

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanın Dinamikleri

Serdar ÖZTÜRK*

Giriş

Yirminci yüzyılda sosyal bilimler alanında çalışan çoğu batılı bilim insanının kamusal alan konusundaki yaklaşımı Batı merkezlidir. Eleştirel paradigmadan olsun veya olmasın kamusal alan üzerine yazanlar, tartışmalarını Batı merkezinden ortaya koymuşlardır. Onlara göre kamusal alanın doğuşu ve gelişimi Batıya özgü bir olgudur. Batı dışındaki toplumlar, tartışmalarda neredeyse kendilerine yer bulamazlar. Dolayısıyla Batı dışındaki toplumlarda, Batı çerçevesinden tanımlandığı biçimiyle ve hiç olmazsa temel bazı özellikleri açısından bir kamusal alanın var olup olmadığı bile Batılı bilim insanları tarafından çoğunlukla sorun edilmez. Aynıısı, coğrafi olarak Batı dışında yaşamasına rağmen Batı merkezli kamusal alan tartışmalarını içselleştiren ve kendi içinde yaşadıkları coğrafyada benzer bir alanın olup olmadığını sorgulamayan bilim insanları için de geçerlidir. Batı merkezli tartışmalardan etkilenen bu aydınlar Batı'daki tartışmaları kendi ülkelerine taşımışlar, kendi yaşadıkları ülkenin tarihsel birikimini kamusal alan bağlamında çok fazla sorgulamamışlardır. Bu makale, böyle bir sorgulamaya girişmektedir. Çalışmanın ana tezi, Batıya özgü olduğu ileri sürülen kamusal alana ilişkin dinamiklerin Osmanlı İmparatorluğunda "basının ortaya çıkmasından bile" var olduğudur. Çalışma, buna ilişkin kanıtları ortaya koymayı amaç edinmektedir. Makale, öncelikle kamusal alan ve kamuoyu kavramlarının Batı literatüründeki yerini kısaca gözden geçirecek, bu tartışmalar çerçevesinde sözü edilen ana argümanların karşılığını Osmanlı İmparatorluğu'nda bulmaya çalışacaktır.

* Yrd.Doç.Dr. Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü

Batı Merkezli Kamusal Alan Kavramı

Batı'da "kamusal alan" kavramı, Habermas'ın 1964'de Almanca baskısı yapılan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* isimli eserinin 1989'da İngilizce'ye çevrilmesinden sonra sık tartışılır olmuştur. Bu nedenle öncelikle bu eserdeki ana argümanları kısaca ele almak gerekir.

Habermas, bu eserinde Batı'daki kamusal yaşamın tarihsel gelişimini merkeze almıştır. Buna göre Antik Yunan'da kamu ve özel arasında ayırım bulunmaktaydı. Şehir devletlerinde polis alanı, oikosun özel alanından ayırdı. Kamu yaşamı pazar yerinde ve yurttaşların günün sorunlarının konuşabileceği toplantılarında oluşturuldu. İlke olarak yurttaşlar statüsünde olan herkes eşitler olarak etkileşimde bulunabilecekleri bu tartışmalara girmekte özgürdüler (aktaran Thompson, 1993: 175). Avrupa Orta Çağında, farklı bir kamusal alan ortaya çıkmadı. Habermas'a göre, kamusalılık bu dönemde kralların ve lordların statüsüyle ilgiliydi. Kamusal figürler kendilerini daha üst bir otoritenin temsilcileri veya somutlaşmış halleri olarak sahneye koydular. Habermas'ın "temsili" olarak nitelendirdiği bu kamusalılık onbeşinci ve onaltıncı yüzyıldaki saray yaşamının ifadesiydi. Zamanla bu yaşamın önemi azaldı. Onaltıncı yüzyılda ticari kapitalizmin gelişimiyle birlikte değişen siyasal iktidarın kurumlaşmış formları erken modern Avrupa'da yeni bir tür kamusal alanın doğuş koşullarını ortaya çıkardı. "Özel" alan, ekonomik ilişkileri ve kişisel ilişkiler alanını kapsadı. Devlet ve özel alan arasında Habermas'ın burjuva kamusal alan olarak adlandırdığı yeni bir kamusal alan ortaya çıktı. Bu alanda burjuvalar, sivil toplumun düzenlenmesi ve devlet konularında kendi aralarında tartışmalar yapmaktaydılar. Bu yeni kamusal alanı devletin bir parçası değildi, tersine devletin eylemleriyle çatışan devlete karşıt bir alandı. İlke olarak herkese açık olan ve tartışmanın sınırlandırılmadığı bu alanda özel bireyler, aklını kullanarak kamusal sorunlar üzerinde konuşmalar yapmaktaydılar (175-6).

Burjuva kamusal alanın doğuşu Habermas'ın açıklamasında kilit rol oynayan diğer iki gelişme tarafından geliştirildi. Bir gelişme süreli basının yükselişiydi. Habermas onyedinci yüzyılın sonu ve on sekizinci yüzyılda Avrupa'nın bazı bölgelerinde görülmeye başlanan eleştirel dergilere özel önem verir. İkinci gelişme kasaba ve şehirlerdeki yeni toplumsallaşma

merkezleriydi. Bunlar, onyedinci yüzyıl ortasından başlayarak salonları ve kahvehaneleri içerdi. Bu yerler, eğitimli elitlerin birbirleriyle tartışmalar yapabilecekleri merkezlerdi. Burjuva kamusal alanı İngiltere'de kahvehanelerde ve *The Tattler* gibi dergilerde kendisine temel buldu. Fransa'da ilk defa Paris salonlarında ve Almanya'da daha mütevazı bir formda okuma kulüplerinde ortaya çıktı (Habermas'tan aktaran Mah, 2000: 157; aktaran Thompson, 1993: 176). Dolayısıyla Habermas'ın "kamusal alan" görüşü, kahvehaneler, salonlar ve kulüplerin on sekizinci yüzyılda devletten bağımsız, devlete karşı fikirler üreten merkezler oldukları yönündedir. Burjuva sınıfı, bu mekânlarda bir araya gelerek önce edebiyat tartışmalarıyla, daha sonra siyasi sohbetlerle devlete karşı, devletten ve ekonomik çıkarlardan bağımsız bir alan yaratmıştır (Habermas, 2000: 106-107). Bu alan, yazarın, eserinin girişinde de belirttiği üzere tarihseldir ve bir dönemin özelliğidir (Habermas, 2000: 10). Habermas'ın analizine göre, kamusal alanın asli görevi, hükümet politikalarını sistemli ve eleştirel bir biçimde denetlemektir.

Kamusallığın kritik ilkesi kamuoyu kavramıdır. Batıdaki kamuoyu anlayışı ise Habermas'ın sözünü ettiği devlet ve toplum arasındaki bir ara form olarak "ilk defa" ortaya çıktığı [ileri sürülen, S.Ö.] kamusal alanda belirir (Hohendahl ve Russian, 1974: 46). Habermas'ın kamusal alan kavramıyla ilişkili kıldığı bu kamuoyu kavramı Kant'ın aydınlanma üzerine olan yazılarına kadar götürülebilir. Bu görüşe göre, özel kişilerin kişisel görüşleri herkese açık ve baskıdan arınmış olan rasyonel-eleştirel tartışma süreci sayesinde bir kamuoyuna dönüşebilir (Thompson, 1993: 178; Dahlberg, 2005: 112-3).

Habermas'ın kamusal alan çalışması, kendisinin "burjuva formu" olarak nitelediği özel kişilerin belirli bir şekilde bir araya gelmeleri, tüm toplumsal farklılıklarını bir kenara koymaları ve akıllarını kullanarak eleştirel tartışmalar içerisine girebilmelerine odaklanır (Dahlberg, 2005: 111-2; Mah, 2000: 156). Önceleri edebiyat üzerinde başlayan tartışmalar daha sonraları, devletin sahasında olduğu nitelenen siyasal alana yönelir. Siyasal sorunların eleştirel tartışmaya konu olmasıyla birlikte, kamusal alan kendisini sadece devlete karşıt bir konumda değil, devletin bile üzerinde bir konumda odaklar. Saf aklın alanı olarak kamusal alan, devletin bile tanımak zorunda kaldığı bir otorite olmaya başlar (Mah, 2000: 157). Habermas, ondokuzuncu yüzyılda devletin ve ticari kuruluşların, özellikle

ticarileşen medyanın kamusal alana müdahaleleriyle kamusal alanın tekrar feodalleştiğini, temsili bir niteliğe büründüğünü savunur (Thompson, 1990: 109-110).

Görüldüğü üzere kamusal alan ve bununla bağlantılı kamuoyu kavramı Batı'nın tarihsel gelişimine odaklanmıştır. Kabul edilen bu görüşe göre kamuoyu ancak eğitimli ve servet sahibi yurttaşlar arasında ortaya çıkabilir, varolabilir. Bu anlamda eğitimli olan batıdaki burjuva sınıfı kendi aralarında oluşturdukları akılcı tartışmalar sayesinde siyasal iktidara karşı etkili bir mücadele yürütmüşlerdir (Habermas, 2000). Stuart Hall kamuoyunun Batı merkezliliğini "Bağımsız bir kamuoyunun yükselişi, pazar için yazınsal eser üretimi ve özgür basın, şehirli burjuvazinin yükselişi ile bağlantılıdır" diyerek özetler (1999: 111).

Kamusal Alan Kavramına Karşı Batı Merkezli Eleştiriler

Habermas'ın kamusal alan kavramı bazı yönlerden eleştirilere uğramıştır. Buna karşın eleştiriler, tıpkı kamusal alan kavramı üzerine yapılan tartışmalarda olduğu gibi Batı merkezli olmuş, örneğin Batı dışındaki ülkelerde böyle bir alanın var olup olmadığı Batılı sosyal bilimcilerce genellikle sorun edilmemiştir. Örneğin Thompson (1993) burjuva kamusal alanın dışında *Avrupa*'da¹ farklı kamusalılıkların olduğunu görmezlikten gelinmesine (180-1); kamusal alanın sadece eğitim ve mali araçlara sahip olanlara sahip olan burjuvalara ait olduğunu vurgulanmasına (181) ve *Avrupa*'da² kamusal alanın çöküşünün iddia edilmesine (182-3) karşı çıkar. Benzer eleştirileri Eley de vurgular. Ona göre, Habermas'ın kamusal alan fikri kendisini burjuvaziye aşırı derecede sınırlamıştır (aktaran Mah, 2000: 158). Kamu alan-özel alan şeklindeki bir ikiliğin sorunlu olduğunu belirten Mosco (1996) ise her şeyden önce özel alanın hem insani tecrübenin en içli dışı alanının hem de ulusal sınırları aşan sistemin pazar davranışının yükünü omuzladığını savunur (163-164). Konuya cinsiyet açısından bakan Fraser (1992) ise Habermas'ın kamusal alan fikrinin kadınları dışsallaştırdığını savunur. Kadınların rasyonel-eleştirel tartışmalara katılmadığı bu alanda, özel alana ilişkin sorunlar da konuşulmayacaktır (109-142).

¹ Vurgu bana ait.

² Vurgu bana ait.

Kamusal alan fikrine yönelik bir diğer eleştiri, her ne kadar Batı merkezinden kurgulanmasına rağmen, bu makalenin merkezi argümanını oluşturması açısından önemlidir. O da şudur: Tarihçiler başta olmak üzere bazı batılı sosyal bilimciler, kamusal alandaki ifadelerin rasyonel tartışmadan daha fazlasını içerdiğini belirtirler (Young, 1990: 118; Mah, 2000: 158; Dahlberg, 2005: 114). Gerçekten de Habermas'ın kamusal alan anlayışında rasyonel-eleştirel tartışma kamusal alan kavramında hayati derecede öneme sahiptir (Habermas, 2000: 104-105). Kamusal alanın en önemli ölçütlerinden birisi bu alanda saf aklın kullanılarak rasyonel tartışmaların yapılmasıdır. Buna karşın, son yıllardaki tarihçilerin bir kısmı, tarih yazımındaki etnografik yönelimlerle birlikte, toplumsal grupların kamusal alanda, şenlikler, taşlamalar, mizah ve karnaval türü ifade şekilleri sergilediklerini vurgulamışlardır (Brooke, 1998: 43-67; Mah, 2000: 163-4). Kamusal alandaki söylemin rasyonel özelliğine karşı çıkan bu eleştirmenler, böyle bir anlayışın "öteki" ve "ötekinin söylemini" dışladığını belirtirler. Ötekinin söylemi genellikle, rasyonel-eleştirel değil, "estetik-duygusal"dır ("aesthetic-affective"). Estetik-duygusal ifadeler, "retorik, mit, metafor, şiir, tiyatro ve seremoni" gibi gündelik iletişimin çok değişik şekillerini içerir (Dahlberg, 2005: 113-4; Young, 1990: 118).

Ne var ki bu tartışmalar Avrupa ile Amerikan gelenekleri arasında geçer. Amerika'daki kamusal alanın oluşumunun Avrupa'dan farklı olduğu savunulan görüşte Amerika'daki kamusal oluşumunda popüler deneyimlere önemli işlev biçilir. Yerel ritüeller ve yerel basının gerçek bir siyasal kamu alanı oluşturduğu ileri sürülür (Brooke, 1998: 49-51). Brooke'ın belirttiği üzere bazı bilim adamları Habermas'ın söylemdeki rasyonellik üzerine yaptığı vurgu konusunda Habermas ile aynı görüşte değillerdir (1998: 52). Örneğin Shields, Habermas'ın rasyonalite kavramından dışsallaştırılan, oyun ve eğlence gibi ifade şekillerinin Amerika'daki özellikleriyle ilgilenir. Shields onsekizinci yüzyıldaki Aydınlanma rasyonalitesinin dışında bırakılan mizah, taşlama ve tiyatro performansları yönelimli toplumsallaşma imkanlarını inceler (aktaran Brooke, 1998: 53). Bazı araştırmacılar ise "rasyonalitenin" kamusal yaşamın özünü yakalamayacağını belirtirler. Waldstreicher, Newman ve Ryan kamusal yaşamın "sembol ve ritüel performansı", gösteriler, eğlenceler, kutlamalar ve protestolarla anlaşılması gerektiğini savunurlar. Onlar, oyunun siyasetteki

yerine işaret ederler. Bu araştırmacılara göre “duyguların” kamusal yaşamda rasyonellikten daha fazla yerleri vardır. Şölen ve festival kültürü, taşlama ve seremoni gibi eğlendirici katılımcı dramalar, toplumsal siyasetle bağlantılıdır kültürel bir görev yapmışlardır (aktaran Brooke, 1998: 56).

Kamusal alan tartışmalarının bu Batı merkezliliği, az da olsa bazı Batılı sosyal bilimcilerinin eleştirilerine konu olabilmıştır. Örneğin Iris Young (1995) Batılı olmayan toplumların konuşma kültüründe estetik-duygusal ifadelerin daha fazla görüldüğünü belirterek kamusal alan kavramının Batı dışındaki toplumları dışsallaştırmasını eleştirir (123-4). Ancak az sayıdaki bilim insanından gelen bu eleştiriler, çoğunlukla Batı perspektifli görüş açısından yanıtlanır. Kamusal alan kavramındaki rasyonel-eleştiri unsurunun baskınlığı ile burjuva toplumu ve Batı'nın merkez alınmasına yönelik eleştirilerin, Habermas'ı dar kapsamlı okumaktan ileri geldiği savunulur (ayrıntılı tartışmalar için bkz. Dahlberg, 2005: 111-136).

Bu çalışma, Batı merkezli bu kamusal alan tartışmalarının dışında bırakılan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kamusal alanın durumunu incelemektedir. Konu, basın öncesi bağlamda işlenmektedir; çünkü daha önce belirtildiği ve Thompson'un da vurguladığı üzere (1990: 109-122) Batı'daki kamusal alan anlayışında basının onsekizinci yüzyılda kahvehane ve salon gibi mekânlarda burjuva sınıfının konuşma konularının başlatılması ve yayılmasındaki etkileri hayati derecede önemlidir. Diğer yandan Georgeon'un (1999: 71) ve Mardin'in (1994: 30) vurguladığı gibi 1860 yılında özel gazeteciliğin başlamasıyla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda genel olarak kamuoyundan söz edilmeye başlanmıştır.³ Gerçekte ilk Türkçe gazeteciliğin başladığı 1831'den sonra bile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kamusal alan, hatta kamuoyu konusu yeterince incelenmemesine rağmen, bu makale kendisini kamusal alanın basın öncesi durumuna odaklamakta ve bu dönemde bile kamusal alanın var olduğunu iddia etmektedir.

³ Şerif Mardin (1994: 30) kendi deyimıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda bir “kamuya açık alan”ın (“public sphere”) Tanzimat reformlarının bir ürünü olarak ortaya çıktığını, ancak asıl gelişmenin Tanzimat devlet adamlarının ikinci kuşağının ürünü olduğunu savunur. Yazara göre “1860'larda, Bâb-ı Âli'nin kalemlerinde yetişmiş ve daha sonra gazeteciliğin kurucuları olarak gözükken bir grubun gazetelerdeki yazıları bir çeşit “âmme efkânı” yarattı.”

Çalışma, konuyu iki boyutta incelemektedir. İlk olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve toplum arasında yer alan mekânlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kamusal alanın varlığında hayati önem arz eden kahvehane ve salon gibi mekânların Osmanlı'daki varlıkları, işlevleri ve gelişimleri incelenmektedir.

Makalede ikinci olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal mekânlarda üretilen "estetik-duygusal" ifadeler ele alınmakta, buradan basın öncesinde Osmanlı'da kamusal alanın dinamiklerinin varlığı sorgulanmaktadır. Böylesi bir sorgulama kanımca önemlidir, çünkü yukarıda görüldüğü üzere Batı merkezli tartışmalarda kamusal alanın ölçütü olarak çoğunlukla rasyonel-eleştirel söylem dikkate alınmıştır. Daha başka deyişle, rasyonel-eleştirel söylemin dışındaki estetik-duygusal ifadelerin eleştirel olamayacağı, olsa bile bu eleştirinin avam düzeyde sıradan ve basit eleştiri olabileceği baştan kabul edilmiştir. Oysa, son yıllardaki çalışmalar, bu tür ifade şekillerinin devlet dışında ve devlete karşıt nasıl bir potansiyel siyasal eleştiri barındırdıklarını, bu nedenle siyasal iktidarın zaman zaman bunları önlemek için katı tedbirlere dahi başvurmadan çekinmediklerini ortaya koymuştur (Kırlı, 2000; Kömeçoğlu, 2001; Öztürk, 2006). Bu makale, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kamusal mekânlar ve buralarda üretilen estetik-duygusal ifadelerin kamusal alanın dinamiğini bulmak açısından taşıdığı potansiyelleri incelemektedir.

Osmanlı'da Kamusal Mekânlar Ve Kamuoyu

Osmanlı İmparatorluğu'nda salon veya kulüp gibi mekânlar daha çok Tanzimat sonrasının değişmeye başlayan toplum yapılanmasının ürünleriydiler.⁴ Ancak Batı'da kamusal alanın ve kamuoyunun ortaya çıkışı ve gelişmesi açısından çok önemli roller biçilen kahvehaneler ilk olarak Doğu'da ortaya çıkmışlardı. 1510 yılında Mekke'de kurulan ilk kahvehanelerin (Hattox, 1998: 65; 67-70) Osmanlı İmparatorluğu'nun günümüz Türkiye sınırlarındaki ilk örneği 1554 yılında İstanbul Tahtakale'de açıldı (Desmet-Grégoire, 1999: 17). Bu mekânlar, o ana kadar ev, kışla, pazar yerleri ve cami gibi yerler dışında toplum için yepyeni

⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kulüpler Fransız Devrimi'nin etkisiyle 1793'te ortaya çıkar (Koloğlu, 2005: 17). İlk Osmanlı kulübü ise "Encümeni Ülfet" adıyla, Çemberlitaş'ta Asım Paşa konağında 1873'de Musafa Fazıl Paşa tarafından kurulur (Gökşen, 1943b: 5).

bir toplumsallaşma olanağı ortaya çıkardı. Cami gibi dinsel mekânlar, esasında sadece ibadet amacıyla insanların bir araya gelmesine olanak vermekteyken, kışlalar sadece askerlerin bir araya gelebilmelerine imkan sağlamaktaydı. Üstelik, siyasal iktidarın kışlalarda denetimi sağlaması görece kolaydı. Sayıları sınırlı ve belirli yerlerde toplanan kışlaları denetimde iktidar açısından fazla bir zorluk yoktu. Buralar, Erving Goffman'ın deyimiyle belirtilirse bir tür "total kurum"⁵ (Goffman, 1978: 376-380) yani iktidarın hemen hemen üzerlerinde tam denetim kurdukları yerlerdi. Ev ise kimlikleri farklı fazla sayıda insanın bir araya gelebilecekleri bir kamusal mekân değil, özel bir mekândı. Üstelik, Osmanlı İmparatorluğu'nda evin mimari tarzı böyle bir kamusalığa olanak vermemekteydi. Genelde haremlik ve selamlık olarak ayrılan, ufak, salonu bile olmayan bir alanda misafirlerin bile ağırlandığında sorun vardı. Pazar yerleri ise insanların örgütlü bir şekilde konuşabilecekleri kapalı mekânlar değil, asıl işlevleri alışveriş yapmaya sağlayan açık alanlardı (Hattox, 1998: 111; Birsal, 2001: 13; Öztürk, 2006: 49). Böyle bir ortamda kahvehaneler, dinsel gereklilikler dışında, çok farklı kesimlerin bir araya gelmelerine, aşağıda tartışılacak değişik ifade şekillerini ortaya koymalarına olanak veren mekânlar olarak ortaya çıktı.

Toplumsallık, "aile bağları ve iktidar yapılarının yerleştiği yapılar dışında bir toplumun toplumsal bağları farklı biçimlerde yaratma ve yaşatma yeteneği" (Desmet-Grégoire, 1999: 17) olarak tanımlandığında, kahvehaneler, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan toplum katmanları için toplumsal ve siyasal baskıyı esnetmeye yönelik bir işlev üstlenmekteydiler. Bu noktada Mübaccel Kıray'ın toplumsal ilişkileri esnetmeye yönelik bir kavram olarak ortaya koyduğu "tampon fonksiyon" (1964: 61-64) kahvehanelerin toplumdaki anlamını ve işlevlerini en iyi betimleyecek bir kavram sayılabilir. Kahvehane, erkek mekânı olsa da,

⁵ Örgüt sosyolojisi üzerine yazan Goffman, insanı daha geniş toplumsal çevreyle ilişkisi kurmasını sınırlandıran kurumları total kurumlar olarak niteler. Bu kurumlar beş grup altında sınıflandırılır. İlki, özürü veya kendine bakamayacak kişilerle ilgilenmek üzere kurulan kurumlardır. Körler, yaşlılar, yetimler için kurulan evler bunlara örnek verilebilir. İkincisi, hem kendilerine bakamayacak hem de topluma tehlike teşkil edebilecek toplum kesimleri için kurulan kurumlardır. Ruhsal hastalar için kurulan tımarhaneler bu tür kurumlara iyi bir örnek oluşturur. Toplumu, tehlikeli olarak nitelenen kişilerden korumak için kurulan hapishaneler ve toplama kampları gibi kurumlar ise üçüncü tip total kurumlar arasındadır. Dördüncüsü işgücü ve verimlilik bağlamında daha iyi sonuçlara ulaşabilmek gibi işlevsel nedenlerle kurulan kışla, çalışma kampı gibi kurumlardır. Beşinci tip total kurum ise dünyadan el eteğini çekme ve dinsel eğitim gibi amaçlarla kurulan manastır gibi kurumlardır (Goffman, 1978: 376-7). Açıkça anlaşılacağı üzere yeniçeri kışlaları, Goffman'ın total kurum sınıflamasında dördüncü; tekkeler ise manastırların karşılığı olarak beşinci grupta yer alır.

sonuçta onların “toplumsal, mesleki ve ailevi hiyerarşilerin kısıtlayıcı yapıları dışında bir araya getirme işlevi” görmekteydi (Desmet-Grégoire, 1999: 21). Desmet-Grégoire'nun bir Fransız yazardan yaptığı aktarımıyla, kahvehane “Toplumsal ortamı yeniden dengeleyen gerçek bir elek olduğu gibi”, erkeklerin evlerine dönmeden önce “buluştuğu bir holdü” (1999: 21). Bir İngiliz yazar ise, “Doğu'da kulüpler ve dernekler olmadığından, orta ve alt sınıftan insanlar için kahvehaneler başlıca buluşma merkezidir” (aktaran Georgeon, 1999: 78) demekteydi.

Kahvehanelerin bir diğer önemli özelliği, Osmanlı toplum yapılanmasında siyasal iktidar için gerçek bir tehdit olabilmeleriydi. Teknik olarak yönetenler-yönetilenler ayırımına yaslanan, Şerif Mardin'in deyimiyile “patrimonyal” (Mardin, 1969: 92-3), Niyazi Berkes'in deyimiyile “despotik” veya “padişah-devlet” (Berkes, 2002: 25-32) olan bir devlet yapılanmasında kahvehaneler devletin bu yapılanmasına yönelik tehditkar boyutlar içermekteydi. Şöyle ki yönetebilmek teknik bir konuysa, devlet-toplum arasında “nizam”, yani düzen ve değişmeme ilkesi esas ise, kahvehane o düzeni bozabilecek bir ara form potansiyelini taşımaktaydı. Yönetenler ve yönetilenler bu alanda buluşabilir, böylece sıradan insanlarla yönetenlerin birbirine karışmama ilkesi kahvehanelerde bozulabilirdi. Yöneten ve yönetilenlerin aynı alanda bir araya gelmeleri aynı zamanda aşağıda ayrıntılı olarak incelenecek söylentinin üretiminde ve yayılmasında siyasal iktidar açısından norm dışı olanakların ortaya çıkışına yol açabilirdi.

Asıl tehlike ise yeniçerilerin kahvehane sahipleri olması ve sahipleri oldukları bu kahvehanelerde bir araya gelmeleriydi. Gerçekten de devşirilen, siyasal iktidarın yönettiği kesimlerden yalıtılmaya çalışılan ve bu bağlamda evlenmelerine bile izin verilmeyen, asıl görevleri savaşmak ve barış zamanında devlete kulluk etmek, güvenliği sağlamak olan yeniçerilerin kendileri de kahvehane sahibi olmaya ve kahvehanelerde buluşmaya başlayınca siyasal iktidar için daha büyük tehlike potansiyelleri belirmeye başlıyordu. On yedinci yüzyıldan başlayarak kahvehane sahibi olan ve kahvehanelerde bir araya gelen bu müdavimler, sadece sohbet yapmıyorlar, çok daha tehlikesini, devlete karşıt bir güç odağı olacak eylem planlarını buralarda hazırlamakta ve uygulamaya koymaktaydılar. Daha açıkçası, Batı'da kamusal alanın ölçütü olarak değerlendirilen devlete karşıt bir güç odağı

olma olgusunu sadece “muhalif söylem” ile değil, bizzat oralarda “sahne arkasını” hazırlayıp daha sonra buralardan “sahne önüne” taşıdıkları “eylemleriyle” gösterebilmekteydiler⁶ (Öztürk, 2006: 54-66).

Yeniçerilerin bu özelliklerini ilk defa, yeniçerilik kurumunun ortaya kaldırılmasından sonra Namık Kemal *İbret*deki yazılarında dile getirmiş görünüyor. Kemal bu yazılarında, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında *Hakayık* gibi gazetelerde ileri sürülen kamuoyunun “siyasi terbiyeden mahrum halk için mevzubahis olmayacağına” ilişkin görüşlere karşı çıkar. Kemal’e göre, kamuoyunun ortaya çıkışı için devlet sisteminin “meşruti” olması bile gerekli değildir. Halkın “okuma yazma bilmemesi, gazetelerin halkın fikirlerine tamamen tercüman olacak şekilde” görevini yapamaması yine aynı şekilde kamuoyunun ortaya çıkmasına engel değildir. Kemal bu görüşlerini kanıtlamak için Batı tarihine değil, Osmanlı tarihine başvurur, oradan örnekler getirir ve kamuoyunun her dönemde ve toplumda kendini gösterdiği sonucuna varır. Halk “ne kadar cahil, ahlaki ne kadar bozuk olursa olsun [kamuoyu] mevcuttur”. Kamuoyu, Osmanlı imparatorluğu’nun en bunalımlı dönemlerinde “isyanlar, ihtilaller şeklinde” görülmüştür. Yeniçeriler ve “cahil halk” yolsuzluğa, zulme karşı isyan etmişlerdir. Kemal’e göre “bu isyanların yüzde doksanı haksız değildir.” Bu eylemler sırasında “cebir, zulüm, soygunculuk” görülebilmesine rağmen bunlar “fukarayı, kabahatsız halkı, iş-güç sahiplerini” rahatsız etmemiş, “haksızlıkların sebebi olarak ön planda rastlanan kimseler üzerinde kendini göstermiş”tir (aktaran Boratav, 1982: 39).

Namık Kemal, “siyasi terbiye”nin “mektepe, tahsil işi” olmadığını, “teamül ve siyasi ananeler”in de “bir milleti terbiye” ettiğini bazen Batı ve Osmanlı tarihini karşılaştırarak örneklendirir. Boratav’ın Mustafa Nihat Özön’ün eserinden naklettiğine göre Kemal şöyle sormaktadır:

⁶ “Sahne arkası” ve “sahne önü” kavramlarını Erving Goffman’ın “ön bölge” ve “arka bölge” kavramlarından esinlenerek vurguladım. Goffman’ın “arka bölge” (sahne arkası) olarak nitelendirdiği alan, insanların asıl eylemlerini hazırladıkları bir arka plandır. Burası bir sinema eserinin kamera arkası veya bir tiyatro oyununun perde gerisindeki hazırlıkların olduğu bölge olarak da düşünülebilir. Bu bölgede insanlar, nihai ürün için gerekli planları ve malzemeleri hazırlarlar. “Ön bölge” (sahne önü) ise sahne arkasında hazırlanan planların ve malzemenin icra edildiği alandır (Giddens, 2005: 95). Yeniçeriler örneğinden gidilecek olursa, onların kahvehanelerdeki iletişimleri sahne önüne koyacakları eylemlerine malzeme sağlamakta; asıl eylemleri ise isyanlar şeklinde sokağa taşmaktaydı.

İsviçre dağlıları ve Amerika zürâ'ı asımızda efdal-ı [üstün, S.Ö.] hükûmet olan Cumhuriyet başkanı efkâr-ı umumiyenin fikrânı [yokluğu, S.Ö.] halinde mi tesis ettiler? Yoksa tesis etmeden evvel maarif-i siyasiyeye dair dersler mi okurlar idi? Milletimizin hayatını Feyzullah Efendi ve İbrahim Paşa gibi nice müstebit zalimin pençe-i'risâf [yanlış yoldan sapan elinden, S.Ö.] ve sefâhatinden halâs eden [kurtaran, S.Ö.] fedakârlar bu memlekette efkâr-ı umumiyenin misâl-ı müşahhası mı değildiler? Yoksa o vakit Yeniçeri kışlalarında Fransa ve Almanya'nın siyaset kitapları mı tedaris olunuyordu? (aktaran Boratav, 1982: 390).

Namık Kemal'in kamuoyu anlayışı, üzerinde ayrıca durulmaya hak etmektedir. Kemal, halkın ne kadar cahil olursa olsun kabul edemeyeceği kadar şiddetli bir baskıyla veya geleneklerinin kaldıramayacağı kadar bir durumla karşılaşması durumunda iktidara karşı bir araya gelmesini Osmanlı tarihinde "efkar-ı umumiye"nin varlığının kanıtı olarak sunar. "Efkar-ı Umumiye" başlıklı yazısında Kemal, öncelikle kavramsal bir tartışma yapar, kamuoyunun iki boyutunu vurgular. Bunlar, "efkâr-i siyasiye" ve "terbiye-i siyasi"dir (Özön, 1997: 173). Kemal'in "efkâr-i siyasiye"si günümüz Türkçesine "siyasi kamu", "terbiye-i siyasi"yesi siyasi eğitim olarak çevrilebilir. Namık Kemal, "talim" ve "terbiye" arasında yaptığı ayrımı siyasi kamu ve siyasi eğitime karşılık gelecek biçimde uyarlar. Öğretim ile eğitim birbirinden farklıdır. Siyasi kamu "talim"i [öğretim], siyasi eğitim ise adı üzerinde eğitimi gerektirir. Kemal'e göre, siyasi kamu bir dereceye kadar siyasi eğitime bağlıdır. Ancak siyasi eğitim sadece siyasi öğretime kısıtlanamaz; ayrıca siyasi ahlakın oluşması ve gelişmesi için gerekli olan "hissiyat"ı da içerir (Özön, 1997: 173). Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasi eğitimin varlığını kanıtlayan pek çok örneğin olduğunu yazar.⁷

Namık Kemal, yeniçerilerin kaldırılmalarına kadar bir tür silahlı danışma meclisi olduklarını savunur. Kemal, bir çok yerde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yeniçeri teşkilatı kaldırılıncaya

⁷ "Terbiye-i siyasiyenin hali anlaşılacak istenilirse Devlet-i Aliye tarihine bakılsın. Görülür ki aralarında yüz ihtilal zuhur etmişse doksandan ziyadesi lüzum-i hakiki üzerine zuhur etmiştir. Hiçbir hadisede zalim addolunanlardan gayri kimsenin bir kılına dokunulmamıştır. (...) [eylemlere karışanlar] galeyan-i umumi sırasında ellerine geçen kuvve-i umumiye-yi yalnız maksad-ı umuminin husulüne kadar istimal ederek ondan sonra ırzıyla, namusuyla hükümet-i cedidenin pençe-i tasarrufuna teslim etmiş ve bu hamiyetpervelerden birçoğu zuhura getirdikleri hizmetten hemen birkaç gün sonra kemal-i sükûnet ve mutavaatla siyaset meydanına gitmişlerdir" (aktaran Özön, 1997: 173-4).

kadar bir çeşit “meşveret usulü” ile yönetildiğini, ancak bu örgütün bozulması ve kaldırılmasından sonra halkın egemenlik hakkını “icra edemediğini” belirtir (Kaplan, 1948: 107). Yeniçeriler, Bernard Lewis’in de vurguladığı gibi Kemal’e göre bir çeşit silahlı halk meclisi, iktidarın gücünü sınırlayan bir güçtü (1993: 169). Niyazi Berkes de Kemal’in önemle işaret ettiği bu hususa dikkat çeker. Namık Kemal’e göre daha önce “ulema hükmeder, padişah ve vezirler icra eder, ahali elinde silah bu icraya nezaret ederdi” (1942: 227). Elinde silahın olduğunu belirttiği ahali ise yeniçerilerdir. Yeniçeriler ortadan kaldırılıncaya kadar devlet bir tür meşveret ile idare edilmektedir (Berkes, 1942: 228). Yine aynı dönemde bu konuyu vurgulayan bir başka sosyal bilimci Behice Boran’dır. Boran da 1942’de yayımlanan bir makalesinde Kemal’den yaptığı alıntılarla aynı noktaya dikkat çeker. Ancak Boran’ın yorumu bir miktar farklıdır. Boran’a göre Kemal, halkın kendi “hak ve hakimiyetini kendi efradından bir zümreye vekaleten” vermesi ile (1942: 257) “umumun bizzat hakimiyeti tatbiki” kalkışması (1942: 256) arasında ayırım koyar ve bunlardan ilkini daha olumlu görür. Yeniçeri isyanları ikincisine girer ve sonucun bazen “fitne” ve “kan” olması dolayısıyla Kemal zaman zaman –özellikle Osmanlı’nın son dönemlerindeki isyanlar bağlamında- buna olumsuz bakabilmiştir (1942: 257).

Namık Kemal, yeniçerilerin ve gelir, öğrenim düzeyi gibi nitelikler açısından düşük halk tabakalarının mücadelelerini kamuoyunun Osmanlı İmparatorluğu’ndaki varlığının kanıtı olarak görür. Halk, siyasi kurallar içinde iktidara karşı isyan etmiş, bir güç odağı haline gelmiştir. Siyasi eğitim, -öğretim değil- aynı zamanda daha üst tabakalar, örneğin eşraf için de geçerlidir. Fatih Sultan Mehmet’in genç yaşta padişah olmasına rağmen sekiz sene asil göreve başlamada gösterdiği sabır, Selim’in “canını, cananını, akrabasını”, “milletinin azameti yolunda feda” etmesi Kemal’in siyasi eğitimin yüksek tabakalar arasında varlığına ilişkin sunduğu kanıtlar arasındadır (aktaran Boratav, 1997: 174).

Kemal’e göre, bir ülkede kamuoyunun varlığını yadsımak, kamuda fikrin varlığını inkar etmek anlamına gelir. “Madem ki herkeste fikir ola, elbette o fikirler birçok veya hiç olmazsa birkaç madde üzerine ittifak edebilirler” (Özön, 1997: 176). Bu nokta önemlidir, çünkü daha önceki sayfalarda da vurguladığı gibi genel olarak Batılı bilim adamları veya onlarla aynı anlayışı paylaşan bazı Doğulu aydınlar arasında kamuoyunu, akılcı tartışmalar

yapabilen ve belirli ölçüde oydaşma sağlayabilen, belirli bir gelir ve eğitime sahip burjuvalar tarafından oluşturulduğu şeklinde bir görüş hakimdir. Kemal ise tersine herkesin kamuoyuna temel oluşturacak fikirlere herkesin sahip olması ve bunlar üzerinde belirli ölçüde de olsa uzlaşa sağlayabilmeleri nedeniyle kamuoyunun sadece Batıda eğitilmiş ve gelir sahibi kimseler tarafından üretildiği görüşüne karşı çıkar⁸ (Özön, 1997: 176).

Namık Kemal'in bu görüşlerine rağmen kahvehaneler üzerine yazan Georgeon bile, Osmanlı İmparatorluğu'nda "kamuoyundan söz edilmeye 19. yüzyıl ortalarına doğru başlandı" (1999: 70) der. Georgeon'a göre bu yüzyıl öncesinde İstanbul'da bir haberleşme ağı her zaman olmuştur. Camiler ve kahvehaneler bu merkezlerin başında gelmiştir. Cuma namazı hutbesi dolayısıyla camiler, içlerinde yapılan sohbet ve tartışmalar dolayısıyla kahvehaneler öne çıkmaktaydı. Ancak Georgeon'a göre "bir camiden diğerine, bir kahvehaneden diğerine fikirler ağır ağır ulaştığından, bu, gerçek bir kamuoyu oluşturmanın dinamiğini yaratmıyordu" (1999: 70-1). Yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nda üç etkenin kamuoyunun doğuşuna katkıda bulunduğunu savunur. Bunlardan ilki, Tanzimat döneminden başlayarak gelişen modern okullar ağının "özellikle İstanbul'da her yıl daha da kalabalıklaşan bir kamu alanı" yaratmasıdır. İkincisi Kırım Savaşı (1854-1856) ile birlikte yeni bir haber gereksinimi ortaya çıkmasıdır. En önemli etken ise Georgeon'a göre, 1831'de başlamasına rağmen resmi nitelikli bir hüviyete sahip olan basın yapısının 1860'lı yılların başındaki özel gazeteciliğin doğuşuyla değişmeye başlaması, devlet basınından daha özgür bir basının gelişmesidir (1999: 71).

Önce de belirtildiği gibi, Habermas ve onunla aynı eksende görüşlerini bildiren Batılı yazarların çoğu kamusal alanın ve kamuoyunun doğuşunda ve gelişiminde basına önemli roller biçerler. Habermas ve ondan etkilenen Avrupalı tarihçiler, Batı Avrupa'da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan okuma-yazma oranları, dergi, gazete gibi kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve insanların politikaya yönelik artan ilgileriyle tanımlanan bir "kamuoyu" fikrinin ortaya çıktığına yönelik görüşü paylaşılmaktadırlar. Bu bağlamda,

⁸ "Memalik-i mütemeddinenin bir ikisinde ve belki bir ikisinden maada hepsinde maarifin ve tenüsülün ve servetin de noktasından şikayet olunuyor. Şimdi biz onlara bakalım da memalik-i Osmaniye'de ilim dedikleri şey, insan dedikleri mevcut, servet dedikleri madde var demek mezarda hayat iddia etmek gibi bedihi-yül-butlandırmı diyelim?" (aktaran Özön, 1997: 176).

devletin dışında özgür bir basının doğuşunun kamusal alanın Osmanlı İmparatorluğu'nda oluşumuna yönelik etkisi bakımından Georgeon'un belirttiği son noktanın belki eleştirilebilecek bir yanı yoktur. Ne var ki, kamusal alanı ve kamuoyunu sadece okuma ve Georgeon'un birinci noktada belirttiği üzere eğitim-öğretim sisteminin gelişimiyle eşitleme Osmanlı'da kamuoyunun dinamiklerini görmezlikten gelme anlamına gelir. Kamuoyu kavramını Batı merkezli olarak ele almak, onu Türkiye'nin siyasi kültürü ile ilişkilendirmede son derece güçlü dönemsel sapmalar yaratabilir. Her şeyden önce kavramın kendisinin "okuyan kamu" düşüncesiyle ilişkilendirilmesi, Türkiye'nin tarihinde, gazetenin çıkmasından önce kamuoyunun varlığı gibi tartışmayı kısmen dışarıda bırakacaktır. Oysa aşağıda tartışılacağı üzere, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kamusal mekânlardaki ifade şekilleri, siyasal iktidar açısından, iktidarın bunların üzerlerinde denetim kurmak uzun soluklu bir mücadele sergilemesine yol açacak denli tehlikeli addedilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusal Alanlardaki İfade Şekilleri

Bu ifade şekilleri, Habermas başta olmak üzere bazı Batı merkezli yazarların kamusal alanın ölçütü olarak ileri sürdükleri eleştirel-rasyonel söylemin dışında ve çalışmanın başında özelliklerini betimlediğimiz estetik-duygusal söylemin içindedir. Bu ifade şekillerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki görünüşleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

1) Söylenti

2) Tiyatro performansları: (a) Karagöz oyunu (b) Meddah hikayeleri

1) Söylenti: Söylenti, bu alanın kurucuları olan Allport ve Postman'a göre kesinliği kanıtlamaya elverişli somut veriler olmaksızın, genellikle kulaktan kulağa kişiden kişiye yayılan, inanılması istenen, günün olaylarına bağlı bir önermedir (Allport ve Postman, 1946-1947: 501). Bu tanıma göre söylenti öncelikle bir haberdir, güncel olanla ilgili bir kişi veya olay üzerine yeni öğeler ileri sürer. Bu yönüyle, geçmiş bir olguyla ilgili olan efsaneden ayrılır. İkinci olarak, söylentiye inanılması istenir. Genel olarak yalnızca eğlendirme ya da

düş kurdurma kaygısıyla anlatılmaz. Bu yönüyle eğlenceli hikayelerden veya masallardan ayrılır. Söylenti, inandırmaya çalışır (Kapferer, 1992: 13).

Söylentinin, resmi ağızlardan yapılan tanımı, söylentilerin doğrulanmamış bilgi olduklarıdır. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Doğrulanmamış bilgi ne demektir? Gerçekte bunun yanıtı söylentiye kimin, hangi noktadan baktığına bağlıdır. Resmi otoriteye göre söylenti, bir haberin veya bilginin resmi söylemlere uygun olup olmamasına göre tanımlanır. Buna göre siyasal otoriteye göre, halkın resmi söylemleri doğru kabul etmesi söylenti değilken, resmi otoriterin doğrulanmadığı ancak halk arasında dolaşan haber ve bilgiler söylentidir. Böyle bir anlayış ise söylentinin sosyolojisini yapan Kapferer'e göre halka güvensizliğin en açık işaretlerinden birisidir (1992: 14-15). Gerçekte kulaktan kulağa yayılan, karşılıklı sohbet niteliğindeki bir konuşma, sabahleyin gazetede okunan bir haberden farklı değildir. Söylenti bir haberdir (18), bilginin karaborsasıdır (Shibutani, 1966: 15-25). Bu kavramı doğrulanmamış bilgi ve uydurma bilgi ölçütü temeline yaslayan tanımlar aslında, söylentiye karşı bir önyargıyı ve ahlakçı bir iradeyi yansıtan ideolojik tanımlardır (Kapferer, 1992: 18).

Bu niteliklere sahip olan ve kamusal alanın varlığının ölçütleri içine konulmayan ve bir kenarda bırakılan söylenti, iktidarı, üzerinde denetim kurulması çok zorlanılan bir medya olması nedeniyle rahatsız eder. Lefebvre'nin (1973: 73) dediği gibi söylenti yoluyla bilgi ve haber iletimi iktidar için basından daha tehlikelidir. Söylentinin belirsiz bir kaynaktan çıkması, anonim olması onu iktidar açısından denetlenmesi son derece güç ve tehlikeli bir medya yapar, iktidar bu nedenle söylentiye denetim altına alma stratejileri geliştirmeye önem verir (Knapp, 1944: 22-37).

Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda kahvehanelerin ilk kurulduğu tarihlerden başlayarak siyasal iktidar bu mekânları kapatmaya çalıştı. Siyasal iktidar, kahvenin haram bir içecek olması, kahvehanelerde sık sık yangın çıkması gibi gerekçeleri kapatmaların bahanesi olarak ileri sürse bile, bunlar, Hattox'un da belirttiği üzere görünür gerekçelerdi. Asıl neden bu mekanlarda siyasal iktidarın yönetebilme ilke ve anlayışına aykırı söylentilerin üretilmesiydi (Hattox, 1998: 80; 105). Ünlü Osmanlı vakanüvis tarihçisi Naima, IV. Murat döneminde kahvehanelere yönelik baskının asıl gerekçesini, bu mekânlarda, devlet

büyüklerini ve siyasi otoriteyi eleştiren söylentilerin oluşturduğunu yazar. Osmanlı devlet yapısında yönetilenler katında yer alan ve siyasal iktidarın yönetebilme sahasını aşındırması Osmanlı "nizamı" açısından tehlikeli addedilen reaya, devlet işleri, yeni atamalar, istifalar üzerine "devlet sohbetleri" yapmaktaydı. IV. Murat'ın kahvehanelere yönelik mücadelesinin asıl nedeni de buydu:

Bu dönemde, kahve ve tütün, insanların buluşması için bir bahaneydi, hiçbir işe yaramayan bir sürü insan, sürekli olarak kahvehanelerde, berber dükkanlarında ya da kimi adamların evlerinde toplanıyor, zamanlarını devlet büyüklerini ve siyasi otoriteyi eleştirip çeşitlendirerek geçirip devlet işlerini, istifaları, yeni atamaları vb. tartışarak nefes tüketiyor [...] ve böylelikle ortalığa bir sürü asılsız dedikodu yayıyorlardı... IV. Murad, bu durumu çok iyi bildiği için kahve ve tütünü yasakladı. Padişahın kılıcı insanlara öyle büyük bir korku vermişti ki hiç kimse, kendi evinde bile Sultan'ın aleyhinde tek bir söz edemiyordu. 'Yerin kulağı var' atasözüne uygun olarak herkes hatasız bir tutum benimsedi (aktaran Saraçgil, 1999: 39).

Kahvehanelerde devlet sohbeti yapıldığı gerekçesiyle siyasal iktidarın buralara baskı uyguladığı gerekçesi üzerinde günümüz yazarları görüş birliği içerisindedir. Toros ve Evren'in belirttiği üzere kahvehanelere yönelik yasaklama girişimlerinin asıl amacı halkın kahvehanelerde toplanarak devlet işlerini eleştirmelerini engellemektir (Toros, 1998: 30; Evren, 1996: 333). Ünver'e göre kahvehanelere yönelik zaman zaman getirilen yasaklamalar ve sınırlamaların en önemli nedeni "işsiz güçsüz halkın buralarda toplanarak hükümet ve cemiyet aleyhine dedikodularda bulunmaları"ydı (1967: 13). Dolayısıyla, kahvehaneleri hedef tahtasına koyan nedenlerden birisi, "nizamın bozulması" anlamına gelen "toplumsal hiyerarşinin" kırılmasında kahvehanelerin varsayılan rolüken; söylenti, özellikle siyasal söylenti, diğer önemli neden olarak ileri sürülmektedir (Öztürk, 2006: 65).

Osmanlı İmparatorluğu'nda söylentiye en önemli medya kılan nedenlerin başında İmparatorluktaki basım ve basın faaliyetlerinin Batıdaki basım ve basın faaliyetlerine göre gecikmişliği ve etkisizliğinin geldiği düşünülebilir. İlk kahvehanenin İstanbul'da açıldığı dönemde Avrupa, Gutenberg teknolojisiyle kitap basım faaliyetini yüz yıldır sürdürmekteydi. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu gibi basılı kitabın, derginin olmadığı, okuma yazma

bilmenin son derece düşük olduğu bir toplumsal yapıda, insanların ağırlıklı olarak sözlü iletişimde bulunacakları açıktır (Kırlı, 2000: 153, Öztürk, 2006: 65-6). Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Türkçe kitap basımı yapan matbaa, ilk kahvehanenin İstanbul'da kurulmasından ancak yüz yetmiş iki yıl sonra, 1727'de kuruldu. Bu tarihe kadar en önemli medya söylentiydi. Ne var ki söylenti, basımcılık faaliyetinin ortaya çıkmasından sonra bile, hatta Kırlı'nın çalışmasına göre, ilk Türkçe gazetenin çıktığı 1831'den sonra bile en önemli medya olarak yerini korumuştur (Kırlı, 2000: 53). Batıda matbaayı ortaya çıkaran en önemli neden olan, gelişen toplumsal ve ekonomik yapıya uygun olarak toplumun, söylentinin ve el yazması haber mektuplarının kaldıramayacağı kadar çok ve hızlı iletilen habere ve bilgiye ihtiyaç duyması koşulları, Osmanlı İmparatorluğu'nda yoktu. El yazması kitaplar, okur-yazar oranı son derece düşük, kapitalist gelişmenin dışındaki bir toplum yapılanması için yeterliydi. Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumun kitaba yönelik bir talebi yoktu ve böyle olduğu içindir ki Müteferrika'dan sonra matbaa uzun süre kapalı kalmıştı (Topdemir, 2002: 35). Bu koşullarda Osmanlı İmparatorluğu'nda "cami ve mescidin yerini alan ilk siyasal dedikodu" ve hatta Berkes'in deyimiyle "hatta fesat yuvaları" (2002: 44) olan kahvehaneler söylentinin yayıldığı ve üretildiği merkezler olmuşlardır. Kahvehaneler başta gelmek üzere halkın bir araya geldiği mekanlarda yayılan ve üretilen söylenti geniş toplum kesimlerinin haber ve bilgi ihtiyacını karşılarken; el yazmaları sarayın, medrese öğrencilerinin ve okuma-yazma etkinliğiyle uğraşan kalem efradının haber ve bilgi ihtiyacını karşılayabilmektedir.

Kahvehanelerin siyasal iktidarı rahatsız eden söylentilere olanak tanıyan özelliği, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve özel yaşam arasında bir ara form olarak kamusal alanın dinamiklerinden birisini oluşturur. Nitekim Cemal Kafadar dinsel içerikli sohbetlerin dışında ve devlete karşıtlık bağlamında kahvehanelerin sunduğu bu potansiyel nedeniyle on altıncı yüzyılın ortasında Osmanlı'nın toplumsal modernleşmeyi kendi içsel dinamikleriyle yaşamaya başladığını ileri sürer. Toplumsal modernleşme, daha çok gündelik hayatın ve gündelik pratiklerin, anayasal meselelerden ve yüce devlet kararlarından bağımsız olarak dönüşümü olarak ele alındığında kahvehanelerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki önemi anlaşılabilir. Bu mekanlar, insanların o ana kadar tanık olmadığı seküler bir toplumsallaşma

olanağı yaratmıştır. Bu tür bir toplumsallaşma her ne kadar dinle tamamen zıtlaşan bir olgu olmamakla birlikte (yani beş vakit namazında bir insan, iki namaz arasında kahveye gidip, orada farklı bir toplumsallık yaşayabilir) yine de yepyeni bir açıldır. İslami toplumlarda, hatta Avrupa’da daha önce bu tür bir toplumsallaşma yoktur. Kahvehaneler, yeni fikirlerin, yeni alışkanlıkların serpiildiği ortamlardır. Osmanlı’da ilk kahvehanelerin kurulduğu 1550’lere rastlayan bu açılım, Avrupa’da ilk kahvehanelerin açıldığı 1650’lere denk gelir. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Batılılaşma denilen süreçten çok daha önce, toplumsal mekânlar etrafından anlaşılabilir bir modernleşme süreci söz konusudur. Bu, Osmanlı tarihini ele alanlar tarafından pek üzerinde durulmamış, yeni bir vurgudur (“Osmanlı, modernleşme serüvenini kendi dinamikleriyle 16. yüzyılda yaşadı”, N. Akman’ın röportajı, *Zaman*, 11.4.2004).

Bu noktada şu soru akla gelebilir: Osmanlı İmparatorluğu’nda siyasal iktidar, söylenti üzerinde tam bir denetim kurabilmiş midir? Kahvehanelerin Osmanlı toplumuna getirdiği toplumsallaşma olanaklarıyla birlikte toplum katında artan rağbeti ve bu rağbet nedeniyle sayılarının çok fazla olması siyasal iktidarın bu mekânlar üzerinde tam bir denetim kurmasını güçleştirmekteydi. Nitekim gerçekte kahvehanelerdeki söylenti denetim altına alma temelli yürütülen mücadele hiçbir zaman tam başarıya ulaşamadı. Daha on yedinci yüzyılın başlarından itibaren gevşetilmeye başlanan yasaklar, on sekizinci yüzyıl başlarında artık hemen hemen tamamen terk edilmeye başlandı. Georgeon, on sekizinci yüzyılın başından itibaren olan dönemi kahvehaneler bağlamında “baskıdan hoşgörüyeye” olarak nitelendirecektir (1999: 44).

2) Tiyatro Performansları

a) *Karagöz Oyunu*: Andreas Tietze’nin de belirttiği üzere (1977: 19) Osmanlı İmparatorluğu’nda kahvehanelerin kurulmaya başladığı on yedinci yüzyılın ortalarından başlayarak *karagöz* oyunu gösterileri yaygınlaştı. Özellikle Ramazan ayında, *karagöz*deki siyasal taşlama ve cinsel mizah izleyicileri kahvehanelere çekti (22). Gerçekten de Türk gölge tiyatrosu *karagözün* açık saçıklığı ve siyasallığı bazı yazarlar tarafından ısrarla

vurgulanmıştır (And, 1964; And, 1963-64; And, 1977; And, 1985; Kudret, 1969; Kudret, 1970; Boratav, 1942). Getirilen kanıtlar, yöneticilerin siyasal eleştiriden paylarını aldıklarını gösterir (And, 1969: 130-4). Hatta *karagözün* ortaya çıkışına yol açan efsane bile onun siyasal niteliğini ortaya koyar. Metin And'ın belirttiğine göre memurların yolsuzluklarına üzülen birisi bu gerçeği Sultana nasıl ileteceğini uzun uzun düşünür ve sonunda bunu dolaylı yoldan anlatabilecek yeni bir anlatım yolu bulur. Bu, *karagöz*dür. Yeni buluşu merak eden Sultan gösterinin sergilendiği yere geldiğinde vezirlerin ve valilerin yolsuzluklarını bu gösterim sırasında öğrenir, gösterimden sonra yolsuzluk yapan bu devlet görevlilerinin görevlerine son verir ve onları cezalandırır (And, 1969: 132).

Bu olayın ne derece gerçeği yansıttığı bilinmez, ancak *Karagöz*'ün Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasal çürümeyi eleştirecek bir işlev yüklendiği (Hattox, 1998: 106) ve hatta on dokuzuncu yüzyıl başlarında sultan Abdülaziz tarafından bu oyunda siyasal taşlama yasaklanıncaya kadar bu işlevini sürdürdüğü bilinmektedir (And, 1969: 134). *Karagöz*'de siyasal taşlama yasaklanıncaya kadar oyunu sahneye koyanlar ve izleyenler her türlü kısıtlamadan uzak bir şekilde bu tiyatro performansındaki siyasal taşlamaların yaratımına katkıda bulundular. Siyasal eleştirinin dozu, bu gösterilere tanık olan yabancı gezginleri bile şaşkırtacak denli fazlaydı. Bir gezgin, *karagözün* sınırsız özgürlük ortamından yararlanarak sansüre meydan okuduğunu yazıyordu. Aynı gezgine göre, Fransa, Amerika ve İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu'na göre siyasal eleştiri bakımından çok daha fazla sınırlanmış durumdaydı. Ona göre, *karagöz*, "pulu", "sorumlu yazı işleri müdürü olmayan" "günlük bir gazeteydi", ancak günlük gazeteden daha tehlikeliydi çünkü "o, sayısız aboneleri önünde yazamaz, konuşur ve şarkı söylerdi." Bir Avrupa ülkesinde çalışan bir gazeteci, çalıştığı gazetede *karagöz* oyunundaki sözlerin "bir tek satırını bile yazabilseydi", tutuklanır ve sürgüne gönderilirdi (aktaran Kömeçoğlu, 2001: 94). Başka bir gözlemci olan Louis Enault müstehcenliği de içerecek şekilde benzer noktalara değiniyordu:

Mutlak bir monark ve totaliter bir rejim tarafından yönetilen Türkiye'de, karagöz kendisini asla kandırmayan veya gözlerini etrafındaki hastalıklara kapatarak kendisini güvenlik duygusuyla teskin etmeyen bir karakterdir. Tersine, bir karagöz gösterisi militan bir gazete kadar cesur bir müstehcen revüdüdür. Belki Sultan haricinde kimse eleştiri dışında bırakılmaz.

Karagöz vezir üzerine hüküm verir ve onu Yedikule zindanlarında cezalandırır. Karagöz'ün alayları yabancı büyükelçileri rahatsız eder; Karadeniz donanmasının müttefik amirallerini ve 1854-56 Türk-Rus Savaşı zamanındaki Kırım ordularının generallerini çarpar geçer (aktaran Kömeçoğlu 2001: 94-95).

Dolayısıyla bu oyunda halkı temsil eden Karagöz karakteri yöneticilerin hatalarını eleştiren bir özelliğe sahiptir. Örneğin Fransız gezgin Wanda'nın belirttiğine göre II. Mahmut'un vezirlerinden Hüseyin Paşa, homoseksüel tercihleri nedeniyle Karagöz tarafından alaya alınmıştı (Mehmet Süreyya, 1996: 682-3). Aynı gezgin *Karagöz* oyunlarında sadece yüksek memurların değil Sultanın bile eleştirildiğine tanık olmuştu (And, 1963-4: 39; And, 1985: 294).

Karagöz'ün diğer özelliği olan müstehcenlik, "oyunda hiçbir siyasal konu veya figür olmasa bile", "yıkıcı bir politik karaktere" sahiptir; çünkü performans bu yönüyle iktidarın kültürel normlarına, dilsel kodlarına karşı çıkmaktadır (Kırlı, 2000: 164). Sadece kahvehanelerde oynatılan tiyatro performanslarına tanık olan batılı gezginlerin gözlemlerinde değil, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında metne geçirilen *karagöz* metinlerinde bile *karagözün* müstehcenliğini kanıtlayan ifadeler bulunur. Bu ifadeler, sözcük oyunları ile yüklüdür. Örneğin, bir şeyi yükseltmek anlamında kullanılan "*kaldırmak*" sözcüğü erkeklik organının dikleşmesine gönderme yapacak şekilde kullanılır. Yine, sözcük anlamı bir şeyi icra etmek olan "*yapmak*" sözcüğü cinsel performansı çağırır. Maaşların ödendiği "*aybaş*" ise yan anlamı adet görme olacak şekilde kullanılır (Mizrahi, 1991: 136). Saray *karagözcüsü* olan Nazif Bey bile oyunlarda kadınların *Karagöz'ün* cinsel organına dokunduklarını belirtmiştir (Mizrahi, 1991: 22). Charles White *karagözün* açık saçıklığın uç noktalarında olduğunu yazarken (1845: 121), Gérard de Nerval ve G.A. Olivier çocukların bile müstehcen içerikli *karagöz* oyunlarını seyretmelerine izin verilmesi karşısında şaşkına düşüyordu (aktaran Kömeçoğlu, 2001: 96 ve 137). Buna karşın *karagöz* bir pornografik oyun olarak değil, Kırlı'nın da belirttiği üzere, daha ziyade ortak olarak benimsenen normlar ve davranışların cinsellik aracılığıyla "sembolik tersine çevrilmesini" temsil eden bir oyun olarak görmek gerekir (Kırlı, 2000: 170).

Dolayısıyla *karagöz*, Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal alanlarda sıradan insanların siyasal otoriteyi mizah, taşlama, yergi ve cinsellik yönünden eleştiren bir tiyatro performansıydı. Bu performanstaki eleştirel ifadeler rasyonel bir eleştirellikten ziyade duygulara yaslanan eğlence temelli mizahi bir eleştiriydi. Eleştiri, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın kahvehane müdavimlerine yönelik sosyolojik betimlemesinde olduğu gibi, sıradan insanın kendi diliyle ve kendi algılama düzeyine indirilerek, *karagözüleştirilerek* yapılmaktaydı (2000: 130-1). Açıkça anlaşılacağı üzere, eğer kamusal alanın ölçütü olarak rasyonel-eleştirel ifade şekline önem veren Batı merkezli anlayış dikkate alınırsa, *karagöz* üzerinde durulmayacak derecede önemsiz bir oyun olarak nitelenebilir.

b) Meddah Hikayeleri: Kahvehanelerin en renkli kişiliklerinden olan meddahlar bu mekânlarda bir tür tiyatro performansı sergilemekteydiler. Yarım daire yaparak etrafını çevreleyen dinleyicilere geçmiş ve şimdiki iç içe geçiren hikayeler anlatmaktaydılar. Tıpkı *karagöz* gibi özellikle Ramazan aylarında sadece hikayeler anlatmamakta aynı zamanda anlattıklarını jest ve mimikleriyle canlandırmaktaydılar. İmparatorluk içerisinde yaşayan çeşitli özelliklere sahip insanları, onların seslerini, aksanlarını ve eylemlerini taklit etmekteydiler. Öyle ki bazen iki rakip grup hakkında hikaye anlatımı yapan meddah, dinleyicileri de iki gruba bölerek hikayeyi canlandırmaktaydı (And, 1963-64: 28). Meddahlar, kahvehanede sandalye üzerine oturarak olayları dramatize etmekteydiler. Hikayelerini anlatırken, ellerinde bir değnek, omuzlarında bir mendil bulundurmaktaydılar. Elindeki bastonu hikayesindeki sahneleri canlandırmak için tüfek, süpürge, at olarak; omzundaki mendili başörtüsü yerine veya çeşitli etnik grupları ve değişik meslekleri taklit etmek için kullanmaktaydılar (And, 1963-64: 30)

Türk meddah hikayelerinin en önemli iki özelliği gerçekçi ve güncel konuları işlemesiydi. Bu, Özdemir Nutku'ya göre Türk meddah hikayelerinin Arap meddah hikayelerinden farkını oluşturur. Arap meddahların anlattığı hikayelerde "bu dünyanın dışındaki bir hayal dünyası", "olağanüstü olaylar", "doğa üstü durumlar" yer alırken, Türk meddahları günlük konuları gerçekçi biçimde işlemekteydiler (Nutku, 1997: 13; 18). Türk meddahları içinde yaşadıkları toplumun gerçekçi fotoğrafını hikayelerine yansıtılmaktaydı. Bir meddah, "içinde bulunduğu yaşamı canlandıran gerçekçi bir hikayeci"ydi. Bunu yaparken de kendi halkının

mizahını, duygularını, özlemlerini ve düşüncelerini dile getirmede ustaydı. Hatta yaşadığı ortama karşı eleştirel bir tavır takınabilmekte, “hiç çekinmeden, içinde bulunduğu yaşamın çirkinliklerinden de söz etmesini” bilmekteydi. Büyük ve usta meddahlar, içinde yaşadıkları toplumu, çevrelerini ve gördükleri kişileri incelemekteydiler. Sokakta, vapurda, kahvehanede, eğlence yerlerinde gözlemlediği çeşitli insanları, onların hareketlerini ve konuşmalarının fotoğraflarını çekmekteydiler (Nutku, 1997: 45-46; 57). Hikaye anlatanlar geçmişle şimdi ve gelecek arasında bağlantılar kurabilmekte, hikayelerinin içine, “çağdaş politik, ekonomik olayları” sokabilmekteydiler. Zaman zaman hayat pahalılığından yakınabilmekte, devrin liderleri ve siyasetçileri hakkında yorumlar yapabilmekte ve böylece “geleneksel” “çağdaş ve güncel” haline dönüştürebilmekteydiler (Başgöz, 2002: 25-36). Özdemir Nutku, *Bilgiç Subaşı* hikayesini anlatan bir meddahın anlatisına eleştiriye nasıl katabildiğini örnekler: “Toplum düzeni yozlaştırılmıştır, asalaklar, mirasyediler ve hiçbir işe yaramayan kimseler, çalıp çırıp başkalarının sırtından geçindikleri halde ceza görmemekte, hatta tersine dükkan sahibi olmaktadırlar” (1997: 59).

Meddahların toplumsal, ekonomik ve siyasal olumsuzluklara dair eleştirileri her zaman bu şekilde “doğrudan” veya “açık” değil, daha ziyade “dolaylı” veya “örtük”tü İlhan Başgöz’ün hikaye anlatma geleneğine ilişkin olarak geliştirdiği kuramsal yaklaşım bunun nedenini anlamaya yardımcı olabilir. Başgöz’e göre, her hikaye anlatımı “sosyal bir gösterimdir”. Gösterimin unsurları anlatıcı-anlatı-dinleyici, gösterimin yapıldığı yer, zaman ve ülkenin içinde bulunduğu politik durumdur (2002: 1). Osmanlı İmparatorluğu’nun nihayetinde bir mutlak yönetim olduğu, dolayısıyla siyasal eleştirinin her türlüşünün yapılabilmesine ülkenin içinde bulunduğu bu politik durumun izin veremeyeceği hesaba katıldığında tıpkı *karagöz*de olduğu gibi meddah hikayelerinin de zaman zaman örtük eleştiriyle yüklü olabilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Siyasal ve toplumsal kurumlara yönelik açık eleştiriler, anlatıcıları, anlatıları hatta dinleyicileri siyasal iktidarın gözünde açık hedefler haline getirebilirdi.

Meddahların siyasal konulardaki hikaye anlatma özellikleri Batılı gezginlerin de dikkatini çekmiştir. Bir Avrupalı yazar, meddahların siyasal konulardaki hikaye anlatma özelliği hakkında şöyle bir yorumda bulunmuştu: “Constantinople’da ve Ortadoğu’nun bellibaşlı

şehirlerinde, meddahlar Avrupa'daki gazetelerle aşağı yukarı aynı görevi üstlenmişti" (aktaran Georgeon, 1999: 50). Aynı yazar meddahların, III. Selim'in öldürülmesinin yarattığı olumsuz sonuçları hikaye repertuarlarına aldıklarını gözlemlemiştir. Yazara göre, meddahların bu konuya dair anlattıklara hikayelere dinleyiciler, "gözyaşları ve hıçkırıklar"la karşılık veriyorlardı (aktaran Georgeon, 1999: 81).

Meddahlığın eleştirel özelliği, Cengiz Kırılı'nın çalışmasında belirttiğine göre, onu, "yıkıcı siyasal söylemin" bir türü yapmakta, bu durum, zaman zaman meddahlar, meddah hikayeleri ve bu etkinliğe aracılık eden mekân olan kahvehaneler üzerindeki kontrol girişimlerinin gerekçesini oluşturmaktaydı (Kırılı, 2000: 176-182). Devlet, gizli veya açık politik eleştiriyi barındıran meddah gösterilerini sık sık askıya alarak, erteleyerek kontrol altına almaya çalıştı (180-1). Meddahların çalışmalarına, hikaye ve hikaye anlatma biçimlerine ilişkin İmparatorluk zamanında çeşitli yasaklar konuldu. Sözelimi 16. Yüzyılda *Bedi ile Kasım* hikayesi ve bunun doğurduğu sonuç üzerine Şeyhülislam Ebussu'ud el İmadi'nin vermiş olduğu fetvada, kendilerini hikayeye kaptıran dinleyicilerin namazlarını unuttukları belirtilmektedir. Yine on sekizinci yüzyılda Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi'nin kıssahan ve meddah üzerine çeşitli fetvaları bulunmaktaydı. Bu fetvalardan birisinin çıkarılma gerekçesi, meddah hikayesinde din ve Kur'an ile alay edilmesine yaslanmıştı (And, 1969: 22-24). On yedinci yüzyılın başından itibaren "meddah" konuları daha değişik, "açık saçık olmak" yoluna girmiş, böylece kontrol girişimlerinin gerekçelerinden bir diğerini "müstehtenlik" unsuru oluşturmaya başlamıştı (Gökşen, 1943a: 9). 1809 yılı Ramazan ayında yayımlanan bir fermanla içeriğinde siyasal eleştiri ve müstehtenlik bulunan hikayeler yasaklandı (*Cabi Tarihi*'nden aktaran Kırılı, 2000: 181). Ertesi yıl ve 1809 tarihli yasaktan iki yıl sonra yasak tekrarlandı. Polis ve bekçilere kahvehanelerde hikaye anlatmalarını engelleme talimatı verildi (*Cabi Tarihi*'nden aktaran Kırılı, 2000: 181). Siyasal iktidar açısından yıkıcı eleştiriler yaptıkları için sürgüne gönderilen meddahlar bile vardı (Kırılı, 2000: 181-2). Meddahlığa yönelik eleştiriler Tanzimat'tan sonra arttı. Bazı aydınların Meddah -ve *karagöz*'ün- "medeni millete yakışmayacağına" yönelik görüşlerine yanıt veren Teodor Kasap gibi geleneksel ürünleri savunan aydınlar ise, bu

ürünlerin yasak edilmesini değil, "islah edilmesi"nin gerekli olduğunu savundular⁹ (aktaran Kudret, 1965: 9).

Dolayısıyla bir tiyatro performansı olarak meddahlık, tıpkı *karagöz* gibi toplumun kendi dilleri ve algılamaları çerçevesinde siyasal iktidara yönelik örtük veya açık eleştirilerini dile getirdiği bir etkinlik oldu. Geçmiş ve şimdiyi içeren meddahlık hikayelerinin esas olarak tıpkı *karagöz* gibi kahvehanelerde üretilmesi, siyasal iktidarın bunlar üzerinde denetim kurmalarını zorlaştırdı. Söylenti ve *karagöz* gibi meddah hikayeleri de Batı merkezli tartışmalara göre rasyonel-eleştirel bir ifade şekli değil, daha ziyade duygu, gülmece, taşlamanın iç içe geçtiği ve sıradan insanın ürettiği bir ifade şekliydi.

Sonuç

Batıdaki kamusal alan ve kamuoyu tartışmaları eleştirel olsun olmasın Batı merkezli yapılır, Batı dışındaki ülkelerdeki gelişim dikkate alınmaz. Ağırlıklı görüş ise on sekizinci yüzyılla birlikte, gelir ve eğitim düzeyleri açısından elverişli konumda olan burjuvaların kahvehanelerde ve salonlarda bir araya gelerek, akılcı tartışmalar yoluyla devletten ayrı ve ona karşı bir kamusal alan oluşturdukları yönündedir. Tartışmalara göre basın da burjuvaların rasyonel-eleştirel tartışmalara yaptığı katkı nedeniyle kamuoyunun oluşumuna katkıda bulunur. Bu görüşlere karşı çıkan eleştiriler de Batı merkezlidir. Bu eleştirilerde tarihsel olarak Batı'da başka kamusal alanların da ortaya çıktığı ve sadece rasyonel-akılcı tartışmaların kamusal alan ve kamuoyunun ölçütü olarak değerlendirilemeyeceği konuları Batı örneğinden açıklanır. Popüler ifade biçimlerinin Batı'da siyasal iktidarlar açısından taşıdığı tehlike potansiyelleri üzerine vurgu yapılır.

Kamusal alan ve kamuoyunun Batı'nın tarihsel ve toplumsal koşullarında ortaya çıkan iktisadi bir sınıf, bu sınıfın ürettiği iddia edilen rasyonel-eleştirel tartışmalar ve basın ile

⁹ Teodor Kasap bir yazısında bu konuda şöyle diyordu: "Mösyö Ayyazyan (...) "karagöz" ve "meddah" gibi şeylerin medeni millete yakışmayacağını söylemiş. Gerçekte biz Karagöz'ün kaba saba sözlerini ve o cahil meddahların anlattıkları hikayeleri dinleriz. Zuhuri kol'u'nun da halinin düzeltilmesi lazım geldiğini teslim ederiz, lakin yasak edilmesini değil islahını arzu ederiz". Kasap'a göre, Osmanlı'nın öz malı olan bu oyunlar islah edildiğinde Osmanlı tiyatrosunun esasını oluşturacaktır (aktaran Kudret, 1965: 9).

eşitlenmesi görünürde Osmanlı İmparatorluğu'nu tartışmaların dışında bırakır. Burjuva sınıfının yokluğu ve basının en azından ilk özel gazeteciliğin ortaya çıktığı 1860'lara kadarki gelişmemişliği, bu tarihe kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda kamusal alanın ve kamuoyunun var olmadığı biçiminde yorumlanabilir. Oysa bu makalede gösterildiği üzere, özel alan ile devlet arasında ve devlete karşıtlık biçiminde bir ara form, daha onaltıncı yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda oluşmuştur. Yeniçeriler ve yönetilen konumundaki diğer toplum kesimleri ürettikleri, Habermasçı anlamda olmayan estetik-duygusal siyasal ifade şekilleri ve gerektiğinde amaç-yönelimli eylemleriyle devlete karşı güç blokları haline gelebilmiştir. Basının yokluğu ve basımcılığın gelişmemişliği ise insanları söylenti gibi bir medyayı, *karagöz* ve meddahlık gibi tiyatro performanslarını üretmekten alıkoymamıştır. İktidar, bu ifade şekillerini önlemek için yoğun sarf etse de amacında hiçbir şekilde tam başarıya ulaşamamıştır. Sonuç olarak bunun anlamı, Batılı anlamda olmasa bile kamusal alanın dinamiklerinin Osmanlı'da var olduğudur.

Kaynakça

- Allport G. W., Postman L., (1946-1947) "An Analysis of Rumor", *Public Opinion Quarterly*, 10, Kış 1946-1947, s. 501-517.
- And, Metin (1964) "Karagöz Bir Siyasal Taşlamaydı da", *Forum*, 1 Mart 1964, s. 15-18.
- And, Metin (1963-64) *A History of Theatre And Popular Entertainment in Turkey*, Forum Yay., Ankara.
- And, Metin (1977) *Dünyada ve Bizde Gölge Oyunu*, İş Bankası Yay., Ankara.
- And, Metin (1985) *Geleneksel Türk Tiyatrosu*, İstanbul.
- Başgöz, İlhan (2002) "Giriş", *Sibirya'dan Bir Masal Anası* içinde, çeviren ve yayına haz. İlhan Başgöz, Kültür Bakanlığı, Ankara, s. 1-46.
- Berkes, Niyazi (1942) "Namık Kemal'in Fikri Tekamülü", *Namık Kemal Hakkında* içinde, Vakıf Matbaası, İstanbul, s. 221-247.

- Berkes, Niyazi (2002) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- Boran, Behice (1942) “Namık Kemal’in Sosyal Fikirleri”, *Namık Kemal Hakkında* içinde, Vakıf Matbaası, İstanbul, s. 251-277.
- Boratav, Pertev Naili (1942) “Okuduklarımız”, *Yurt ve Dünya*, Şubat, S. 14.
- Boratav, Pertev Naili (1946) *Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.
- Boratav, Pertev Naili (1982) “Namık Kemal’in Gazeteciliği”, *Folklor ve Edebiyatı* içinde, C.1, Adam Yay., İstanbul, s. 383-405.
- Brooke, John L. (1998) “Reason and Passion in the Public Sphere: Habermas and the Cultural Historians”, *Journal of Interdisciplinary History*, S. 29, s. 43-67.
- Dahlberg, Lincoln (2005) “The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?”, *Theory and Society*, S. 34, s. 111-136.
- Désmet-Grégoire, H. (1999) “Giriş”, *Doğu’da Kahve ve Kahvehaneleri* içinde, Hélène Désmet-Grégoire ve François Georgeon (der.),Yapı Kredi Yay., Ankara, s. 13-25.
- Evren, Burçak (1996) “Kent Yaşamı ve Kahvehaneler”, *Yeni Türkiye*, Mart-Nisan 1996, S. 8, s. 333-342.
- Fraser, N. (1992) “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Habermas and the Public Sphere*, C. Calhoun (ed.), MIT Press, Cambridge, s. 109-142.
- Giddens, Antony (2005) *Sosyoloji*, Ayraç Yayınevi, Haz. Cemal Güzel, Ankara.
- Georgeon, F. (1999) “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri”, *Doğu’da Kahve ve Kahvehaneleri* içinde, (der.) Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon, Yapı Kredi Yay., Ankara, s. 43-85.
- Goffman, Erving (1978) “On the Characteristics of Total Institutions”, *Modern Sociology* içinde, Ed. Peter Worsley, Second Edition, Penguin Books, America, s. 376-380.

- Gökşen, Enver Naci (1943a) "Kahvehaneler Nasıl Kuruldu ve Ne Oldu?", *Yeni Adam*, 21 Ekim, C. 12, S. 460, s. 8-9.
- Gökşen, Enver Naci (1943b), "Şehir Kulüpleri", S. 463, 11 Son Teşrin, s. 5.
- Habermas, J. (2000). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yay., Ankara.
- Hall, Stuart (1999) "Popüler Kültür ve Devlet", *Popüler Kültür ve İktidar* içinde, Der. Nazife Güngör, Vadi Yay., Ankara, s. 97-132.
- Hattox, R. S. (1998) *Kahve ve Kahvehane: Bir İçeceğin Yakın Doğu'daki Kökenleri*, 2. Basım, Çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- Kapferer, Jean-Noel (1992) *Dedikodu ve Söylenti: Dünyanın En Eski Medyası*, Çev. Işın Gürbüz, İletişim Yay., Ankara.
- Kaplan, Mehmet (1948). *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul.
- Kıray, Mübeccel (1964) *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, Ankara.
- Kırlı, C. (2000) *The Struggle Over the Space: Coffeehouses of Ottoman İstanbul, 1780-1845*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Binghamton.
- Knapp R. (1944) "A Psychology of Rumor", *Public Opinion Quarterly*, 8(1), s. 22-37.
- Koloğlu, Orhan (2005) *Cerle d'Orient'dan Büyük Kulüp'e*, Boyut Kitapları, İstanbul.
- Kömeçoğlu, Uğur (2001) *Historical and Sociological Approach to Public Space: The Case of Muslim/Islamic Coffeehouses in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.
- Kudret, Cevdet (1969) *Karagöz*, Bilgi Yayınevi, II, Ankara.
- Kudret, Cevdet (1970) *Karagöz*, Bilgi Yayınevi, III, Ankara.
- Lefebvre, G. (1973) *The Great Fear*, Pantheon Books, New York.
- Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK, Beşinci Basım, Ankara.

- Mah, Harold (2000) "Rethinking the Habermas of Historians", *The Journal of Modern History*, Vol. 72, No. 1, New York on the French Revolution: A Special Issue in Honor of François Furet (Mar), s. 153-182.
- Mardin, Şerif (1969) *Din ve İdeoloji*, A.Ü.S.B.F. Yay., Ankara.
- Mardin, Şerif (1994) "Türk Toplumunu İnceleme Olarak Sivil Toplum", *Türkiye'de Toplum ve Siyaseti* içinde, (der.) Mümtaz'e Türküne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mehmed Süreyya (1996) *Sicill-i Osmani*, 6 Cilt, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Mizrahi, Daryo (1991) "Diversity and Comedy in Ottoman Istanbul: The Turkish Shadow Puppet Performances." P.D. dissertation, Columbia University.
- Mosco, V. (1996) *The Political Economy of Communication: Rethinking and Renewal*, Sage, London.
- Nutku, Özdemir (1997) *Meddahlık ve Meddah Hikayeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Ankara.
- Ong, Walter (2003) *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi*, Metis, Üçüncü Basım, İstanbul.
- "Osmanlı, modernleşme serüvenini kendi dinamikleriyle 16. yüzyılda yaşadı", N. Akman'ın Cemal Kafadar ile röportajı, <http://www.zaman.com.tr/?bl=roportaj&alt=&trh=20040411&hn=35744>, 11 Haziran 2004'de erişildi.
- Özön, Mustafa Nihad (1997) *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi, İstanbul, Özgün Baskı, 1937.
- Öztürk, Serdar (2006) *Cumhuriyet Türkiyesinde Kahvehane ve İktidar (1930-1945)*, Kırmızı, İstanbul.
- Peter Hohendahl ve Patricia Russian (1974) "Jurgen Habermas: The Public Sphere (1964)", *The German Critique*, S. 3 (Autumn), s. 45-48.
- Sanders, Bary (1999) *Öküzün A'sı*, Ayrintı Yay., Ankara.

- Saraçgil, A. (1999) "Kahve'nin İstanbul'a Girişi", *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneleri* içinde, Hélène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (der.), Yapı Kredi Yay., Ankara, s. 27-41.
- Shibutani T. (1966) *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, Indianapolis, Bobbs Merrill.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2000) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, Dergah Yay., İstanbul.
- Thompson, John B. (1990) "The Transformation of the Public Sphere", *Ideology and Modern Culture* içinde, Polity Press, Cambridge.
- Thompson, John B. (1993) "The Theory of the Public Sphere", *Theory, Culture & Society*, Vol. 10, s. 173-189.
- Tietze, Andreas (1977) *The Turkish Shadow Theater and the Puppet Collection of the L. A. Mayer Memorial Collection*. Mann Verlag, Berlin.
- Topdemir, Hüseyin Gazi (2002) *İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Toros, Taha (1998) *Kahvenin Öyküsü*, İletişim Yay., İstanbul.
- Ünver, Süheyl (1967) "Kahve 450 Yaşında", *Hayat Tarih Mecmuası*, Mayıs, S. 4, s. 12-14.
- White, Charles (1845) *Three Years in Constantinople; or, Domestic Manners of the Turks in 1844*, 2 cilt, London.
- Yalman, A. E. (1968) *The Development of Modern Turkey As Measured by Its Press*, Ams Press, Inc., New York.
- Young, Iris M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.
- Young, Iris M. (1995) "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy," *Justice and Identity: Antipodean Practises* içinde, Margaret Wilson ve Anna Yeatman (editörler), Bridget William Boks, Wellington.

Özet

Bu makalede Osmanlı İmparatorluğu'nda basının ortaya çıkmasından önce kamusal alanın dinamikleri bulunmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ana tezi, Osmanlı İmparatorluğu'nda basının ortaya çıkmasından önce bile, on altıncı yüzyılın ortasında oluşan kahvehaneler ile bu mekânlarda üretilen estetik-duygusal ifade şekilleri etrafından açıklanabilecek kamusal alanın dinamiklerinin var olduğudur. Oysa Batıda kamusal alan tartışmaları Batı merkezli yapılı ve Batı dışındaki toplumlarda kamusal alanın yokluğu baştan kabul edilir. Batının kendi içindeki tartışmalarda gerek Habermas ve onun kamusal alan anlayışını paylaşılanlar ve bu anlayışa karşı çıkanlar arasındaki tartışmalar hep Batı merkezli geçer. Rasyonel-eleştirel ve estetik-duygusal ifadeler ana eksenli bu tartışmalar Batı ile Batı dışı toplumlar arasında değil, Batı'nın kendi toplum yapılanması içinde yer alan toplum kesimleri bağlamında yapılır. Bu çalışma, Osmanlı İmparatorluğu'nda basın oluşmasından önce bile kamusal alanın dinamiklerinin var olduğunu kanıtlarıyla göstererek Batı merkezli tartışmaların dışında bir anlayışı benimsemektedir.

Anahtar Sözcükler: Kamusal alan, kamusal mekân, kahvehane, kamuoyu, rasyonel-eleştirel, estetik-duygusal, söylenti, karagöz, meddah hikayeleri.

Abstract

This article, aims to find out the dynamics of the public sphere before the emergence of the press in the Ottoman Empire. The main thesis of this article is that eventhough the press was not emerged in the Ottoman Empire, the dynamics of the public sphere, which can be understood by coffeehouses set up in the middle of the sixteenth century and aesthetic-affectual expressions produced in these places, were available. However, in the west, the arguments of public sphere are based on euro an centric view and taken for granted that in non-western societies there is no public sphere. In the west, discussions between Habermas and those sharing his views, and those opposings to this view are based on an eurocentric standpoint. These discussions, whose main pivotals are rationel-critical and aesthetic-affectual, aare generated in western, and do not have a comparative perspective on the western and nonwestern societies. This article adopts a non-western view by showing evidence that in the Ottoman Empire there were dynamics of the public sphere even before emerging the press.

Key Words: Public sphere, public place, coffeehouse, public opinion, rational-critical, aesthetic-affectual, humour, karagoz, meddah stories.