

## TÜRKİYE’DE KAMU KAVRAMININ KÖKENLERİ

Hikmet Kırık\*

### ÖZET

*Modern devlette toplumsal uzlaşma verili bir durum değil tersine başarılması gereken bir olgudur. Kamuoyu, modern toplumun özgür, kendi kendini yöneten toplum olma iddiasının meşrulaştırma aracı olarak vazgeçilmez bir rol üstlenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu politik ve toplumsal yapısını hukuk reformları yoluyla yeniden düzenlemeye karar verdiğinde bazı kurumlar yanında kavramların ithal edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Kamuoyu bu kavramlardan biri olup Tanzimat döneminde yeni bir meşruiyet kaynağı olarak Osmanlı siyasal literatürüne girer. Ancak farklı tarihsel ve toplumsal dinamiklere sahip bir toplumda ithal yoluyla dolaşıma girmesi zaten karmaşık olan sözcüğün kavramlaştırılmasında ek zorluklar ortaya çıkarır. Bu nedenle kavramı anlamlandırma belirli bir toplumda zaman ve mekanda geniş bir çerçeveden ele alınarak ve sosyal yapı ile ilişkilendirilerek incelenmesi gerekir. Bu yazıda kamuoyu ve onunla ilintili kavramlar olan kamusal alan ve kamuoyu terimlerinin tarihsel perspektiften sosyal ve kültürel dinamikler göz önüne alınarak bir incelemesi yapılmaktadır.*

*Anahtar sözcükler: Modernite, demokrasi, kamuoyu, cemaatçilik*

### ORIGINS OF TERM “PUBLIC” IN TURKEY

#### ABSTRACT

*In a modern society, social consensus is not pre-given but has to be achieved. Public sphere, plays a crucial role as a means for political legitimacy in such a society, which claims to be free and self governing. When, the Ottomans decided to modernize its social and political system through legal reforms it seemed inevitable to import certain concepts as well as institutions. Public opinion was one of these concepts which is soon begun to be introduced in the Ottoman political literature as the new source of political legitimacy. However, already complicated, public opinion as an imported concept is found difficult to conceptualize due to different social and historical dynamics. For this reason concepts such as these needed to be examined from a wider perspectives including its relations with a particular social structure. This paper examines public opinion and its relevant concepts such as public, and public sphere in Turkey from a historical perspectives*

*Keywords: Modernity, democracy, public opinion, communitarianism*

#### GİRİŞ

Günümüz toplum analizlerinde “kamu”, ve onunla ilintili olan “kamuoyu”, “kamusal alan” gibi kavramlar sıkça kullanılır olmuşlardır. Bunun bir nedeni kamusal alan kavramının modern toplumun temel özelliklerinden biri olmasıdır. Ancak bundan daha önemlisi, kamuoyu modern toplumun özgür, kendi kendini yöneten toplum olma iddiasının meşrulaştırma aracı olarak vazgeçilmez bir rol üstlenmiş olmasıdır. Ancak bu önemine karşın çok az kavram bu sözcükler kadar anlam belirsizliğine ve algılama farklılıklarına maruz kalmıştır. Bunun bir nedeni kısmen kamu ve onunla ilintili kavramların görece olarak çok eski olmayan geçmişinde aranabilir. Politik

bir kurum olarak kamu modern bir olgudur ve örneğin “kamuoyu”nun açık ve net tanımlanması 18. Yüzyılda ortaya çıkarken sistematik olarak incelenmesi 19. Yüzyıl sonrasına rastlar (Palmer 1987:432-35).

Kamuoyu sözcüğünün Türk siyaset diline girişi batılılaşma hareketleriyle birlikte 19. Yüzyılın ortalarına kadar geriye gitse de, 1990’lara gelene kadar sınırlı birkaç makale dışında kapsamlı olarak tartışılmamıştır. Arada yayımlanan bu birkaç makale de ya kavramı tarif eder niteliktedir ya da kişilerin, kurumların ve tüketim mallarının emrinde, güdüleyici propaganda konusu olarak incelemiştir. 1990’lardan itibaren adeta yeniden keşfedilen sözcük bugün siyasi ve toplumsal alanın merkez kavramı konumundadır. Ancak ko-

\* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi

nyuyla ilgili literatürdeki artışa rağmen türban tartışmalarında da görüldüğü gibi kavrama yüklenen anlamlar açısından bir uzlaşmanın varlığından söz etmek pek olanaklı değildir.

Türkiye gibi kavramın kendi tarihsel ve toplumsal dinamikleri sonucu değil ithal yoluyla dolaşıma girdiği toplumlarda sözcüğün kavramlaştırılması ek zorluklar ortaya çıkarır. Çünkü Back'in de isabetli olarak vurguladığı gibi "bu kavramlar ortaya çıktıkları toplumun (kendine özgü) yapısının bir ürünüdür ve zaman ve mekanda geniş bir çerçeveden ele alınması bu kavramların sosyal yapıya ne kadar bağlı olduğunu ortaya çıkarır" (Back 1988:19-23). Başka bir deyişle belirli bir toplumda bu kavramların anlamlandırılmalarının daha doğru algılanabilmesi için sosyal ve kültürel dinamiklerin tarihsel bir perspektiften incelenmesi gereklidir.

Bu noktadan hareketle yazıda kamuoyu kavramının Osmanlı siyaset diline yerleşmesi sürecinde ve Osmanlı aydınlarının kavramdan ne anladıkları ile ilgili genel bir saptama yapmaya çalışacağım. Yazının birinci bölümünde kavramı Osmanlı politik literatürüne sunan Sadık Rıfât Paşa, Cevdet Paşa, Şinasi Ali Suavi ve Namık Kemal'in algı pencerelerinden inceleyeceğim. İkinci bölümde ise Türk toplumunun cemaatçi yapısı göz önüne alınarak modern cemaatçi yaklaşımların kamuoyu kavramına yükledikleri anlamı ele alacağım.

Öncelikle bir saptamayı yapmakta yarar var. Kavramı Osmanlı politik literatürüne sunanlar birbiri ile ilişkili iki zorlukla karşılaşmışlardır. Bunlardan birincisi İngilizce'deki '*public opinion*' kavramını karşılayacak uygun bir sözcük bulma konusudur. İkincisi ise dönemin Osmanlı'ya özgü sosyo-politik yapısında kavramın kendisine yer bulmaktır. Her iki noktada da bir uzlaşmaya varılmamış farklı sözcüklerle ifade etme kadar anlamlaştırmada da çelişkiler ortaya çıkmıştır. Bu kararsızlık ve değişkenliğin bir nedeni kavrama yüklenen anlam onu niteleyen sözcüğün, yani ismin ardından gelmesidir. Şöyle diyordu Sokrat Sofistleri eleştirirken: "şeylerin isimleri ile gerçek anlamlarından bahsederken iyilik, adalet, cesaret, alçakgönüllülük ve güzellik

yalnızca sözcük ya da başka bir deyişle insanın o an içinde bulunduğu koşullara taktığı isimlerdir. Gerçeklik sanısı veren ve öte yandan sağlam temellerden yoksun olan 'isim' gerçek olanı bozar ve yarıdır" (Tarnas 1991:34).

## KAMUOYU: ETİMOLOJİK ARKA PLAN

Kavramın günümüzde kullanılan ve artık herkes tarafından benimsenen karşılığı olan kamuoyu sözcüğüne gelinceye kadar bir çok farklı sözcük kullanılmış olmasına karşın en çok bilinen ve yaygın olanı yakın zamanlara kadar da halen kullanılmakta olan *Efkar-ı Umumiye* tamlamasıdır. *Efkar-ı umumiye* olsun kamuoyu olsun bileşik kelimeler olduğundan her birini ayrı olarak ele almakta yarar var. Umum ve kamu sözcükleri üzerinden etimolojik bir analiz yapıldığında görülecektir ki Türkçe'de bu sözcükler; ortak, genel, hepsi, tamamı anlamlarını taşır ve İngilizce'deki public kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Örneğin "Amme Hukuku" ya da bugün kullanıldığı şekliyle "Kamu Hukuku" kavramları İngilizce'de 'Public Law' (Okandan 1940:97-128) karşılığı olurken, "Kamu Hürriyetleri" ise "Public Rights" karşılığıdır (Kapani 1993:13-4). Bu kullanımları ile kavramlar 'devlet'e atıf yaparlar; örneğin millileştirme ya da devletleştirme kamulaştırma olarak da kullanılabilir ancak "yayınlama", (publicise) anlamını taşımazlar. Kamu hürriyetleri devletin koyduğu yasalar tarafından tanınan ve korunan temel hak ve hürriyetlere gönderme yaparlar. Aynı şekilde "resmi" (official) sözcüğü de amme ve kamu kavramları ile eşanlamlı olarak kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla sözcük siyasal literatürümüzde 'devlet' ile eşanlamlı bir gelişme seyri izlemiştir.

Sözcüğün ikinci unsuru "efkar" ve "oy"- İngilizce'deki "opinion"un karşılığı- temelde farklı anlamlara gönderme yaparlar. Oy sözcüğü sözlük anlamı açısından basit olarak "kişisel hüküm, tercih" anlamında kullanılır. Fikir kelimesinin çoğulu olan "efkar" ise "düşünce ve yansıtma" anlamlarını içerir. Bir şahsın fikri o kişinin özel bir konudaki düşüncesinin yansımasıdır. Felsefe dilinde fikir, "akıl yoluyla algılanabilir bir obje üzerine yansıtma ve düşünme eylemi, ve algılama yeteneğine işaret eder." Örneğin mistizimde,

mistik’in fikri performansı, içselleştirmek ya da tecrübe etmek istediği dinsel bir konu üzerinde belirli bir düşünce düzeninde meditasyon yoluyla yoğunlaşmasıdır. Bu bağlamda fikir tamamen entelektüel bir yoğunlaşma olup, aşkın gerçeğe ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında fikir kesinlik ifade etmeyen Latince *opinio* kelimesinden, ve her zaman düşünsel süreç gerektirmeyen *oy* ve *rey* sözcüklerinden farklılaşır.

Kavramın kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde *efkari umumiye* ve *efkari aliye* olarak iki farklı biçimde gelişip kullanılmasının bir nedeni bu olabilir. Sonraki, genellikle “yüksek fikirler” anlamında olup “soylu” ve “onurlu” kavramlarına gönderme yapar. Burada vurgu, sıradan olmayı ifade eder ve fikrin sahibi kişi ya da ileri sürülen fikrin üstünlüğünü ifade eder. *Efkari umumiye* ise, bir yandan “düşünceyi”, “niyeti” ve “amacı” gösterirken, aynı zamanda “endişe” ve “melankoli” kavramlarını da çağırır. Ayrıca öncekinin tersine, “genel” ve “sıradan olanı” temsil eder ki, burada da fikrin kendisinin, yahut da fikri ileri sürenin sıradanlığına vurgu yapılıyor olabilir.

Bu açıdan bakıldığında kamuoyunun kavramlaştırması bakımından Osmanlı politik yapılanmasında ortak anlamının kaynağı modern cemaatçi yaklaşımdan uzaklaştığı kadar Antik Yunan ve Roma örneklerine yaklaşmakta hatta bunların bileşkesi gibi gözükmektedir. Bu noktayı yazının ikinci bölümünde daha geniş olarak tartışacağımızdan şimdilik sadece değinmekle yetiniyorum.

### **ŞİDDETLE GELEN ADALET: SADIK RIFAT PAŞA VE CEVDET PAŞA’DA KAMUOYU**

19. Yüzyıl Osmanlı devlet adamı Sadık Rıfat Paşa’ya göre bir toplumda iki şey vardır ki, ne ortadan kaldırılabilir ne de durdurulabilir: biri din ve inanç diğeri ise kamuoyu (Eşrefoğlu 1978: 80-93). Dolayısıyla kamuoyu yeni bir kavram olmaktan çok varlığı çok eskilere kadar uzanan bir toplumsal olgudur ve o günlerde taşıdığı negatif unsurlarla sadece yeniden keşfedilmiştir. Paşa, hükümeti, kamuoyunun inkar edilemez, fakat bir o kadar da öngörülemeyen, yıkıcı gücüne karşı uyarmaktadır.

Buna göre kamuoyu halkın toplumsal konularda eleştirel bir yansıması ve politik toplumsal meşruiyetin bir kaynağı olmaktan daha çok, halkın kızgınlığının ve taşkınlığının bir sembolüdür. Paşaya göre siyasi yapılanma insanoğlu için doğal bir gerekliliktir. Ancak bu gereklilik özünde halkın politikaya katılma hakkını öngöremekte, ya da o günkü Osmanlı toplumu bağlamında hiç olmazsa zamansız bulunmaktadır. Bu yaklaşımın düşünsel arka planında Osmanlı politik felsefesinin temeli olan ‘devletin adalet sağlayıcı işlevi’ ve bu işlevin yerine getirilmesinde esas unsurun halkın politikaya müdahalesinin önlenmesi olduğu ileri sürülebilir. Fakat her şeye rağmen halkın politikaya müdahalesi engellenemezse, yani kamuoyu bir kez ‘kızıp yoldan çıkarsa’ hükümetin onun doğasına uygun hareket etmekten başka yapabilecek bir şeyi yoktur.

Burada Rousseau’nun kamuoyu algılamasının benzeri bir kavramlaştırmadan söz etmek mümkün: Rousseau’ya göre henüz kamuoyunu değiştirecek bir yöntem bulunmadığı için ne akıl, ne hukuk ne de erdem kamuoyunu alt edemez. Paşanın Vezir-i-azama tavsiyeleri Osmanlı’da kamuoyu kavramının başından itibaren geleneksel cemaatçi bir anlayışla algılandığını göstermektedir. Rıfat Paşa için kamuoyu, siyasal olmaktan çok sosyal bir kategoridir. Ayrıca siyasi tercihlerin bir ifadesi olmaktan daha çok yasalara ve düzene karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıkmaktadır.

Sadık Rıfat Paşa’nın kamuoyu ile ilgili bu düşüncesi yazının ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi Osmanlı’da erken modernleşme dönemi aydın ve devlet adamlarının kamuoyu kavramını algılayışının tipik bir örneğidir. Örneğin, dönemin bir başka aydını tarihçi, devlet adamı Cevdet Paşa’ya göre Osmanlı’da kamuoyunun etkin olduğu dönemler vardır. Kamuoyu gücünün zirveye çıktığı anlardan biri de siyasal sistemin en temel gücü olan Yeniçeri Ocağı’nın lağvedilmesinde oynadığı roldür. Yüzyıllardır varlığını sürdüren böylesine güçlü bir kurum, kamuoyunun Yeniçeri Ocağı’na karşı duyduğu tepki ve bu tepkinin eyleme dönüşmesi sonucunda birkaç saat içinde yok edilmiştir. Dolayısıyla Rıfat Paşa gibi Cevdet Paşa da kamuoyunu devletin adalet-

sizliği karşısında politika alanına müdahale eden bir güç olarak algılanmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi olayında kamuoyunu motive eden şey halkın o zamana kadar kamuoyunu temsil ettiği varsayılan Yeniçeri Ocağı'na karşı olan nefretidir (Cevdet Paşa 1974:213-14).

Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyu olgusunun bir toplumsal güç olarak yeniden keşfedilmesinin aynı zamanda gazetelerin öneminin vurgulandığı bir döneme koştur gelmesi çok şaşırtıcı olmasa gerektir. Mustafa Reşit Paşanın, Sultan II Mahmut'u iç ve dış politikaların yürütülmesi açısından gazetelerin önemi konusunda ikna etmesinin ardından, ilk Türkçe gazete olan *Takvim-i Vekayi* 1831 yılında yayımlandı (Yazıcı 1983, Koloğlu 1986). Yayının gerekçesi devlet politikaları hakkında ortaya çıkan ve halkı endişeye düşüren yanlış bilgilendirmelerin önüne geçip halkın endişelerini gidermek, toplumsal düzeni sağlamak ve ayrıca da toplumun çıkarını ilgilendiren konularda Sultan'ın tercihleri konusunda halkı bilgilendirmektir (Kaynar 1985:313-6). Burada da belirtildiği gibi II Mahmut ve Sadrazam'ın öncelikli kaygıları imparatorlukta enformasyon akışını kontrol altına almaktır. Merkezileşme politikalarının uygulamaya konmaya çalışıldığı bir dönemde bir de siyasi krizlerle uğraşmak zorunda kalan yöneticilerin kendi denetimlerindeki bir gazeteye ihtiyaç duymalarını anlamak çok zor olmasa gerektir. Gazeteden beklenen hükümetin politikalarına iç ve dış kamuoyu desteğinin sağlanmasında yardımcı olmasıdır

19. Yüzyılın başlarına gelindiğinde İmparatorlukta *Batılılaşma* politikaları imparatorluğun iç politikalarının çerçevesini değiştirmede belirli bir aşamaya gelmiş bulunuyordu. Sadık Rıfat Paşa batının başarısını 'insan haklarına saygı ve halkın kalbini kazanmak' olarak görüyordu (Eşrefoğlu 1978:80-93) (1). Aslında bu bakış açısının benzerini diğer, erken dönem Osmanlı-Türk modernleşirmecilerinde de görmek mümkündür. Şerif Mardin'e göre bu radikal bir değişimdi, çünkü Osmanlı politik felsefesinde o güne kadar hakim olan düşünceye göre iyi bir hükümet dini bir gereklilik olarak kabul ediliyordu (Mardin 1962). Bu noktadan itibaren ise doğal hakların hukuken tanınması ile başarılabileceği-

ne inanılmaya başlandı. 1808'de *Sened-i İttifak*'ın imzalanmasını 1839 ve 1856'da *Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Islahat Fermanı* izlemiştir. İlk imparatorlukta *Eşraf ve Ayan*'a belirli haklar verirken son ikisi yaşam hakkının, insan onurunun ve mülkiyetin dokunulmazlığını ve din ayırımı gözetmeksizin herkesin adil yargılanma hakkını bütün vatandaşlara genelleştirmiştir.

Bu reformların en kayda değer sonuçlarından biri gazeteler, kahvehaneler ve özel konakların salonları etrafında gelişen entellektüel ortamdır. 19. Yüzyılın ortalarına doğru imparatorlukta sosyal ve politik yaşamın hareketlendiği gözlenmektedir. Kahvehaneler 'her meslek gurubundan seçkin kimselerin temsil edildiği' alternatif, seküler kamusal alanlar olarak işlev görmeye başladılar (Refik 1936, Ünver 1963, Lewis1971) (2). Genç Osmanlılar'ın önde gelen üyelerinden Ebuzziya Tevfik, *Mahmut Paşa Camii* kıraathanesinde, bir dönem Paris'in en meşhur kafelerinden *Café de Procope*'ta olduğu gibi başkentin seçkin kişilerinden oluşan müşterilerin kahve içip politik tartışmalar yaptıklarını aktarıyordu. Richard Sennett'in *Café de Procope*'u 'burjuva kamuoyunun oluştuğu' mekanlara örnek gösterdiğini hatırlayacak olursak Ebuzziya Tevfik'in bu saptaması önem kazanır (Sennett 1977: 83). Paşa Konakları ve Bab-ı Ali'de yoğunlaşan bu yeni seküler mekanların müdavimleri yeni entelektüeller, ağırlıklı olarak bürokratlardan oluşuyordu. Bu da ilk dönemlerde "kamuoyu" denen olgunun, doğası gereği bürokratik ağırlıklı olduğu sonucuna götürür.

Ancak üretim ilişkilerinin değişmeden kaldığı bir durumda gerçekleştirilen hukuk reformları yukarıda sözü edilen bazı olumlu gelişmeler yaratırsa da esas olarak 'sistem dünyasının' değişmesi ve merkezileşme ile sonuçlanmıştır (3). Öte yandan geleneksel toplumsal mekanizmalar ciddi güç erozyonuna uğramasına rağmen, toplumsal entegrasyonu sağlamak büyük çapta hala dinden bekleniyordu. Bazı temel hak ve hürriyetlerin hukuki garanti altına alınmasıyla toplumsal entegrasyona yeni bir şekil vermek, genel kabul görmüş burjuva normları ve değerlerinin yokluğunda iyi niyetli bir girişim olmaktan öte gidemediği görülmüştür. "yaşam dünyasının" ciddi

oranda rasyonelleşmediği bir ortamda, ki bununla toplumsal uzlaşmanın kendiliğinden varolması yerine başarıldığı bir durumdan söz ediyoruz, “sistem dünyası” ile “yaşam dünyasının” birbirinden farklılaştırılma girişimlerinin beklenen etkiyi sağlayamamasını kabul etmek çok zor olmasa gerek.

Bu hukuk reformları sivil temelde ortak bir kimlik yaratmaktan daha çok burjuva-benzeri sınıflar arasındaki dinsel ve etnik farklılıkları derinleştirip belirginleştirmiştir (Ahmad 1977). Bu koşullar altında devletin politik ve toplumsal yapıyı hukuk reformları yoluyla değiştirmeye çalışması Batılı kurumların ve kavramların, ki kamuoyu da bunlardan biridir, üstünlüğü uyarlanmasıdır. Bu bağlamda rejimle halk arasında varolan iletişim boşluğunu doldurması beklenen ilk Türkçe gazetenin toplumsal iletişiminin sağlanmasında geleneksel kanallara göre daha merkezi ve güdülenmeye daha açık bir yapıyı ortaya çıkardığını öne sürmek mümkün.

#### **İTHAL ELBİSEYE BEDEN ARAYIŞLARI YADA KARMAŞANIN DEVAMI: ŞİNASİ, NAMIK KEMAL VE ALİ SUAVİ’DE KAMUOYU ALGISI**

Sadık Rıfat Paşa ve Cevdet Paşa’nın ardından Yeni Osmanlılar hem kendi dönemlerinde kamuoyu olarak adlandırılan olgunun oluşumunda hem de kamuoyundan ne anladıkları çerçevesinde kavramın tarihsel süreçteki kavramlaştırılmasında köşe taşları olmuşlardır. Bunun analizine geçmeden önce konuyla ilgili genel bir saptamayı bu noktada yapmak doğru gibi geliyor. Yeni Osmanlıların kamuoyu kavramına yükledikleri anlam birbirlerinden farklıdır. Bu farkta belirleyici olan ise her birinin Tanzimat’tan bu yana Türk aydınının yaşadığı çelişkinin bir yansıması olarak batılılaşma ve gelenek ekseninde aldıkları bireysel duruştan kaynaklanmakta olduğu iddia edilebilir.

Şinasi, Namık Kemal ve Ali Suavi’nin sınırlı okumasından çıkarılabilecek bir hüküm; yazılarında siyasi güçle girdikleri polemiklerde bireysel olarak hareket etmelerine rağmen, fikirlerinin halkın tamamının fikirlerini “temsil” ettiği var-

sayımıdır. Burada temsil kavramını Pitkin’in tanımladığı şekilde, ‘kendiliğinden ve olgusal olarak temsil edilemeyen bir şeyi bazı açılardan mevcut kılmak’ olarak alıyorum (Pitkin 1971:8). Her biri okuyucularına seslenirken bütünsel bir yapıya vurgu yapıyorlardı. Bu Şinasi’de “halk”, Namık Kemal’de “millet” Ali Suavi’de ise “ümme” olarak karşımıza çıkıyor. Bunun yanında kamuoyunu kavramlaştırılmaları da pek net değildi. Örneğin Şinasi *Efkar-ı umumiye* derken “genelin düşüncelerinden” daha çok “genel düşüncelere” vurgu yapıyordu. Eğer bu yorum doğru ise kavramın “halk” vurgusu eksik kalmaktadır. Öte yandan sıkça alıntı yapılan *Tercuman-ı Ahval*’in önsözünde Şinasi, halkın fikir ve düşüncelerini ifade etme hürriyetini savunmaktadır. Ona göre bir toplumda bireylere hukuk çerçevesinde birçok ödevler yüklenirken kendi çıkarlarının bütünü adına ülke için yazılı veya sözlü fikir ve düşüncelerini ifade edebilmeleri de doğal bir hak olmalıdır. Bunun en iyi örneği eğitim yoluyla zihni melekeleri gelişmiş ulusların siyasi gazeteleri olduğunu söylüyordu.

Şinasi’deki bu “halk” kavramlaştırması Burke’nin kavramdan ne anladığını kısmen çağrıştırmaktadır. Burke’e göre, özgür bir ülkede:

“[H]erkes kamusal konularla ilgisi olduğunu düşünür; kişinin bu [kamusal] konularda bir fikir oluşturmaya ve o fikri ifade etmeye hakkı vardır. Onlar bu konuları araştırır, inceler ve tartışır. Herkes meraklı, istekli, ilgili ve kıskançtır; günlük hayatlarının bir parçası olarak bu konular üzerinde düşünüp yargıya verdikleri için çoğu kişi bu konularda ortalama ve bazıları ise dikkate değer bilgilere sahiptirler. Özgür ülkelerde gerçek kamusal akıl, yetenek ve tecrübe çoğu zaman dükkanlarda ve fabrikalarda bulunur.”(Habermas:1994:94)

Şinasi ve Burke ortak çıkarları ilgilendiren konularda düşünce ifadesine herkesin hakkı olduğunu savunuyorlardı. Ancak dikkatli bakıldığında bu iki yaklaşım arasında bazı farklar olduğu görülecektir. Bunlardan ilki kullanılan terminoloji ile ilgilidir. Şinasi “halk” terimini tercih e-

derken sosyolojik bir bütüne vurgu yapmıştır. Burke'nin "herkes"i ise burjuva üretim ilişkilerinin şekillendiği mekanlarda esnaf, tüccar, işçi ve sanayici olarak somutlaşmaktadır. İki söylem biçimi arasındaki bir diğer fark: Şinasi "ifade özgürlüğüne" yararcı bir yaklaşımla, hukuk çerçevesinde şekillenen hak ve ödev ekseninde vurgu yapar. Burke ise, insan doğasının, gündelik hayatın gerekleri ile birleşiminden doğan olgusal bir duruma göndermede bulunur. Burke için bir "yargıya sahip olmakla" bu yargıyı "ifade özgürlüğüne" sahip olmak aynı şeydir. Burada önemli olan nokta Şinasi'deki somutlaştırma eksikliğinin iki farklı gelenek arasında kamuoyu kavramının algılanmasında kayda değer bir fark yaratıp yaratmayacağıdır. Başka bir deyişle Şinasi neden öznelleştirme yapmadı sorusu spekülasyona açıktır. Acaba o gün için yaşadığı toplumda sıradan insanların, ortak çıkarı ilgilendiren konularda herhangi bir fikri olamayacağını mi düşünüyordu? Onun, eğitime ve politik gazetelere yaptığı vurgu soyut bir halk tanımlaması ile birlikte düşünüldüğünde hiç olmazsa o gün için böyle düşündüğü sonucuna varılabilir.

Şinasi gibi Ali Suvi'nin de kamuoyu algılayışı belirsizlikler içerir (4). Örneğin bir okuyucusunun İngiltere'de kamuoyu ile ilgili sorusunu cevaplandığı bir makalesinde böyle bir sorunun dahi anlamsız olacağını çünkü İngiltere'de kamuoyu diye bir şeyin varlığından bile söz edilemeyeceğini yazıyordu. Çünkü diyordu Ali Suavi, anayasa ve kabine olan bir yerde kamuoyu olmaz (5). Suavi'nin İngiliz sistemine itirazı iki noktadan kaynaklanıyordu. Birincisi bu sistemde kabine yani hükümet parlamento içinden oluşuyordu. Bu İngiliz sisteminin zayıf yönüydü. Çünkü yürütme, yasama organının yetki alanına girecek ve kuvvetler ayrılığı ilkesi zedelenecekti (6). O parlamentonun yürütme üzerinde etkili bir kontrol işlevi görebilmesi için, hükümetin atanmışlardan oluşması gerektiğini öne sürüyordu. Öte yandan seçilmişlerden oluşan parlamentonun yasa yapma gücüne de karşı çıkıyordu. Çünkü diyordu Suavi, gazeteci, esnaf, işadama gibi sınırlı sayıda ve 'belirli çıkarların temsilcileri' sıradan insanlar 'yasa yapıcı' konuma gelirlerse orada adalet sağlanamaz (Kuntay 1946: 95).

Suavi'nin karşı olduğu bir başka nokta ise rekabete dayalı politik sistemin moral boyutunun eksikliğidir. Bu eksiklik, politik tartışmaların verili bir ahlak çerçevesinde yapılmasını engelliyordu. Kanımca burada Suavi'nin vurgulamak istediği modernitenin kutsal olanı 'var olan bütün temel gerçekliklerden' soyutlamasıydı (Levine 1971: 29). Bu noktada Giddens'ın da dediği gibi, yaşam nedir sorusu 'bireysel geçici-seküler kimliklerin dışavurumu çerçevesinde yorumlanması gereken, nasıl davranılacağı ile ilgili gün be gün verilen kararlar' sorunudur (Giddens 1991:14). Ahlak tarafından yönlendirilmiş eylem, yerini bir kez davranışa bıraktığında kültür, *telos*'un (insanın mutlak olarak anlamlı amacı) en küçük bir izinin aranıp da bulunamadığı ve artık sadece kendinden menkul (self-referential) bir hale gelir (Mellor ve Shilling 1997:25). Suavi için bu durum insanların kendi çıkarlarını maksimize etmek için her türlü çabayı esirgemeyecekleri bir durumdur. İşte bu nedenle Fransız politik sistemi parti politikalarının düzeni tehdit edici etkisi altındadır. Partilerin birbirleriyle olan rekabeti Fransa kamuoyunun bölünmüşlüğü anlamına gelmektedir.

Toplumu ilahi bir yapı olarak görme eğilimindeki Ali Suavi için, rekabete dayalı politika *telos*'un, yani ilahi adaletin ortadan kaldırılmasıdır. Adil politik düzen sadece işinin ehli ve dürüst yöneticiler tarafından sağlanabilir (7). Diğer yandan kamuoyu herkesi içine alan ortak akıldır.

Suavi, daha sonraki yazılarında anayasa ve parlamentonun gerekliliğine inanıp desteklese de, bu kurumlar kamuoyunu oluşturan çerçeveyi belirleyen ve onun temsil edildiği organik olmasından değil, daha etkin yönetim gerekliliğindedir. Kamuoyu, sadece devletin adalet dağıtmadaki temel işlevinde bir aksama olduğu zaman önem kazanıp ortaya çıkmalıdır. Ne zaman ki yönetimin halk üzerindeki baskısı akıl sınırlarının dışına taşar o zaman halk politikayı eline alır ve hükümeti adaletin yeniden tanzim edilmesi için zorlar. Ona göre halk kızdığı zaman bütün baskıları ve kölelik zincirlerini kırar.

Ali Suavi'nin rekabete dayalı politikalara karşı olumsuz ve eleştirel yaklaşımına karşın Namık

Kemal, modern politik sistemin, kendine özgü kurumlarının olumlu gelişmeler yarattığını düşünüyordu. Örneğin İngiliz Parlamentosu’nu kamuoyunun vücut bulduğu organ olarak yüceltiyor ve şöyle diyordu: ‘yasama organının vücut bulduğu bu muhteşem bina ortak aklın bir sembolü olduğu kadar kamuoyunun ürküntü veren dayanıklılık simgesidir’ (Kaplan 1948: 108-9). Osmanlı’nın ataerkil yapısına ve Tanzimat’ın artan yetkencilikine karşı Kemal, kişilerin kendi bireysel amaçlarını gerçekleştirebilmeleri konusunda yeterli kapasiteye sahip olduklarına dair sağlam bir inanca sahipti.

Efkar-ı Umumiye başlıklı yazısında insan nefinden kaynaklanan arzu ve ihtiyaçların yine insan aklı ile dengelenmesi gerektiğini düşünen Kemal, aklın erdemi sayesinde iyi ve kötünün ne olduğunu bilip birbirinden ayırabileceğine inanıyordu. Ona göre insanların doğaları gereği sahip oldukları bu iki özellik, yani ‘akıl’ ve ‘erdem’ sayesinde sıradan insanlar bile anlamlı politik düşüncelere sahip olabilirlerdi. Fakat bireylerin bunu gerçekleştirebilmelerinin ilk ve temel şartı temel hak ve özgürlüklerine sahip olmalarıydı. Özgürlük ortamı bir kez sağlandığında düşünce farklılıkları arzu edilen bir durum bile olabilir. Bu sorunu ele aldığı İhtilafı Ümmeti Rahma adlı makalesinde ileri sürdüğü düşünceleri ‘barika-i hakikat müsademe-i efkardan çıkar’ sözünü Kemal’e söyleten bu düşüncesidir. O, bununla toplumsal ‘hakikat’ kavramını yönetici seçkinlerin tekelden çıkarıp rasyonel tartışmanın konusu haline getirmiştir.

Bu fikirleri ile Kemal, kamuoyu olgusunun temel noktaları açısından Avrupa’daki algılarına yakınlaşmasına rağmen, bu olguyu kavramlaştırırken reformcu Osmanlı aydınları arasındaki ortak anlayışı yansıtmaktadır. Kemal’e göre kamuoyu, “herhangi bir milletin uzlaşmasıdır” ve bu uzlaşma “hükümet kamusal işlerde milletin ortak çıkarlarına aykırı gelecek uygulamalarda bulunduğu ve [sahip olduğu]gücü kötüye kullandığı” zamanlarda ortaya çıkar (Ozon 1938: 169).

Nasıl ki, akıl bireysel arzu ve ihtiyaçları haklaştırıp ve bir ölçüde de sınırlandırıyorrsa aynı şekilde kamuoyu da (*efkar-ı umumiye*) politik

gücü (*kuvve-i amme*) sınırlandırır. Öte yandan politik güç kamuoyunun sınırlandırmasına maruz kalmasına rağmen, Kemal için ne ‘kamu’ yurttaş-bireylerden oluşan bir varlıktır, ve ne de sözü edilen toplumsal uzlaşmaya “şimdi” ve “burada” rasyonel tartışma temelinde ulaşılır. Kamuoyu ‘vatanın bütün kız ve erkek evlatlarının kalplerindeki düşüncedir’. Bu aynı ‘zamanda milletin yaşam kaynağıdır ... ne zaman ki siyasi ahlak bozulur kamuoyu hükümeti adalet sınırları içine döndürür’ derken kamuyu ‘umum’ kavramı ile tanımlamaktadır. Bu cümleden hareketle Namık Kemal için de kamuoyu gelenek tarafından desteklenen insani yargılardan ibarettir. Kamuoyunun kalitesi aklın (*ratio*) konusu olmaktan çok bir davranış şekli (*manner*) ve dürüstlük (*decency*) sorunudur. Aynı şekilde geneli ilgilendiren konularda ortaya çıktığı düşünülen uzlaşma da zaman ve mekan boyutlarında geçmişte şekillenip bugüne sosyalleşme yoluyla aktarılıyorsa, o zaman rasyonel bir uzlaşmadan değil siyasi ahlaktan neşet ediyor olacaktır. Ayrıca bir önemli nokta da, kamunun homojen ve birleşmiş bir bütünlük göstermesidir: millet ya da ümmet, vatan, millet, özgürlük ve adalet adına birlikte hareket eder.

Bir an için kamuoyunun bu çerçevede bir muhalefet yapısı özelliklerini taşıdığını düşünsek bile, bu muhalefet aktif haldeki bir ortak duyumlama (*common sense*) olmaktan öteye geçemez. Bu durumda zımnî bir uzlaşma çerçevesinde özel çıkarlara karşı cemaatin ortak çıkarını yansıtan kamuoyu, hükümet ne zaman bu zımnî uzlaşmanın çerçevesi dışına çıkarsa o zaman kontrol ve uyarma görevini yerine getirecektir. Bu nedenle Kemal, hükümetleri kamuoyunu dikkate almaları konusunda uyarır. Kamuoyu ne son derece sessiz kalmalı ve ne de uygun ve yeterli bir gerekçe olmadan ayaklanmalıdır. Burada kamuoyunun ortak iyiyi temsil yöntemi şiddettir. Ne zaman ki kamuoyu kızdırılır özel çıkarlar bu şiddetin önünde duramazlar. Osmanlı tarihi bu ‘haklı ve ölçülü’ şiddetin iyi bir göstergesidir: İhtilallerin çoğu zalim yöneticilerden başka hiç kimseye zarar vermemiştir.

Kemal’in kavramlaştırmasında bir yandan akıl, bireysel özgürlükler, politik temsil ve rekabetçi

politik yapının yüceltmesine karşın, kamuoyunun geleneksel topluma özgü yapıda algılanışı ciddi bir çelişki ortaya çıkarmaktadır. Bu çelişki bir ölçüde onun (ve bu anlamda diğerlerinin de aydınlanmanın getirdiği modern politikanın dinamiklerini eksik anlamış olmasından kaynaklanır. Bir diğer zorluk da onlar modern politik kurum ve kavramları çok farklı bir sosyal politik ve kültürel koşullara uyarlamak zorundaydılar. Osmanlı toplumunda bu koşulların temel göstergeleri; çatışma ve farklıklar tarafından bölünmemiş cemaat (*gemeinschaft*) düzenine dayalı toplumsal yapıdır. Ayrıca buna bağlı olarak cemaati oluşturan kişiler (*ferdler*) sadece ortak çıkarları değil, aynı zamanda kutsal adaleti gerçekleştirmeyi amaçlayan yani ortak idealleri olan sosyal ve politik organizasyonun üyeleridirler. Böylesi bir saptama, modern cemaatçi (communitarian) yaklaşımların Türkiye’de kamuoyunun kavramsal kökenlerinin incelenmesinde açıklayıcı bir parametre olarak kullanılabilceğini düşünüyorum.

Günümüz cemaatçi yaklaşımları modern toplumun dinamikleri çerçevesinde geliştiğinden geleneksel Osmanlı cemaatçiliğinin bir yansıması olan reformcu aydınların nerelerde farklılaştığını görmek mümkün olacaktır. Modern cemaatçi okul kamusal alan kavramını “ortak anlamanın” oluştuğu bir mekan olarak algılamaktadır (Taylor 1977:277). Yalnız, bu ortak anlama, Taylor’ın “insanoğlunun fikri” olarak tanımladığı modern öncesi toplumlarda kendini gösterdiği şekilden farklıdır. Geleneksel toplumda ortak anlama, birey düzeyinde sosyalleşme çerçevesinde oluşmuştur. Yani bir gelenekte normlar ve değer yargıları, bir kuşaktan diğerine aktarılma yoluyla bu geleneğin üyelerinin şeyler hakkındaki bakış açılarını belirler. Burada ortak anlama bir “pasif kabullenme” sorunudur. Ve tabii bireyin toplumsal kabul aradığı yerde, kişinin geleneksel otoritenin sınırları dahilinde kalmasından başka bir seçeneği yoktur (Giddens 1971:156). Geleneksel cemaatlerde zaman boyutu da farklı olarak şekillenir; orada “geçmiş bugündür.” Dolayısıyla normların inançların ve değer yargılarının geçmişte oluştuğu bir ortamda, bugün ulaşılan kamuoyu gerçekte geçmişte şekillenmiştir.

Bunun yanında modern kamuoyu, örneğin Antik Yunan demokrasileri ve Roma’dan da farklıdır. Her iki toplumsal gelenekte de ortak anlama açıkça politiktir. Yani gerçek anlamda bir görüşür. Taylor’a göre hem Roma hem de antik Yunan şehir demokrasilerinde kamusal alan “politik yapılanma” olup varlığını yasalara borçludur. Başka bir deyişle, kamusal alanda katılımcı bireyler, ki onlar ayrıcalıklı azınlıklardır, karar alma süreçlerine katılım hakkını yasalar tarafından vatandaş olarak tanınmalarından almaktaydılar.

Taylor’a göre modern kamusal alan geçmişteki bu örneklerden iki farklı özelliği ile ayrılır: modern kamusal alan “politika üstü” ve ayrıca “radikal anlamda sekülerdir.” Kısaca değinmek gerekirse, politika üstülük, kamusal alanın devletin dışında oluşmasına rağmen onu bağlayıcı normatif bir güç olarak görülmesidir. Radikal sekülerlik ise, yalnızca toplumun kutsal temelleri olduğu anlayışına karşıtlık değildir. Aynı zamanda modern toplum da hukukun bağlayıcılığı altında olmasına rağmen anayasa -ki modern toplumla birlikte belirir- sadece evrensel değil, yaşadığımız zamanda ve aklın ürünüdür. Modern anayasaların seküler karakteri bireye ve topluma şimdiki zamanda başarılı toplumsal uzlaşmayı gözden geçirmeye izin verir. Bunun anlamı modern kamusal alan “eylem ötesi” oluşumları reddetmektedir. Çünkü modern (seküler) cemaatte cemaatleşmeyi yaratan ortak enstrümanın kimliği, ortak eyleme (cemaat üyesi) bireyin katılımı sonucu oluşmuştur. Burada eylem ötesinden kastedilen şey ortak bir eylemin; örneğin, kamuoyunun oluşturulduğu kaynak, ister Tanrı, ister geleneksel hukuk veya ideoloji olsun, veri bir yapılanmanın bu yapılanmada ortaya çıkan eylemin kendisinden daha üstün tutulduğu durumdur (Taylor 1985:260-70). Bu iki özelliğin yansıması olarak modern kamusal alan çıkar gurupları arasındaki çatışmaların akla dayalı çözümlendiği yeni bir toplumsal birlik anlayışı üzerine kurulu bir sosyal düzen öngörür.

Modern cemaatlerde kamusal alanda ortak görüşe ulaşılabilmemesinin nedeni ortak değer yargıları ve normları olan bir cemaat olunması değildir. Bu önemli olmasına rağmen bizi ortak anlayışa götüren özellik müzakerelerin akılcılığıdır. Sahip ol-



duğumuz görüş açıları ve düşüncelerin bir kısmı cemaat içindeki sosyalleşme sürecinin bir sonucu olsa dahi cemaatin kendisi de bu eylem tarafından sürekli bir oluşma ve yeniden oluşmadan geçmektedir. Cemaat kendinden var olan bir şey değildir. Tam tersi cemaat varolan normların ve inançların yeniden değerlendirilip gözden geçirildiği dinamik bir oluşum halidir.

## SONUÇ

Batının liberal geleneğinde mutluluğu yakalamak ve acıdan sakınmak gayesiyle çıkarını maksimize etmeye çalışan birey, bunu en iyi devlet ve toplumla arasına belirli bir mesafe koymak suretiyle gerçekleştirebileceğinin farkına varmıştır. Bireysel hak ve özgürlüklerin en üst noktaya taşınması bireyin manevra alanını bir yandan pazar ekonomisinin sağladığı uygun koşullarda ve öte yandan gönüllü katılıma dayalı sosyal ilişkiler çerçevesinde genişletmiştir. Bir diğer düzlemde ise özgürlük kavramının sivil toplumun devletin etki alanının dışında ortak bir kendi kendini yönetme olarak algılanmasıdır. Halbuki Osmanlı toplumunda fertler sadece ortak çıkarları değil aynı zamanda da ortalı adaleti gerçekleştirmeyi amaçlayan yani ortak idealleri olan sosyal ve politik organizasyonun üyeleridirler. Bu cemaat (*gemeinschaft*) düzenine dayalı toplumsal yapıda, toplumsal düzen çatışma ve farklılıklar tarafından bölünmüş olmadığı gibi bugün artık yaygın şekilde kabul görmüş düşünceye göre toplumsal bağların korunması yükü hala dinden beklenmektedir. Bu açıdan o an için rekabete dayalı politik düzen ya da bireysel özgürlüklerle ilgili feryatlar sorunlu olmak durumundadır.

Bu problemlili durum, Namık Kemal ve Ali Suavi’nin düşüncelerinde ifadesini bulan çelişkilerde yansımaktadır. Özetlemek gerekirse, Ali Suavi’nin ıskaladığı nokta, kamuoyunun modern politikaya damgasını vurması, sistem dünyası (politika) ile gerçek dünya (kültür) arasında ortaya çıkan farklılaşmadır. Farklılaşmalar bununla kalmayıp ahlak, bilim ve sanat arasında da meydana gelmiştir. Başka bir deyişle, bu noktada kamuoyu çerçevesinde, ilahî olan yalnızca bir arka plan, kişinin ahlaki prensipler ile ilgili son başvuru makamı olmak durumundadır. Yani bir

çeşit Kantçı kadir-ı mutlak. Dini kurallar ve değer yargılarının sorgusuz kabulü yerine akıl süzgecinden geçirilerek yeniden değerlendirilmesi. İşte bu, kültürün sekülerleşmesini getirdiği gibi, hukuk sisteminde de yansımaları bulan, güç olgusunun dışında ve rasyonel tartışma temelinde oluşan yeni bir toplumsal birliğin yolunu açmıştır. Burada incelenen Osmanlı aydınları, Batı modernleşmesinin temel çıktılardan biri olan ve Warner’ın formüle ettiği şekliyle söylersek, “çatışmaya dayalı tartışmayı önlemeye çalışan sosyal düzen idealinden sosyal çatışmadan uzak tartışma idealinin” sessiz transformasyonunu anlamakta yetersiz kaldıkları sürece geleneksel birlik ve bütünlük formlarında ısrarcı olmuşlardır (Warner 1990:46).

Namık Kemal için hiç şüphesiz karşılıklı yardımlaşma toplumu güçlendirir. Devleti ve toplumu Namık Kemal’in deyişiyle “boğazın akıntıları gibi ters yönlerde akan” birbirine karşı iki olgu olarak görmek, genel olarak politik durum açısından özel olarak da kamuoyunu olumsuz yönde etkileyeceğinden tamamen arzu edilemez bir durumdur (Ozon 1938:75). Burada sorulması gereken soru; Osmanlı politik düzenine özgü pratik sekülerizm, İslam’ın akla belirli sınırlar içinde yer vermesi, ve hukuk yani ağırlıklı bir din olmasının karşılaşılan çelişkilerde herhangi bir rolünün olup olamayacağıdır. Bir an için Ali Suavi ve Namık Kemal’in 18. Yüzyıl rasyonalizmini dinsizlik olarak değil dogmatik din anlayışına, hoşgörüsüzlüğe, ön yargılara ve fanatizme karşı olarak algıladıklarını varsayarsak, Osmanlı geleneksel yapısına sığınmalarını daha kolay anlayabiliriz. Onlar için sorun kuramsal olmaktan çok pratiktir. Bu nedenle, modern kavramların ve kurumların adaptasyonu ile teoriyi yeniden işlerlik kazanacak şekilde yapılandırabileceklerini düşünmüşlerdir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, burada incelenen Osmanlı reformcu aydınları için Efkâr-ı umumiye geleneksel normlar ve değer yargılarında ifadesini bulan sosyal bir fenomendir. Fikirlerinin merkezinde genellikle şiddet yoluyla kendini ifade ettiğini varsaydıkları bu inkar edilemez gücün, politik sistem içinde devamlı ve etkin bir unsur olarak kendini göstermesini en-

gellemektir. Sistemi modern kurumlar yoluyla yeniden yapılandırarak buna bir çare bulunabileceğini düşünüyorlardı. Rıfat Paşa ve Şinasi örneğinde toplumsal birlik ve bütünlüğün kaynağı insan merkezli olmasına rağmen akıldan daha çok kalplere hitap eden duygusal bir sorundu. İyi bir hükümet vatandaşlarının haklarına saygı gösterecek ve karşılığında onlardan sadakat bekleyecekti. Öte yandan modern politik dinamiklerin görece üstünkörü algılanışının Ali Suavi'yi, ve daha az olarak da Namık Kemal'i, modern politikanın fikir ve kurumlarının yapıtaşlarını İslam idealinde aramaya yöneltmiştir.

Burada vurgulanması gereken bir diğer nokta, "kamu" kavramının Osmanlı'da 'devlet krizi' bağlamında ortaya çıkıp anlam kazandığıdır. Devletin varlığının tehlikede görülmesiyle hukuki reformlar yoluyla kurumsal yapısını modernize etmek devletin varlığını sürdürülebilirliği için bir çare olarak görülmüştür. Buna karşın Tanzimat döneminde yeni bir meşruiyet kaynağı olarak "kamuoyu" yaratma girişimleri reform hareketinin sağlam bir toplumsal temelden yoksun olması dolayısı ile pek de etkili olamamıştır. Kaldı ki Bailey'nin de doğru olarak gözlemlediği gibi 'reformcuların Sultan'ın sahip olduğu gücün bir kısmının bile halka devredilmesi gibi bir niyetleri yoktu' (Bailey 1942:222-3).

Kamuoyu kavramı açısından incelendiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. Yüzyıl Avrupa'sında görülen kamusal mekanların benzerlerine rastlamak mümkün ise de buralarda oluşan kamuoyu-benzeri fikirlerin politik ağırlığının olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü reformcu bürokratlar bir sosyal sınıfı temsil etmiyordu. Ayrıca kamusal alanda oluşan fikir ve düşüncelerin politika üretme süreçlerinde temsil edilip etkin olmasını sağlayabilecek -örneğin parlamento gibi, kurumlar da yoktu. Bu açıdan, Tanzimat dönemi Sadrazamları Reşit, Ali, Fuat ve Fethi Paşalar etkili bir organizasyonun ya da partinin liderleri olarak değil, bireysel birer güç olarak varlıklarını, kısmen Padişahın tasarrufuna, ve kısmen de yabancı devletlerin desteğine bağlı olarak yürüttükleri için çok anlamlı politik farklılıktan söz edilemez.

Bir diğer nokta, kamuoyu-benzeri fikirlerin politik karar alma süreçlerine ulaştırılma mekanizmasıdır. Genellikle Bab-ı Ali'de yoğunlaşan kahvehanelerin müşterileri, ve konakların müdavimleri ağırlıklı olarak bürokratlardan oluşuyordu. Bu durum buralarda oluşan kamuoyu-benzeri fikirlerin, farklı toplumsal kesimlerin düşünceleriyle oldukça sınırlı bir etkileşim içinde, bürokratik ağırlıklı olması anlamına gelir. Aynı şekilde gazetelerde ifadesini bulan ve kamuoyu olarak adlandırılan şey gerçekte tamamen olmasa bile daha çok bireysel bir girişimdi. Dolayısıyla siyasal gücün ve kamuoyu olarak adlandırılan olgunun tamamen bir kopukluğundan söz edilemeye bile, görünen tek anlamlı bağ da klientalist çerçevede yürütülen bir ilişki olarak kendini göstermektedir. Bunun en somut örneklerinden biri Şinasi, Reşit Paşa ve Ali Paşa arasındaki ilişkidir. Yazılarında Reşit Paşa'yı ve politikalarını yüceltip göklere çıkarırken, Ali Paşa hakkında son derece eleştireldir. Buna benzer bir yargıya Yeni Osmanlılar için de varmak pek yanlış olmazsa gerektir. Tarihçilerin genel yargısı daha iyi organize olmuş bir hareket olsalar da Yeni Osmanlılar da sadece kendi şahsi fikirlerini temsil ediyorlardı ve çok geçmeden de üyeleri arasında çıkan kişisel çatışmalardan muzdarip olmaktan kaçınmamışlardı.

## NOTLAR

(1) Sadık Rıfat Paşa, *Asar*, Eserin orijinali 1854'te yayınlanmış olup buradaki alıntı *Abdurrahman Şeref, Tarih Musahebeleri*, Günümüz Türkçesi için bkz. Eşrefoğlu, E. 1978, ss. 80-93.

(2) Bazıları artık birer okuma evleri ya da sosyal klüpler olarak işlev gören kahvehanelerde kitaplar okunup şiirler söyleniyor, şairler, yazarlar, kadılar ve müderrisler, tüccarlar ve işadamları başta olmak üzere her meslekten entellektüeller politik ve kültürel tartışmalara katılıyorlardı. Dönemin toplumsal hayatında kahvelerin durumu için bkz. Ahmet Refik, (1936)'Eski İstanbul Kahveleri' *Aksam*, (Ağustos); Lewis, R. (1971) *Everyday Life in Ottoman Turkey*, London: Batsford, ss.139-140; Unver, A.S. (1963)*Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler*, Ankara: T.T.K Basımevi;

Kocabasoğlu, U. (1984) ‘İlk Kıraathanenin Açılışı’ TT, 1/5Mayıs.

(3) Buradaki kavramlar Habermas’ın “system world” ve “life world” kavramlarından alınmıştır. Sistem dünyası genel olarak devleti de içine alan formel kurumsal yapıları içerirken, kültür, toplum ve kişiler gerçek dünyanın yapı taşlarını oluşturur.

Habermas, J. (1986) *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society*, Cambridge: Polity Press, C. II

(4) Ali Suavi ile ilgili kaynaklar için bkz. Kuntay, M.C. (1946) *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, İstanbul; Mardin, S. (1962) *The Genesis of Young Ottomans*, Princeton: Princeton University, 1962; Çelik, H. (1994) *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yay. 1994; Doğan, İ. (1991) *Tanzimatın İki Ucu: Munif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

(5) Kuntay, *Sarıklı İhtilalci*, ss. 91-2. İngiltere’de yazılı bir anayasa olmamasına rağmen Suavi’nin bu yazıyı kaleme aldığı tarihlerde Viktoria dönemi anayasa teorisyenlerinden Walter Bagehot’un *The English Constitution*, adlı kitabının ilk baskısı 1867 ikinci baskısı ise 1872 de yayınlanmış bulunuyordu. Bagehot kitabında İngiliz sistemini monarşik aristokratik ve demokratik elementlerin birliği ile yasama, yürütme ve yargının güçlerinin açıkça ayrıldığı ama bu ikisi arasında da bir denge tutturulan Kabine sistemi olarak tanımlıyordu. Suavi’nin bu kitabı görmüş olması muhtemeldir.

(6) Suavi’nin bu düşüncelerinin İngiliz oryantalist, diplomat ve parlamenter David Urganhard (1805-1877) tan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Kendisi aynı zamanda Dış İlişkiler Komitesi’nin kurucusu olup *Portfolio* adında bir dergi ve *Özgür Basın* isiminde (sonradan *Diplomatik Review* olarak da bilinen) bir gazete yayınlamıştır. İstanbul’da İngiliz elçiliğinde Sir Stanford Canning’in maiyetinde 1831-2 arasında çalışmış 1836-7 de Genel Sekreter olarak atanmıştır. *The National Dictionary of Biographies*, C. 58, ss. 43-5. Urganhard Avam Kamarası’nın hükümet

üzerinde bir kontrolü olmaması açısından İngiliz sistemini eleştirmiştir. Urganhard, D (1876) ‘Reform in Turkey’ içinde *Diplomatic Review*, (Temmuz), ss.162-3.

(7) Osmanlı-Türk hukuk sisteminde *Ehl-i hall ve’l akd* için bkz, Cin, H. Ve A. Akgündüz, (1990) *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: C. I, ss. 208-209

## KAYNAKLAR

Ahmad F (1977) *The Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918*, O Okyar and H. Inalcik (eds), *The Social and Economic History of Turkey: 1071-1920*, Meteksan, Ankara.

Ahmet Cevdet Paşa (1974) *Tarih-i Cevdet*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, C. XII.

Ahmet Refik (1936) *Eski İstanbul Kahveleri*, Akşam, (Ağustos).

Back KW (1988) *Metaphors for Public Opinion*, *Public Opinion Quarterly*, 52.

Bailey FA (1942) *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations 1826-1853*

Çelik H (1994) *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cin H ve Akgündüz A (1990) *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, C. I.

Doğan İ (1991) *Tanzimatın İki Ucu: Munif Paşa ve Ali Suavi*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Eşrefoğlu E (1978) *Abdurrahman Seref, Tarih Musahebeleri*, Kavram Yayınları, İstanbul.

Giddens A (1971) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, Cambridge University Press, Cambridge.

Giddens A (1991) *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.

Habermas J (1994) *Structural Transformation of Public Sphere*, Polity Press, Cambridge.

Kapani M (1993) *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yayınları, Ankara.

- Kaplan, M (1948) Namık Kemal, Horoz Basımevi, İstanbul.
- Kaynar R (1985) Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Ankara.
- Kocabasoglu U (1984) İlk Kıraathanenin Açılışı, TT, 1/5Maysıs.
- Koloğlu O (1986) Miyop Churchill Olayı, Yorum Yayınları, Ankara.
- Koloğlu O (1989) İlk Gazete İlk Polemik Vekayi-i Misriye'nin Öyküsü ve Takvim-i Vekayi ile Tartışması, Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayını, Ankara.
- Kuntay MC (1946) Sarıklı İhtilalci Ali Suavi, İstanbul.
- Levine D (1971) George Simmel On Individuality and Social Forms, University of Chicago Press, Chicago.
- Lewis R (1971) Everyday Life in Ottoman Turkey, Batsford, London.
- Mardin Ş (1962) The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton University Press, Princeton.
- Melor PA and Shilling C (1997) Reforming the Body: Religion Community and Modernity, Sage Publications, London.
- Okandan R (1940) Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri, Tanzimat'ın 100 Yılı, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Ozon MN (1938) Ölümünün 50. Yılı Münasebetiyle Namık Kemal ve İbret, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Palmer P (1987) The Concept of Public Opinion in Political Theory, içinde Critical Studies in Mass Communication, (Aralık).
- Pitkin HF (1967) The Concept of Representation, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Sennett R (1977) The Fall of Public Man, Alfred A. Knopf, New York.
- Tarnas R (1991) The Passion of the Western Mind, Pimlico, London.
- Taylor C (1985a) 'Atomism' in Taylor, C. Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor C (1985) Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers 2, Cambridge University Press, Cambridge.
- Unver AS (1963) Türkiye'de Kahve ve Kahvehaneler, T.T.K Basımevi, Ankara.
- Urguhard D (1876) Reform in Turkey, Diplomatic Review, July.
- Warner M (1990) The Letters of the Republic, Mass, Cambridge.