

T.C.
İSTANBUL AREL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ



SİYASALI MEŞRULAŞTIRAN BİR KAVRAM
OLARAK KAMUSAL ALANIN TÜRKİYE'DEKİ
DURUMU (1839-1971)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET KAL

İSTANBUL, 2021

T.C.
İSTANBUL AREL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ



**SİYASALI MEŞRULAŞTIRAN BİR KAVRAM
OLARAK KAMUSAL ALANIN TÜRKİYE'DEKİ
DURUMU (1839-1971)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET KAL

İSTANBUL, 2021

KABUL VE ONAY

MEHMET KAL tarafından hazırlanan **“SİYASALI MEŞRULAŞTIRAN BİR KAVRAM OLARAK KAMUSAL ALANIN TÜRKİYE’DEKİ DURUMU (1839-1971)”** adlı tez çalışmasının savunma tarihi . .2021 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen jüri tarafından oy birliği/ oy çokluğu ile İstanbul Arel Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

imza

Danışman

Doç. Dr. Fatma Aslı KELKİTLİ

.....

Üye

.....

Üye

.....

İstanbul Arel Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim

Kurulu’nun.....tarih ve..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

.....

Prof. Dr. Ali AKDEMİR

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi Olarak sunduğum “**SİYASALİ MEŞRULAŞTIRAN BİR KAVRAM OLARAK KAMUSAL ALANIN TÜRKİYE’DEKİ DURUMU (1839-1971)**” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini ve çalışmanın içinde kullanıldıkları her yerde bunlara atıf yapıldığını belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

2021

MEHMET KAL

ÖZET

SİYASALI MEŞRULAŞTIRAN BİR KAVRAM OLARAK KAMUSAL ALANIN TÜRKİYE’DEKİ DURUMU (1839-1971)

YÜKSEL LİSANS TEZİ

MEHMET KAL

İSTANBUL AREL ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM
ENSTİTÜSÜ KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ

(DANIŞMAN: DOÇ. DR. FATMA ASLI KELKİTLİ)

İSTANBUL, 2021

Kamusal alan kavramı, bir ülkenin demokratikleşmesi ve sivilleşmesi için oldukça önemli bir kavram olmasına rağmen, Türkiye’de bu kavramı “devlet alanı” olarak algılayan sorunlu bir anlayışın varlığı bulunmaktadır. Devletin bu durumdan istifade ederek, kamusal alanı izole etmeye ve toplum üzerinde anti demokratik bir hâkimiyet kurmaya çalıştığı görülmektedir. Kavramın, tarihsel süreç içerisinde, dünyada ve Türkiye’de yaşadığı etimolojik savrulmaya neden olan faktörlerin anlaşılır kılınması adına, özel alan ve devlet alanıyla olan ilişkisine açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Kavramın, Batı ve Türk-İslam toplumlarında geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm bu bağlamda irdelenmiştir.

Türkiye’de, Osmanlı’dan miras kalan modernleşme fikirlerinin, cumhuriyet dönemiyle birlikte radikal bir biçimde hayata geçirilmesi sonrasında, devlet ve toplumsal yapıda meydana gelen büyük değişimlerin yaratmış olduğu sancılarla baş etmek için, kamusal alanın, üniter devlet anlayışına ve “tekçi” resmi görüşe feda edildiği anlaşılmaktadır. 1961 Anayasası sonrası değişen paradigma, devletin, kısa bir süreliğine siyasal ve kamusal alanları, büyük ölçüde toplum lehine terk etmesine neden olmuştur. Böylelikle, Türkiye’de 1960’larda yeşermeye başlayan kamusal alan kavramının ve kamusal bilincin, 1961 Anayasası’nın sahip olduğu özgürlükçü ve siyasal katılımı özendiren diliyle, bir neden-sonuç ilişkisi içinde olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kamusal alan, özel alan, kamuoyu, Türkiye’de kamusal alan, 1961 Anayasası.

ABSTRACT

THE SITUATION OF PUBLIC SPHERE IN TURKEY AS A NOTION OF POLITICAL LEGITIMACY (1839-1971)

MASTER'S THESIS

MEHMET KAL

**INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES, ISTANBUL AREL
UNIVERSITY**

PUBLIC ADMINISTRATION AND POLITICAL SCIENCE

(SUPERVISOR: ASSOCIATE PROF. DR. FATMA ASLI KELKİTLİ)

ISTANBUL, 2021

Although the notion of public sphere is a significant concept for democratization and civilianization in a country, there exists a problematic understanding in Turkey which perceives this notion as a “sphere of the state”. It seems that the state by taking advantage of this situation, tries to isolate the public sphere and exert an undemocratic dominance over the society. In order to make more understandable the factors which precipitated the etymological drift of the notion in Turkey and the world in the historical process, its relationship with public sphere and private sphere is tried to be elucidated. The change and transformation of the concept in Western and Turkish-Islamic societies is examined in this context.

In Turkey, it is understood that the public sphere was sacrificed to the unitary state understanding and monist official view in order to cope with the travails of the major changes that took place in the state and social structure during the Republican period in the wake of the realization of the modernization ideas that were inherited from the Ottoman era in a radical sense. The paradigm which changed after the 1961 Constitution led the state for a brief period to leave political and public spheres to a great extent in favour of the society. Thus, it is revealed that there existed a cause-and-effect relationship between the flourishing of a public sphere notion and public awareness in Turkey in the 1960s and the libertarian language of the 1961 Constitution which encouraged political participation.

Keywords: Public sphere, private sphere, public opinion, public sphere in Turkey, 1961 Constitution.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
1 GİRİŞ.....	1
1.1 Amaç, Önem ve Literatüre Katkı.....	1
1.2 Hipotez.....	3
1.3 Teorik Çerçeve.....	4
1.4 Metodoloji.....	5
1.5 Çalışmanın Bölümleri.....	5
2 KAMUSAL ALAN.....	7
2.1 Kamusal Alan Kavramı.....	7
2.2 Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı.....	17
2.3 Kamusal Alan Kavramının Avrupa Eksenli Tarihçesi.....	24
2.3.1 Yunan Kent Devletlerinde Kamusal Alanın Ortaya Çıkışı.....	25
2.3.2 Roma İmparatorluğu ve Kamusal Alanın İzleri.....	30
2.3.3 Orta Çağ Avrupa'sında Kamusal Alan.....	34
2.3.3.1 Hristiyanlık.....	38
2.3.3.2 Feodalizm.....	41
2.3.3.3 Rönesans ve İtalya Kent Devletleri.....	43
2.3.3.4 Reformasyon.....	44
2.3.4 Burjuva Toplumunun, Fransız Devrimi'yle Şekillenen Modern Devlet Yapısı ve Kamusal Alanla Olan İlişkisi.....	44
3 TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN.....	56
3.1 İslamiyet'te Devlet, Toplum ve Birey Ekseninde Kamusalılık.....	56
3.2 Osmanlı'da Kamusallığın Kökenleri.....	61
3.2.1 Osmanlı'da Batılılaşma Hareketleriyle Şekillenen Bir Kavram: Kamuoyu.....	63
3.2.2 Tanzimat, Meşrutiyet ve Kamusal Alan.....	68
3.2.3 Osmanlı'da Kamusal Mekanlar ve Maduniyet.....	76
3.3 Metamorfoz: Cumhuriyet, Tek Partili Yönetim ve Yeni Kamusallığın İnşası.....	84
3.3.1 Retrospektif: Demokrat Parti İktidarı.....	93
3.4 Türkiye'de 1961 Anayasası Sonrası Kamusal Alan ve Kimlik Tartışmaları.....	100
4 SONUÇ.....	113
5 KAYNAKLAR.....	120
6 ÖZGEÇMİŞ.....	131

ÖNSÖZ

Bu tez, henüz üzerinde yeterli çalışmaların yapılmadığı düşünülen 1960’lar Türkiye’sindeki siyasalın, gizemli ve karanlıkta kalan kısımlarına küçük de olsa bir ışık tutma gayretindedir. Işığın az, yükün fazla olması nedeniyle, çalışmada geliştirilen yaklaşım holistik ve üstün körü olmaktan kurtulamamıştır. Buna rağmen, çalışma boyunca, atomistik bir kavrayıştan da kopmamaya azami ölçülerde özen gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çabanın sonunda, “bütün” kamuyu meydana getiren “küçük parçalar”ın kendi dünyalarındaki derinliğinin hayret vericiliği, araştırmanın kapsamlı bir çalışmaya ne kadar muhtaç olduğunu gözler önüne sermiştir.

Bu mütevazı çalışmayı bile, bir övünç kaynağı haline getiren ve bana olan inançlarını hiçbir zaman eksiltmeyen aileme, özellikle de ağabeylerim Demir KAL ve Süleyman KAL’a bana vermiş oldukları maddi ve manevi desteklerden ötürü, sanırım ne kadar teşekkür etsem azdır.

Eğitim hayatım boyunca bana yol gösteren ve üzerimde emeği olan tüm hocalarımı da saygıyla anıyorum. Siyaset bilimi derslerinde ufkumu açan Sayın Dr. Öğr. Üyesi Oğuz KAN ve Sayın Dr. Hüseyin KORKUT’a, her zaman fikrine danıştığım Sayın Dr. Öğr. Üyesi İskender GÜMÜŞ’e, akademik yolda görüşlerini aldığım ve beni her zaman cesaretlendiren sayın hocalarım, Dr. Öğr. Üyesi Sezin İba GÜRSOY, Doç. Dr. Mahmut AKKOR, Dr. Öğr. Üyesi Ali Bilgin VARLIK ve Dr. Öğr. Üyesi Selma ŞEKERCİOĞLU’na teşekkürü bir borç bilirim. Bu insanları ömrümün sonuna kadar vefa ve minnetle anmaktan asla yorulmayacağım.

Tezin hazırlanması sürecinde yaşadığımız Covid-19 pandemisi nedeniyle eğitim ve öğretim şartlarının son derece kısıtlanmasına rağmen, bana büyük bir anlayış ve sabırla katlanan, gerek ders aşamasında, gerek tezin hazırlanması aşamasında çokça emek harcayan, tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Fatma Aslı KELKİTLİ’ye sonsuz saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak da, varlığıyla her şeye renk katan ve daha da güzelleştiren sevgili Neslihan YATAĞAN’a sonsuz teşekkürlerimi sunarken, bu çalışmayı da onun şahsında tüm kadınlara ve “madun sesler”e ithaf ediyorum.

.....2021

Mehmet KAL

1. GİRİŞ

1.1 Amaç, Önem ve Literatüre Katkı

Alman düşünür Martin Heidegger (1889-1976), “Varlık ve Zaman” adlı eserinde, insanın diğer varlıklardan kendi varoluşunu sorgulama yetisiyle farklılaştığını söylemektedir (Eagleton, 2013: 25). Bu farklılaşma neticesinde, insan evladı tarih boyunca (özellikle Aydınlanma Çağı’ndan sonra) kendini ve yaşadığı toplumu anlamaya çalışmıştır. Kendini ve içinde bulunduğu toplumu keşfetmeye başlayan insan, kendini karmaşık haldeki hudutlar kümesinde bulur, öyle ki bu hudutlar, o insanın diğer insanlara, topluma ve devlete (iktidara) karşı, eylemlerinin ve söylemlerinin varabileceği son noktaları işaret etmektedir.

Toplumun hangi örgütleniş biçiminden kaynaklı olursa olsun, klasik anlamda, devlet-birey-toplum ilişkilerini düzenlemek için yasalar yoluyla çizilen sınırlar, çoğu kez insan iradesiyle sorun yaşamaktadır. Çünkü bu yasaları koyanlar da insandır. İnsanın, doğası gereği kendisinde bulunan “özgür olma” isteğinin yanı sıra bağımlılıklarının da esaretinde oluşu onu çelişik bir varlık yapmaktadır. Bu nedenle, insanın bazen otoriteye karşı geldiği, bazen de boyun eğdiği görülebilmektedir.

İnsan evladı, zaman içerisinde, çelişik bir varlık olduğunun bilincine vararak, kendisini sınırlandıran her şeye karşı daha fazla alan kazanmak için (özgür iradesinde gelişen anlam verme çabasının da neden olduğu yaratım süreçlerinin de katkısıyla), yeni kavramlar geliştirmiştir. Geliştirilen bu kavramlar arasında özellikle, “özgürlük”, “demokrasi”, “katılma”, “iktidar”, “otorite” ve “haklar” gibi kavramlar, her zaman için diğer kavramlara göre daha önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bu kavramlar, önce bireyin siyasi durumunu, devamında bireyin toplumsal aidiyetini, nihayetinde ise bireyin devletle olan ilişkisini belirlemektedir. Böylesi önemli kavramların, bireyler tarafından tecrübe edildiği ve etkilerinin toplumsal pratikte gözlemlenebildiği yerlerin başında ise, kamusal alanlar gelmektedir. Bu açıdan, demokratik bir devletin önemli bir görevi de, kamusal alanların sınırlarını belirgin, tanımlı ve bu alanlara giriş-çıkışta bireylerin sahip olduğu özgürlüklerin, güvence altında olmasını sağlamaktır.

Kamusal alan kavramı, siyasal için çok önemli bir anlam taşımasına rağmen, tanımlanma, kavramlaştırma ve tarihlendirme safhalarında bile ciddi ihtilafları ve sorunları içinde barındırmaktadır. Öyle ki, bu yönüyle 20. yüzyıldaki siyasal tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu kavram esasen sorunlu bir kavramdır. Kökeninin dayandığı Avrupa’da bile yeterince anlaşılamamışken, kavramın İslamiyet’teki ve Türkiye’deki izdüşümünün peşine düşmek oldukça zorlu bir iştir. Bu nedenle çalışmada en temel amaçlardan biri, kavramın ayakları yere basan ve evrensel diyebileceğimiz bir tanıma kavuşmasının gerekliliğine dikkat çekmektir. Buradan edinilen çıkarımlar ve çözümlemeler sonucunda kamusal alan kavramının kullanılışı bir tanımına ulaşılması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda yapılacak çıkarımların gelecekteki çalışmalara da katkı sunması bakımından bir giriş olması hedeflenmektedir.

Çalışma boyunca, batı kökenli bir kavram olan kamusal alan kavramı, tarihselci bir bakış açısıyla incelenmektedir. Batı medeniyetinin kamusal alan bilinci ve İslam toplumunun “cemaatleşme” kültürü kısaca analiz edilerek, kamusal alan kavramının İslamiyet’teki izdüşümüne değinilecektir. Yine bu kavramın, Osmanlı ve Türkiye özelindeki yansımalarına da bakılacaktır. Bu bakış açısıyla beraber çalışma boyunca azami bir dikkatle, hâkim ve yerleşik kamusal alan görüşünü tarif ederken, bunun yanı sıra, Marksist ve feminist görüşlere de yer verilecektir.

Çalışmada, özellikle 1961 Anayasası sonrası Türkiye’de görülen ve evvelde kültürel kimlikle hareket eden ancak bu tarihten itibaren hızla siyasallaşan toplumsal kesimlerin değişim süreçlerine mercek tutulacaktır (Bayart, 1999: 9). Tezde kapsamın 1839 ve 1971 tarihleriyle sınırlandırılmasındaki gaye, 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı’yla birlikte gelişmeye başlayan Osmanlı-Türk anayasacılığını, primitif koşullardan en “çağdaş” aşama olan 1961 Anayasası seviyelerine kadar getirmiş olan siyasal birikimin, kronolojik takipten koparılmaması kaygısıdır. Tarih aralığının 1971 ve sonrasını kapsamıyor oluşu, hem anayasal metinlerin özgürlükçü dilinde, hem de toplumsal ve bürokratik bilinçte takip edilebildiği üzere, demokrasi düzeyinde bu tarihten itibaren -anti demokratik bir paradigma değişikliği nedeniyle- aşağıya doğru bir eğilimin gelişmesidir. Bu bağlamda, 1971

sonrasındaki tarihsel ve siyasal süreçler göz önüne alındığında, daha farklı perspektifler sunan çalışmalara konu olabileceği değerlendirilmiştir. Çalışma boyunca, Türkiye’de kamusal alanın varlığına bu zaviyeden bakılmıştır.

Son olarak bu çalışma siyasallaşan toplumsal kesimlerin, kazanılmış bazı anayasal ve demokratik haklar yoluyla elde ettikleri güçle, statükocu “hegemonik iktidarı”¹ aşındırması sonucu, Türkiye’de suni bir kamusal alan bilincinin kendiliğinden oluştuğu iddiasını da aydınlığa kavuşturmak amacındadır.

1.2. Hipotez

Bu savın üzerinde yükseldiği hipotez kendi içinde çok katmanlı bir yapıdadır.

Ana hipotez: Osmanlı’dan miras alınan, mutlak bürokratik bilinç ve paranoit devlet aklı, Türkiye toplumunu katı, tutucu ve dar bir siyasal katılım modeline mahkûm etmiştir. Devletin sahip olduğu resmî ideolojinin, iktidar, otorite ve siyasal katılım üçgenindeki baskınlığı ve alternatif bir söyleme veya siyasal yönetime uzun süre direnmesi sonucu, kamusal alan kavramı Türkiye’de yeterince anlaşılamamıştır. Türkiye’de, kamusal alan mefhumu, toplumsal kurguda ve bireysel kavrayışlarda, hatalı bir biçimde, “devletin otoritesinin başladığı yer” olarak yerleşmiştir.

1961 Anayasasıyla kazanılan birtakım hakların yarattığı serbestiyet, Türkiye’de kamusal alanın, önemli ölçüde devletin hükümlerinden çıkmasına neden olmuştur. Öyle ki devlet, kamusal alanlarda kaybettiği bu alan hakimiyetini, 1971-1973 yılları arasında yaptığı Anayasa değişiklikleriyle geri kazanmaya çalışmıştır.

Türkiye’de aktüel tartışmaların veya gelecekteki siyasal ve sosyolojik sorunların daha anlaşılır ve kolay izah edilir kılınması için 1961 Anayasası sonrası kamusal alan sorunu tartışılmalıdır.

Bir ülkede demokrasinin gerçek anlamda tezahür edebilmesi için, devletin ve özel alanın yanı sıra kamusal alan mefhumunun yerleşmesi şarttır.

¹ Bu kavram Antonio Gramsci’e aittir.

Kamusal alan önemini korumaktadır. Bu mefhum anlaşılmadan ve toplumsal yapıda yerine oturmada demokratik bilinç gelişemeyecektir.

Ayrıca bu çalışmada, Kamusal alan nedir? Demokratik bir toplum ve devlet yapısı için kamusal alanın önemi nedir? İslamiyet'te kamusal alan var mıdır? Türkiye'de toplumdan ziyade “cemaat” olma bilinci kamusal alan yaratımına engel mi teşkil ediyor? Gibi sorulara da cevap aranacaktır.

1.3. Teorik Çerçeve

Bir devletin demokratik olabilmesi için salt o devletin adında “demokratik” ibaresinin bulunması ya da yasalarında bunun belirtilmesi elbette yeterli değildir. Bu bakımdan, özellikle 20. yüzyıldaki “demokrasi sorunu” tartışmalarındaki büyük payı, bireylerin gerçekleştirdiği “siyasal katılım”ın sadece “oy kullanma” yani bir başka deyişle “sandık demokrasisi” boyutuna indirgenmesi sorunu almaktaydı.

Joseph Schumpeter (1883-1950), “Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi” adlı eserinde, gerçekte demokrasinin halkın kendi kendini yönetmesi değil, kamu görevlilerinin seçilmesi olduğunu ifade etmektedir. John Rawls (1921-2002) ise “müzakereci demokrasi” tartışmalarında, liberal demokrasinin, kamusal alan ve özel alan arasında yaptığı ayrımın ötesine geçmesi gerektiğini düşünürken; bireyi de ön planda tutmayı tercih etmektedir. Jürgen Habermas ise bu tartışmalarda kamusal alanın önemini işaret edercesine, demokratik karar almada çoğunluğun fikrinin yanında karar alma öncesindeki tartışma ve müzakere süreçlerine dikkat çekmeye çalışmıştır. Çünkü içerisinde etkisizleştirilmiş bireylerin bulunduğu bir kamusal alan anlayışına sahip devletlerde demokrasi gerçek anlamda tezahür edememektedir (Uslu, 2015: 147-148).

Kamusal alan, özü itibariyle karar alma süreci öncesi, kararın içeriğinin toplumdaki bireylerce müzakere edildiği, aleniyet kazandığı, çoğulcu, katılımcı ve özgürlükçü bir demokrasi modeli için kaçınılmazdır. Kamusal alanı öne çıkaran düşünürlerin amacı, insanlar arasında ortak bir “etik” yaratmaktır. Böylelikle çoğulculuk içinde bu insanlar birbirlerinin kimliklerini tanıyarak, sorunlarını tartışarak ve iletişim halinde kalarak, demokrasi için bir gelişme alanı yaratmış olacaklardır (Zabcı, 2015: 110).

Bu çalışmada, 1961 Anayasası özelinde Türkiye’de yeniden şekillenen siyasal hareketlerin kamusal alanla ilişkisi dikkate alınarak, genel olarak bu dönemdeki gelişmeler araştırılmıştır. Araştırmada kamusal alan kavramı üzerinde kuramsal olarak uzun uzadıya durulmamış, sadece bu kavramı anlaşılır ve tarihselci bir bakışla açıklayarak, Batı toplumlarındaki ve İslamiyet’i esas alan Osmanlı (dolayısıyla Türkiye) toplumundaki karşılığına bakılmıştır. Bu bağlamda kavramın üzerinde hassasiyetle durulma sebebi, Türkiye’de siyasal hayatın şekillendiği 1961 Anayasası sonrasındaki gelişmelerin, bu kavramla olan ilişkisinin ortaya çıkartılmak istenmesidir.

1.4. Metodoloji

Bu tez literatür taramasına dayalı nitel bir çalışmadır. Çalışma yoğunluklu olarak ikincil kaynaklara dayanmaktadır. Kitaplar, akademik makaleler, doktora tezi ve internet siteleri çalışmanın kaynaklarını oluşturmaktadır. Çalışmada hâkim olan eleştirel bakış açısı, mütemadiyen korunmaya çalışılmıştır.

Bu tez ile kamusal alan kavramının literatürde yeterince yer almadığına ve bu anlamda bir boşluğun varlığına da dikkat çekilmek istenmektedir. Ayrıca, kavramın henüz literatürde ve akademik çevrelerde dahi, “eksik” ve “hatalı” bir sözlük karşılığıyla kullanıldığı gözlemlenmiştir. Örneğin, kamusal alan kavramına hala ve ısrarla “devletin bir alanı” yaklaşımının sergilendiği görülmüştür. Süre sınırının varlığı, yapılacak daha kapsamlı bir çalışmayı engellemiştir. Bu nedenle çalışma komprime bir halde kalmıştır. Kamusal alan kavramı, yukarıda ifade edilen nedenlerden ötürü, kapsamlı bir çalışmaya muhtaçtır.

1.5. Çalışmanın Bölümleri

Bu tez, giriş ve sonuç bölümleri de dâhil olmak üzere toplam beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın meramı anlatılmaya çalışıldıktan sonra, ikinci bölümde “kamusal alan” başlığı altında kamusal alan kavramı açıklanmaya çalışılmıştır. Gene ikinci bölüm başlığı altında kamusal alan-özel alan ayrımına değinilmiştir. Ayrıca, kamusal alanın değişimi, dönüşümü ve farklı boyutlar kazanması bakımından, “söylem” ve “mekân”ın önemi üzerinde de durulmuştur. Üçüncü bölümde ise kavramın neden

tarihlendirilmesi gerektiği açıklandıktan sonra, kavramın kökenlerine inilerek, sırasıyla Antik Yunan, Roma İmparatorluğu ve Orta Çağ Avrupa'sındaki semantiğine dikkat çekilmiştir. Böylece, kavramın hangi medeniyette, hangi şartlarda ve hangi tipolojiyle ortaya çıktığına ışık tutulmuştur. Gene bu bölümde, Hristiyanlık, feodalizm, burjuva hareketi ve Fransız Devrimi gibi, toplumsal hayatı hem alt-üst eden, hem kuran, hem de dönüştüren bazı önemli gelişmelerin ışığında, kamusal alanın nasıl dönüştüğü üzerinde durulacaktır. Bu bölümde, kavrama yönelik geliştirilen çağdaş yaklaşımlar da ele alınmaya çalışılacaktır.

Çalışmada dördüncü bölüm bir bakıma çalışmanın gayretinin de varmak istediği yer olması bakımında önem arz etmektedir. Burada öncelikle Türkiye toplumuna bir kimlik kazandıran İslamiyet'in, Türkiye toplumundaki kodlarının peşine düşülerek, ontolojik bir arayışla kamusal alan kavramının izi sürülecektir. Bunun bir sonucu olarak da, İslamiyet'ten Osmanlı sosyolojisine bir aktarım yakalanması hedeflenmektedir. Osmanlı'dan da tabii olarak Türkiye'ye gelen miras incelenerek, burada adeta bir illiyet bağı kurulması gayesiyle dördüncü bölüm genişletilecektir. Daha sonra kavramın Türkiye'deki genel durumuna bakmak üzere, öncelikle Osmanlı'daki kamusal alan algısı dikkatle tahlil edilecektir. Bilhassa, Tanzimat döneminde kamusal alanların varlığı ve buradaki birikimlerin, yeni kurulan cumhuriyetle birlikte gelişen tek parti dönemindeki izdüşümüne bakılacaktır. “Resmî ideoloji” ve “kutsal devlet” anlayışının bir sonucu olarak, farklı bir jargon geliştiren bu yeni devlet düzeninin kamusal alanla olan temas noktaları tespit edilerek, çok partili hayata geçişten sonraki durumla birlikte analiz edilecektir. Nihayetinde ise, Türkiye'de “meşru” bir hükümete karşı yapılan 27 Mayıs 1960 tarihli askeri müdahalenin, Türk siyasal hayatında yaratmış olduğu “sil baştan” koşullardan sonra, özellikle 1961 Anayasası'yla birlikte yeni bir boyut kazanmış olan kamusal alanın varlığı tartışılacaktır.

Çalışmanın son bölümü olan sonuç kısmında, yukarıda açıkladığımız hipotezimizin çalışma içerisinde sınanmasından sonra, haklılığının olup olmadığı, tarafsız ve nesnel bir biçimde yorumlanıp ele alınarak çalışmaya son verilecektir.

2. KAMUSAL ALAN

2.1. Kamusal Alan Kavramı

“İnsan faaliyetleri hareketlerden ve düşüncelerden oluşur. İnsanlar belirli şartlar altında maddi üretim yaparken, somut eserler ortaya koyarken, gelenek, görenek ve kurumlar oluştururken, yaptıkları etkinlikler hakkında düşünürler. Bu etkinlikler ve düşünceler birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanlar, başka insanlarla ve doğayla ilişkilendirirken, gerçekliğin çeşitli unsurlarına anlam vererek, yinelenen faaliyetler üzerine de kavramlar yaratırlar (Uslu, 2017: 1).” Bu yaratılan kavramların kendi tarihlerine ve parçası oldukları örgütlere bakılmaksızın yapılacak bir değerlendirme eksik kalacaktır. Buradan yola çıkarak, Fransız düşünür Michel Foucault’nun (1926-1984) da ifade ettiği gibi, kavramların üzerine düşünmeyi bir tür arkeolojik uğraş olarak görüp, diğer yandan da, kavramların insanlara sınırsız bir alan vermediğinin de bilincinde olmalıyız, çünkü her kavram kendisi ile ilişkiye geçen zihne belirli durumları hatırlatmaktadır (Foucault, 1999; Bacık, 2005: 10). Foucault’nun bu arkeoloji benzetmesinden hareketle, “kamusal alan” kavramının kökenine ulaşmak için düşünce tarihi eşildiği zaman, en derin katmanlardan birinde Aristoteles’in (M.Ö. 384-322) insan doğasını açıkladığı öğretilere rastlanılmaktadır. Aristoteles’e göre, insan evladı oldum olası hep daha mutlu olmaya ve daha iyiye ulaşmaya çalışan siyasi bir varlıktır (Aristoteles, 2018: 9).

Aristoteles, “iyi yaşam”a ulaşmanın, hem topluluğun bütünü için, hem de her bir kişi için, ayrı ayrı başlıca gaye olması gerektiğini düşünmektedir (Aristoteles, 2018: 9). Bu anlamda, “iyi yaşam”a ulaşmak amacıyla, topluluktaki bireylerin bir araya gelmesinin sebebi, bireyin acizliği değil; doğanın insanlara nakşettiği belli bir toplumsal ruhun varlığıdır. Zira insan evladı yalnız veya avare bir mahlûk değildir; bilakis, her türlü esenlik koşulları altında dahi hem cinslerinden ayrı kalmak istemeyen bir doğaya sahiptir (Cicero, 2018: 130; Tannenbaum, 2018: 62-82). İnsanlar arasında gelişen bu bir arada olma isteği, her ne kadar, bir başınalığa göre daha iyi olsa da, topluluk halinde yaşayan insanlar, zaman içinde topluluk olmalarından kaynaklı birtakım problemlerle yüz yüze gelmişlerdir. Bu problemlerin merkezinde genellikle güç kullanma tekelinin kimde olacağı ve bireylerin

özgürlüklerinin sınırlarının belirsiz olması bulunmaktadır. Thomas Hobbes'un (1588-1679) meşhur eseri, "Leviathan"da anlattığı; doğa ve savaş durumu tasviri, insanların yaşadığı bu sorunu çok iyi ifade etmektedir. Hobbes'a göre insanların üzerinde genel bir güç olmadığı zaman, herkes herkesle mücadele halindedir. Hobbes, böyle bir ortamın insanda yaratacağı ruh halinin en açık belirtisininse "korku" olacağını söyler, böylesi bir durumda, toplum denen şeyden bahsedilememektedir. İnsanlar bu problemlerle baş edebilmek için, içinde bulundukları topluluktaki bireyleri tek tek birbirlerinden ve topluluğun gücünden korumak maksadıyla, bazı kurumlar ve değerler (devlet, haklar, mülkiyet, töre, hukuk, polis vb.) inşa ederek "meşru" olma sürecine girmeye başlamışlardır (Hobbes, 2018: 101). İnsanlar bu adımdan sonra, özellikle, icat edecekleri üst yapı olan devletle yaşayabilecekleri sorunların da çözümü için, "toplum sözleşmeleri"¹ yapmışlardır. Bu sözleşmelerin ruhu ise, esasen Aristoteles'in de işaret ettiği gibi insanın siyasal bir canlı oluşundan müteşekkildir (Tannenbaum, 2018:62-63). Yukarıda bahsedildiği gibi, insanlığın "iyi" ve "mutlu" yaşam ideali ile bezeli olan bu ortaklaşmayı kurma ve koruma amacındaki sözleşmelerin üzerinde yükseldiği en önemli zeminlerden biri de, kamusal alan ve özel alan ayırımıdır. Kamusal alan ve özel alan ayırımı, toplumdaki bireylerin ilişkilerinde tek tek birbirlerine karşı, topluluğa karşı ve topluluğun da bireylere karşı sorumluluğu ve bütün bunların devletle olan ilişkilerinin sınırlarını anlamamız için elzemdir.

İmmanuel Kant'a (1724-1804) göre, yeryüzündeki tek akıllı yaratık olan insan özgür olmak zorundadır. Çünkü bir insan, ancak özgür olduğu zaman "doğanın yüce tasarısına" ulaşma amacına hasıl olacak ve "kusursuz ve adil bir sivil kurum" tesis edebilecektir. Kant, bireyin "tek başınayken bir azınlık" olduğunu düşünmekte ve buradan hareketle, insanların özgür olması halinde kamusal alanı da kendiliğinden oluşturacaklarını öngörmektedir. Bu kamusal alanın da, "devlet" ile "özel alan" arasında kalan ve yurttaşların

¹ Bu kavram J.J. Rousseau'ya (1712-1778) aittir. Rousseau şöyle der: "Varsayalım ki insanlar, doğal durumda yaşarlarken, korunmalarına zarar veren engellerin, bireylerin direnişi sonucu, her bir kimsenin o doğal durumda ayakta kalabilmek için başvuracağı güçlere baskın çıktıkları o noktaya vardılar. Böyle olduğunda o ilkel durum artık sona erer insanlar yaşam biçimlerini değiştirmezlerse ortadan kalkardı. İnsanlar da yeni güçler yaratamayacakları, sadece mevcut güçlerini bileştirip yönetebileceklerine göre, kendilerini korumak adına yapabilecekleri tek şey, direnişi kırabilecek bir güçler toplamına varmak ve bu güçleri tek bir harekete geçiriciyle devreye sokup uyumlu çalışmaktır (Rousseau, 2013: 17)."

“politik sorunları” açıkça müzakere ettikleri bir yer haline geleceğini söyler (Dacheux, 2012: 15-16). Çünkü kamusal alan, çoğunlukla bireylerin geneli ilgilendiren meseleler hakkında düşüncelerini açıkladığı kamusal söylem ve tartışma alanıdır (Thompson, 2016, Cilt 1: 723).

Tarihsel bir kategori olarak karşımıza çıkan ve Antik Yunan dönemine kadar giden bu kavramın, günümüzdeki kullanımına en yakın karşılığının ise 14. yüzyılda kullanılan “public” kelimesine kadar dayandığını görmekteyiz. Public kavramı, genelin gözetimine, bilgisine açık bir durumu işaret etmektedir. Public veya Türkçedeki karşılığıyla “kamu”¹ sözcüğünden türeyen “kamusal alan” (public sphere)² esasen siyaset felsefesine ait bir kavramdır (Onat, 2013: 10-11). Bu kavram, tarihsel süreç içinde erken siyasallaşmış bazı toplumlarda farklı formlarda hayat bulmuştur. Zaman içinde, kavramın düşünürler tarafından yeni bir kavrayışla ele alınmasıyla, yerleşik düzen içindeki toplumu ve toplumun yaratmış olduğu kurumları anlamak, dönüştürmek, hatta yeniden inşa etmek mümkün hale gelmiştir.

Kamusal alan kavramı her ne kadar eski Yunan sitelerine kadar dayandırılıyorsa da, günümüz kullanımındaki tanımına ilk kez 20. yüzyıldaki düşünürlerin çalışmalarında rastlıyoruz, bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz Jürgen Habermas’ın “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü” (Strukturwandel der Öffentlichkeit-1962) adlı eseridir. Habermas, bu eseriyle bizlere kamusal alan mefhumunu yeniden hatırlatıp üzerinde düşünmemizi sağladığı kadar, kavramın popülerleşmesine de büyük bir katkı sunmuştur. Habermas, burjuva kamusal alan kavramını ortaya çıkış, dönüşüm ve çözülme aşamaları olarak üç dönem halinde ve sosyal-tarihsel bakış açısıyla ele almıştır (McCarthy, 2015: 91).

Kamusal alan kavramı özellikle 20.yüzyılın siyasal tartışmalarında kendine yer bulduktan sonra da farklı tasavvurlara sahip aydınlarca ele alınmış

¹ Türk Dil Kurumu’na göre kamusal alan; kamuya ait, kamu ile ilgili işlerin yapıldığı yer anlamına gelmektedir. Kamusal alandaki “kamu” kökü ise; “halk hizmeti gören devlet organlarının tümü”, “bir ülkedeki halkın bütünü”, “halk”, “amme”, “bütün”, “hep”, “her”, “herkes”, “halk”, “bir ülkede hükümete, yönetime, devlete ait olan” gibi anlamlara gelmektedir (Türk Dil Kurumu, 2019).

² İngilizcedeki public sphere (kamusal alan) terimi, Almancadaki “öffentlichkeit”’in bir çevirisidir. Bu terim iki ilgili terimi tercüme eder: ilki, “halk”, veya kamusal alanda var olan konuşmacı ve dinleyicilerin toplamı. İkincisi ise “halk”, ya da kamusal alanda görünür olma ve halk tarafından incelemeye tabi olma durumu. Terim hem tanımlayıcı hem de normatif bir çağrışım taşır (Wessler, H. ve Freudenthaler, R., 2018).

ve yeniden yorumlanmaya ya da eleştirilmeye çalışılmıştır. Hannah Arendt (1906-1975) bu düşünürlerden biridir; ona göre kamusal alan kavramını anlamak için Yunan kent devletlerine bakmak gerekmektedir. Çünkü, bu kent-devletlerin varlığı, yurttaşının kendi özel yaşamı dışında yeni bir “bios politikos”¹ yaratmasına neden olmaktaydı. Burada bulunan yurttaşlar, siyasal olduğu kabul edilen “eylem” (praxis) ve “konuşma” (lexis) etkinliklerini sergileyerek kamusal alan ile siyasal alanın ayrı düşünölemeyeceğı bir ortam yaratmaktaydılar (Arendt, 2018: 60-61).

Kamusal alan kavramını açıklamaya çalışan ve klasikleşmiş bakış açılarının dışında; “liberal kamusal alan” bakışı da tartışmalarda önemli bir yer tutmaktadır. Kamusal alanı, yurttaş-hukuk-politik yapı ilişkisinde tanımlayan bir gelenekten ayrı bir şekilde gelişen bu tutum, özellikle John Rawls’un politik düşüncesinde karşımıza çıkan ve kamusal alan kavrayışının temelinde “liberal ethos”u² bulundurmasının yanı sıra, kamusal aklı ve uzlaşmayı da öne çıkaran bir tutumdur (Müftüoğlu, 2005: 49-69).

19. ve 20. yüzyılda da siyasal anlamda ses getiren feminist akımlarda da “kamusal alan” kavramı tartışılmış, özellikle Nancy Fraser, Habermas’ın kamusal alan için yaptığı “herkesin, ortak meseleleri tartışmak üzere toplandığı ve devletten münezzeh olan açık bir yer” tanımındaki “herkes” tabirinde “kadın”ın bulunmadığını iddia etmiştir. Feminist düşüncede, kadının kamusal alandaki varlığı üzerine uzun uzadıya görüşler dile getirilmiş ve karşıt kamusalılıkların varlığı uzunca süreler tartışılmıştır (Kömeçoğlu, 2005: 40). Bu anlamda özellikle liberal kamusal alan teorileri ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Feminist düşünürlerin sert eleştirileriyle beraber gündeme gelen “karşıt kamusal alanlar” düşüncesine farklı bir pencereden ve farklı bir kavrayışla yeni bir soluk getiren, Oskar Negt ve Alexander Kluge ikilisi 1972’de yayınladıkları “Kamusal Alan ve Tecrübe” adlı eserlerinde dile getirdikleri “proleter kamusal alan” yaklaşımıyla gene Habermas’ın “burjuva kamusal alan” düşüncesine karşıt bir kamusal alan düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Eserde, Habermas’ın tarif ettiğı kadar şekliyle herkese açık ve ideal bir kamusal alanın olmadığını, kamusal alana katılmada sınıfsal

¹ “Politik yaşam”, bu kavram Aristoteles’e aittir.

² Liberal etik.

farklılıkların “eşitsizliğe” yol açtığı ve bütün bunların dışında “dışlayıcı” faktörlerin de bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Bir diğer yönüyle de, Habermas’ın “söylem”i öne çıkardığı kamusal alan tasavvurunun aksine, Negt ve Kluge’a göre kavram daha çok somut bir biçimde ele alınmalı ve maddi gerçeklikten kopmadan, sosyal hayattaki “pratik” ve “deneyim” mütemadiyen göz önünde tutulmalıdır. Onlara göre, kamusal alan bir “süreç”tir ve bu bilinçle ele alınmalıdır. Böylesi bir kamusalılık düşüncesinde görülen ilk şey, homojen olmayan ve her toplumda bulunabilen farklı kesimlerin (işçi-burjuva temelli sınıfsal farklılıklar, etnisite farklılıkları, statüler arası farklılıklar, yöneten-yönetilen haklarından doğan farklılıklar vb.) zaman içinde eşitlik temelli ortak bir zeminde buluşamamaları sonucu, birbirlerine karşı kıyasıya bir mücadeleye¹ tutuşabilecek olmalarıdır. Bu farklı kesimlerin birbiriyle mücadele halinde olmasının temel nedeni bir arada yaşıyor olmalarıdır. “Doğa durumu”nda her zaman bir kesim ötekinin yerini sabit veya daha aşağıda tutmaya zorlarken, kendi pozisyonlarını ise ötekiye karşı daha iyi bir konuma yükseltmeye çalışır, böylece birilerinin dezavantajı başkalarına avantaj olarak yansımaktadır. Böyle bir ortamda kamusalılık gelişemeyeceği gibi özel alanın sınırları keskinleşir, devletin alanı ise özel alanın üzerine doğru şişmeye başlar, kamusal alan mefhumu böylece git gide sıkışıp yok olmaya mahkûm olacaktır (Negt ve Kluge, 2015:133-139; Onat, 2013: 15-16; Hansen, 2015: 175-176; Çetinkaya, 2008: 128-129).

Özel alandan çıkıp devletin olmadığı (veya sınırlı ölçüde olduğu) kamusal alanlara uzanan insanlar burada “kamuoyu” denen şeyi meydana getirmeye çalışırlar, çünkü kamuoyu siyasal anlamda yönetenin eylemleri karşısında, yönetilenin “akılcı-eleştirel tartışma yoluyla” ortaya koyduğu tepkidir (Zabcı, 2015: 117). Bireysel olanın devlet karşısındaki zayıflığı ancak bireylerin kolektif olarak demokratik ve meşru zeminde hareket etmesi sonucu meydana getirdikleri “kamuoyu” ile aşılabilmektedir. Bir toplumdaki bireylerin kendilerini özel alanlarında özgürce ifade etmesi ve siyasal katılımda bulunmaları (oy kullanma ve parti üyeliği vb.) demokratik açıdan önemlidir. Ancak bunun kamuoyu denen şeyin oluşmasında hiçbir katkısı olmadığı gibi, devlet otoritesinin sınırlandırılması için gerekli olan “kamusal alan” denilen

¹ Bu mücadele hiçbir arka plana sahip olmadan ve el yordamıyla gelişen bir mücadele de olabilir.

şeyin meydana gelmesine de katkı sağlamayacaktır. Arendt'in yaklaşımında da görüldüğü üzere, özel alanda olup biten hiçbir şey kendiliğinden “aleniyet” ve “açıklık” kazanamaz. Bunun tek yolu kamusal alandır (Zabcı, 2015: 117).

20. yüzyılın başlarında özel alan karşısında git gide genişleyen devlet alanı, toplumsal kesimleri ve bireyleri baskı altına almaya başlamıştır. Baskı altında kalan kesimlerin, kendilerini -özgür bir şekilde- siyasal karar alma süreçlerine nasıl dâhil edecekleri konusunda yapılan tartışmalarda, Marksist düşünceden “ideoloji” ve “hegemonya” kavramlarının öne çıktığı görülmektedir. Özellikle Fransız düşünür Louis Althusser (1918-1990) ve İtalyan teorisyen Antonio Gramsci'nin (1891-1937) çalışmaları bu anlamda çok berraklaştırıcı olmuştur.

“Marksist yöntem”i anlamak için, ilk iş ustaları Karl Marx'ın (1804-1872), Wilhelm Friedrich Hegel'e (1770-1831) karşılık toplumu anlama faaliyetine nasıl ve nereden başlanacağına yönelik olarak verdiği karşılığa bakılmalıdır. Hegel, toplumu anlamak için önce devletin anlaşılması gerektiğini düşünmekteydi. Çünkü o, insanı devletin öznellediği bir varlık olarak görmekteydi. Buna karşın Karl Marx ise tam tersini düşünmektedir. Marx'a göre toplumu anlamak için evvela insan anlaşılmalıydı, çünkü devlet insanın nesnelleşmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Marx, aynı zamanda salt toplumun yaratmış olduğu kurum ve değerlere bakarak, politik sorunların çözümü için anahtar işlev görecektir rafine çözümlere ulaşamayız der. Örneğin tek başına devlete bakarak, bize toplumun yapısını tam anlamıyla göstermesini hiçbir zaman bekleyemeyiz, dini bir sistem bize ona tabi olan insanın özelliklerini göz önüne seremez ya da bir düşünce biçimi, neden olduğu hareketin sonunda gelişen eylemin bütüncül bir izahı olamayabilir, keza bir “pazar yeri” doğrudan doğruya bize “toplumsal eşitsizlik” ya da “sömürü düzeni”nin hangi boyutlarda olduğunu gösteremeyecektir (Atılğan, 2015: 289).

Toplumu anlamak için insanı anlamayı şart koşan Marx, buradan insan varlığının nesnelleşmesi yoluyla oluşturduğu devletin yapısal olarak anlaşılmasının mümkün olacağını söylerken bir yandan da ideolojiye işaret etmektedir. Marx'ın gramerine baktığımız zaman “devlet” denilen organizmanın, hâkim sınıf olan burjuva tarafından yurttaşların birlik içinde meydana getirdiği bir varlık olarak tanımlandığını görmekteyiz. Bunun

toplumsal yapıda sınıf bilincinin oluşmaması için egemenlerce¹ yapılan bilinçli bir kurnazlık olduğunu anlamak da güç değildir (Atılğan, 2015: 289). Zira 20. yüzyıldaki demokrasi tartışmalarının ve işleyişinin egemenlerce “rıza” ve “meşruiyet” noktasına hapsedilmesinin ve kamusal alan kavramının içinin boşaltılıp toplumsal yapıdan ve demokratik düzenden sökülmeğe başlanmasının esas nedeni, devleti “yasal” olan yollarla (örneğin seçimler yoluyla) ele geçiren hegemonik, liberal ve kapitalist iktidarın, devletin ideolojik aygıtlarını² da kullanarak, karşıt bir sınıfın siyasal sonuç yaratabileceği mekanizmalara (örneğin parlamento veya kamuoyunun oluşturulduğu her yer) tutunmasını engellemektir. Bu iktidar genellikle kamuoyundan ziyade seçkinciliği öne çıkaran bir anlayışla yönetimini sağlamlaştırmaya çalışmaktadır. Hegemonik iktidarın, demokratik yönden eleştirilere maruz kaldığında ise klasik bir savunma metodu olarak “demokrasi” ve “seçim” yoluyla elde ettiği “genel irade”yi öne sürdüğü görülmektedir. Yerleşik sistem bu yolla kendini savunsun da, esasen bahsi geçen genel iradenin genel olmadığı ve yalnızca egemen sınıfın siyasetine hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Böylesi bir iktidarın denetimine giren devlet denen organizma ise, egemen olmayanların artı-değerlerinin “zorla” ele geçirilmesi esnasında egemen sınıfın kullandığı işlevsel bir aparat olma niteliğini aşamayacaktır (Forgacs, 2018: 230-244; Althusser, 2019: 18-44).

Gramsci ve Althusser gibi düşünürler, düşüncelerini doğrudan doğruya kamusal alan etrafında şekillendirmemiş olsalar da, yapmış oldukları tespit ve çözümlemelerle, kamusal alanın, egemen sınıfın eliyle silikleştirilmesinin altında yatan gri alandaki bilince dikkat çekmişlerdir. Egemenlerin yapmış olduğu illüzyonların bireyin kendinin özgürleştiğini sanarak, kamusal alana nasıl sırtını döndüğünü ve nasıl özel alanlarına çekildiğini anlamamız için bize çok etkili iki kavram verdikleri anlaşılmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi bunlar, hegemonya ve devletin ideolojik aygıtlarıdır. Çünkü tarihsel süreçte kapitalist düzenin savunucusu olan egemen burjuva kesimi, devleti zaman içinde gerçek anlamından ve varlık sebebinden kopararak, onu emrine aldığı bir jandarmaya dönüştürerek, egemen olduğu sınıflara karşı bir baskı aracı

¹ Çoğunlukla burjuva ideolojisine sahip olanlar.

² Din, okul-eğitim, aile, hukuk, siyasal, sendikal, haberleşme ve kültürel aygıtlar (Althusser, 2019: 50-51).

haline getirmiştir (Althusser, 2019: 91-93). Bunu sağlamanın en kolay yolu da, özellikle entelektüel ve ekonomik birikimlerin temelini oluşturduğu ve kanunlar vasıtasıyla meşru hale getirilmiş seçimler yoluyla elde ettiği iktidardır. Egemen sınıf elinde tuttuğu iktidarını “hegemonik iktidar” a evirmek suretiyle beraberinde de ele geçirmiş olduğu devlet vasıtasıyla ideolojisini kurumsallaştırmıştır. Hegemonyan iktidarın kurumsallaşan ideolojisini de devletin ideolojik aygıtları aracılığıyla topluma dayatması ve buna karşı ezilen sınıfların en etkili karşı koyuşlarının gerçekleştiği kamusal alanları ortadan kaldırmayı da amaçlamıştır. Tarih bu tip hegemonik iktidarların bireylere sunduğu sahte bir özgürleşme vaadi yoluyla yaratmaya çalıştığı dar ve baskıcı siyasal sistem tipleriyle dolup taşmaktadır.

Antonio Gramsci, burjuva hegemonyasına karşı olarak “proleter hegemonya”yı önermiştir. Burada üzerinde durulması gereken konu ise, Gramsci’nin metodunun altında gizil halde duran mesajlardır. Çünkü Gramsci, yerleşik bir hegemonyaya karşı geliştirilen muhalefetin, yalnızca “siyasi” ve “entelektüel” düzeyde olması gerektiğinde ısrarcı olmuştur. Buradan anlaşılmalıdır ki, bu biçimin hayat bulacağı en müphem olmayan yer kamusal alandır.

Herbert Marcuse’un (1898-1979), “Tek Boyutlu İnsan” (1964) adlı eserinde dile getirdiği gibi, ileri sanayi toplumunun “totaliter” bir biçim kazandığı bilinmektedir. Bunun en sarıh izahı ise, ileri sanayi toplumlarında görülen, sistem karşıtı düşüncelerin ve ifadelerin manipüle edilip tanınmama yoluna gidilmesidir. O’na göre, liberal kapitalizmin sözde yaratmaya çalıştığı hoşgörü çatısının altında bulunan özgür tartışma görüntüsünün perde arkasında, görünmeyen bir “beyin yıkama” ve “ideolojik kontrol” yoluyla kurulan baskıcı bir metot bulunmaktadır (Heywood, 2016: 27-28).

Bütün bu yaklaşımların gayretinde beliren kamusal alanı tanımlama çabaları, Nancy Fraser’ın işaret ettiği noktaya ulaşmaktadır; çünkü ona göre:

“Kamusal alanlar yalnızca birtakım söylemlerin oluşturulduğu yerler değildir, toplumsal kimliklerin ortaya çıkması ve hayata geçirilmesi de bu alanlarda gerçekleşir (aktaran Kömeçoğlu, 2005).”

Kamusal alan, içerisinde toplumsal kimliklerin şekillendiği bir alan olması bakımında, yukarıda da görüldüğü üzere ana akım ideolojiler ve bu ideolojilerin temsilcilerince farklı biçimlerde ele alınmaktadır. Liberal ve Marksist görüş bu akımların ana sürükleyicileri konumundadır. Diğer görüşler büyük çoğunlukla bunlarla beraber ya da bunlara rağmen şekillenen görüşler olmaktan öteye gidememektedir. Gene de bu bitmez tükenmez kavramların farklı yorumlanışının salt siyasal kutuplaşmalar özelinde gerçekleştiğini düşünmek “safılık” olacaktır. Çünkü bu farklı kavrayışların gelişim süreçlerinin arkasında antropolojik, ekonomik, sosyolojik, psikolojik, tarih, sanat, mimari, felsefi ve siyasi gibi onlarca neden yatmaktadır. Bütün bunları hesaba katıp kavramı öylece anlamaya çalışmak oldukça zorlu bir uğraştır ancak üstesinden gelemediğimiz buradaki zorluğun bize öğreteceği en önemli şey, her yerde ve herkes için geçerli olabilecek tek bir kavramın olamayacağıdır, oluşan her bir kavramın da bir öncekine ya da ardılına alternatif yaratmaya çalıştığına dikkat etmemiz gerektiğidir.

Miriam Hansen’in (1949-2011) de üzerinde durduğu gibi “Avrupa kamusal oluşumlarına ilişkin geliştirilmiş bir kavramsal çerçeve Amerika’ya ne derecede aktarılabilir?” sorusu adeta bu çıkmaza bir tepkidir. Ayrıca soru, çalışmada da üzerinde durulan, Avrupa kökenli bu “kamusal alan” kavramının, Osmanlı-Türkiye siyasasındaki karşılığının ne olduğu sorusuyla benzerlikler içermektedir (Özbek, 2015: 25).

Sosyal bilimlerin yaşadığı kavramlaştırma sorunu, kamusal alan denilen şeyin kavramlaştırılması aşamasında da fazlasıyla görülmektedir. Bu kavramlar kümesi, her toplumun dünya görüşüne göre şekillenmekte, dönüşmekte, hatta bozulabilmektedir. Öyleyse dünyanın neresinde olursa olsun demokratik değerleri gerçek anlamda hayata geçirmek isteyen bir toplumun ya da sistemin içerisinde kamusal alan denen şeyin pratikte hayat bulup bulmadığını, Fransız akademisyen Eric Dacheux’nün, Arendt, Habermas ve Richard Sennett’in çalışmalarından hareketle kamusal alan için vardığı en uygun tanıma bakarak anlamaya çalışmalıdır. Şöyle ki bu varılan nokta kamusal alanın varlığının anlaşılır kılınması için bir temel ya da ön şart olma iddiasını barındıracak kadar kapsamlı ve evrensel bir tanım olarak ele alınabilmelidir. Dacheux’ye göre:

1- Kamusal alan politikanın meşrulaştırma yeridir. Yurttaşlar burada tartışabilir, fikir sahibi olabilir/ fikrini açık edebilir, politik iktidarı etkileyebilir/ politik iktidarı etkileyebilecek kişileri seçebilir, politik olan hemen hemen her bilgiye de ulaşabilir durumdadır. Kamusal alan, yurttaşların iradesi dışında düzenlenen yasalara maruz kalmadan evvel, bu yasaların muhteviyatını açık, aleni ve şeffaf bir şekilde müzakere edebildikleri yerdir (Dacheux, 2012: 20-21).

2- Kamusal alan politik cemaatin temelidir. Bir toplumdaki farklı değer, kimlik ve inançlara sahip insanların bir araya gelerek ortak politik bir topluluk oluşturmalarına aracılık eden sembolik bir alandır (Dacheux, 2012: 20-21).

3- Politikanın ve politik aktörlerin görünürlük kazandığı bir sahnedir (Dacheux, 2012: 20-21).

4- Yurttaşların kendilerinin gerçek anlamda toplumun bir parçası olduğunu hissettiği ve varlıklarını politik olarak kabul ettirdikleri kısacası “söz söyledikleri” bir yerdir.

Kamusal alan kavramı, bugün hala hem dünyada, hem de Türkiye özelinde geniş kesimlerce doğru bir biçimde anlaşılmamıştır. Türkiye’de bu duruma neden olan birçok sebep sıralanabilir, ancak arka planda birçok sebebin olmasının yanı sıra, bu durumun en belirgin nedenlerinde biri de kamusal alan kavramının Türkçedeki karşılığının insanlarca yanlış anlaşılmasıdır. Dilimize İngilizceden geçen (bir başka görüşe göre Fransızcadan¹) “public” köküne dayanan bu kavramın, sorunlu bir durum yaratan “devlet” anlamıyla karşılanması yanlış olmuştur. Kamu sözcüğü yukarıda da açıklandığı üzere “devlet” anlamında kullanılabildiği için, Türkiye toplumunda, kamu kökünden türeyen kamusal alan kavramı daha çok “kamu kesimi” ya da “devletin alanı” olarak algılanmaktadır. Public sözcüğünün, Türkiye siyasasında “herkes” ya da “halk” kavramlarından ziyade, daha çok kamu=devlet biçiminde karşılık bulması farklı bir algıya da neden olmuştur. Bundan dolayı, bir sözcüğün önünde, arkasında, yakınında, yöresinde “kamu” sözcüğü görüldüğü anda, bir biçimde bunu “devlet kesimi” ile ilişige sokan zihinsel bir altyapının da geliştiği görülmektedir. Bunun da yardımıyla, bireylerde siyasal pozisyon alma

¹ “Publique”.

anlamında “özel alan” ve “devlet alanı” dışında başka bir alanın tahayyül edilememesi sorunu gelişmiştir. Bu sorunun aşılması için “kamusal alan” ve “özel alan” ayrımının yapılarak, yerli yerine oturtulması ve devletin alanı karşısındaki pozisyonlarının belirlenmesi, bireylerdeki ön kabullerin yıkılması açısından önemli olacaktır.

2.2. Kamusal Alan – Özel Alan Ayrımı

Kamusal alanın, özellikle modern çağda kazandığı iki önemli motifi vardır. Bunlar “açıklık” ve “aleniyet”tir (Zabcı, 2015: 117). Buna karşılık özel alan ise, kadim bir tema olan “mahremiyet”i içinde barındırmaktadır (Arendt, 2018:104). Kamusal ve özel alanın yaşadığı bu zıtlık, aslında iki kavram arasındaki farkın belirginliğini anlaşılr kılsa da, meseleye “buzdağının görünmeyen kısmı” metaforu ile bakıldığı zaman, iki kavramın da derinlerde bir yerde, gizil halde kalmış olan bazı girift yerlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan kamusal alanı, özel alanla bağlantısı olan bir coğrafya gibi ele almak kaçınılmaz olacaktır (Sennett, 2019: 121). Özel ve kamusal alan kavramlarının köken¹ itibariyle Roma’ya (kavramların ilk defa Latince ayrıştırılması hasebiyle) ve Antik Yunan’a kadar dayandığını biliyoruz, bu kavramların hem Antik Yunan’da, hem de Roma Cumhuriyeti’nde, sosyal yaşamın oluşumunda ve görünümünde net olarak fark edilen bir ayrım içinde bulundukları da bilinmektedir.

Ailenin merkezi bir konumda olduğu özel alan, Antik Yunan’da ve özellikle de Roma hukukunda/toplumunda karşılığı daha çok “pater familias” (aile reisliği)² olan bir yapının üzerine kuruludur, burada Thomas Aquinas’ın

¹ Günümüz kullanımındaki özel (private) ve kamu (public) sözcükleri aslen Roma dili olan Latince kökenlilerdir. “Roma’da sıradan vatandaşlara ‘private citizen’ denilirken kamusal ise ‘res publica’ denilirdi. Res publica’nın ‘publica’ kısmı, orijinal anlamı çok net olmayan ‘populus’tan türetilmedir. Oxford Latince Sözlüğü, ‘Pubicus’u ‘Pubes’ ile ilişkilendirir ve bir sıfat olan ‘Pubes’i şöyle tanımlar: (1) Fiziksel olarak olgun, yetişkin, ergin, erişkin; (2) -sebzelerle veya meyvelerle ilgili olarak- öz suyu veya besi suyu dolu anlamındadır. ‘Pubes’i bir isim olarak ise şöyle tanımlar: (1) Çalışabilecek güçteki kişilerden, insan gücünden ve (çalışabilecek güçteki) sair topluluklarından oluşan yetişkin nüfus; (2) ergenlik çağında olma yaşı ve durumu; (3) kasık kemiği bölgesi, edep yerleri; kasık kemiği bölgesindeki kıl (Geuss, 2007: 50).”. Kısacası, Latincedeki “public” (kamusal) ile “pubic” (edep yerleriyle ilgili) sözcüklerinin etimolojik anlamda ortak bir yere dayanması ve “populus’un da hem kalabalık/halk hem de erillğe gönderdiği atıflar dikkat çekicidir. Bu durum özellikle kamusal-özel alan tartışmalarında feminist görüşün yoğunlukla üzerinde durduğu konulardandır.

² Arendt’in, Fransız Psikolog Henri Wallon’dan aktardığına göre: Roma hukuku esasen aile reisliğini sınırlandırmak üzere oluşturulmuştur (Arendt, 2018: 73).

(1255-1274) da işaret ettiği gibi; ailenin küçük, hususi ve adeta sınırlı bir “krallık” biçiminde oluşturulmuş bir kurguya sahip olduğu da anlaşılmaktadır (Arendt, 2018: 63; Çaha, 2014: 82-84). Evin içi tanımlanırken Yunanca kullanılan “megaron” ve Latince kullanılan “atrium”un güçlü bir şekilde karanlık ve siyahlık gibi anlamlara geldiği de bilinmektedir (Lynch, 2016: 118). Siyasal düşüncesinde açıkça görülen özel alan karşıtlığına rağmen Platon bile “malikâneye” yönelik olası bir müdahaleye karşı çıkmış ve “evin” sınırlarının “horoi” (yani dokunulmaz) olduğunu ifade etmiştir (Arendt, 2018: 67). Düşünürün çok eskilere dayanan bu yönüyle özel hayatında dışa karşı-karanlıkta olma isteğini taşıdığını kavramaktayız. İnsan evladının, bir taraftan apaydınlık kamusalda olma halini, bir taraftan da gizemli ev içlerindeki karanlık dünyalarını muhafaza etmek istemleri sonucunda, evlerinin sınırları önem kazanmaya başlamıştır.

Bugün “yasa” dediğimiz kelimenin köken bakımından Eski Yunan’a kadar dayandığını biliyoruz, Yunanca yasa anlamındaki “nomos” kelimesi, sahip olmak ve ikamet etmek anlamında kullanılan “nemein”e dayanır. “Polis” kelimesi ise “yuvarlak duvar” anlamına gelmektedir. Latince “kent” anlamına gelen “urbs” kelimesi ise “daire” anlamına gelen “orbis”ten türemiştir (Arendt, 2018: 110). Şehir mimarisindeki geometrinin, etimoloji kanalıyla kavramlara verdiği hayat neticesinde kent-devletin doğuşu gerçekleşmiştir, bu doğuş yurttaşların hayatlarına özel alanın (idion)¹ yanı sıra, bir de kamusalı (koinon) getirmiştir (Arendt, 2018: 60).

Her ne kadar “özel alan”ı anlamak için Eski Yunan’a ve Roma’ya kadar gidip, oluşturdukları kavramlar denizinde bilgi kırıntılarını arıyor olsak da, esasen modern anlamda “özel alan” dediğimiz ve bu dediğimizle kastettiğimiz şeyin vücut bulduğu yer Jean-Jacques Rousseau’nun (1712-1778) düşüncesinde gizlidir. Rousseau, ilk defa ortaya koyduğu içsellik (intimacy) teorisiyle, devletin özel alan üzerinde kurmaya çalıştığı baskıdan ziyade, toplumun insana ait olanın üzerinde kurduğu baskıya dikkat çekmiştir. Bu baskı ve tecavüzün son bulması ve bireyin psikolojisinin derinliklerinde bulunan “silikleştirici” urlara adeta bir neşter vurmak adına baş kaldırmıştır

¹ “Kendine ait olan” anlamında. Eski Yunan’da yine bu kökten türeyen idiot’un “ahmak-lık” anlamına geldiğini biliyoruz, Yunanlıların özel alana bakışları kabaca böyledir (Arendt, 2018: 77).

(Arendt, 2018: 78-79). Bu ayrımda İngiliz tarihçi Theodore Zeldin, “İnsanlığın Mahrem Tarihi” (1994) adlı eserinde, insanın toplum karşısındaki yıpranmışlığına ve buna karşın içselliğin önemine şu sözlerle işaret eder,

“Başlangıçta ne özel hayat diye bir şey vardı ne de toplumun üzerinize dikilmiş bakışlarından ve bitip tükenmez eleştirilerinden kaçıp kurtulmak mümkündü. Daha sonraları orta sınıf sınırlar üretmeye başladı. Ne kadar içinize kapanırsanız, diye düşündü bu sınıfın üyeleri, insanların servetinize veya mutluluğunuza göz dikme ihtimali o denli azalır; ayrıca sağlam bir kamusal itibarınız olması koşuluyla, onlardan saygı görme şansınız aynı ölçüde artar. Kendine ait bir odaya sahip olmak -içinde bulunduğumuz yüzyıla kadar çok ender bulunur bir şeydi bu- bir bağımsızlık bildirgesi haline geldi. Çiftler, özel dünyalarında birbirlerini sevdiklerine dair kararı almadan evlenmez oldular. Özel dünya, hem kendi düşüncelerinizle baş başa kalabileceğiniz hem de azarlanmadan ve aşağılanmadan hata yapabileceğiniz yerdir (Zeldin, 2010: 408).”

Bu bağlamda özel alanın en cezbedici ya da etkileyici yönü bireye verdiği dışlama gücüdür (ya da iktidarındır), her ne kadar bu özellik bireyi özgürleştirse de, bu tip bir özgürlüğün sadece dar bir alanda geçerliliğe sahip olması bireyin bir çeşit hapsi haline dönüşebilmektedir (Kömeçoğlu, 2005: 39). Bu dışlama gücünün yanlış veya aşırı kullanımı sonucu özel alanın (yani mahrem alanın) nasıl bireyin hapisanesine dönüşeceğinin bir örneğine yine Theodore Zeldin’de (1994) rastlamaktayız, Zeldin, eserinde seçkin bir kişinin hayatından aktardığı kesitle bu durumu gözler önüne sermektedir.

“Özel hayatının gizliliğine manyaklık derecesinde düşkün olan Beşinci Portland Dükü yatak odasına doktorunu bile sokmazdı. Doktorun muayeneyi kapının dışında yapmasını ister, soru- cevap alışverişi ve ateşinin ölçülmesi işi bir uşak aracılığıyla gerçekleştirilirdi. Buna karşılık Dük şenlikli bir dünyanın hayalini kuruyor, özel hayatı başka bir şeye hazırlık olarak görüyordu. Evine, iki bin kişiyi alacak büyüklükte bir balo salonu, yirmi kişilik bir asansör ve yirmi bilardo masası içeren bir kitaplık yaptırmış, hiçbirisi asla kullanılmayan bu bölümlerin yapımında on beş bin işçi çalıştırmıştı. Buna rağmen, ancak tanınmadığı sürece özgür olabileceğine inandığından tebdil-i kıyafet dolaşmayı tercih ediyordu (Zeldin,2010: 75).”

Bu çeşit bir motivasyonla, özel hayatına (dolayısıyla özel alanına) sıkı sıkıya tutunmuş olan Dükün [John Bentinck (1800-1879)] mahreminde yaşadığı hazların ve özgürlük¹ hissini açığa çıkması halinde son bulacağı korkusunun aksine; Sinoplu Diogenes'in pazar meydanında yaptığı kamusallaşma eylemi² (ironik anlamda) en az bu denli bir “manyaklık” görüntüsü verse de, Diogenes'in kendi ifadelerinden³ anlaşıldığı üzere yaptığı eylemin bir çeşit antropolojik-sosyolojik mesajlar barındırması hasebiyle ayrılmaktadır. Bir yandan özgürlüğünün üzerine sıkı sıkıya kapanmış olan Dükün yaşadığı hapis hayatı; öte yandan özgürce ve aleni bir şekilde pazar ortamında bireysel bir eylemde bulunan Diogenes'in, mahremiyetin en gizil yönlerinden biri olan cinselliği kamusal alana taşıması sonrasında kendisine kafa karışıklığıyla beraber büyük bir tepkiyle yöneltilen sorulara verdiği cevapla amacına ulaşmış ve bu duruma son vermiştir. Diogenes, farkında olsun ya da olmasın yaptığı bu eylemle, mahremiyet ve aleniyet bağlamında özel-kamusal ayrımının -o dönemdeki kavrayışla- Atina'da yerli yerine oturmuş olduğu bilgisinin bir örneğini bizlere göstermiştir.

Esasen üzerinde durulması gereken şey, belirgin haldeki kamusal alan ve özel alan ayrımına rağmen bu ayırmadan doğan etkilerin her toplumda geçerli olup olmayacağıdır, bunu anlamının en iyi yolu bu iki kavramın toplumsal gerçeklikteki sınırlarında hareket eden insanların, gözlemlerine ve deneyimlerine bakmak olacaktır. Çünkü kamusal alanın akışkanlığı bilinmektedir. Bu yüzden, herhangi bir uyarana karşı kamusallık sınırları genişleme ve daralma eğilimine girebilmektedir. Bu genişleme ve daralma hareketlerinin beraberinde özel alanı da sürüklediği görülmektedir. Bugün için söyleyebiliriz ki, kamusalın başına gelen her şey, öyle ya da böyle özel alanı da etkilemektedir. Ayrıca kamusal alanın zayıflaması halinde, özel alanın

¹ Bu durum tehlikelidir. Arendt bu tip bir özgürlük anlayışı için eski Yunan yaşamını kastederek şöyle der: “Özgürlüğü dört duvar arasına kapatan yaşama karşı beslenen aşırı sevgi köleliğinin en su götürmez emaresidir (Arendt, 2018: 74).”

² “M.Ö. dördüncü yüzyılda yaşayan Sinoplu Diogenes'in, Atina pazaryerinin ortasında mastürbasyon yapma âdeti vardı. Kendisi ne patolojik düzeyde çevresinden bihaber, ne psikotik ne de cahil biriydi. Atinalıların genel olarak onun hayat tarzına, özel olarak da bu davranış biçimine itiraz ettiklerini biliyoruz. Onu umumi bir baş belası olarak gördükleri ve hoşnutsuzluklarını kendisine bildirdikleri de anlaşılmaktadır (Geuss, 2007: 31).”

³ “Uluorta mastürbasyon yaptığına ilişkin kendisine yapılan eleştirilere karşılık Diogenes'in, keşke insanın açlığını da göbeğini ovarak bu kadar kolayca giderebilmesi mümkün olsaydı, yanıtını verdiği bilinmektedir (Geuss, 2007: 32).”

kamusallık üretme karakterine büründüğünü¹ de bildiğimiz için bu iki alanı bir üstünlük ya da öncelik-sonralık gibi bir çeşit önem skalasına sokup tartmadan önce, bu iki kavramın “toplumsal değişim yaratma” potansiyellerinin hangi boyutlarda olabileceği konusunu öne çıkarıp üzerinde durmak daha anlamlı olacaktır (Kömeçoğlu, 2005: 41).

Özel alan genişledikçe kamusal alan daralır ve geri çekilir, bunun en basit izahı kamusalın kendi içindeki her şeyi aleni bir şekilde, herkes tarafından “görülebilir” ve “duyulabilir” olarak barındırması ve hepimizin bu alana müşterek bir şekilde sahip olmamızdır (Arendt, 2018: 92-95).

Modern çağdan evvel özel mülkiyete atfedilen kutsallık, özel mülkiyetin içinde gelişebilen “zenginliğe” bir şerh konularak ifade edilmekteydi. Çünkü tarihin hiçbir döneminde zenginliğe kutsallık atfedilmemiştir. Avrupa’da, Eski Yunan’dan, Orta Çağ’a kadar hangi toplumsal yapıya bakarsak bakalım, özel mülkiyet sahibi alelade bir yurttaşın, aşırı zenginliğe ulaşmış fakat yurttaş olmayan bir şahsiyetten daha muteber olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hangi biçimde olursa olsun, yurttaşın sahip olduğu mülkiyet ona siyasi teşekküle dâhil olma ve kamusal alanda varlık bulma izni vermektedir. Aksi halde mülkiyetsiz bir zenginlik, hangi boyutlarda olursa olsun böyle bir hakkı sağlayamamaktadır (Arendt, 2018: 108-109). Burada dikkat edilmesi gereken şey, “polis”teki özel alanın ve mülkiyetin sınırlarının korunmasına yönelik gösterilen titizlik “mülkiyetin kutsallığı” ve ona duyulan saygıdan değildir. Burada “polis”in temel amacı yersizlerin kimler olup olmadığını netleştirmektir. Çünkü onların siyasal/dünya meselelerinde söz söyleme hakkı yoktu (Arendt, 2018: 67).

Hannah Arendt, kamusal ve özel alan kavramlarının üzerine eğilerek yaptığı açılımlar ve elde ettiği tarifler sonucu birtakım dayanak noktalarına varmaktadır. Bu noktaları baz alarak, iki kavramı karşılıklı bir şekilde konumlandırmaktadır. Arendt’te kamusal alan “özgürlük” arayışına dayanır, çünkü bu arayış ona göre aynı zamanda siyasal alanın da temellerini atmıştır.

¹ “İran’da liberal entelektüeller, devrimin yaratacağı özel-kamusal ayrımını ironik bir tarzda, ‘Devrimden önce insanlar özel mekânlarda ibadetlerini yapar, kamusal mekânlarda dans ederlerdi. Şimdi kamusal mekânlarda ibadet ediyorlar ve ancak gizlice özel mekânlarda dans ediyorlar.’ (Kömeçoğlu, 2005: 41-42).”. Burada özel alana ait olan eylemlerin karakterizasyonu sonucu kamusal alandaki eylemlerle yer değiştirebildiği çok açık bir şekilde görülmektedir

Ona göre, ancak bu özgür ortamdaki insan “konuşma” ve “eyleme” faaliyetlerini etkin bir şekilde kullanıp kalıcı bir anlam bütünlüğü yaratabilirdi. Arendt’te özel alan ise “emek” (labor) ve “iş”e (work) dayanır. “Kamusal yaşamın, yalnızca acil yaşam ihtiyaçlarının halledilmesinden sonra mümkün olabileceği açıktır” der Arendt. Bunu halletmenin yolu ise özel alandan taşan emektir (Arendt, 2018:111-112). Modern çağın başlangıcında (yani 17. yüzyılda), “özgür” emek özel alandan çıkıp kamusal uzandı; ancak buradaki gizil tuzak kapitalist sistemin onları yüksek duvarların (fabrikaların) içine hapsedip mütemadiyen gözetim altında tutmasıdır (Arendt, 2018: 122). Burjuva devrimi sonrasında ekonomik meselelerin özel alandan çıkıp kamusal alana geçmesiyle birlikte “ev” ve “iş yerinin” sınırları olan ve çoğu zaman birbirinden bağımsız mekanlara dönüşmesiyle birlikte, kadınların da (enformel olarak geri bırakılmalarının da etkisiyle) birtakım kültürel kodlar nedeniyle özel alanda hapis kalmasına ve kamusal alandan dışlanmasına sebebiyet vermiştir (Kömeçoğlu, 2005: 30).

Hristiyanlık öğretilerine bakıldığında, kamusal alana karşı¹, siyasal sorumluk almayı ise külfet olarak gören bir anlayışın hâkim olduğu görülecektir. Bunun sonucunda, dinin kendisine mensup olan bireyleri özel alana çekilmeye zorladığı² da görülecektir. Hristiyanlığa göre devlet; insanın sahip olduğu günahkâr doğadan ötürü zorunlu bir kötülük olarak var olmuştur. Devleti sorun olarak gören ve kamusal alanın zayıflamasından sonraki adımın, devletin de “sönümlenmesi” adımı olacağını söyleyen Karl Marx ile Orta Çağ Hristiyanlığının bu anlamda bir amaç birliği içinde olduğunu sezinleyebiliriz. Marx’ı ve Hristiyan teologlarını ortak bir noktada buluşturabilen bir diğer konu ise özel alanla özdeş olarak anılan “özel mülkiyet” kavramıdır (Arendt, 2018: 106-107). Hristiyanlık, özel mülkiyeti, dünyevi ve boş bir uğraş olarak görmekteyken Marx ve daha sonraki Marksistler özel mülkiyeti eşitsizliğin

¹ “İsa’nın söz ve edimiyle öğrettiği tek etkinlik, iyilik; bu iyilik açıkça saklanma, görülmeme ve duyulmama eğilimindedir. Kamusal alana karşı beslenen Hristiyanca husumet duygusu, en azından ilk Hristiyanların mümkün olduğunca kamusal yaşam dışında bir hayat sürdürme eğilimleri, yine bütün inanç ve beklentilerden bağımsız, sadece iyi şeylerde bulunmaya adanmış olmanın apaçık bir sonucu olarak da anlaşılabilir (Arendt, 2018: 125).”

² Arendt’in aktardığına göre Hristiyanlıktaki bu durumu özetleyen “And that ye study to be quiet, and to do your own business...” (sessizce çalış ve işini yap) mottosu etkili olmuştur (Arendt, 2018: 106; King James Bible, 2020).

kaynağı ve meta fetişizmi¹ olarak değerlendirmeye başlayacaklardır (Sennett, 2019: 37).

20. yüzyıldan itibaren düşünürler ulus devletin dayatmacı ve tek tipleştirici kamusalına bir alternatif yaratmanın peşine düşerken, bir yandan da kamusal-özel alan arasındaki geleneksel sınırların son tahlildeki durumunu anlamaya çalışmaktaydılar. Habermas'ın 16. ve 17. yüzyıllarda başlayan sanayileşmeye dayandırdığı kamusal alan, 20. yüzyılda bilhassa demokrasinin kurumlaşmaya başlamasıyla beraber farklı bir kamusalılığı yüklenmeye başlamıştır. 20. yüzyılda bu farklılaşmayı öne çıkaran en önemli işaretlerden biri kamusal-özel alan arasındaki sınırların silikleşmesi ve neredeyse anlaşılabilir bir hale gelmesiydi. Diğerleri ise, ulus devletin tek tipleştirme çabalarına rağmen toplumsal dinamiklerin ve fiziksel imkânların (en başta medya ve basın) da yardımıyla gelişen demokratik bilinç sayesinde kamusal alanın içerisinde farklı simaların² görülmeye başlanmasıdır. Bu değişim, ailenin -zaten can çekişmekte olan- kamusal alana doğru erimesine neden olmuştur. Aileyi bir araya getiren fertlerin, kamusala dâhil olması ve aile kimliğini aşarak -çağın gereği olsa gerek- şahsi bir politik kimlik üstlenmesi bu sürecin kalıcı hale gelmesini sağlamıştır. Aile bireylerinin “vatandaş kimliği” ile kamusala açılmaları sonucu aile kimliği kaybolmaya yüz tutmuştur³ (Çaha, 2005: 114-146).

Modernleşmenin getirdiği sorunlardan biri de bireyin sahip olduğu kişisel farklılıkları kamusal alandan ziyade daha çok özel alanda ortaya koymaya başlamasıdır. Buradaki tehlike, bireyin git gide bir şablona sokulması sorunudur. Birey özel hayatında çok daha farklı bir düşünce dünyasına sahip

¹ Bu terim Karl Marx'a aittir. Kapitalizm metayı öne çıkarır çünkü meta tüketimi zenginliğin kaynağıdır. İnsanları gerekli gereksiz meta fetişizmine götüren yol ne kadar irrasyonel bir süreçten geçiyorsa o kadar “kâr” artacaktır. Kapitalizm kamusal alanı sevmez, çünkü orası doğası gereği “akılcı-eleştirel tartışma-düşünce”nin varlık bulduğu yerdir. İnsanların kafalarında yarattığı efsanelere ve ön kabullere orada yer yoktur. Bu yüzden kapitalizm mümkün mertebe insanlara sahte bir kamusalılık yaratıp onları esasen özel alanlarına hapsedmeyi sevmektedir. Böylelikle meta satışını ve metanın reklamını daha az bir riskle yapmaya başlar ve bu aşamadan sonra da, kamusal alan, bireylerin edindiği metayla “yalnızca gösterişte bulunurken” görünebilecekleri bir yer olmaya başlayacaktır.

² Birbirinden farklı etnik, inanç, kültür ve sınıftan olan insanlar ve gruplar kastedilmiştir.

³ Eskiden toplumsal yapıda önemli bir mevzi edinen ailede sadece aile reisinin siyasal kişilik haline gelebildiğini bu aşamada hatırlamakta fayda vardır.

olabiliyorken, kamusal alana çıktığında herkes gibi biri¹ olmaya başlar. Tek tipleşmenin arttığı toplumsal yapılarda görülebilen sorunların en başında, siyasal karar alma sürecinin “akılcı-eleştirel” yöntemden mahrum kalması ve müzakereden yoksun bir demokratik düzenin yerleşmesi gelmektedir. Bu tarz demokratik olmayan sistemlerde, karar alma faaliyetlerine etkide bulunamayan insanların bir araya gelerek, devleti meydana getiren erkler üzerinden siyaset üretmek adına, birtakım yeraltı faaliyetlerinde bulunması da muhtemeldir. Devlet-toplum-birey ilişkilerinde sıklıkla görülebilen asimetrik ilişkilerin² bu zemin üzerinde geliştiği anlaşılmaktadır (Çaha, 2014: 87).

Feminist görüşe göre, kamusal-özel ayrımı “erkek kardeşlerin” bir araya gelerek oluşturdukları patriarkal düzenin işletildiği ve kadınların ezildiği bir yerden başka bir şey değildir. Özel alanın en büyük illüzyonu kadınların gördüğü eziyeti örtbas etmek oluyorken, kamusal alan ise liberaller ve kapitalistler eliyle bu eziyetin meşrulaştırıldığı ve kadınların metalaştığı alanlar haline getirilmiştir. Erkeklerin, kamusal alanı egemenlikleri altına alarak, sözleşme yapma, devlet kurma ve iktisadi faaliyetleri belirleme gibi rolleri üstlenebildiği görülüyorken; kadınların, özel hayata mahkûm edilen ve daha çok, erkeği kamusala hazırlayan bir hizmetçi muamelesi görmesi dikkate değerdir. Kamusal alan bu haliyle ürettiği hiçbir değeri, özel alanda hapsolan kadına ulaştıramamaktadır. Bu nedenle, kadınlar bir bölünmüşlük ve organizasyon sorunu yaşamaktadırlar. Feminist görüş, bu sorunla mücadele etmenin yolu olarak, kamusal ve özel alan arasındaki sınırların kaldırılması gerektiği fikri üzerinde durmuştur. Kadınların, “özel olan politiktir” gibi sloganları kullanıyor olmaları bu anlamda semboliktir (Çaha, 2014: 89-90).

2.3. Kamusal Alan Kavramının Avrupa Eksenli Tarihçesi

Sosyal bilimlerde, Yunan tarihçi Plutarkos’un bahsettiği meşhur “Theseus’un gemisi” efsanesindeki geminin akıbeti türünden benzer akıbetlere sahip olan kavramlar vardır. Bu kavramların sahip olduğu ilkel anlamlar zaman içinde kendisini sahiplenen topluluklar/medeniyetler eliyle dönüştürülmektedir.

¹ Max Weber, toplumsal yapı içindeki bireylerin birbirlerinin aynısı gibi davranması durumunu bir çarkın dişlilerinin uyumuna benzetmiştir (Çaha, 2014: 87).

² I. Kant, mason localarının tartışıldığı bir ortamdan etkilenecek, kamusal alanın sınırlandırılması halinde bu tip gizli toplulukların oluşumuna neden olunacağını ileri sürmüştür (Habermas, 2018: 206).

Bu bakımdan, günümüzde kullanımda olan ancak kökeni itibariyle antik çağlara kadar dayanan birçok kavramın bulunmasına karşın, rafine anlamını oluşturduğu gün gibi korumuş olan bir kavramın yok denecek kadar az olması dikkat çekicidir. Sosyal bilimleri oluşturan kavramların bu yönüyle birtakım sorunlarla karşı karşıya kaldığı bilinmektedir. Kökeni oldukça eskilere dayanan bir kavramın, günümüz politik düzenine bir çözüm bulması adına kullanışlı bir tanıma kavuşturulmaya çalışıldığı zaman, yapılması elzem olan ilk şey, kaçınılmaz olarak tarihselci bir bakışla o kavramın geçirdiği değişim süreçlerini müşahade etmektir. Çünkü kavramın tarihsel süreçte şekillendiği her bir aşamada, hangi topluluğun/medeniyyetin o kavramdan ne aldığını ve yerine ne koyduğunu ortaya çıkarmak, kavramın günümüz kullanımındaki tanımlarını sadeleştirmek ve evrensel bir tanıma kavuşmasını sağlamak bilimsel nesnellik adına da yararlı bir faaliyet olacaktır. Kavramları geliştiren toplulukları o günün koşullarında düşünmenin ve içinde bulundukları şartları yeniden yorumlamanın bir diğer gerekçesi ise, ilgili kavramın ilgili tarihlerdeki düşünürlerin ve düşünce sistemlerinin kavrayışıyla o günkü ihtiyaçlar doğrultusunda, çağdaşı oldukları topluma sunmuş olmalarıdır (Tannenbaum, 2018: 37). Kamusal alan kavramı düşünürler tarafından somut tarihsel araştırma yöntemi ya da soyut kuramsal yöntem ile ele alınıp çözümlenmeye çalışılmaktadır. Kavram hakkında yapılan evrensel genellemelerin ve tarihsel perspektife dayalı araştırmaların nasıl uyumlaştırılacağı sorunu ise hala daha bir uzlaşa bulabilmiş değildir (Zabcı, 2015: 112). Bu metin, yukarıda bahsedilen kaygıları dikkate alarak devam edecektir, burada tarihselci bir tutumdan kopmamaya azami özenle dikkat edilecektir.

2.3.1. Yunan Kent Devletlerinde Kamusal Alanın Ortaya Çıkışı

Eski Yunan'da kamusal alanın neden meydana gelmiş olabileceğini (o günkü kavrayışla) anlamak için, Yunan kent devletlerinde yaşayan yurttaşların dünyaya hangi pencereden baktıklarını anlamak ve demokrasinin nasıl varlık bulduğuna bakmak gerekmektedir. Polis'teki yurttaşlar Yunanlı olmayan herkesi "barbar" olarak tanımlamaktaydı, ancak buradaki barbar sözcüğü "medeniyyetsiz" anlamında değil, salt Yunanlı olmama anlamında kullanılmaktadır. Esasen Yunanlılar, o dönem barbar olarak niteledikleri Mısırlıların her anlamda kendilerinden daha kadim ve önde bir ülke olduğunun

bilincindeydiler, buna rağmen Yunanlıların havsalarında bulunan üstünlük düşüncesi, kendilerini özgür insanlar olarak görmelerinden ileri gelmekteydi. Çünkü özgür olmamak demek barbar olmak yani niteledikleri halkların köle olduklarını ve bu yüzden de yöneticilerini sorgulayamadıklarını öne sürmek demektir. Yunanlıların o gün için özgürlükten anladıkları şey herhangi bir baskıcı otorite altına girmemektir. Kölelikten kasıt ise, hukuken esaret altında olmak değil, daha çok monarşik bir otoriteye boyun eğme fiilidir (Sivrioğlu, 2017: 72-74).

“Siyasi olmak, polis’te yaşamak, kararların güç ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına geldi. Yunanlıların anlayışına göre, insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, polis’in dışındaki yaşama, evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile yaşamına; ya da despotizmleri ekseriyetle hanenin örgütlenişine benzetilen Asya’nın barbar imparatorluklarındaki yaşama ait, insanlarla siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi (Arendt, 2018: 62-63).”

Eski Yunanistan, günümüz üniter devlet yapısının aksine, otonom yapıdaki birçok kent devletinden müteşekkildi. Bu kent devletlerinde, “demos”¹ (halkın) yönetiminde (kratos) olduğu bir sistem hakimdi. Sisteme kısaca, “demos” + “kratos” birlikteliği sonucu “demokrasi” (ya da demokratia) denilmiştir (Dahl, 2017: 19-20). Birbirinden beslenen iki yapı olan, demokrasinin ve kamusal alanın, kavramsal kökenleri bakımından Antik Yunan’a dayanıyor olması önemlidir.

M.Ö. 6. yüzyılda zenginleşmenin bir kaynağı olan kolonicilikte başarılı olamayan Yunan’da ekonomik sorunlar baş göstermeye başladığından, köylüler de borçlarını ödeyemez duruma gelmişti. Borcunu ödeyemeyen bir köylü, o günkü kanunların bir gereği olarak köle yapılmaktaydı. Aristokratların egemenliğine karşın, tüccarlar ise zengin olmalarına rağmen iktidar üzerinde bir denetim gücüne sahip olamamaktaydı. Bu koşullar neticesinde köylüler ve tüccarlar, mevcut şartlarını iyileştirmek amacıyla aristokratlara karşı iş birliği

¹ Demos’un bir diğer anlamının “fakir insanlar” olması ilginçtir. Antik Yunan’daki aristokratların sıradan halkı küçük gördüklerinden demokrasiyi eleştirmek babında demos’u bu anlamıyla kullandığı bilinmektedir (Dahl, 2017: 20).

yapıp uzun soluklu bir mücadeleye girişmişlerdir. Nihayetinde ise Solon'un (M.Ö. 640-560) marifetiyle çıkarılan Solon Anayasası (M.Ö. 594) ve köylü-tüccar iş birliğinin başlattığı mücadelenin ön ayak olduğu yeni kanunlarla birlikte, köylülerin borç yüzünden köle olması durumu da böylelikle ortadan kaldırılmıştı. Ayrıca orta sınıfın da siyasal haklarının iyileştirilmesiyle statükonun sarsıldığı, bunun da aristokratların egemenliğindeki devlet-toplum ilişkilerinde ve iktidarın paylaşımı noktasında zengin tüccarların lehine bir paradigma kaymasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Solon Anayasası sonrası yoksul Yunan köylüsü, her ne kadar vergiden muaf olup, oy kullanma gibi hakları ellerinde tutsa da, bütün bu anayasal gelişmelere rağmen hala seçilme haklarını elde edemediği gibi, bir de Solon'dan sonra gelen devlet adamlarının bu durumu koruyamaması ve birtakım siyasal çekişmelerin de yaşanması sonucunda [yoksullar adına Peisistratos'un (M.Ö. 608-527) yaptığı darbe ve kurduğu tiranlık rejimi gibi] nihayet Atina'da tiranlıklar yıkılarak klasik demokrasi rejimine¹ geçildi. Bu geçişle birlikte Atina'da ikili bir parti (aristokratlar ve yoksullar şeklinde) düzeni kurulmuştur (Sivrioğlu, 2017: 74-75).

Antik Yunan kent devletlerinde yaşayan yurttaşların, “polis”te sergilediği genel siyasal tavırda iki temel amaç vardır. Bunlardan ilki, herhangi bir tekçi ve baskıcı otoritenin oluşumuna engel olmak iken, ikincisi ise siyasal karar almada Aristoteles'in de üzerinde durduğu “orta yol” metodunu rehber edinmektir. Çünkü ideal bir “polis”, sadece yurttaşların özel çıkarlarını sağlamak için meydana getirilmiş tek başına bir kamusal alan değildir (Tannenbaum, 2018: 63). “Şiddetsizliği” sağlıklı bir kamusal alan oluşumu için şart koşan Arendt'e göre, “polis”in “ikna” ve “konuşma”yı öne çıkaran özelliği onu değerli yapmaktaydı. Bununla beraber, “polis”te kimlerin ikna süreçlerinde bulunacağını ve konuşma hakkına sahip olacağını belirlenmesi de çok önemliydi. Zira polis (kamusal) ve hane (özel) diye iki farklı alanın ilk defa kavramsal olarak ortaya çıktığı Antik Yunan siyasalında kimlerin yer alacağını belirlenmesi kent devlette yaşayanların mülkiyet durumuna bağlıydı

¹ Yunan burjuvazisi eliyle M.Ö. 6-7. asırlarda demokratik devrimler sonucu elde edilen kazanımlara geri dönülmesi kastedilmiştir. Buradaki demokratik rejim günümüz sisteminden oldukça uzaktır (esasen bir “polis”teki toplam nüfusun çok düşük bir azınlığının dâhil olabildiği bir sitemdir) ancak kendi çağdaşları olan periferideki toplumlarda görülen yönetim biçimlerini her anlamda aşan ilerici bir siyasal ortayı koymaktadır (Sivrioğlu, 2017: 73).

(Arendt, 2018: 62; Onat, 2013: 30-33). Çünkü “polis” olan Atina değil Atinalılardır (Arendt, 2018: 285). Burada “polis”te (kamusal alanda) hangi Atinalıların bulunabileceği sorusu da önem kazanmaktadır. Öyle ki kadınlar, köleler ve yabancılar ne Atinalıdır ne de yurttaş. Yurttaş kimdir? sorusu ise şu dört maddeyle sıralanabilir:

- 1- Köle sahibi olmak.
- 2- Mülk sahibi olmak.¹
- 3- Aile yönetiminde bulunabilmek.
- 4- Yabancı olmamak.²

Özetle yurttaş, ev idaresini kadına devreden, sahip olduğu mülklerin işlerini (ekip biçme) köleye ve ticari işlerini ise yabancıya teslim eden, kendisini de, Max Weber’in deyimiyle bir rantiyer³ ilan edip siyasal alana yerleştiren kişidir (Onat, 2013: 37; Arendt, 2018:113).

Hannah Arendt, her ne kadar Yunan kent devletlerinin ortaya çıkışına ilişkin tarihsel nedenlerle pek ilgilenmiyor olsa da (Arendt, 2018: 288), esasen tarihsel süreçte Yunanlılara “polis”i icat ettiren dürtüye neden olan “felsefe”yi göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Örneğin, “polis”te (yani kamusal alanda) “ölümsüzlük” varken, barbar toplumlarda ya da “polis”in sınırlarında bulunan ancak dışa kapalı olan “hane”de (özel alanda) “ölüm” düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bir yurttaşın poliste yaşamayı, dahası polise ait olmayı istemesindeki sır “ölümsüzlük” arzusundan başka bir şey değildir (Zabcı, 1997). Özgür yurttaşlara göre polis, insanların önüne “isimlerini ölümsüzleştirme”, herkesin kendi farkını ortaya koyma, kim’liğindeki benzersizliği edim ve sözlerle gösterme gibi fırsatların çıktığı yerdir (Arendt, 2018: 287-288).

Atina’da görülen hüner ve dehanın muazzam biçimde gelişmesi, kentteki gündelik yaşamın sıradan seyrini değiştirmeye zorlamaktaydı. Burada

¹ Yukarıda da açıklandığı gibi mülkiyetten kasıt zenginlik değildir “polis”te bir ev- arazi vb. sahibi olmaktır.

² Kent-devlette doğmuş olmak.

³ Max Weber’e göre antik kentler üretimden ziyade tüketim merkezleridir. Ayrıca köle sahibi yurttaşlar kesinlikle kapitalist değillerdir (Arendt, 2018: 113). Sadece bu açıdan bakıldığında bile “polis”in oldukça spesifik bir kamusal alan anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

yurttaşların konuşma ve eylemde bulunmaları faniliğe bir çare olarak algılanmaktaydı. Çünkü kentin, yurttaşların ürettiği ürünlerin ve buna bağlı gelişen hikayelerin yok olup gitmesini önleyen bir teminat olarak algılandığı, bugün artık tüm çıplağıyla bilinmektedir¹ (Arendt, 2018: 288-289). Meşhur devlet adamı Perikles'in (Solon hariç, belki de Yunan hükümdarları arasındaki en iyi isimdir) ölümüne yakın Atina demokrasisinin liderlerinin de siyasi iktidarı bölüşmekte anlaşmazlığa düştüğü görülmüştür. Akabinde ekonomilerinin bağlı olduğu emperyal tavrın, Sparta'yı iyiden iyiye rahatsız etmesi ve yaşanan çekişmelerin bir sonucu olarak patlak veren Peloponessos Savaşı'nda alınan ağır yenilgi, beraberinde Atina'da (o dönemin en gelişmiş "polis") bir daha düzelmek üzere siyasi bir çöküşün yaşanmasına yol açmıştır. Buna rağmen Platon ve Aristoteles'in kurdukları felsefe okulu Atina'nın bin yıl boyunca bu anlamda bir merkez olmasını sağlamıştır. M.S. 529'da Hristiyan Roma imparatoru Iustinianus'un dini bağnazlığı yüzünden kapatılan Platon'dan miras kalan Akademi'yle birlikte Atina'nın da sonuna gelinmişti. Böylelikle, Avrupa karanlık çağa giriş yapmıştır (Russell, 2017a: 128-129).

Eski Yunan'dan kalan kamusal-siyasal alan mirasının önemini ve bu mirasın dünya siyasi düşünce tarihine olan katkısını, İngiliz Tarihçi John Morris Roberts (1928-2003) şöyle özetlemektedir:

"Politikayı Yunanlılar icat etti. Şehir anlamına gelen polis kelimesinin bizim kullandığımız "politika" kelimesiyle (ayrıca "politik" ve "politikacı" kelimeleriyle) bağlantısı açıktır. (...) Çağdaş tecrübeleri göz önüne aldığımızda, politikaya katılmanın büyük bir eğitici güç olduğunu ileri süren önermeyi kuşkuyla karşılamak cazip gelmektedir. Yine de eğitici olduğu gerçektir; kamuyla ilgili kararların çeşitli tartışmalar ve atışmalar sonucu alındığını

¹ İngiliz filozof Alfred North Whitehead (1861-1947) der ki; "Avrupa felsefi geleneğinin en güvenli genel karakterizasyonu, Platon'a atfedilen bir dizi dipnottan oluşmasıdır (Columbia College, 2020)." Aristoteles'in Platon'dan, Platon'un Sokrates'ten ve Sokrates'in seleflerinin de 'bütün Yunanlıların öğretmeni'nden yani Homeros'tan etkilendiği bilinmektedir (Arendt, 2018: 288). Homeros'un Meşhur eseri İliyada Destanı'nda anlatılan Truva Savaşı'ndaki önemli bir figür olan Akhilleus'un 'sonsuz kadar anılmak' isteğinden dolayı savaşa katıldığı sık sık vurgulanmaktadır. Yunanlıların ölümsüzlüğe duyduğu ilginin nedeni kendilerini kuşatan ölümsüz bir doğa ve ölümsüz tanrılarla çevrili bir hikâyenin ortasında bulunmalarıdır (Arendt, 2018: 51-52). "Polis"teki yurttaşların da, Akhilleus gibi 'sonsuz kadar anılmak' istediklerini bununla beraber ele aldığımızda esasen kamusal alanın bir kahramanlık alanı olduğu bilgisi ortaya çıkmaktadır. Burada "polis"teki yurttaşların kamusal alandayken onları başarısızlığa götüren 'aşıl topuğu'nun nereler olup olmadığını bilmek önemlidir, mesela kamusal alan dışlanmış kadınlar olabilir mi?

uygulamalar göstermektedir. Bu atışmalara katılanların sayısı az olsa da; gelenek, adet ve otoritenin ağırlığını körü körüne savunanlara karşı bir ilerlemeyi gösterir. Politika açık ve gizli olmak üzere çok çeşitli şekillere büründüğü gibi yolsuzluk yapmak için ve tamamen kişisel amaçlarla kullanıldığı da olmuştur. Politikanın etkisi yüzyıllar boyunca artmış ya da kaybolma noktasına varacak kadar azalmıştır. Yine de Yunanlıların uygarlığa yaptığı en üstün katkılardan biri olmuştur. Yunanlıların kullandığı ve daha sonra bütün dünyaya yayılan politikayla ilgili deyimleri bugün hala kullanılmaktadır. Her ne kadar cilalayarak kullansak da demokrasi, oligarşi, tiranlık, otokrasi gibi kelimeler hala tartışmalarımızın yaygın malzemeleridir (Roberts, 2015: 53-54).”

2.3.2. Roma İmparatorluğu ve Kamusal Alanın İzleri

Roma her ne kadar bir imparatorluk olarak bilinse de, esasen Romalılar kuruluştan yıkılışa kadar kendilerini daima bir cumhuriyet olarak görmüştür¹ (Gaudemet, 1991: 169; Sivrioğlu, 2017: 99). Romalıların, Pön savaşlarından (Kartaca medeniyetini yok ettikleri savaşlar) sonra aniden yönlerini doğuya, yani Yunan’a çevirdikleri bilinmektedir. Roma, özgün bir hukuku, mimarisi, orduları, yolları olan bir medeniyet olması bakımından birçok şeyin izafe edilebildiği bir devlet olmuştur. Buna karşın Roma’ya bir tek şey izafe edilemez; o da felsefedir (Russell, 2017a: 15). Bu bakımdan, “Roma düşüncesi” Antik Yunan felsefesinin kötü bir kopyası olmaktan öteye geçememektedir (Tannenbaum, 2018: 89). Öyle ki, bu durum zamanla Roma’nın siyasal tutumuna da yansımıştır ve Roma hiçbir zaman Yunan kent devletleri standardında bir demokrasiye erişememiştir.

Romalıların, Yunan’a karşı yaklaşımları Kartaca’ya olandan oldukça farklıydı, kılıcsız; yani “divided et impera” (böl ve yönet) politikasıyla Yunan kent devletlerini istikrasız bir duruma sokarak, nihayetinde bu devletlerin kendiliğinden Roma’ya tabii olmaları sağlanmıştır. Roma, Yunan kent devletlerinde demokrasiye son vererek, yerine *timokrasi* (sadece zenginlerin yönetiminde olması) denilen rejimlerin kurulmasını sağlamıştır. Kurulan

¹ Romalılar devletlerine resmi olarak “Roma Halkı ve Senatosu” (Senatus Populusque Romanus / SPQR) demişlerdir (Sivrioğlu, 2017: 99). Roma’daki SPQR adı, Yunan site devletlerinde gördüğümüz bir araya gelip yaşayan insan topluluklarına benzer bir imgeye gönderme yapmaz, daha çok Roma’nın hukuksal-siyasal kurumlarını işaret etmektedir, bu bakımdan Roma’da kamusal alan daha çok *devlet kesimi* olarak algılanmaktaydı (Gaudemet, 1991: 169).

timokratik senatoların¹ yetkileri sınırsızdı, ancak bu sınırsız gücün dengelenmesi adına, halk meclislerinin kurularak güçlendirilmesi gerektiği yerde, tam tersi istikamette meclisler güçsüzleştirilince, halkın da denetim yetkisi zayıflatılmış oluyordu (Sivrioğlu, 2017: 100-101). Romalıların bu tutumu, kamusal alan mefhumunun Yunan'da yerle yeksan olmasına neden olmuştur.

Roma'da kamusal ve özel alan ayrımı kesinlikle vardı. Kamusal alan, bir Romalı için “res publica”nın² kurallarına boyun eğildiği, ancak sınırlı da olsa, diğer Romalı yurttaşlarla siyasallaşan ve zaman zaman layüsel sınırlarda konuşulabilen bir yerdi. Ancak, zamanla bu ket vurulmuş kamusal alan bilincinin Romalılar üzerindeki yan etkisi, kendileri dışındaki dünyadan, hatta “res publica”dan uzaklaşmaları biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu uzaklaşmanın temelinde ise birtakım mistik arayışların yattığı bilinmektedir. Romalıların, mistisizmin yükseldiği ve bu minvaldeki bütün gelişmelere en yoğun biçimde angajman oldukları bir esnada, Orta Doğu'da vuku bulan Hristiyanlık inancıyla, *à la minute* bir şekilde hemhal olmaları, mevcutta zaten az olan kamusal alan bilinçlerinin de, tamamen farklı bir forma evrilmesine neden olmuştur (Sennett, 2019: 15). Böylelikle özel alan mefhumu, kilise eliyle yani Hristiyanlaşan Roma'nın yeni sahipleriyle kutsallaştırılmaya kadar vardırıldı. Esasen, B. Russell'a göre, Roma'da müşahade ettiğimiz ve Hristiyanlığın öteki dünyasına yapılmış olan bu psikolojik hazırlığın temelleri Helenistik dönemden kalmaz. Bu adaptasyonun bu denli çabuk ve kolay olmasının nedeni ise kamusal alanların hâkim olduğu kent devletlerinin yok edilmiş olmasıdır (Russell, 2017a: 415).

Latince'de “res”, şey ya da ilişki, “publicus” da halk anlamına gelmektedir. Kısacası, cumhuriyet halka ait olan, halkla ilişkili olan şey anlamındadır. Roma'da, “res publica” siyasası önceleri üst sınıfın yani aristokratların ve soyluların (“patricii”lerin) tekelindeydi. Alt sınıfların (yani “plebler”in) ilk etapta bu siyasaya dâhil olamadığı görülmektedir. Ancak alt ve üst sınıflar arasında uzunca süren mücadelelerin sonunda, alt sınıfların da bazı

¹ Senato kavramının Latince yaş (senis) ve yaşlı (senex) kelimelerinden türemiş olduğu düşünülmektedir (Sivrioğlu, 2017: 106).

² Res publica, aralarında aile bağı ve birtakım benzer bağların olmadığı kişilerin karşılıklı olarak aralarında geliştirdikleri bağları temsil etmektedir. Bu bağlar politik bağlardır (Sennett, 2019: 16).

haklar elde ettiği bilinmektedir. Roma'daki bu mücadelelerden, 20. yüzyıla kadar değişmeyen tek bir şey varsa, o da tüm katılımcıların hala erkek olduğu ve kadının ikinci planda kaldığı gerçeğidir (Dahl, 2017: 21).

Roma devleti, sahip olduğu yayılcı politikaların bir sonucu olarak yeni yerler fethettikçe nüfusu artmıştır. Fetihler sonucu Roma'ya dâhil olan halklar, Roma yurttaşı yapılarak ödüllendirilmekteydi. Roma yurttaşı olmak, Roma'nın, dolayısıyla “res publica”nın yönetiminde bulunmak anlamına gelmekteydi. Ancak, bu sisteme daha yakından bakıldığında, kendi içinde bazı açmazları içerdii anlaşılmaktadır. Örneğın, Roma yönetiminin kararlarının önemli bir kısmının alındığı meclislere bütün Romalı yurttaşların katılabilmesine rağmen, meclislerin Roma'da (başkentte) olması (bugün hala kalıntıları olan forumlarda düzenlenmekteydi) ulaşımın maliyetli ve zahmetli hale gelmesine ve uzak coğrafyadaki katılımcıların bu haklarını sağlıklı olarak kullanamamasına neden olmaktaydı (Dahl, 2017: 21-22). Bu açıdan, Roma'da siyasal katılımın ve demokrasinin Antik Yunan'ın çok gerisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Roma'yı, o dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak, sadece Roma merkezli (başkent) olarak değerlendirmek, daha sağlıklı verilere ulaşmamız açısından bir mecburiyet halini almaktadır.

Roma'da devlet, iktidar sahibi bir şahıs (genelde imparator), senatorlar ve halk meclisi (Comitia Curiata¹) eliyle yönetilirdi. Örneğın bir kanun teklifi önce Senato'da görüşölür, sonra halk meclisine gönderilir, buradan da tekrar Senato'nun onayına sunulduktan sonra, en son mutlaka halka duyurulurdu. Krallık döneminde kralı seçen “Comitia curiata”, cumhuriyet döneminde ise “Magistra”ların² seçiminde söz sahibiydi. İdari yetki ise, “Consul”lere³ devredilmişti. Roma'da siyasi kariyerinin başında olan biri için “Aedilis”

¹ Halk meclisleri ikiye ayrılmaktaydı, biri Comitia curiata (günümüz “Lordlar Kamarası” benzeri) diğeri ise Comitia centuriata (günümüz “Avam Kamarası” benzeri) (Sivrioğlu, 2017: 106).

² Magistra bir nevi devletin sahibi olan kişi, Roma'daki en yüksek memur (Sivrioğlu, 2017: 106).

³ “Consul”luk, hiyerarşide (cursus honorum) en üst makam ve bir Romalı vatandaşın çıkmayı umduğu en üst makamdır. Tek adamlığın oluşmaması için her zaman iki “Consul” birlikte çalışmıştır. Dış tehdit veya iç savaş halinde “Consul”lerden biri Senato tarafından altı aylığına “Diktatör” olarak atanırdı. Diktatörlerin aşırı yetkileri Romalılarınca yadırganmaya başlanınca, bu kurumun gücü “magistra”lara dağıtılmak suretiyle azaltılmıştır ve “Censor”lar oluşturulmuştur. “Censor”un faaliyetleri daha çok “fişleme” metodunu andırmaktadır. “Censor”un, hakkında “şerefsiz” (infamis) notunu düştüğü kişinin devlet kademelerinde yükselmesi hayal olmaktaydı. “Consul”lar şehir dışındayken onların yerine “Praetor urbanus”lar (şehri yöneten-yargıç) yetkili olmaktaydı (Sivrioğlu, 2017: 106-108).

(günümüz belediye başkanlığına benzer) olmak büyük bir önem taşımaktaydı (Sivrioğlu, 2017: 106-109).

Roma’da devlet (civitas) ve yurttaş (cives) kavramlarının türetilmesiyle yurttaş hukuku (Ius civile) oluşturulmuştur. Plebler’in girişimiyle sınıflar arası haksızlıkların ve baskıların giderilmesi adına Roma Hukuku yazılı hale getirilmek suretiyle (M.Ö. 451-449) 12 levha kanunları derlenmiştir. M.Ö. 367’de “Praetor”lar¹ (aynı zamanda yargıçtırlar) eliyle hukuki işlemler de hızlanmıştır (Sivrioğlu, 2017: 110).

Cicero’ya göre; Roma devleti, Yunan site devletlerinden “hukuka dayanan bir toplum” olması bakımından farklılaşmaktadır. Cicero halkı alelade bir yığın olarak görmenin hatalı olacağını öne sürerek, yeni bir tanım geliştirmiştir. Cicero, halk için “hukuksal olarak rıza göstererek, ortak yarar için bir araya gelmiş bir topluluktur” tanımını yapmıştır (Gaudemet, 1991: 168-169). Roma Cumhuriyeti, yurttaşları arasında eşitlikçi bir anlayışı hâkim kılamamakla beraber, yine de iktidarın aşırılıklarına karşı özgür yurttaşlarını koruyabilecek refleksleri -kendi bünyesinin de selameti açısından- hep diri tutmuştur. Roma’da siyasal hayata dâhil olmak, salt soyut meseleleri tartışmaktan çok, zamanın gerçekliklerine açılmak anlamındaydı.

Romalılar için “res publica”, faniliğe karşı kalıcılığın hayat bulduğu bir mekândı (Arendt, 2018: 100).

“Roma dönemindeki kamusal hayat, pazar meydanında, agorada cereyan etmektedir ve mekânsal olarak da bağlanmış değildir. Kamu bu dönemde mahkeme ve meclis görüşmeleri halini alan müzakerelerde (lexis) ve savaş veya savaş oyunlarındaki ortak eylemde de (praxis) oluşmaktadır (Varol, 2010: 125).”

Helenistik dönemde ve daha öncesinde de var olan tiyatroların, mimari açıdan etrafının açık olduğu ve sıklıkla şehrin en güzel manzaralarını yansıtan konumlarda yapıldığı bilinmektedir. İnsanlar tiyatroda toplandıkları vakit, dışarıda olup bitenleri, pazar yerlerindeki insan akışlarını vesaire takip edebilmekteydiler. İnsanların toplandığı bu kamusal mekânlarda, o dönem var

¹ Praetor haklı gördüğü bir tarafa dava hakkı (actio) vererek hakeme yollardı, bu işleme “hukuku söylemek” anlamında “iurisdictio” denmekteydi. Yurttaşlara uygulanan kurallara “Ius civile” yabancılara uygulanana ise “Ius gentium” adı verilirdi (Sivrioğlu, 2017: 110).

olduğunu bildiğimiz devlet aygıtlarının pek yer bulmadığı da bilinmektedir. Antik çağda devlet, kamusal alan ve özel alan gibi kavramlar, sınırları belli olan kavramlardı. Ancak Roma’da -imparatorluk çağında- bu durum tamamen değişmiştir. Zaman içindeki bu değişim, sadece mimari açıdan bile incelendiğinde kendini çok açık biçimde göstermektedir. Örneğin Roma’da tiyatroların manzaraya ve şehre bakan açık kısımları yüksek duvarlarla kapatılmış ve mekân dışarıya karşı izole hale getirilmiştir. Romalı yöneticiler, binlerce kişinin bir araya geldiği bu kamusal mekânları, kendi siyasal amaçları doğrultusunda dönüştürerek, halkla ilişkilerin geliştirilmesi adına propaganda yapabildikleri bir alan haline getirmişlerdir (Işın, 2019).

Siyasal düşüncesinde “devlet”i özel bir yere yerleştirmiş olan Thomas Hobbes gibi düşünürlerin, bu kavramı “res publica” yerine daha çok “civitas”ın bir karşılığı olarak ele alması dikkat çekicidir (Hobbes, 2018: 17).

Romalılar “publicus” (yani kamusal) ve “privatus” (yani özel) arasında net bir ayrımı apaçık bir şekilde yapmışlardır. Ancak, bu ayrımdaki kadar net bir “devlet” kavramını oluşturmamışları da bilinmektedir (Geuss, 2007: 55). Burada, net olmamakla kastedilen “devlet” kavramı, “anlı-şanlı” Roma ülkesinin sahip olduğu somut devlet fonksiyonundan ziyade, daha çok sosyolojik olarak Romalı yurttaşların düşünce dünyasında yer alması gereken soyut bir devlet tahayyülünün olmayışıdır. Bu bakımdan Roma, Helenistik dünyadan kötü bir kopya biçiminde aldığı “kamusal”, “özel” ve “devlet” kavramlarını ağır aksak halde yaşatmaya ve ayrı ayrı konumlandırmaya çalışmış olsa da, esasen bu kavramların yerli yerine oturması ya da daha doğru bir ifadeyle metamorfoza uğrayıp yeni bir biçime dönüşmesi ancak Hristiyanlık sonrası çağlarda mümkün olabilecekti.

2.3.3. Orta Çağ Avrupa’sında Kamusal Alan

Orta Çağ’da, Hristiyanlığın da etkisiyle daha çok içe kapanarak güçlenen özel alanın aksine, sarıh bir kamusal alan mevcudiyetinden bahsedilememektedir. Buna mukabil, feodal düzende otorite sahibi olan bir kişinin (kral, prens, dük, marki ve baron gibi unvanlara sahip olmak şartıyla)

siyasal etki alanı hangi ölçülerde olursa olsun, şahsında temsili bir kamusalılık¹ oluşmaktaydı. Ancak bu kamusalılık, otorite sahibi kişinin bilinçli olarak taşıdığı bir sorumluluktan uzak, demokratik bir meşruiyete dayalı olmayan temsili bir kamusalılıktan ileri gelmekteydi. Oluşan kamusalılık, toplumsal bir alanı karşılamaktan daha çok, sembollerle bezenmiş bir statüye denk düşmekteydi (Habermas, 2018: 64-66; Habermas, 2015: 97). Bu çeşit bir kamusalılığın, rızaya dayalı olmamasına karşın yerleştirdiği “temsiliyet” geleneği gelecekte oluşacak olan demokrasiler için de bir altyapı görevi görmüştür (Habermas, 2015: 97). Orta Çağ’da, yoz bir kamusalılık fotoğrafının ortaya çıkmasında, Orta Çağ toplumsal hayatını uzun yıllar etkisi altına almış olan, siyasal otorite sahipleri ile dini otorite temsilcileri arasında yaşanan çekişmelerin de önemli bir rolü bulunmaktadır² (Uslu, 2017: 21) .

Orta Çağ’da özgürlük, özgür senyörler açısından bile Eski Yunan’dakine benzer bir “değer” olamamaktaydı. Özgürlük kavramı, özgür olmayan serfler için bir “hak” olduğundan değil, sağladığı ekonomik avantajlar nedeniyle önem kazanmaktaydı (Pirenne, 2013: 63; Uslu, 2017: 157). Bu çağ, temel hak ve hürriyetler noktasında tamamıyla durağan bir vaziyette değildi, cılız ama sürekli bir gelişim göstererek, modern çağların kapılarını açan koşulları içten içe hazırlamaktaydı (Gilson, 2003: 446). Orta Çağ’ın genel toplumsal formasyonu ise, önemli birtakım haklara sadece “seçkin” olanların sahip olabildiği, geriye kalan “öteki” herkesin çok sınırlı haklara sahip olduğu bir düzene dayanmaktaydı. Orta Çağ’da, bir insanın ait olduğu sınıfı terk etmesine engel olan, katı bir toplumsal hiyerarşi bulunmaktaydı. Bu durumun statüko yaratan bir düzen içinde şekillendiği bilinmektedir (Pirenne, 2013: 21; Gül, 2009: 91; Sivrioğlu, 2017: 213).

Eski Yunan’da oldukça sarıh bir kural olan, yurttaş olmak için “mülkiyet sahibi olma” kuralı ile özel mülkiyetin dokunulmazlığı kuralı Orta

¹ Bu temsiliyet çoğu kez tebaaya karşı bir sorumluluk gerektirmeyen ancak tebaaya yönelik bir tehdit ya da hukuki bir değişimde kullanılan bir kavramdır. Bahsi geçen iktidar sahibi kişi çoğu kez tacını, yüzüğünü ya da mührünü bir meşrulaştırma aracı olarak kullanır ve bu sembollere atfettiği yetkilerinin Tanrı, geldiği soy, veyahut kazandığı bir başarıya (savaş vb.) dayandığını öne sürerdi.

² Siyasal otoritenin de dinsel otorite gibi temel motivasyonu, kendilerini “tanrısal” gücün mutlak temsilcileri olarak görüyor olmalarından gelmektedir. Bu durum, toplumun bu kurumlar karşısında kamusal alan yaratamamasının hem bir nedeni, hem de bir sonucuydu (Karakaş, 2014: 171).

Çağ'da da bulunmaktaydı. Ancak bilindiği üzere, Orta Çağ'da da mülkiyet edinim hakkı elinde imtiyazlar bulunduran belli başlı kimseler dışında, tanrı adına hareket ettiğini iddia eden kilise ve senyörlere aitti (Gül, 2009: 89; Sivrioğlu, 2017: 218). Orta Çağ'da sıradan bir insan, ya efendisi ile yaşadığı bir anlaşmazlık, ya kilise tarafından aforoz¹ edilme durumunda, ya da engizisyon tarafından mahkeme edilme esnasında muhatap alınabilirdi. Örneğin bir *“serf, idarî, siyasî, kazaî ve cezaî olarak lorda bağılıydı ve verilen cezalara itiraz edemezdi (Gül, 2009: 102)”*, zaten hayatın olağan akışı içinde insanın varlığı dikkate alınmazdı, böylelikle alelade insanların siyasal bir etki yaratması da beklenmezdi. Orta Çağ insanı, otorite karşısında -kaidelerini Hristiyan moralitesinin belirlediği ve yereldeki örfi² geleneklere göre düzenlenmiş- bir çeşit eşya hukukuna tabi olan, hazır ve maliyeti az bir emek gücü olmak dışında herhangi bir önem taşımazdı, bu açıdan kamusal bir eylemde de bulunması beklenemezdi.

Orta Çağ'da serfler ortaya koydukları emekleriyle toplumsal ve ekonomik hayatın payandaları haline gelmişlerdi (Sweezy, 1984: 34). Etrafı surlarla çevrili şehirlerin inşasından, topraktan çıkarılabilecek her türlü mahsulün üretim safhasına varıncaya dek, bu emeğe rastlanılmaktaydı (Pirenne, 2013 :194; Onat, 2013: 66). Özellikle savaş ve birtakım ekonomik krizler nedeniyle periferiden şehir merkezine doğru sürekli bir serf göçü yaşanmaktaydı (Pirenne, 2013: 57; Onat, 2013: 67). Dolayısıyla, Orta Çağ boyunca kent merkezleri ticari hareketlilik nedeniyle artan bir cazibeye sahip olmuşlardı. Önceleri kent merkezinde soylular, rahipler, avukatlar ve tüccarlar oturuyorken, zamanla bunlara zanaatkârlar da dâhil olmaya başlamıştır (Pirenne, 2013: 55; Onat, 2013: 67). Böylelikle kent ekonomisi, doğrudan bağlı olduğu tarımdan yavaş yavaş kopmaya başlayarak (Onat, 2013: 68), daha çok zanaatkârların üretimine ve tüccarların faaliyetlerine dayalı hale gelmeye başlamıştı. Bunda soyluların ve seçkin sınıfın, tüccar ve zanaatkârlarla kurduğu ilişkinin de payı bulunmaktadır (Onat, 2013: 68).

¹ Aforoz bir kişinin bulunduğu komüniondan dışlanması gibi bir netice doğurması bakımından önemli bir cezadır (Sivrioğlu, 2017: 234).

² “Birey nerede ikamet ederse etsin kendi atalarının hukukuna bağlı kalıyordu. Böylece çoğul bir hukuk anlayışı yerleşiyordu. Bu yerel örfler rejiminde toprak üstünde belirli sınırlar içerisindeki her insan topluluğunu kendi ayrı hukukunu geliştirmeye yöneltmiştir (Gül, 2009: 114).”

Zanaatkârlar ve tüccarlar zamanla zenginleşmeye başlayınca, kent yaşamında soylularla kurdukları ilişkilerin de geliştiği anlaşılmaktadır. Aileler arası ilişkilerde evliliklerin artması, bu ilişkideki tarafların sosyal hayatta iç içe geçmesine neden olmuştur. Kraliyet mensupları ve derebeyleri, her daim belli bir erişilmezlik ve eşitlik temelli ilişki kurulamayan pozisyonlarda kalsalar da, bunların altındaki bütün zümrelerin zamanla sınıf ayrımı gözetmeksizin bir araya gelebildikleri ve her türlü ekonomik ve sosyal ilişkiyi geliştirebildikleri görülmektedir. Kent yaşamında krallara hizmet etmek soylu olabilmenin bir yoluydu, soyluluk unvanlarını satın alabilen kent yurttaşları, bu yolla birçok ayrıcalıklar elde edebilmektedirler. Örneğin Orta Çağ'da soylu bir kent yurttaşı, kimseden izin almadan mülkiyet edinebilmektedir. Öte yandan, bu yurttaşlığın veraset yoluyla aktarılabilir olması yeni bir toplumsal tabakanın oluşmasının da önünü açmıştır. Kısa sürede zenginleşen bu tabaka, bir süre sonra genel kent siyasetinde de rol oynamaya başlamıştır. Öyle ki, zanaatkârların bir araya gelerek oluşturmuş olduğu loncaların (meslek birliği), zamanla derebeylerini dengeleyen bir güç unsuru haline gelmeye başladığı görülmektedir (Eco, 2016: 224-225; Pirenne, 2013: 206; Onat, 2013: 68-69).

Özetle Orta Çağ'da, Eski Yunan'dakine benzer veya kısmi bir kamusal alanın olduğu Roma'daki kamusal alanın devamı sayılabilecek bir kamusal alana rastlanılmamaktadır. Bu durum, Avrupa'da ikamet eden ve şahsında kamusal alanı temsil eden derebeylerinin, keyfi ve sömürüye dayalı yönetim anlayışlarını pekiştiriyor olsa da, buna mukabil burjuva sınıfının, zamanla biriken servetlerinin akıbeti¹ için duydukları kaygılar, onları pek çok kere derebeyleriyle karşı karşıya getirmekteydi. Ticari faaliyette bulunanlara karşı, derebeyleri tarafından bazen fütursuzca, bazen de zaruri nedenlerle birtakım sınırlandırmaların getirilmesi bardağı taşıran bir etki yaratmaktaydı. Yeni burjuva sınıfının hemen hemen bütün ticaret uğraklarında, feodal bir devletçiğin bulunuyor olması ve her bir devletçiğin kendince birtakım kota ve gümrük tarifesi uygulaması ticareti adeta felce uğratmaktaydı (Onat, 2013: 69).

¹ “Orta Çağ burjuvaları, sürekli olarak paracılarının ziyan edileceği veya ülkenin refahı dışında bir amaç için kullanılacağı endişesi içinde yaşamaktaydılar (Huizinga, 1997: 24).”

“Orta Çağ’da (...) bütün olası çatışmaların o zamanlar yönetici güç lehine sonuçlanacağını baştan belli olması; kendi kendilerinin bilincine ancak modern birey kavramıyla varan taleplerin, bu güç karşısında hiçbir şansları yoktu (Adorno, 2011: 131).”¹

Bu durum, her bir devletçiğin münhasır kurallarıyla baş edemeyen tüccarlarda birtakım tepkilere yol açmış, dolayısıyla devletin merkezileşmesi gerektiği fikrinin de yayılmasına neden olmuştur (Hill, 1984: 133). Orta Çağ’da yaşanan bu gibi gelişmelerin burjuva kamusalılığının yaratımına katkıda bulunduğu açıktır, ancak bu olguyu yalnızca ekonomik faaliyetler üzerinden değerlendirip açıklamaya çalışmak eksik kalacaktır, bu açıdan toplumsal yapıdaki değişimlerle beraber dinsel ve siyasal gelişmelerin birlikte ele alınması kaçınılmaz olacaktır.

2.3.3.1. Hristiyanlık

Hristiyanlık, İsa’dan sonra 1. yüzyılda bugünkü Filistin’de, İsa’nın havarileri aracılığıyla yayılmaya başlamıştır. O dönem, özellikle büyük şehirlerde görülen savaş, kıtlık ve hastalıklar nedeniyle, insanlar sosyal ve psikolojik anlamda bir bocalama içine girmişlerdi. Yerli-yabancı, zengin-yoksul ve yurttaş-köle gibi farklılıkların dip dibe olduğu dönemin kent atmosferlerinde, insanların monotonlaşan hayatlarına, bir de kentin iç huzurunun kayboluşu eşlik etmekteydi. Önceleri toplumsal ilişkilerde görülen bu tip çatlaklara, doğa ve devlet dinlerinin imkânları vasıta kılınıp (Sander, 2017: 46), sorun henüz kaynağındayken ve büyümeden çözülebiliyorken, zaman içinde bu yöntemin de işlevsiz kalmasıyla, epeydir yeni bir tip teolojiyi ve mistisizmi arzulayan bohem bir toplumun -kendiliğinden- hazır olduğu Roma’da, bu aşamada sonra Hristiyanlığın yerleşmesi çok fazla zaman almamıştı. Tebaasının çoğunluğu pagan olmasına karşın, Hristiyanlık da dâhil olmak üzere pek çok inanca karşı hoşgörülü bir yönetime sahip olan Roma devleti (Bauer, 2014: 20), toprağı olan Filistin’de çıkan bu dinin vaazlarında bulunan bazı mesajları zamanla sakıncalı görmeye başlamıştır. Bu mesajlardaki genel tema, Pavlus (Aziz, M.S. 5-67)’un da dile getirdiğı, Hristiyanların,

¹ Theodor Adorno, burada esasen orta çağ yöneticileri ile yönetilenler arasındaki kültür ve kültür denetimi üzerinden taraflar arasındaki çatışmaları değerlendirmek amacıyla bu tespiti yapmıştır. Ancak bu tespitin taraflar arasındaki diğer ilişkilerde de geçerli olduğunu düşünecek olursak, bu cümleleri burada kullanmamızın bir sakıncası kalmayacaktır.

kendilerini şimdiye kadar kurulmuş olan bütün dünyevi topluluklardan ayrı tutarak, kendilerinin yeni bir topluluğun üyeleri olarak görmeleri gerektiği fikriydi (Tannenbaum, 2018: 97). Bu açıkça Roma tebaası olmanın reddi anlamına gelmekteydi. Öyle ki Hristiyan öğretisine göre Roma kurumları meşru değildi ve bu kurumların faaliyetleri İsa'nın takipçileri için uygunsuzdu. Bu ve benzeri düşünceleri iddia eden mesajlar nedeniyle Hristiyan cemaat, baskı ve zulüm görmeye başlamıştır. Bu karşıtlık M.S. 311'de Roma İmparatoru Konstantin'in Hristiyan oluşu ve zulme son vermesi ile noktalanmıştır. 378 yılına gelindiğinde ise İmparator Theodosius, Hristiyanlığı devletin resmi dini ilan etmişti (Tannenbaum, 2018: 98), böylelikle resmi bir tanınma gören kilise (ve tabii papalık) de, siyasal erk olmanın ilk adımını atmış olmaktaydı. Roma toplumları ve daha sonraki Hristiyan toplumlarda dini mesajların da etkisiyle insanların fikriyatında baş gösteren “umursamazlık” ve “siyasetten el çekmek” gibi belirtiler gösteren (Huizinga, 1997: 57) dünyevi olandan uzaklaşma fikri nedeniyle, siyasal iktidarın sorgulanmadığı ve itaate dayalı bir siyasal kültürün yeşermeye başladığı bilinmektedir.¹ Siyasal iktidarın ve Hristiyanlığın vardığı bu pratik uzlaşının sağlanmasında Augustinus (Aziz, M.S. 354-430)'un elbette önemli bir rolü bulunmaktadır (Arendt, 2018: 55; Tannenbaum, 2018: 98).

Augustinus, barbar Cermen saldırıları sonrası yıkılan Roma medeniyetinin müsebbibi olarak Hristiyanlık dinini sorumlu tutan Romalı pagan düşünürlere karşı onlarca reddiye yazarak, bir nevi Hristiyan ilahiyatının da temellerini atmıştır (Eliade, 2003: 52). Bunlar arasındaki en önemli eserlerinden biri olan “Tanrı Devleti” (*De Civitate Dei*) adlı kitabında ele aldığı konular, özellikle Orta Çağ'daki seküler görüş ve kilise arasında yaşanan tartışmalarda, kilise tarafından kaynak olarak kullanılmıştır (Russell , 2017b: 95 ; Sander, 2017: 47; Tannenbaum, 2018: 99-100). Augustinus, bu eserinde Platon'un mağara alegorisi (idealar dünyası) kavramına benzer şekilde iki

¹ “Hristiyanlık, yeni bir din kılığı altında eski Yunan'ın stoa felsefesini dile getiriyordu. Doğal yaşayışa dönülmeliydi. İsa şöyle sesleniyordu: ‘Gökteki kuşlara bakınız; ne ekerler ne biçerler, ne kilerleri ne ambarları vardır, oysa Baba onları yeterince beslemektedir. Kırdaki çiçeklere bakınız; ne çalışırlar, ne iplik eğirirler, oysa Baba onları yeterince giydirmektedir. Vay şimdi tok olanların haline, çünkü aç kalacaklardır. Vay şimdi gülenlerin haline, çünkü ağlayacaklardır’ (Hançerlioğlu, 2007: 99)”

farklı dünya yaratımını öne sürer. Bunlardan biri Tanrı devleti (*De Civitate Dei*) diğeri ise yeryüzü devletidir (*De Civitas Terrana*). Bu iki devlet modeli; iyi-kötü, fizik-metafizik, kilise-devlet, siyaset-din gibi kavramlar arası ilişkileri açıklamada kullanışlı bir çözüm sunmaktadır (Tannenbaum, 2018: 103).

Augustinus’a göre, tanrı devleti kavramı gerçek bir cumhuriyeti temsil ediyorken, aynı zamanda yeryüzünde kurulması mümkün olmayan kusursuz bir sisteme de işaret ediyordu. Böylelikle insanların, bu fani dünyada asla gerçek adaleti sağlayamayacak olan bir yeryüzü devletinin siyasalında bulunma istekleri de, kendiliğinden ortadan kalkmaya başlamıştı. Çünkü esas gaye tanrının kusursuz ve sonsuz devletine erişmekken, insanların bir araya gelerek eski cazibesini Roma marifetiyle çoktan kaybetmiş, üstelik artık dünyevi bir uğraş olarak görülebilecek olan kamusal alanların oluşturulması eylemi mümkün olmaktan çıkmıştı (Gilson, 2003: 441). Böylelikle, insanlar kamusal alanlardan ve siyasal etki sahalarından kendi rızalarıyla çekilmeye başlamışlardı, çünkü onların yerine düşünen, onlar adına karar veren ve bütün bunları tanrı adına yaptığını iddia eden, kilise onaylı bir yönetici sultanı çoktan yerini almıştı.

Augustinus’a göre tüm Hristiyanlar kiliseye ve devlete itaat etmekle mükelleftirler, bu iki kurumdan herhangi birine isyan etmek küfürdür ve tanrının buyruğunu çiğnemek ile eş anlam taşımaktadır (Tannenbaum, 2018: 109). Augustinus’un düşünceleri böylelikle dinginciliğe (*quietism*) varmaktaydı. Hristiyan kimselere siyasalda pasifist olmalarını vaaz eden ve her ne şartta olursa olsun, siyasal iktidara (Hristiyan ve teokratik olmak koşuluyla) karşı çıkılmaması gerektiğini salık veren Augustinus, bu tavrıyla bir yandan da Orta Çağ statükosuna kapı aralamaktaydı (Tannenbaum, 2018: 113). Bu görüş daha sonra Aquinolu Thomas tarafından “Hristiyan alemi” (*Christendom*) fikrine payanda edilirken karşımıza çıkmaktadır. Thomas’a göre cihanşümül bir Hristiyan cemaati bütün diğer toplumsal oluşumların üzerindedir. Hristiyan cemaatin en çok göze çarpan özelliği ise, toplum için bir çatı görevi gören kilise ile devletin ilişkileri etrafında şekilleniyor oluşudur. Çünkü bu ilişkinin karşılıklı bir ödünleşmeye dayalı olduğu bilinmektedir. Kilisenin buradaki rolü toplumu ve toplumdaki her bir bireyi devlete itaatkâr birer kul haline getirmek

ve devleti de tanrının planıyla uyumlaştırmaktır¹ (Tannenbaum, 2018: 129-130). Kilise (Katolik), dünyaya hâkim olan beşerî anarşizmi sonlandırmayı amaçlamaktaydı (Russell, 2017c: 15).

2.3.3.2. Feodalizm

Avrupa’da Orta Çağ boyunca yaygın bir yönetim modeli olan feodalizmin² kökleri, 9. yüzyılda Karolanj İmparatorluğu’nun çöküşünü takip eden merkezi otoritelerin kayboluşuna kadar dayanır. İnsanlar, bu sistem içerisinde kendilerini ruhen İsa’ya, bedenlen de kendilerine toprak sağlayan lordlara teslim etmişlerdi (Prestwich, 2016: 457). Eski Yunan ve Roma’daki kent yaşamında yurttaşlar daha çok *homo politicus* olarak adlandırılabilirken, Orta Çağ kent toplumlarında bu adlandırma yerini yavaş yavaş *homo economicus*’a bırakmaya başlamıştır. Çünkü, Orta Çağ’da bireyler özgürlüklerini temin etmek maksadıyla ekonomik etkinliklerini geliştirmeye çalışmaktaydılar (Schnapper, 1995: 101).

Feodal düzende kent kavramı oldukça önemlidir. Feodal kentlerdeki ekonomik faaliyetler siyasi özerkliğin devamını sağlamak adına kilit önem taşımaktaydı. Ayrıca bu kentler, içinde pazar yerleri olan, belli bir hukuki ve idari özerliği bulunan yerlerdi. Kentlerdeki bu ekonomik faaliyetlerin güvenle sürdürülebilmesi için, çoğu kez önemli bir bölümünün surlarla tahkim edildiği görülmektedir (Hannerz, 2016: 752). Feodal düzenin marifeti, soylular ile serfler arasındaki eşitsizliği sistematik hale getirerek, burada serflerin lehine bir çözüm geliştirebilecek olan kent soylu desteğini uzun yıllar engelleyebilmiş olmasıdır. (Schnapper, 1995: 170). Bugün feodalizmi, bir çeşit tarımsal üretim

¹ Thomas’ın (Aziz) bu fikrinin Orta Çağ’da bir karşılık bulduğu bilinmektedir. Kilise-devlet-bireyler (toplum) arasındaki ilişkiyi tanrının planıyla uyumlaştırmayı iki tip yurttaşlıkla açıklamaktadır. Thomas, ruhani (tanrı devletin sakinleri olan yurttaşları) olanı dünyevi, siyasi (yeryüzü devletin sakinleri olan yurttaşlar) olanı ise teolojiyle barıştırmaktadır (Tannenbaum, 2018: 141-142).

² Feodalizm kelimesi, Latince *feudum’dan* (yurtluk, zeamet anlamında önceden kullanılan “fief” kelimesinden gelmektedir; “Osmanlı Devleti’ndeki tımara benzeyen bir tür toprak mülkiyeti biçimi (Poggi, 2014: 54).” gelmektedir. Feudum’un, genellikle bir atın sırtında 40 gün süren bir hizmet karşılığında şövalyenin elde ettiği arazi anlamına geldiği bilinmektedir (Prestwich, 2016: 457). Feodal düzenin başlangıcında önemli rol oynayan ve sistemin bel kemiğini oluşturan şövalyeliğin, esasen üzeni gibi küçük ve basit bir icadın sonrasında önem kazandığı bilinmektedir. Bu icat sayesinde atların üzerinde ellerini kullanmadan durabilen bir süvari serbest kalan elleriyle daha rahat savaşabilmekteydi. Bu durum kuşkusuz step akıncılarına karşı bir üstünlük sağlamaktaydı, böylece kısa sürede toplumun ve otoritenin güvenliğini kazanan şövalyelik kurumu, uzun yıllar feodal sistemin bu anlamda bir yük taşıyıcısı olmuştur (Sander, 2017: 72).

ekonomisine dayanan yerel hükümet modelleri olarak değerlendirmek mümkündür. Süzeren (koruyan lord), vassal (korunan) ve serf (toprağa bağlı köylü) bu sistemin üçlü saç ayağını oluşturmaktadır. Özellikle feodal lord ve vassal arasında sağlanan “karşılıklılık esası”¹ siyasi konumlar arasındaki güç dengesizliğine rağmen birinin diğeri üzerinde tümünden hükümran olamamasına neden olmaktaydı. Kral ile halk ve lord ile vassal arasında bulunan mukavele yapma kültürü veya birtakım teamüllerin gelişmesi sık sık siyasal istikrarsızlık ve anlaşmazlıklara bağlı gelişen çatışmalara neden olmuş olsa da, bu durum gelecekte (modern çağda) görülecek olan “müzakereci demokrasi” ve “anayasal hükümet” modellerine bir altyapı teşkil etmesi bakımından dikkate değerdir (Sander, 2017: 73-74). Feodalizm, devlet öncesi bir yapılanma olduğundan (Ağaoğulları ve diğerleri, 1994: 28), feodal beyin mobilize ettiği Orta Çağ kent hayatı (çoğu kez bir surla çevrili) serf emeğine² dayanan, kilise ile uyumlu ve genellikle daha büyük bir lordun da gözetiminde olan bir sistemi tanımlar. Bu sistem Avrupa sınırları içerisinde dâhil genele yayılmış değildir. Esasen Batı ve Kuzey Avrupa sınırları içerisindeki feodal yapılanma (burada Britanya adasını ayrıca değerlendirmek gerekir) günümüz feodal yapı tanımlarımızın kaynağı olması bakımında kavramlaştırmalarda merkez alınmaktadır (Hilton, 1984: 18-19). Baskın bir kültür fabrikası gibi hareket eden bu bölgedeki toplulukların, periferideki toplulukları siyasal anlamda önemli ölçüde etkilemesi, yine bu bölgedeki sosyo-ekonomik yapının baz alınmasına neden olmaktadır. Örneğin Doğu Avrupa’da mevcut olan feodalitenin Batı modelinden birçok yönden ayrıştığı bilinmektedir. Ancak yine de, Doğu Avrupa’daki toplumların, Batı Avrupa’da yaşanan kültürel, siyasal, hukuksal ve ekonomik olayları ve değişimleri takip ettiği ve etkilendiği görülmektedir. Ez cümle, Batı Avrupa feodal toplumları, hâkim ve başat bir

¹ Bir lordun, vassala karşı görevleri, onu korumak, adaleti sağlamak, diğer vasallarla yaşayacağı sorunları çözüme kavuşturmak ve toprağı işleme ve ürünü toplama görevlerini vassala sağlamak iken; vassalın, lorda karşı sorumlulukları ise daha önce belirlenen esaslar dikkate alınmak kaydıyla, vassal lord için savaş hizmeti ve vergi ödeme gibi görevleri yerine getirmektir. Ancak bahse konu olan vergi üç durumda alınabilmekteydi: Lordun çocuklarının evlenmesi halinde, savaşta tutsak düşmesiyle beraber fidye istenirse ve vassalın miras yoluyla yeni araziler alması durumunda (Sander, 2017: 73).

² Marx, Orta Çağ köylüsünün emeğini şöyle tanımlamaktadır: “Orta Çağın köylüsü, feodal bey için haraç-tahıl, papaz için öşür-tahıl üretirdi. Ama, haraç-tahıl da, öşür-tahıl da başkaları için üretildikleri için meta olmuyordu. Meta olabilmek için ürünün kullanım değeri olarak hizmet edeceği başkasına mübadele yoluyla aktarılması zorunludur (Marx, 2011: 54).” Böylelikle serf emeğinin yüzyıllar boyunca neden kapitalist bir düzen oluşturamadığını anlamaktayız.

kültüre sahip olmalarından dolayı, kamusal alanın varlık bulabildiği Antik Yunan ve Roma toplumlarından sonra, kamusal alan kavramının mirasçısı olma özelliğini taşımaktaydılar (Schnapper, 1995: 102). Buna karşın karanlık Orta Çağ feodal toplumlarının kaybettiği diğer birçok kavram gibi, kamusal alan kavramının da, bu dönemde sönümlendiği bilinen bir gerçektir. Kamusal alan kavramının Orta Çağ'da yaşadığı bu trajik çözülmeden sonra silikleşen ayak izlerinin yalnızca Batı Avrupa feodal örgütlenme modelinde takip edilebildiği de açıktır.

Batı Avrupa yerel feodal yapıları, uzun yıllar statüko durumunda olan siyasal ve ekonomik düzenlerini, yeni burjuva sınıfının doğuşu, Reformasyon ve Rönesans gibi hareketler sonucu kaybedince, yerini, krallarla ittifak halindeki zengin tüccar sınıfın egemen olduğu kentlerde hayat bulan ve yeni bir siyasal anlayış olan burjuva toplumuna bırakmıştır (Russell, 2017c: 9-10).

2.3.3.3. Rönesans ve İtalya Kent Devletleri

Kendilerine özgü ve ilksel deneyimlere sahip demokrasi modellerinin yerleşik olduğu, Antik Yunan kent devletlerinde ve kısmen de olsa Roma dönemi kent devletlerinde görebildiğimiz kamusal alan formlarının bir benzeri de Rönesans¹ dönemi İtalya'sında bulunan ve sınırlı ölçülerde de olsa birtakım demokratik uygulamalara sahip olan kent devletlerinde görülebilmektedir (Saward, 2016: 252). İtalya kent devletlerinde etkin bir konuma sahip olan tüccarların büyük ölçüde desteklediği Rönesans hareketinin, Eski Yunan ve Roma dönemlerindeki deneyimleri yeniden hayata geçirme arzusunda olduğu bilgisi bu durumu açıklamaktadır (Sander, 2017: 81). Ne var ki Rönesans hiçbir zaman bir halk hareketine (demokrasiye) dönüşmemiştir (Russell, 2017c: 25). Bu duruma neden olan şeyin ise, İtalya kent devletleri arasında yaşanan çekişmelerin yol açtığı bölünmüşlük olduğu düşünülmektedir. Kent devletlerinde yaşanan bu iç çekişmelerin bir sonucu olarak, Papanın da bir nevi bayrak indirmesi ve sonrasında büründüğü pasifist tutumuyla ile bu atmosfere dâhil olması, kısa süreli bir serbestîyet ortamının oluşması ve bireyselliğin ön plana çıkması durumu yaratmıştır. O dönemin şartları içinde bu görüntü adeta bir anarşi ortamını andırmıştır (Russell, 2017c: 12). Bu ahvalde herhangi bir kentlinin kamusal bir eylemde bulunması, beraberinde getireceği birtakım

¹ Renaissance: yeniden doğuş.

risklerden ötürü imkansızlaşmaya başlamaktaydı (Russell, 2017c: 28). Dolayısıyla toplumsal yaşayışta siyasal-kamusal bir kavrayışı yerleştiremeye de, İtalya kent devletlerinde yeşeren Rönesans hareketi modern toplumun ve aydınlanma felsefesinin filizlendiği bir harekete dönüşmüştür.

2.3.3.4. Reformasyon

Siyasal ve teolojik bir başkaldırı olan Reformasyon¹, özünde kilisenin Tanrı adına aldığı haraca bir son verme amacını taşımaktaydı (Russell, 2017c: 62), Reformasyondan her kesimin beklentileri farklıydı, kabaca üç gruba ayırdığımızda, bunların; monarklar, kilise üyeleri ve sıradan yurttaşlardan oluştuğunu görebilmekteyiz, monarkların Reformasyon'dan beklediği şey kilisenin siyasal otoritesine son vererek mülklerini ele geçirmek iken, bazı azizlerin başını çektiği reformist kilise üyelerinin beklentilerinin de yoldan çıkmış kiliseyi yeniden doğu yola çekip otoritesini daha da güçlendirmektir. Sade vatandaşların ise Reformasyon'dan beklentileri ve anladıkları şey diğerlerinden biraz daha farklılaşarak, temelde kendilerine karşı güçlü ve adaletsiz yönetimde bulunan otoritelere ve krallara karşı, dengeleyici ve seçkinleri hizaya sokan kilise gücünün yeniden varlık bulması arzusuydu. Zira o tarihte kilise, güçlülerin ve kralların hamiliğinde kalan, halktan yana olmayan, dahası bastırılmış bir gücün görüntüsünü vermekteydi (Sander, 2017: 84). Reform hareketlerinin en önemli sonucu; Avrupa'da bu tarihe kadar mütemadiyen Latince diliyle yazılan kutsal kitabın, diğer dillere de tercüme edilmeye başlanmasıydı. Böylelikle kilisenin ısrarla kendi özel alanında sakladığı ve temsili bir kamusalığa sığdırmaya çalıştığı -gizemli- kutsal metinler (Habermas, 2018: 97), yeniden gerçek manada kamusallaşınca, dileyen herkesin ulaşabildiği ve özel alana taşıyabildiği bir şey haline gelmiştir.

2.3.4. Burjuva Toplumunun, Fransız Devrimi'yle Şekillenen Modern Devlet Yapısı ve Kamusal Alanla Olan İlişkisi

Burjuva kavramı, her ne kadar 13. yüzyıldaki gelişmelere dayandırılrsa da, günümüzdeki karşılığına denk düşen bir biçime, ilk olarak 15. yüzyıldaki Floransa'da kavuşmuştur. O dönem, Floransa'daki ekonomik düzenin adeta

¹ Reform hareketi 16. yüzyılda Alman ilahiyatçı M. Luther (1483-1546) tarafından başlatılan kiliseyi protesto etme (Protestanlar) eylemleri ile özdeşleşmiştir. Luther'in, endüljansa karşı 1517 yılında Wittenberg'de yayınladığı bildirge bu hareketle sembolleşmiştir (Sivrioğlu, 2017: 235).

tefsiri sayılabilecek olan belgelerin, bu durumu açıkça ortaya koyduğu görülmektedir (Sombart, 2008: 108-110). Avrupa’da, feodal toplum ekonomilerinin çöküşünü takip eden çağlarda, günümüz koşullarındakine benzer bir kapitalist üretim ve tüketim tarzının hayat bulmaya başladığı bilinmektedir. Bu ekonomi modelini sırtlayan ve uhdesinde bütün aşırılıklarına rağmen birçok hayalperesti barındıran burjuva sınıfının, sahip olduğu maddi birikimden (18. yüzyıla kadar sınırlı da olsa) ve kendi sınıf çıkarlarını her daim üstte tutan tavrından dolayı, siyasal bir alan elde etmesi kaçınılmaz bir hale gelmiştir (Geuss, 2002: 118-119).

18. yüzyıldan itibaren, burjuva hareketinin -deyim yerindeyse- DNA’sı olan özel hukukun geliştirilmesinin yanı sıra, ticari ve diğer birçok ilişkide sözleşme kültürünün yerleştirilmesi gibi adımların yol açtığı itkidenden dolayı, devlete karşı özel alanın genişlediği ve güçlendiği görülmektedir. Hakeza kamu hukuku yoluyla da siyasal erkin bölüşümü garanti altına alınmıştı (Habermas, 2001: 717).

Kapitalist burjuva sınıfları, bir yandan kendi içerisinde özgür ve rasyonel bireyi (Homo Economicus’u model olarak) yaratırken¹, bir yandan da bu insanların özel alandan, kamusal alana doğru taşıp daha da özgürleşmelerini ve siyasa etki etmelerini sağlamıştır.² Bu bakımdan birbirinden türemeye başlayan kamusal ve özel alanın, birbirini doğuran ve büyüten yönleriyle burjuva toplumlarındaki görüntüsü bütünleşiktir³ (Touraine, 2002: 39; Habermas, 2001: 770).

Burjuvazinin, hükümetlerin genel siyasetiyle (çoğu kez içeriği muğlaktır) şekillenen kamuoyunu, devlete karşı bir dengeleme aparatı olarak kullanmaya başlaması egemenlik tartışmalarına yol açmıştır. Burjuva toplumunda hedeflenen kamusal alan sistematığı, akıl yürüten bireyin varlığıyla başlar (bireyden kasıt çoğu kez bu sınıfın üyeleridir), böylece bu birey görünür bir mekânda hükümetin düzenlemelerine yönelik olarak

¹ “Burjuvazi, özerk bir “pazar” alanı yaratmakla yetinmeyerek, tabiatı ve toplumu da pazarlamıştır (Çiğdem, 2008: 25).”

² “Akıl, aydınlanmanın ortaya koyduğu biçimiyle kamusaldır.” Dolayısıyla Burjuva hareketinin en sloganlaşan ve seküler fikirlerinden biri de “akılın özerkliği” iddiasıdır, bu iddia şüphesiz tutucu aristokrasi ve kilise otoritesine bir karşılık mahiyetindeydi (Çiğdem, 2008: 25).

³ “Kamusal yaşamın 18.yy’da başlamadığı; o dönemde daha çok, modern bir versiyonun, yani yükselen bir burjuvazi ve yok olmaya yüz tutan bir aristokrasi çevresinde odaklanmış bir kamusal yaşamın biçimlendiği unutulmamalıdır (Sennett, 2019:72).”

başlattığı birtakım tartışmalar yoluyla, bir çeşit şeffaflık yaratmaktaydı. Bu şeffaflık, hükümetlerin muğlak haldeki siyasi ve hukuki düzenlemelerinin içeriğine yönelik sivil bir saldırı amacı gütmekteydi (Onat, 2013: 76). Siyasal bir fonksiyona sahip olan bu kamusal model, ilk olarak İngiltere’de görülmüştür.

Tarihsel süreçte, kralı daima dengelemeye eğilimli olan imtiyazlı bir tabakanın bulunduğu İngiltere’de, 18. yüzyıldan itibaren “klasiklerin” ortaya koymuş olduğu kapitalist ekonomik çözümlerlerin de etkisiyle, yeni burjuva sınıfının siyasi erk üzerinde daha fazla güç elde etmesinin yolu açılmıştır. Oluşan yeni paradigma, kral ve soylular arasında yaşanan iktidar mücadelesinin farklı bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Tarihsel birikimlerin de katkısıyla, bu mücadelenin parlamentonun (müzakere alanı olarak) denetimi altına sokulması sağlanmıştır. Böylece, çekişmelerin neden olduğu şiddet yöntemi terk edilerek, yeni bir yol olan müzakere metoduna geçiş yapılmıştır. İngilizler, öteden beri siyasi eylemlerin meşrulaşacağı yegâne yerin kamusal alanlar olduğuna kaniydiler (Poggi, 2014: 77-78; Habermas, 2018: 135).

16. yüzyılda ilk örneklerine rastladığımız ve tacirlerin “piyasadaki” ticari bilgilerden ve gelişmelerden haberdar olmak adına birbirlerine yolladıkları mektupların (ilk etapta sadece basit haberleşme amaçlı olduğu bilinmektedir), zaman içinde elle yazılan gazetelere dönüşmesi sonucu, günümüzde basın olarak bildiğimiz kavramın da doğmasına önayak olmuştur (Habermas, 2018: 77).¹ Sarayın ve kralın şahsında temsil ettiği kamusal² da artık şehrin meydanlarına ve sokaklarına inmiştir. Özellikle, Londra’da ve kısmen de Paris’te, 17. yüzyıldan itibaren kahvehanelerin ve tiyatro binalarına yakın kafelerin ve diğer sosyal alanların yaygınlaşması, bu mekânların zamanla özel alanlarda ve saray çevresinde yapılamayan tartışmaların yapılabildiği merkezler haline gelmesine yol açmıştır (Poggi, 2014: 77; Sennett, 2019: 113). Öte yandan, bir çeşit enformasyon merkezleri haline gelen bu yerlerin, kendilerine has bir karakter geliştirdiği de görülmektedir. Örneğin, Londra’da

¹ İngiltere’de 18. yüzyıla gelindiğinde “Craftsman” ve onu takip eden “Gentleman’s Magazine” gibi dergilerin, siyasi akıl yürüten kamusal toplulukların organları haline geldiği ve “fourth estate” (dördüncü kuvvet) olarak basının yerini sağlamlaştırma görevini üstlendikleri görülmektedir (Habermas, 2018: 140).

² Daha önce bahsettiğimiz gibi feodal dönemde derebeylerinin vesaire özne olarak üstlendikleri temsili kamusal²ın, monarşi (mutlakiyet) düzeninde devlet=kamu eşitliğine doğru nesnelleştirildiği de unutulmamalıdır.

bulunan kahvehanelerde gerçekleşen tartışmalarda ve sohbetlerde yer alabilmenin bir şartı da, katılımcıların sahip olduğu unvan ve sınıfsal ayrıcalıklarını bu mekânların dışında bırakıyor oluşudur. Katılımcıların yazılı basın materyallerine de kolaylıkla erişebildiği bu yerlerde, tartışmanın özüne ve özgürlüğüne halel getirebilecek girişimlerin de kesin bir şekilde dışlandığı bilinmektedir (Sennett, 2019; 113-114). Basının ve kamusal mekânların¹ yaratmış olduğu bu göz önünde olma ve şeffaflık hali, parlamentoda azınlıkların kaybettiği hemen hemen her tartışmanın, dışarıya yani kamuya taşınmasına neden olmaktaydı (Zabcı, 1997; Habermas, 2018: 143). Kamusal alanlar, siyasal kararların halk eliyle bir nevi yargılanmasını sağlamaktaydı. Dolayısıyla, iktidar dışı kalan “taşra partisi” rolündeki muhalefet, iktidar sahibi ve nüfuzlulardan müteşekkil olan “saray partisi” karşısında daima avantajlı olabilme fırsatını ele geçirmiş bulunmaktaydı (Habermas, 2018: 144-145).

18. yüzyıl Fransa’sında, İngiltere’dekine benzer bir kamusalılığın gelişmediği bilinmektedir. Bu kavramın ülke içerisinde kurumsallaşamamasının altında yatan gerçek ise (Habermas, 2018: 148); Fransa’da, İngiltere’de olduğu gibi, halis bir burjuva sınıfının gelişmemesidir. Fransa’ya özgü bu sorunlu durumun nedeni, İngiltere’de olduğu gibi; soylular ve yüksek bürokratlarla yapılan menfaat ortaklıkları ile krala karşı bir muhalefet bloğunun oluşturulamaması ve yurttaş kimliğine² sahip kamusal aktörlerin yaratılamamasıdır (Sennett, 2019: 143; Habermas, 2018: 149).

18. yüzyıl başlarında Fransa burjuvazisinin yaşadığı önemli bir sorun olan, soyluların uzun yıllar ekonomik açıdan bağlı oldukları kraldan kopamaması sorunu, Hristiyanlığın ticaretle uğraşmayı ayıplayan tutumundan sıyrılarak, tacirliğe soyunan İngiliz soyluları gibi (Habermas, 2018: 136), Fransızların da bu yoldan gitmesine engel olmaktaydı. Fransızlar, henüz krala ve geleneğe olan bağlılıklarını İngilizler gibi esnetilebilmiş değillerdi. Fransa’daki soylu toprak sahiplerinin kraliyete taraf bir yerde pozisyon aldığı

¹ “Henüz 17. yüzyılda dahi hükümetler, kahvehane sohbetlerinin taşıdığı tehlikeleri hedef alan beyannameler ilan etmek zorunda kalmıştı; zira kahvehaneler siyasal huzursuzlukların kuluçka mekânları olarak görülmekteydiler (Habermas, 2018: 137).”

² Erik Erikson (1902-1994), kimliği, insanın olmak istediği şey ile dünyanın müsaade ettiği şey arasında bir yer olarak tarif eder (Sennett, 2019: 143). Böylece Paris’li yoksul bir insanın ne kadar kamusal bir aktör olmak istediği ve dünyanın (sarayın ve tabii geleneğe yaslanmış haldeki aristokrasinin) buna ne kadar müsaade edebileceğini düşünersek bu sorunun üstesinden kolaylıkla gelebiliriz.

bu aşamada, cılız kalan burjuvazinin sosyo-ekonomik açıdan sıkışması da kaçınılmaz bir hale gelmiştir (Habermas, 2018: 150). O dönem Fransa’da, basın ve özgür muhalefet platformları ile güçlendirilmiş bir kamusal alana rastlanmasa da, Quesnay, Turgot ve Mirebeau gibi iktisatçılar etrafında gelişen, fikir ve tartışma kulüplerinde, kamuoyunun ilk temsilcileri yerlerini almışlardı¹ (Habermas, 2018: 151; Paine, 2017: 106). Ancak, İngiltere’nin asırlara varan siyasal gelişim ideali ve kurumsallaşmış bir kamusal alanın varlığı için giriştiği uzun soluklu mücadelesine benzer bir mücadelenin, Fransa’da da verilebilmesini sağlayacak siyasal ve sosyolojik olgunluğun henüz gelişmediği görülmektedir. Çünkü Fransız toplumunda hem zayıf hem de dördüncü kuvvetten yoksun bir burjuvazi bulunmaktaydı, bunun yanı sıra Kraliyetin, halen daha toprak sahibi soylular eliyle tahkim ediliyor olması sorunu da büyük bir çıkmaz olmayı sürdürmekteydi. Bu durum sivil siyasetin, temsiliyetin, tartışmanın, eleştirinin, rızanın ve meşruiyetin yerleşik kurumlar haline gelememesine neden olmaktaydı. Bütün bu albenisi yüksek kavramların, aydınların fikri dünyalarında kurduğu tahakkümün yanı sıra, bir de ekonomik bunalımların baş göstermesi, bu sorunların aşılması sonrasında oluşacak olan müreffeh tabloyu mümkün kılacak olan tek yolun, topyekûn bir devrimden geçtiği anlaşılmıştır. Bu aşamadan sonra ise, tarih sahnesine Fransız Devrimi (1789) olayları çıkacaktır (Touraine, 2002: 81; Habermas, 2018: 152-153; Onat, 2013: 83). Kamusal alanın Avrupa’daki serüveninin, Fransa’daki devlet-toplum-birey ilişkileri üzerinden takip edilememesinin nedeni, o zaman için İngilizlerin hem coğrafi açıdan, hem de sosyolojik açıdan siyasal ihracat edemeyen kapalı bir toplum olmasından kaynaklıdır.

Fransa’da, kentlerden taşraya halkın her katmanının devrime dâhil olmasından dolayı, devrim “toplumsal” bir hareket tarzına sahipti (Negri ve Hardt, 2004: 95). Bu bakımdan Fransa’daki gelişmeler, İngiliz Devrimi’nde gördüğümüz, saray eşrafının ve dar çevresinin kendi aralarında verdikleri iktidar kavgalarından oldukça farklıydı. İngiliz Devrimi’nden sonra soylular, krala karşı daha da güçlenerek varlıklarını sürdürürken, Fransız Devrimi’nin sonunda neredeyse tek bir soylu ailenin kalmamış olması dikkat çekicidir. Bu

¹ Bilinen en ünlü kulüp “Club de l’Entresol” iken, iktisatçıların fikirlerini duyurdukları gazeteler ise “Journal de l’Agriculture”, “du Commerce et des Finances” ve “Gazette du Commerce” gibi yayınlardı (Habermas, 2018: 151).

şiddetli alt-üst oluşun nedeni, Fransa'daki devrimin “radikal” oluşudur. Fransız Devrimi, İngiliz ve Amerikan devrimlerinden, ilk kez genel oy hakkının dile getirilmesi ve köleliğin yalnız yazılı metinler üzerinden değil, pratikten de kaldırılması bakımından farklılaşmaktadır. Bu yönüyle, diğer örneklerden farklı olarak Fransız Devrimi, sahip olduğu “eşitlikçi” karakterini gözler önüne sermektedir. Ayrıca Fransa'daki harekete ırk, din ve milliyet farkı gözetmeksizin herkesin katılabilmesi, devrim sonrasında insanlığın menfaati adına ortaya çıkan her bir değer, devrimden bir şekilde etkilenmiş olan ülkelerde kolayca intibak edilmesini sağlamıştır. Bu yönüyle de devrim “evrensel” olmuştur¹(Sivrioğlu, 2017: 276-277).

Devrim öncesi post feodal bir yapının hâkim olduğu Fransa, kendi içinde tezatlıklar içermekteydi. Fransa toplumu feodaldi, ancak güçlü bir merkezi otoriteye de sahipti. Merkezi otoritenin güçlenmesi sonucu zayıflayan derebeylerinin, zaman içinde ticaret yolları ve kuralları üzerinde sağlamış oldukları hakimiyetlerini kaybetmelerinin bir sonucu olarak, burjuva sınıfının büyüyeceği beklenirken, tam aksine -her ne kadar başkalaşım geçirmiş olsa da- Fransa'daki feodal yapının o zaman için daha da tutuculaşan yönleriyle ayakta kalmayı başardığı görülmektedir. Bu durum, burjuva sınıfının uzun yıllar daha cılız şartlarda kalmaya devam etmesine neden olmuştur. Dolayısıyla 17. ve 18. asırlarda Fransa hiçbir zaman İngilizler gibi burjuva tipi bir devlet örgütlenmesini hayata geçirememiştir (Habermas, 2018: 158; Sivrioğlu, 2017: 277).

Fransa'da aristokratik unvanların bir çeşit saygınlık ve ayrıcalık alametlerine yorulmasından dolayı, biraz olsun servet biriktirebilmiş olan burjuva üyelerinin, servetlerini artan ticari faaliyetlerde ya da yeni bir girişimcilik adına kullanmaktan ziyade, bu aristokratik unvanları satın almaya sarf etmesi, sermayenin Fransa'da gelişmemesine sebebiyet vererek, burjuva tipi bir devlet örgütlenmesinin yaratımına engel olan bir başka neden olmuştur. Bütün bunların doğal bir sonucu olarak özgürleşmenin yavaşladığı, bunun da kamusal alanın gelişmemesine neden olduğu anlaşılmaktadır (Sivrioğlu, 2017: 277).

¹ Fransız Devrimi sonrası kamusal alanı ihdas edici hukuksal metinlerin kısa sürede kıta Avrupa'sına yayıldığı görülmüştür, öyle ki Almandaki “öffentlichkeit” kelimesi Fransızcadan taklit edilmiştir (Habermas, 2018: 153).

14. Louis'nin, uzun soluklu ve haleflerine nispeten daha başarılı olan iktidarı (1643-1715) nihayet sona erdiğinde, ondan geriye kötü bir gelenek olarak, danışma meclislerinin ve belediyelerin etkisizleştirilmesi yoluyla kamusallığı da körleştirecek olan bazı tutumların miras kaldığı bilinmektedir. Fransa, 15. Louis'nin iktidarda olduğu yıllarda ise, burjuva sınıfının dinamizmini, sanayi devrimiyle taçlandırmaya çalışsa da, deniz aşırı topraklarda başarılar elde eden İngiltere'yle olan mücadelesinde, Fransa'nın elinde İngilizlere karşı işe yarar hala pek az seçenek bulunmaktaydı. Köhnemiş, gelenekçi yapıların ve despotluğun gün be gün geriletği Fransa'da, kötü bir ekonomiden başka bir şey kalmamasına rağmen Amerikan kurtuluş mücadelesinde İngilizlere karşı, Amerika'daki bağımsızlık yanlılarını desteklemeleri, savaşın gidişatında büyük bir rol oynamıştır. İngilizlere karşı milli bir düşmanlık davası güden Fransa'nın, geline aşamaya kadar başarılı gibi görünen bu hamlesi, bağımsızlık savaşında Amerikalıları desteklemek üzere kıtaya yolladığı Fransız subaylarının insan hakları, egemenlik, cumhuriyet ve özgürlük gibi temalarla bezeli kavramlarla birlikte bağımsızlık mücadelesinden etkilenmiş olarak geri dönmeleri ve savaş için yapılan harcamaların da gurur okşayıcı sonuçlar dışında herhangi bir maddi getiriye dönüşmemiş olması, işlerin bir anda tersine dönmesine neden olmuştur (Sivrioğlu, 2017: 279).

Fransız reformcuların, İngiltere'deki parlamentoya ve daha sonrasında Amerika'daki gelişmelere öykünmeleri sonucu, 1614'ten bu yana kapalı haldeki geleneksel meclislerinin (Etats Generaux) açılması için, Kral 16. Louis'ye isteklerini ilettikleri bilinmektedir (Sander, 2017: 162). Bünyesinde herhangi bir erk bulundurmamasına rağmen, bu meclis reformcular açısından sembolik de olsa bir değer taşımaktaydı. Mayıs 1789'da meclisin açılmasıyla beraber meclisteki temsiliyet sorunu¹ da göze batmış ve yeni tartışmalara sebebiyet vermişti. Bu ve benzeri birtakım sorunlardan ötürü, reformcular ve halkın temsilcileri bu yapıdan ayrılarak, yeni bir meclis kurma yoluna gitmişlerdi (Sivrioğlu, 2017: 279-280). Kurulan Milli Meclis² önceleri kral

¹ Toplam 600 sandalyeye sahip olan mecliste alt ve orta sınıfın temsilcileri 300 sandalyeye sahipken, üst sınıftaki azınlığın da 300 sandalyeye sahip olması adaletsiz bir temsiliyete neden olmaktadır (Sivrioğlu, 2017: 280).

² "Serment du jeu de paume", bu antlaşma sonra "L'assemblée constituante" adını alacak olan kurucu meclisin oluşmasına öncülük edecektir (Sivrioğlu, 2017: 280).

tarafından protesto edilse de, ruhban ve soylu kimselerin de destek vermesi sonucu kral bu tutumundan vazgeçmiştir (Sivrioğlu, 2017: 280). Kral, bu girişimi daha sonra başarısız ya da işlevsiz kılmak adına birçok girişimde bulunsa da sonuç alamamıştır (Sivrioğlu, 2017: 281).

1789'da devrimcilerin, Antik Yunan ve Roma dönemlerindeki cumhuriyet tecrübelerinden etkilendikleri açıktır. Devrim sonrası bu ideale giden ilk ve büyük adım, önce Ağustos 1789'da "İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi"nin (Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen)¹ ilan edilmesi ve akabinde Eylül 1791'de Anayasa'nın (l'constitution) onaylanmasıyla atılmış oldu. Artık anayasal bir monarşiye dönüşen Fransa rejimi, Eylül 1792'ye gelindiğinde ise cumhuriyet halini almıştı. Bu rejim, sırasıyla terör ve Napolyon dönemleri gibi konjonktürlerde kesintiye ve işlevsizliğe sürüklenmişse de, cumhuriyet rejimi sonraki yıllarda Fransa'da kalıcılığını sürdürmüştür (Sander, 2017: 164-167; Sivrioğlu, 2017: 282-285).

Devrimden hemen sonra ilan edilen, 1792 ve 1793 tarihli Anayasalar'da, devletin rejiminin ne olacağı tanımlandıktan sonra, kamu ve kamuoyunun kavramsal tanımlara kavuşturulmasının yanında, bu kavramların korunmasına da çalışılmıştır. Ancak iktidardaki güç, devrimin edindiği kırılğan zaferleri, kamusalda çok sesli tartışmalardan korumak adına, son derece "paranoyak" bir tutum sergileyerek, "kamu" ve "kamuoyu"nu olumlayan hemen her resmi metnin muhakkak bir temkin cümlesiyle son bulmasını sağlamıştır. Dolayısıyla, bu durum kamuoyunun bir *praxis*'e dönüşmesini engellemiştir² (Habermas, 2018: 154). Bu tutum Fransız devlet adamı François Guizot'nun (1787-1874) da dikkat çektiği, -burjuva hukuk devletinde- "kamuoyu egemenliği"ni temsili yöntemle hayata geçirmenin üç koşulu olan

¹ "Bu bildirgeden iktibas edilmiş olan 1791 tarihli Anayasa'nın 11. Maddesi, 'kamu' kavramını tanımlama yoluna gider: '*düşünce ve fikirlerin özgürce açığa vurulması, insanın en değerli haklarından biridir. Bu nedenle herkes, yasayla belirlenmiş durumlarda bu özgürlüğün kötüye kullanılmasından sorumlu olmak kaydıyla, serbestçe konuşabilir, yazabilir, basım faaliyetinde bulunabilir*' (Habermas, 2018: 153)."

² Kamuoyu unsuru, devrim sonrası Fransa siyasal hayatında -Napolyon döneminde olduğu gibi- ara ara zayıf düşse de, tamamen yok olduğu söylenemez öyle ki, en zayıf olduğu dönemde bile, ödüllü yarışma duyuruları ve mülakatlar yoluyla yasama faaliyetine dâhil olmaktaydı (Habermas, 2018: 161).

“tartışma”, “aleniyet”¹ ve “basın özgürlüğü” gibi kavramların içini boşaltmaktaydı (Habermas, 2018: 197).

Rousseau, rızaya dayanmayan iktidara ve şiddet yoluyla insanlara hükmedilmesine karşı çıkar, böylesi bir durumda bir araya gelen insanların bir toplum olmaktan ziyade, daha çok bir yığına benzediğini düşünür. Çünkü toplumsal bir ruhun var olabilmesi için evvela kamusal bir iyiliğe ve bu toplumsal ruhun yaşayabileceği siyasal bir bedene sahip olması gerektiğine inanır (Ağaoğulları, 2010: 73). Her ne kadar ömrü Fransa’daki devrimi görmeye vefa etmese de, Rousseau, fikirleriyle devrimin her safhasına sirayet etmekteydi. Ancak gene de kamusal tartışmadan yoksun bir demokrasi istediğini ve bu fikrin taraftar topladığını bugün artık biliyoruz, ve gene biliyoruz ki, buna karşın o dönem sürükleyici fikirlere sahip olan fizyokratlar topluluğu ise, kamuoyu ile hemhal bir mutlakiyeti talep etmekteydiler. Kamuoyu (opinion publique) kavramı böylece Fransız Devrimi arifesinde kutuplaştırıcı bir siyasal etken olmuştur. Devrim ise, bu kavramın “eleştiri” ve “yasama” işlevlerini birleştirerek, sorunu bir çeşit çözüme kavuşturmuştur (Habermas, 2018: 194).

Monarşinin yıkılmasından sonra (tabi *Ancien Regime*’in de), kurulan yeni rejimin halkın egemenliğine dayanması, tebaanın vatandaşlar haline gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla kamusal alanda herkes vatandaşlık kimliğine kavuşmuştu. Bu nedenle soy, unvan, sınıf vb. kaynaklı farklılıklara bağlı olarak kamudan dışlanmayı gerektirecek bir neden de kalmamıştı (Poggi, 2014: 142; Ağaoğulları, 2010: 355).

“Mülkiyet hırsızlıktır” sloganı (Proudhon, 2019: 8), Fransa’daki devrimciler arasında popüler bir slogan olmasına karşın, kapitalist bir ekonomiye geçiş için lazım gelen devlet anlayışını da derinden etkilemiştir. Burjuvazi için, bu tip uyarılarla şekillenen kazanımların oldukça kırılgan kazanımlar olduğu bilinmektedir. Monarşi ve aristokrasi taraftarlarının devrimin bu kazanımlarına yönelik gerçekleştirebileceği olası saldırıları önlemek adına, burjuvaların, yerleşik direnç merkezlerini bastırmak adına halk gücünü mütemadiyen organize ettikleri bilinmektedir. Halkın sergilediği güç

¹ Devrimden çok önceleri İ. Kant’ın bu kavramı tek başına, hukuk düzeninin bir ilkesi ve aydınlanmanın yöntemi olarak öne sürdüğü bilinmektedir (Habermas, 2018: 201).

karşısından direnemeyerek geri çekilen monarşi ve aristokrasi taraftarlarının yerini yeni burjuvalar alsa da, halk zaman içinde kendisine biçilen rolü aşarak burjuvaları da sıkıştırmaya başlamıştır. Bu durum, halkın lehine sonuçlar doğurmuş ve geri dönüşü mümkün olmayan birtakım hakların elde edilmesini sağlamıştır (Mooers, 1997: 103).

Kant'ın din ve yüce yasalar dahi her şeyin eleştirilebilir kılınması gerektiği fikri (Timur, 2015: 176), Rousseau'nun toplumsal sözleşmesi, Voltaire'ın aydınlanmacı monark fikri ve Montesquieu'nün egemenlik kavramı ile harman olan, 18. yüzyıldaki bu yeni modern devlet mekaniği için, hem hukuksal hem de siyasal açıdan, teorik anlamda tarihte şimdiye kadar görülen en güçlü ve en meşru devlet modeli olduğu söylenebilir. Öyle ki bu model “rıza” ve “meşruiyet” kavramlarını tarihte hiç olmadığı kadar ihya etmiştir. İlk yurttaşlık kimliğini aidiyet duygusuna dönüştürmüş, buna mukabil “devlet benim” diyen katı ve yasakçı monarşik düzenin aksine, Kant'çı “eleştiri” kavramını dirilterek, Sieyes'in¹ de dikkat çektiği “devlet biziz” diyebilen yurttaşlar topluluğunun oluşmasına katkı sunmuştur (Ağaoğulları, 2010: 355).

“Her yurttaş bütün toplumu ilgilendiren konularda bireyselliğinden arınıp yalnızca ortak çıkarı, genel yararı isteyip gözetmelidir; zaten yurttaş olmanın koşulu da budur. Bir insanın kamusal özgürlükler ve haklar bakımından kendini farklı ve ayrıcalıklı kılmaya kalkışması, Ancien Regime'in içerdiği sınıfsal ayrıcalıkları savunması onun yurttaş olmadığını gösterir. Dolayısıyla Sieyes'e göre, kendi toplumsal tabakasına özgü çıkarlara saplanıp kalan soylu yurttaş değildir. Yine bu bağlamda Sieyes, ‘yurttaşların çeşitli birlikler kurmalarına izin verilmemesi’ gerektiğini vurgular. Çünkü her türlü birleşmeler ya da gruplaşmalar, özel çıkarları gündeme getirerek kamusal alanın bütünlüğünü (bireysel çıkarlardan daha da fazla) tehlikeye atar. Kısacası, hem kişisel iradeler hem de tabakalara, birliklere, cemaatlere özgü özel iradeler, ortak çıkarları dile getiren ulusal iradenin işleyişine engel teşkil ettikleri gerekçesiyle Sieyes tarafından mahkûm edilir (Ağaoğulları, 2010: 199-200).”

Orta Çağ'dan başlayarak, yüzlerce yıl süren İngiliz parlamentarizm hareketi, Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi, sanayi ve kapitalist devrimleri

¹ Emmanuel-Joseph Sieyes (1748-1836): Fransız düşünür. Rousseau gibi devrimde onun da fikirleri oldukça tartışılmıştır.

başlatan burjuva hareketi gibi, tarihi gelişmelerin ateşleyicisi olan ve siyasala has arzuların en öne çıkarıcı, şüphesiz, insanla yurttaşın özdeş olabileceği fikriydi. Dünyayı değiştiren, dönüştüren bu hareketlerin aktörlerinin düşünce ve eylemlerinde, her zaman bu fikre hayat veren imgelerin tortusuna rastlanılmaktadır (Touraine, 2002: 382-383). Özellikle, Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında, kamusal alanda yaşananların kalıcı etkiler bıraktığı görülmektedir. Buna neden olan şey, akılcı tartışmalardan doğan ve demokratik düzenin sözlükteki anlamlarına en yakın tecrübelerin yaşanabileceğini ortaya koyan bir arzunun varlığıdır. Ancak devrim sonrasında kamusal alanın, biraz da kapitalist ulus devletin içinde bulunduğu ekolojinin de zorunlu kıldığı nedenlerle, devletle hatalı bir şekilde özdeşleşmeye başladığı dikkatlerden kaçmamalıdır (Zabcı, 1997: 47). Fransız Devrimi süreciyle, binlerce yıldan bu yana yok sayılmışların adeta zihinlerinde parıldayan, insanla yurttaşın özdeşliğinin mümkün olabileceği umudu, sonrasında yerini “devletin yurttaşları” ve “ötekiler” ayırımına dayalı bir dışlayıcı düzene bırakınca, kamusal alanın devrimin henüz başında gösterdiği varlığa rağmen, modern kapitalist devletin ayaklanıp doğrulmasıyla, yeniden silikleşmeye başladığı görülmektedir. Mücadele eden “ötekilerin” yıktıklarını sandıkları düzenin ise, esasen kendilerini baskı ve dayatmanın yeni bir formunda kontrol altında tutacak olan, modern kapitalist devletin inşasına engel teşkil eden köhnemiş bir yapının molozlarının temizliğinden öte bir şey olmadığı da anlaşılmaktaydı.

Orta Çağ'dan itibaren, kamusal alanı her defasında bir çeşit *panoptikon*'a¹ çevirmeye çalışan devlet anlayışının, ilk kez Fransız Devrimi'nden sonra bu tutumuna anayasal çerçevede son vermeye çalıştığı görülmektedir. Böylelikle, “Rönesans ve Reformasyon'dan, Devrim'e kadar geçen süre içinde yoğrulmuş olan, henüz 'soyut' ve teorik haldeki özgürlük kavramı, 'İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi' içinde formüle edilerek, yeni bir güç kazanarak, liberalizmle birlikte bir öğreti haline gelmişti (Braudel, 1996: 343-344).” Bununla amaçlanan şey ise özgür birey, egemen halk ve kamu-devlet ilişkisini liberal devlet modelinde bütünleştirmektir (Aydın, 2002: 101).

¹ Bu kavram ilk defa İngiliz düşünür Jeremy Bentham tarafından 1785 yılında geliştirilmiştir. Kavram bir çeşit hapishaneyi tarif etmektedir, bu hapishane tüm tutukluların kendilerini izleniyor sanmalarını sağlayacak bir mimariye sahiptir. M. Foucault, daha sonra bu kavrama iktidarı tanımlarken başvurmuştur (Şengül, 2015: 48).

Modern devlet sistematığının günümüz koşullarına gelmesinde, burjuva kamusal alanının, 18. yüzyıldaki devletlerin siyasal kurumlarında bıraktığı etkiler nedeniyle önemli bir rolü bulunmaktadır (Thompson, 2016: 724). Ancak bütün bu gelişmeler, kamusal alanın plebisiter bir karakter kazanmasına engel olamamıştır (Habermas, 2018: 303). Kamusal alan günümüzde hala tartışılmaya devam edilen bir kavramdır. Özgür kamusal basının borsaya mahkûm olan ticarethanelere dönüşmesi, edebi kamunun zayıflaması ve kamusal mekânların kamusal niteliğini kaybetmesi, kamuoyu denilen şeyin sadece siyasal açmazlarda başvurulmuş ve sözde bir onay merci olarak görülmesine neden olan “plebisit” kavramına sıkıştırılması, kamuoyunu yansıtmaması bakımından işlevsiz olan parlamentolar eliyle oluşturulan kanunlarla da, akılcı-tartışmacı-eleştirel kamusal felce uğratacak bir kapitalist hegemonyanın kurulması gibi değişim ve dönüşümler bu tartışmaların omurgasını oluşturmaktadır. 19. yüzyılda kökleri atılan ve 20. yüzyıldaki demokratik ilerlemelere rağmen totalitarizmin küresel çapta popülerleşmesi, kamusal alan kavramının akıbeti hakkındaki tartışmaların hep diri kalmasını sağlamıştır.

3. TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN

Gelinen bu aşamada, Avrupa'da neşvünema bulan kamusal alanın, İslamiyet'te bir karşılığının olup olmadığını anlamaktan ziyade, erken dönem İslam düşüncesinde öne çıkan devlet-toplum-birey ilişkileri üzerinde durularak, burada yaşanan birtakım devrimsel yeniliklerin, 19. yüzyıl Osmanlı'sında ve 20. yüzyıl Türkiye'sinde yaşanan siyasal/kamusal tartışmalardaki izlerini sürmektir.

Yüzyıllara dayanan ve çokça farklı görüşü barındıran İslam dininin siyasal dünyasını topyekûn ele almamız ve değerlendirmede bulunmamız bu çalışmanın amacını aşan bir gayrete muhtaç olduğundan, burada sadece felsefi olarak kendinden sonra varlık bulan ve bütün diğer İslami görüşleri bir şekilde etkileyen, İslam'ın ilk yıllarındaki gelişmelerin üzerinde durularak, İslam'da devlet, toplum, birey, demokrasi, ekonomik ilişkiler, kadın hakları gibi konularda temel değerler gözetilerek çalışmanın kendinden sonraki bölümlerine çözüm kodlarını taşıması amaçlanmaktadır.

3.1. İslamiyet'te Devlet, Toplum ve Birey Ekseninde Kamusal Alan

İnanan Müslümanların kabul ettiği üzere, İslam peygamberi Hz. Muhammed (571-632), 622'de İslam dinini yaymaktan ötürü kendisini evvelden bu yana dışlayanlar ve zor kullananlara karşı cemaatini korumak için, bir kısmını Etiyopya'ya (eski adı Habeşistan olan bu yere 622'den öncesinde birçok kere Müslüman kimseler gönderilmiştir), bir kısmını da kendisiyle beraber Mekke'den Yesrib'e (Medine) götürdüğü (Hicret olayı) bilinmektedir (Braudel, 1996: 72; Eliade, 2003: 88). Medine, sakinlerinin çoğunlukla tarımla meşgul olduğu bir şehirdi¹, burada kendine taraftar bulmaya başlayan İslam peygamberi, uzun yıllar Medine'yi, Mekke ahalisine (müşrikler) yönelik giriştiği eylemleri kurguladığı stratejik bir merkeze çevirmiştir.

Mekke, inanan Müslümanlar için birtakım semboller barındırması ve ilk inananların çoğunun doğduğu şehir olması bakımından oldukça önem taşımaktaydı. Mekke'nin İslam'a hizmet adına fethedilmesi aynı zamanda

¹ Çok tanrılı ve ticaretiyle ünlü Mekke şehrinin her yıl önemli sayıda ziyaretçiyi şehre çektiği bilinmektedir. Buna karşın tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olan Medine yerleşiminin böyle bir durumda olmadığı bilinmektedir. Böylelikle psikolojik ve moralite açısından Medine eşrafının tek tanrılı dine daha yakın olduğu düşünülmektedir (Sander, 2017: 48).

pagan kültürünün de yıkılması anlamına gelmekteydi. Mekke o dönem her anlamda pagan inançların ayakta kalmasını sağlayan bir sosyo-ekonomik düzene sahipti. Yılın belli zamanlarında pagan objelerin sergilendiği, ticaretin canlandığı ve panayırların düzenlendiği bu şehirde, sohbetin ve şiirin¹ doruğa ulaştığı bilinmektedir (Koehler, 2016: 43; Sivrioğlu, 2017: 179). Bütün bu etkinliklerin bir şekilde Kâbe (bu kült Müslümanlarca Kur'an'da da aktarıldığı üzere İbrahim ve İsmail peygamberlere izafe edilir) ile ilişkili olması inananlar açısından önemli bir sorun haline gelmekteydi.

İslam dini, Mekkeli muhaliflerin bütün protestolarına rağmen, karmaşık ve çürümekte olan Hristiyanlıktan ve “ırkçı” Yahudilikten uzak, sahip olduğu kapsayıcı ve “kucaklayıcı” yönü nedeniyle, insanlarca kolaylıkla kabul görmektedir (Sander, 2017: 48). Medine Sözleşmesi ise, bu durumun en sarıh ifadesi olmuştur.

Medine Sözleşmesi, taraflardan birinin İslam peygamberi ve müminlerin olduğu Müslümanlar, Yahudiler ve pagan Arap kabileleri arasında düzenlenmiş bir sözleşmedir. Sözleşmeden hemen önce Medine'nin genel durumu için, düşük yoğunluklu kabile savaşlarının yaşandığı ve bu savaşlardan çoğunlukla üstün gelmeleri nedeniyle Arap kabilelerinin siyasal atmosferde hâkimiyet sağladığı bir yer olduğu söylenebilir. Buna rağmen ticaret, kuyum, ziraat vb. faaliyetlerde ise Yahudilerin öne çıktığı bilinmektedir. İhmali mümkün bir sayıda da olsa, bir kısım Hristiyan nüfusun da bulunduğu Medine şehrinde, renkli bir sosyolojik yapının varlık bulduğu anlaşılmaktadır (Özkan, 2016: 212-213). Hz. Muhammed, M.S. 621-622 yıllarında Medine'ye hicret etmeden önce kendisini Medine'ye davet eden kabile eşrafiyla birer yıl arayla yaptığı iki anlaşma (Akabe Biatları) ile Medine Sözleşmesi'nin temellerini atmış bulunmaktaydı. Bu anlaşmalar, Peygamber ve beraberindekilerin Medine'ye gelmeleri halinde paganlara/müşriklere karşı kendilerinin korunması hususunu da garanti altına almaktaydı.

Yedinci yüzyılda Arabistan'daki toplumsal yapı göz önüne alındığı takdirde, öncesinde Akabe Biatları ve sonrasında da Medine Sözleşmesi'nin, muhteviyatlarında, “din ve vicdan hürriyeti”, “konsensüs”, “eşitlik-kardeşlik”,

¹ Şiir, Hicazlı Arapların folkloriğinde son derece önemli bir yer tutmaktaydı, İmruul Qays (501-565) gibi şairlerin şiirleri Kâbe'nin duvarlarına asılmaktaydı (Sivrioğlu, 2017: 179).

“adalet”, “ümme”¹ gibi kavramların sık sık vurgulanması o zamana kadar çok alışık olunmayan bir siyasal tarza sahip olması bakımından dikkat çekicidir (Koehler, 2016: 66; Özkan, 2016: 212-215; Önkal, 1989: 211; Aygen, 1996: 45). Keza hicret gerçekleştikten hemen sonra, Medine Sözleşmesi’ne yön veren müminlerce inşa edilen Mescid-i Nebevi’de sorunların çözüme kavuşturulduğu, gündelik veyahut önemli birtakım siyasal meselelerin tartışıldığı bir mekân olarak işlev görmesi, toplumsal-siyasal bağların güçlenmesini sağlamıştır. Her ne kadar, İslam öncesi Arap geleneklerinde “şura” geleneği bulunsa da, buraya katılım, İslam dönemindeki gibi çoğulcu ve dışlayıcı olmayan bir karakterden oldukça uzaktır (Koehler, 2016: 66-67; Türkan, 2010: 230). Bu siyasal tavır, daha sonra kurulacak olan İslam devletinin, bölgesel bir güç haline gelmesinin önünü açmıştır (Burada dört halife dönemi kastedilmiştir).

İslam’ın henüz ilk yıllarında, Medine Sözleşmesi’nin yol açtığı sosyal ve siyasal değişim, dikkatle incelenmeye değerdir. Örneğin, Medine Sözleşmesi’nin, Medine şehir devletini tasdik etmesi ve sonrasında burada inşa edilen Mescid-i Nebevi’nin de zaman içerisinde, kadın ve erkeklerin bir araya gelerek (belli kaidelere uymak şartıyla), güncel-siyasal sorunlar hakkında sohbet, tartışma ve meşveret yoluyla kamuoyu oluşturma fonksiyonuna sahip bir mekân haline getirildiği anlaşılmaktadır. Bu mekânın, bir çeşit kamusal alan fonksiyonuna sahip olduğu, ayrıca yetkisinde kadılıktan devlet başkanlığına ve muallimlikten ordu kumandanlığına kadar, birçok vasfı bulunduran Hz. Peygamberin, şahsında temsili bir kamusalığın oluştuğu açıktır (Küçükaşçı ve Bozkurt, 2004: 288-289).

Eski Yunan şehir devletlerinin aksine, Medine şehir devletinde siyasal katılım noktasında herhangi bir ön şart bulunmamaktaydı. Irk, kültür, dil, din, etnisite vb. farklılıklar gözetilmeksizin, insanlar şehrin toplumsal ve siyasal

¹ “Hicretten sonra Hz. Peygamber’in Mekke müşriklerine karşı Medine halkının bağlılığını sağlamak için, Ehl-i kitap dâhil, bu şehirdeki bütün gruplarla yaptığı antlaşmada, (Medine vesikası) Yahudi kabilelerinin müminlerle beraber “ümme” diye zikredilmesi, bu kavramın kapsamı hakkında farklı görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. W. Montgomery Watt, ümmetin Müslümanlardan ziyade müminlerle ilişkilendirildiğini ve Medine Yahudilerinin ümmet-i Muhammed içinde sayıldığını ileri sürmüş, buna karşılık diğer bazı müellifler söz konusu antlaşmadaki ifadenin kabilevi bir beraberliğe işaret ettiğini söylemiştir. Şehri koruma, farklı gruplar arasında huzur ve barışı sağlama amaçlı Medine Antlaşması’nın dinî mahiyetten ziyade toplumsal bir uzlaşma metni olduğu açıktır (Bulut, 2012: 308-309).”

faaliyetlerine katılabilmekleydiler. Buradaki bazı özel durumlar, modern devlet tanımında dahi bulunmamaktadır. Erken dönem devlet-toplum ilişkilerinde gördüğümüz homojenliğin de, din-devlet ilişkisinin bütünlüğü üzerine inşa edildiği görülmektedir (Davutoğlu, 1994: 235-237; Bulaç, 2005: 506). Bu bakımdan siyasal katılımın çok, kamusal/siyasaldan dışlanmanın az olduğu bir durum ortaya çıkarken (Çaha, 1999: 118-119), laik olmayan teokratik bir sistemin geliştiği de açıktır. Örneğin Bedir Savaşı'na kadar, Medineli ensar ve Mekkeli muhacirler arasında maddi ve manevi bağları güçlendirmek adına, peygamberin koymuş olduğu “kardeşlik” hukuku, ekonomik zorlukları aşmak üzere formüle edilmişken, Bedir'deki maddi kazanımlar buna yer bırakmayınca, nazil olan bir ayetle bu uygulama son bulmuştur (Demircan, 2009: 43-44). Böylelikle erken dönemde kamu yönetiminin ve yasaların somut kararlardan ziyade, soyut ikaz ve rötüşlerle şekillendiği anlaşılmaktadır.

Devlet kavramının, İslam'ın çıkış yıllarındaki ve modern çağlardaki yorumlanması daima farklılıklar barındırmıştır. Kur'an ve diğer İslam külliyatına bakıldığı zaman, devletin ilk zamanlarda güç ve devredilebilen bir iktidar aracı olarak değerlendirildiği görülmektedir (Davutoğlu, 1994: 235). Ancak gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Bu husus yukarıda bahsedilen devlete ait kurumların genel olarak dünyevi meseleleri sevk ve idare etmek üzere pozisyon almış olmasına karşın, İslam devletinin egemenlik kaynağının hiçbir zaman halka dayanmıyor oluşudur. Egemenliğin tartışma götürmeksizin Allah'a ait olduğunu açık bir şekilde ifade eden kutsal metin de dâhil olmak üzere, pek çok muteber kaynakta da bu durum deklare edilmiştir. İslam'da devlet halka değil, halk devlete aittir. Bu yapısı nedeniyle halk, yani ümmet, içinden ayrıcalıklı ya da farklılaşmış bir sınıfın çıkmasına çoğu kez direnç gösteren bir yapıda kalmıştır. Ümmet, kendi içinden farklı bir oluşumun (grup, sınıf, tarikat) çıkması durumunda ise, bu oluşumlara karşı son derece dışlayıcı bir tavır sergilemiştir. Bu refleks, herhangi bir ayrılığın tarafı olmuş grupların, ya radikalize ya da pasivize olmasına sebep olmuştur. O yüzden Batı'da rastladığımız “sınıf”, “etat” ve “parleman” gibi oluşumlara rastlanamamaktadır (Mardin, 2018: 70-73).

İslam dini, çoğunluğun sayısal üstünlükle siyasal karar almada etkin olması anlayışına karşı çıkmaktadır. Ancak karar alma safhalarında şura ve

danışma gibi kurumların önünü açarak, günümüz demokratik teamüllerine bu yönüyle uygun bir yönetim modelini yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Şura ve danışma gibi İslam toplumlarında ve siyasetinde yeri olan kurumlar, çoğu kez her kesimden insanların dışlanmadan katıldığı ve düşüncelerini, eleştirilerini ifade edebildiği bir düzeni kurguladığı için, siyasal idarenin zamanla rızaya dayalı hale gelmesine de bir bakıma vesile olmuştur (Barry, 1999: 14).

İslam'daki “insan” ve demokrasideki “birey” kavramlarının kendi aralarında bir yakınlık içinde olduğu bilinmektedir. Dini, siyasi ve sosyolojik farklılıkların ön plana çıktığı ve hoşgörü ile bu farklılıkların devletle barıştırıldığı, Asr-ı Saadet ve Hulefâ-yi Râşidîn gibi dönemlerde sivilleşmenin hız kazandığı bilinmektedir. Ancak İslam devletlerinde sonraları ortaya çıkan merkezileşme ve otoriterleşme anlayışlarından dolayı, zamanla bu farklılıklar ortadan kalkmaya başlamıştır (Çaha, 1999: 119-120). Örneğin, önceleri oldukça silik bir karaktere hapsedilen Arap toplumundaki kadın kimliğinin, Hz. Muhammed döneminde savaşa katılmaktan camide namaz kılmaya kadar hayatın ve siyasalın içinde aktif olmaya başladığı görülmektedir (Demircan, 2009: 58). Hz. Ali'nin torunu olan Sükeyne'nin¹, adının tam tersi bir istikamette, aktif bir yaşam çizgisinde olduğu, mesela peçe takmayı kabul etmediği, kocasına geleneklere uygun biçimde riayet etmediği, ayrıca düşünce ve müziğin merkezde olduğu toplantılara katıldığı anlatılmaktadır. Sükeyne'nin, cahiliye döneminde rastlanılması güç olan ve hatta günümüzde bile protest sayılabilecek bu davranışların tamamını kadın kimliğini ön planda tutarak sergileyebilmesi, birçok aksaklığa ve soruna rağmen dönemin özgürlükçü atmosferini bizlere göstermektedir (Zeldin, 2010: 84). Ancak bu durum, Hulefâ-yi Râşidîn (dört halife) döneminin sonlarına doğru bozularak, cahiliye dönemi adetlerinden olan kabileciliğin yeniden dirilmesiyle başlamış olan geriye bir dönüşün de etkisiyle, kadınların camiden, pazardan, meşveretten izole edilmesine neden olmuştur (Demircan, 2009: 56).

Bu başlık altında, İslam'ın yer yer batı değerleriyle uyumlu ama çoğu kez taban tabana zıt ve kendine has bir demokrasi anlayışına sahip olduğu tezi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çünkü İslam'da eşitlik kavramı kulluk ve

¹“Skn” kökünden gelen bu isim, Arapçada sakin anlamındadır. Sükeyne, Peygamber torunu Hüseyin'in kızıdır.

ümme kavramlarıyla ele alınmaktadır ve bu şekliyle İslam'da eşitlik esasen bireyi dünyada kurulan yönetimlere dâhil eden bir niteliğe sahip değildir, çünkü bu eşitlikteki amaç dilenci ve halifeyi eşitleyerek dünyada kurulması mümkün olmayan bir otorite altında yaşamaya hazırlamaktır. Bu otorite Allah'tır. Bu yönüyle İslam cemaati düşüncesi, Hristiyanlıktaki tanrı krallığı fikriyle benzerlik göstermektedir. O halde İslamiyet'in birey-toplum-devlet ilişkilerine yaklaşımı, bir yönüyle geliştirilmeye yatkın bir demokrasi olduğu kadar, diğer yönüyle de teokratik karakterine rağmen bir nomokrasi olagelmıştır (Meriç, 2010: 172-174).

3.2. Osmanlı'da Kamusalığın Kökenleri

Osmanlı'da, cemaati¹ aşan bir kimliğin yaratılmasına engel olan toplumsal bir formasyonun varlığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra, bireyde cemaatselliği aşmayı talep eden bir zihinsel hazırlığın da bulunmadığı anlaşılmaktadır (Mahcupyan, 2014: 26-27; Tanör, 2017: 30-31).

Osmanlı Devleti, padişahın şahsında oluşan temsili kamusalığın yanı sıra, devletin kuruluşundan yıkıldığı güne kadar, "büyük siyaset"e angaje olmuş yapılarla bezelidir. Bu yapıların yanı sıra "küçük siyaset"e de entegre olan birçok cemaatsel yapıya rastlanır. Bu yapılar, kimi zaman siyasal bir parti gibi, kimi zaman da bir baskı grubu gibi davranışlar sergilemiştir (Mahcupyan, 2014: 34; Küçük, 1990: 133).

Osmanlı'da, hükümdarın şahsında bütünlük kazanan ve genel siyaseti belirleyen sistematik, padişah, ulema ve yeniçeri ilişkisindeki süreçlerde açığa çıkmaktadır. Özellikle, II. Mehmed'le birlikte kurumsallaşmış olan bir iki partili düzene işaret eden Prof. Dr. Yalçın Küçük'e göre, bu iki partili düzenin çıktıkları, saray sosyolojisi ve kamusalda daima karşılık bulmuştur.² Örneğin ulema sınıfının şariat esaslarına yaslanarak halkla kurduğu ilişkiler, hükümdara karşı önemli bir kamuoyu gücünü elinde tutmasına yardımcı olmuştur. Öte yandan yeniçeri ocağının başını çektiği askeri cuntalar, silahlı kuvvetleri

¹ Burada Müslüman cemaat kastedilmektedir. Zira Etyen Mahcupyan'ın da ifade ettiği gibi, gayrimüslim cemaatinden bir kimse "büyük siyasete" dâhil olmak istediği anda cemaatinin dışına çıkmakla mükelleftir (Mahcupyan, 2014: 31). Örnek: devşirme sistemi.

² Ulemanın başı olan şeyhülislamın, sultanı tahttan indirme yetkisine sahip oluşu, bu makamın etrafında, son derece kompleks siyasal ilişkilerin gelişmesine neden olmaktadır (Lewis, 2018: 22).

politize ederek, saray içi iktidar mücadelesinde muhalefet partisi rolüne eklenmiştir (Küçük, 1990: 132-133; İnalcık, 2016: 4-5; Atar, 1995: 490; Halaçoğlu, 1991: 44; Mardin, 2018: 105; Lewis, 2018: 22; Tanör, 2017: 22-23).

Osmanlı Devleti, cemaatler hiyerarşisinde en üst sırada konumlandığı Müslüman Sünni cemaatini, hem kendi varlığına yönelik bir meşruiyet kaynağı, hem de toplumun genelini idarede bir başat topluluk olarak görmüştür. Bu nedenlerle Sünni cemaat, İslam'ın farklı görüşleri etrafında şekillenen cemaatlere ve Hristiyan Rum Ortodoks ve Ermeni cemaatlerine karşı siyasal bir üstünlük elde etmiştir. Sünni cemaat kendisine verilen bu imkânlarla “büyük siyaset”e dâhil olmuştur. “Büyük siyaset”e dâhil olamayan ikincil cemaatler ise kendi içlerinde kamusal alanlarını yaratmışlardır. İkincil cemaatler eliyle oluşan parçalı kamusal alanların, yalnızca “küçük siyaset”e etki edebildiği görülmektedir. Böylelikle, Osmanlı’da “büyük siyaset”e dâhil olabilecek kanallara sahip olabilen yegâne unsurun Sünni cemaat olduğu anlaşılmaktadır (Mahcupyan, 2014: 43).

18. yüzyıldan itibaren, Batı’ya yüzünü dönmüş olan Osmanlı devlet aklının tasavvur ettiği şey, klasik dönemden bu yana kemikleşmiş olan cemaatler düzenini kırmak ve bu düzenin neden olduğu farklılıkları da vatandaşlık kimliği altında aynılaştırarak, yukarıda da bahsedildiği üzere, cemaatler eliyle oluşturulmuş olan parçalı¹ kamusal alanların son bulmasını sağlamaktır. Osmanlı Devleti’nin, vatandaşlık kavramı ile tek bir kamusal alan yaratmak istemesi, beraberinde bazı tartışmaları da getirmiştir. 19. yüzyılda gittikçe daha da merkezileşen Osmanlı devleti, zamanla kendi iç kamusal alanını yaratarak, toplumla devlet arasında köprü vazifesi gören ve demokratik teamüllere göre şekillenmiş olan çağdaş bir kamusal alanın kendiliğinden gelişmesinin de önüne geçmiştir (Mahcupyan, 2014: 50-51).

Modern dönem Osmanlı’sında da, Batı’dakine benzer biçimde kamusal alanı salt plebisiter bir işlevsellikle sınırlandırma çabası hakimdir. Bu durum kamusal alanın yaratıcı karakterini de ortadan kaldırmaktaydı (Habermas, 2018: 303; Mahcupyan, 2014: 27). Bu tarihten ve bu psikolojik kabulden sonra, Türkiye’de kamusal alanın, devlete ait ve içinde kamuoyunun kontrol edildiği

¹ “Parçalı kamusal alan” ifadesi Etyen Mahcupyan’a aittir.

bir alan olduğu şeklinde hatalı bir algının gelişmeye başladığı görölmektedir (Bacık, 2005: 13). Dolayısıyla, Osmanlı'daki otoriter zihniyet ve ona angaje olan unsurların, kamusal alana ait olan uzlaş, hakikat arayışı ve bir konuyu rasyonelleştirme tartışmalarının yürütüldüğü atmosferi ortadan kaldırmaya çalıştığı görölmektedir (Habermas, 2018: 304).

3.2.1. Osmanlı'da Batılılaşma Hareketleriyle Şekillenen Bir Kavram: Kamuoyu

Aydınlar, Batı'da meydana gelen ihtilallerin yol açtığı siyasal sorunlardan olan devlet ve toplum arasındaki meşruiyet tartışmalarını, devlet (irsi ve dini kaynaklı iktidarların tesis edildiği haliyle) ve toplum arasındaki iktidar mücadelesini ve diğer birçok demokrasi sorununu, yurttaşların egemenliğinde yatıştırma niyetini taşımaktaydılar. Kamusal alan, o dönem yarattığı kamuoyu gücü nedeniyle, aydınlar ve liberal burjuva aktörleri için hayati bir önem arz etmekteydi. Bu yeni siyasal grup, rıza ve meşruiyet (kamuoyunun özelliklerinden biri de meşruiyet sorununu çözmektir) kavramlarıyla statükoya karşı mücadele etmekteydiler (Habermas, 2018: 168-169; Paine, 2017: 123-125). Burjuva aydınlanmacılığı, 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'da devrimlere, reformlara ve uzun soluklu siyasal çatışmalara yol açtıktan sonra, nihayet ürünlerini vermeye başladığı 19. yüzyılın daha ilk yıllarında bütün dünyayı, devlet teorisi, iktidar, egemenlik, meşruiyet, rıza, insan hakları gibi kavramlarla etkilemeye başlamıştı.¹

Osmanlı Devleti ise, bütün bu olup bitenden tüm kılcallarına kadar etkilenmiş ve devletin içinde bulunduğu konjonktür gereği, bu devrimler ve reformlar yağmurundan payına düşeni almıştır. Devlet-i Aliyye, Özellikle III. Selim iktidarından itibaren, Batı'nın bu son sürat ilerleyişinden, kesin bir şekilde geri kalındığını kabul etmek durumundan kalmıştır. Bundan dolayı da, birtakım tedbirlerin alınması gerektiği yönünde ciddi bir kanaat oluşmuş bulunmaktaydı (Lewis, 2018: 55-56). Devletin topyekûn bir şekilde Batı'yı istikamet alması ise, ancak II. Mahmud döneminde mümkün olabilmiştir. Bilhassa, modernleşmenin ilk adımları olan askeri reformlara muhalefet eden

¹ Bu kavramların tamamı, Karl Marx ve takipçileri tarafından farklı bir tarzda ele alınmıştır. Bu tutum, Avrupa'dan dünyaya yapılan fikir ihracatına angaje olmuştur.

yeniçeri ocağının ilgasıyla bu süreç artık kazandığı ivme ile durdurulamaz bir noktaya ulaşmıştı¹ (Lewis, 2018: 110-112; Danişmend, 1972: 122).

Osmanlı devletinde, esasen retrospektif bir karaktere sahip olan yeniden güç kazanma arzusunun, zihinlere düştüğü tarih olarak, Karlofça (1699) ve İstanbul Antlaşmaları (1700) bir adım daha öne çıkarılmalıdır. Çünkü bu antlaşmalar, Batı-Hristiyan bloğu karşısında, Müslüman ilerleyişin yapmış olduğu acil freni sembolize etmektedir. İslam dünyası açısından, geline bu aşama, alışılmadık bir duruma neden olmaktaydı. İslam'ın/Osmanlı'nın², Batı bloğu karşısında ricat etmesi, siyasal ve sosyolojik bakımdan birçok yeni sorunun ve tartışmanın da fitilini yakmıştır (Lewis, 2018: 53). Kabaca tasnifleyecek olursak eğer, bir tarafta, geline noktadan “Asr-ı Saadet” değerlerinden kopuşun sorumlu olduğunu savunanlar bulunuyorken, öte tarafta ise, Batı'ya başarı getiren faktörlerin, İslam dünyasınca hızlı bir şekilde intibak edilememesini bir sorun olarak görenler bulunmaktaydı. Nihayetinde “gericiler” ve “ilericiler” arasında yaşanan çekişmeler, farklı fraksiyonları da doğurarak, tartışmaların en çok gün yüzüne çıktığı 19. yüzyıldan günümüze kadar süre gelmiştir. Öyle ki, 20. yüzyılın başlarına değin bu tartışmaların da etkisiyle atılan birtakım modernleşme adımları, oldukça geç ve yetersiz adımlar olmuştur (Lewis, 2018: 64-65; Sander, 2017: 140-141; Afyoncu, 2017: 183-185; İnalçık, 2016: 138).

Osmanlı'nın, 19. yüzyıla şu üç düşüncenin zihinlerde yoğun olduğu bir atmosferde girdiği söylenebilir; ilkin, kitleler modern imkânların sunduğu iletişim araçları vasıtasıyla, Batı'dan gelen ihtilalci siyasal fikirler (bilhassa milliyetçilik) karşısında artık daha duyarlı olduğundan, bu durum birtakım ayaklanmaları da (özellikle Balkanlarda ve Mısır'da) tetiklemekteydi. Bu ayaklanmaların eski metotlarla bastırılmasının artık mümkün olmayacağı düşüncesi birtakım ıslahatların derhal hayata geçirilmesi gerektiği fikrini hâkim kılmıştır (Tanör, 2017: 23; Ortaylı, 2018: 30-31). Öte taraftan, fetihçiliğin azalması ve evvelden fethedilmiş olan yerlerin de kaybedilmesi durumu, mali

¹ Yeniçeri ocağının kaldırılması, aynı zamanda feodalizmin de tasfiyesiydi. Tımar düzeninin kaldırılması ve vakıf düzenlemeleri, aslında yapılması planlanan reformlara hazırlık mahiyetindeydi. Yeniçeri ulema dayanışmasını kırmaya uğraşan Mahmud'un (II.) tam olarak başarılı olduğu söylenemez (Lewis, 2018: 127-132).

² Osmanlı tarihinde, “imparatorluğun toprakları “İslam mülkü” olarak anılırken, hükümdar “İslam padişahı”, orduları “Asakir-i İslam”, en yüksek din adamının da Şeyhülislam” olarak adlandırılması bu ilişkiyi gözler önüne sermektedir (Lewis, 2018: 20).

gelirlerin ve askeri gücün de kaybına yol açmış bulunmaktaydı, binaenaleyh devletin ciddi bir ekonomik buhran ile karşı karşıya olduğu ve bu durumla, siyasi, hukuki, ve idari birtakım tedbirlerle mücadele edilmesi gerektiği düşüncesi artık aciliyet arz etmekteydi (Tanör, 2017: 21; Kongar, 2006: 83; Akşin, 2018: 15). Üçüncü ve son olarak da, ilk iki sorunun da çözümünü sağlayacak olan batılılaşmanın, bir tercih değil de bir zorunluluk olduğu ve konjonktürel olarak Osmanlıyı “Doğu Sorunu” bağlamında gören “kâfir” Batı’ya karşı yine Batı’nın marifetlerinin iktibas edilmesinin elzem olduğu düşüncesidir (Ortaylı, 2018: 26).

18. yüzyıl, Osmanlı Devleti’nin, Batılı bir güçle (ya da kendisinden daha önce modern bir yapıya kavuşmuş olan Rusya’yla) teknik bakımdan savaşamayacak kadar köhnemiş olan bir askeri varlığa sahip olduğunu, kesin bir şekilde kavraması bakımından önemli bir yüzyıldır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken konu, Osmanlı’nın, Batı ile arasında açılan mesafeyi, özellikle askeri konularda yapılmaya başlanan birtakım ıslahatlarla kapatabileceği düşüncesinin 18. yüzyıl boyunca güç kazanmasıdır. Çünkü Osmanlı devlet aklına göre, bu ıslahatların başarıya ulaşması halinde, salt Batı’da gelişen ordulara karşı değil, fikri akımlara karşı da bir set görevi göreceğine inanılmaktaydı. Özellikle de Balkanlar’daki toprak kayıplarının önlenmesine yönelik olarak bu ıslahatların yapılması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Osmanlı’nın, sosyolojik ve siyasal nedenlerle, 18. yüzyıl boyunca modernleşmeyi sadece “teknik” ilerlemeyle sınırlandırması, birtakım kusurları da beraberinde getirmekteydi. Bu durum, Osmanlı modernleşmesinin tepeden inmece bir karaktere sahip olması kadar, toplumsal ve siyasal tabanındaki sert muhalefetin de bir sonucuydu. Oysa intibakına çalışılan Batı modernleşmesi sadece savaş tekniğinin geliştirilmesine dayalı bir olgu değildir. Öyle ki, askeriyeyi modernleştirme safhaları tek tek ele alındığında görülmektedir ki, bu yapı muhteviyatında bulundurduğu mühendislik, tıbbiye, coğrafya ve maliye gibi pek çok disipline sahip, kompleks bir altyapının varlığını taşımaktadır (Toynbee, 1999: 49; Ortaylı, 2018: 26; Sander, 2017: 195-196; Lewis, 2018: 64).

Batı’da aydınlanmanın bir sonucu olan modernleşme, temelini hümanizmadan ve ona bağlı değerlerle şekillenen liberalizmden almaktadır

(Frolov, 1991: 219). İnsanı ve yalnızca onda müteşekkil olan rasyonel aklı keşfeden Batı'daki aydın-birey (Foucault, 2006: 14; Birler, 2015: 301), özellikle Fransız Devrimi'yle başlayıp, 19. yüzyıl boyunca sürdürdüğü mücadelesiyle, rasyonel ve meşru olmayan tüm otoritelere karşı başkaldırmıştır (Paine, 2017: 127-129; Russell, 2017c: 399; Birler, 2015: 301). Ancak şurası da bir gerçektir ki, Batı'da farklı zamanlarda ve coğrafyada da olsa, başkaldırılardan elde edilen bütün kazanımlar kümülatiftir ve muhafaza edilmiştir (Ortaylı, 2018: 30). Oysa Osmanlı siyasal ikliminde böylesi bir sürece rastlanılmadığı açıktır.

Batı'da, bütün insanların doğuştan özgür ve eşit olduğu düşüncesi üzerine kurulu olan hümanizmanın, adeta emrettiği “düşünce özgürlüğü” ve “ifade serbestliği” gibi kavramların siyasal bir değer yaratabilmesi için, kamuya mal olması gerektiği fikri, kısa süre içinde liberal çevrelerde varlık bulmuştur (Paine, 2017: 164; Birler, 2015: 301-302). Bu nedenle, özellikle 18. yüzyıldan itibaren devlet (irsi ve dini kaynaklı iktidarların tesis edildiği haliyle) ve toplum arasında adeta köşe kapmacanın yaşandığı, iktidarda kimin olacağı, hangi yöntemle iktidar olacağı ve hangi yetkilere haiz olacağı gibi önemli problemlere karşı, halkın vermiş olduğu tepkinin bir diğer adı olan kamuoyu kavramı öne çıkmıştır. Bu kavram, Eski Yunan'dan, Roma'ya oradan Orta Çağ toplumlarına varıncaya değin, düşe kalka varlık bulmaya çalışmış ve nihayet 18. yüzyılda liberal burjuva kamusalığında, özellikle basın ve medya enstrümanlarıyla yeni bir boyut kazanarak, burjuva toplumlarına ait mekânlarda gerçekleşen tartışmalarda yeni haliyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Batı'da kamuoyu kavramı, demokrasi, özgürlük, eşitlik, yurttaşlık, anayasa, meşrutiyet ve rıza gibi kavramların genel siyasete hâkim kılınması bakımından oldukça hayatidir (Zabcı, 2015: 116-118; Habermas, 2018: 88; Habermas, 2015: 99-100). Vaka Osmanlı toplumunun bütün bu süreçlerin dışında durduğu, hatta aydınlarının dâhil bu süreçlerle oldukça sınırlı bir ilgisinin olduğu bilinmektedir. Özellikle 19. yüzyılda Batılılaşma adına girişeceği bütün mücadelelerde ciddi bir gayret sarf etmesine rağmen zayıf ve sınırlı bir gelişme göstermesi de buna bağlıdır.

Osmanlı Devleti, Batı'da aşağıdan yukarıya doğru bir baskının yol açtığı aydınlanmacı modernleşme sürecini, tam tersi bir seyirle, yukarıdan

aşağıya doğru yapmak zorunda kalmış olmasının haklı gerekçeleri olsa da, esasen bu durum, daha sonra oluşacak olan birçok karışık siyasal ilişkilerin, kurumların ve sosyal-siyasal çalkalanmaların da nedeni olmuştur. Evvela Osmanlı'da, Batı'dakine benzer biçimde bir aydınlanmacı burjuva sınıfına, veyahut Batı'yı dönüştüren faktörleri Osmanlı'ya da işleyecek olan, ekonomik, siyasal ve toplumsal bir iklime rastlanılmamaktadır. Bu anlamda bir burjuva sınıfının oluşmasına ön ayak olabilecek olan ve en klasik nesneyi, yani kapitali ve serbest pazarı¹ elinde tutan kesim ise, milliyetçi saiklerle “sakıncalı” olarak görülen gayrimüslimlerdir (Mahçupyan, 2014: 42). Hakeza Batı'dakine benzer bir aydın sınıftan ise eser yoktur, bu nedenle Batı'da burjuva sınıftan veyahut daha alt sınıflardan çıkan bir “aydın” topluluğunun, Osmanlı'da devlet eliyle yaratılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu tepeden inmeci tasarım daha sonra devletin kontrolünden çıkarak, farklı ideolojik yüklere sahip olan birçok grubun oluşmasına neden olmuştur. Örneğin, II. Mahmud döneminde yurt dışına gönderilen öğrencilerin döndükleri zaman, Osmanlı'da bulunan birçok “muhalif” entelektüel grubun kurulmasında gösterdikleri katkılar oldukça önemlidir (Lewis, 2018:117; Afyoncu, 2017: 240; Ortaylı, 2018: 56).

Avrupa'dan birtakım fikirlerle dönen bu kişiler arasında, zaman içinde basınla ilgilenmeye başlayanlar olmuştur. Devlet ve halk arasında bir köprü vazifesi gören basın, devlet politikalarını şekillendiren bir Osmanlı kamuoyunu hedeflemekteydi. Devlet, başlangıçta biraz telaşla ve çoğu kez de iyi niyetle, basın faaliyetlerinin hayata geçirilme noktasında ön açıcı davranarak, yeni tip bir kamuoyunun oluşmasına yardımcı olmuştur (Lewis, 2018: 201; Ortaylı, 2018: 48). Fakat kısa sürede içinde, bütün bu girişimlerin devletin aleyhine dönmesi sonucu, bu faaliyetler ya sonlandırılmış, ya yasaklanmış, ya da sınırlandırılmıştır (Lewis, 2018: 204). Devletin, özellikle basın gibi halkla temasın kurulduğu faal iletişim kanalları üzerindeki kısıtlayıcı tasarrufları, zaman içinde bir muhalefet bloğunu yaratmıştır. Bu blokta bulunan ve kitleler üzerindeki tesiri tartışılmaz olan bir grup yazarın yönlendirdiği, modernleşme

¹ Batı ekonomilerinde geçerli olan, Adam Smith'in “görünmez el”ine karşılık, “narhı Allah belirler” yasasının hâkim olduğu ümmet geleneğinde, kapitalin yeteri kadar gelişmemesi oldukça ilginçtir (Özgen, 1999: 110).

programına karşı gelişen eleştiriler¹ zamanla devletin muhalefet üzerindeki tavrını sertleştirmesine neden olmuştur (Lewis, 2018: 208-206).

Osmanlı Devleti'nin modernleşme programının toplumsal karşılığı ve siyasal hayat üzerindeki etkisi, elbette ki aydınlar, basın ve buna bağlı gelişen muhalefetle sınırlandırılmaz, meselenin birçok ayağı bulunmaktadır. Her ne kadar 19. yüzyıl Osmanlı'sında kamusal alan kavramı kabaca “dernek-dergi-okul-fabrika-parti” beşlisiyle varlık bulmuş olsa da (Akşit, 2009: 10), esasen Türkiye'deki, devlet-toplum-birey ilişkilerini siyasal bağlamda kavramak için, Osmanlı toplumunu ve Osmanlı siyasal hayatını, özellikle 19. yüzyıl boyunca izini sürebildiğimiz kamuoyu, kamusal ve kamusal alan gibi kavramların yerleşmesinde, gerçek anlamda anlamak için birlikte ele almamız kaçınılmazdır. Din, siyaset ve kültür bağlamında, tarihsel ve toplumsal paradigmanın değişimi, iletişim araçlarının dönüşümü, toplumsal ve siyasal mekânların fonksiyonu ve aydınlar sorunuyla birlikte meselenin ele alınması, kavramların bir çerçeveye sokulmasında pratiklik sağlayacaktır.

3.2.2. Tanzimat, Meşrutiyet ve Kamusal Alan

Osmanlı Devleti'nin, devlet ve devlet-toplum temelli yapısal sorunlarına çözüm bulmak adına yaptığı reformlara, eski Türkçede “düzenlemeler” anlamına gelen Tanzimat adını vermekteyiz. Tanzimat, bazı tarihçilere göre Genç Osman'dan, bazılarına göre III. Selim veya II. Mahmud iktidarları ile başlatılsa da, genel kanı, Tanzimat'ın, Sultan Abdülmecid döneminde ilan edilen, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlayıp, 1876 yılına değin süren bir dönem olduğudur. Bu çalışmada ise, birçok tarihçinin de iddia ettiği gibi, Tanzimat döneminin 1908 Devrimi'ne kadar uzadığı düşüncesi esas alınacaktır (Ahmad, 2019: 35; Tanör, 1985: 13).

Osmanlı'da farklı bir ivme kazanan kamuoyu, kamusal alan ve kamusal mekânların yarattığı atmosferin esasen kümülatif olduğu ve iki kısa tarih arasında sınırlandırılmayacağı düşüncesi bu uzun tarih aralığının baz alınmasında etkili olmuştur. Osmanlı'da, özellikle klasik dönemlerden itibaren görülen parçalı kamusal alanların, 18. yüzyıldan itibaren yekûn hale gelmeye başladığı, mütemmim cüzüne ise Tanzimat'la birlikte kavuştuğunu görmekteyiz. Şöyle ki, Tanzimat dönemi aynı zamanda yüzyıllara dayanan din-

¹ Bu eleştiriler, bazen modernleşmenin tamamen karşısında bulunuyorken, bazen de yetersizliğinden dolayı, yöntemler ve prensipler üzerinden yapılan eleştirilerdir.

devlet-toplum ilişkilerindeki negatif yığılmayı dağıtan bir paradigma kırılmasına da yol açmıştır. Bu kırılmanın, ilkin hukuki dünyada yeni durumlar doğurduğu görülmektedir. Tanzimat dönemine ruhunu veren Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun, bildirdiği yeni düzenlemeler arasında bulunan, kişi dokunulmazlığı, can ve mal güvenliği, adil ve aleni yargılama, suçun kanuniliği, keyfî cezanın kaldırılması¹, müsaderenin yasaklanması ve vergilemede adalet gibi haklardan din ayrımı gözetmeksizin, tebaada bulunan herkesin eşitçe yararlanması gibi teminatlar, o dönem için çok devrimci sayılabilecek düzenlemelerdir. Özü itibarıyla içeriğinde basın ve düşünce özgürlüğü, toplanma ve dernek oluşturma gibi dolaylı olarak kamusal alanı yaratan, hak ve özgürlükleri öne çıkaran anayasal niteliğindeki düzenlemeleri içermese de, dönemin toplum ve devlet ilişkileri göz önüne alındığında, düzenlemenin yine de çığır açıcı olduğu görülmektedir (Lewis, 2018:150; Tanör, 2017: 89; Afyoncu, 2017: 244; Ortaylı, 2018: 96).

Tanzimat dönemini ilginç kılan bir diğer durum da, eski usul siyasal etki unsurlarını, daha şeffaf ve aleni bir sahaya çekmesidir. Yukarıda değindiğimiz ve büyük siyasete dâhil ettiğimiz kurum ve kişiler, Tanzimat'la beraber, dönemin ruhuyla (zeitgeist) adeta aleniyete zorlanmış ve bu süreç, bahsi geçen kişi ve kurumların, hükümdarın kontrolündeki kamusal alanda toplanmasına yol açmıştır. Örneğin Tanzimat'la birlikte, eskiden Divanı-ı Hümayun olarak bilinen kurul, Heyet-i Vükela'ya dönüştürülmüş ve bu durum, padişahın şahsında temsil ettiği kamusalılığı aşarak, heyetin “sivil bir kabine” profili çizmesine sebebiyet vermiştir. Bilindiği üzere, bu heyete sadrazam başkanlık etmekteydi, arkasında ciddi bir siyasal güç biriktiren bu heyetin zamanla, hükümdarların bütün kısıtlamalarına rağmen, kamu yönetiminde etkili olmaya başlaması, yeni ve alışılmadık bir durum yaratmaktaydı. Bu nedenle heyetin gücünden çekinen hükümdarlar, sık sık heyet başkanını değiştirme yoluna gitmişlerdir. Çoğu kez sadrazamlıktan, seraskere, şeyhülislamdan, valide sultan kethüdasına² varıncaya değin bütün üyelerin desteğini arkasına alan heyet başkanı, ciddi bir siyasal gücü elinde

¹ Padişah, burada kendi tekelindeki örfî ceza yetkisini kendi rızasıyla kaldırmaktadır (Tanör, 2017: 89).

² Bu kişi, harem gibi saray içi alternatif kamusalılığın gelişebildiği mekânların yok olmasına rağmen, geleneğin temsilcisi olması bakımından önemlidir.

barındırdığından, Saray’a karşı günümüz tabiriyle “denge ve fren” mekanizmasını işletebilmektedir. Heyetin bu gücünden dolayı, padişahlar sadrazamı atadıkları zaman, atama kararını ciddi ölçüde etkileyen yeni bir gücü dikkate almaya başlamışlardı, hiç şüphesiz bu güç kamuoyudur (Tanör, 2017: 105-106).

Osmanlı Devleti’nde, tarihsel süreç içinde varlık bulmuş olan, dar ve kapalı bir yapıya sahip olan parçalı kamusal alanların, zaman içinde aleniyet kazanması ve büyük siyasete dâhil olmaya çalışan tüm unsurların da, bu yolla devletin kamusallığında toplanması, adeta bir deşifreye neden olmaktaydı. Bu alt üst oluşun kökeni, II. Mahmud iktidarına dayandırılmalıdır. Esasen II. Mahmud’la başlayan şey, siyasal ve sosyolojinin bir bütün halde dönüşümüdür. Askerin, ulemanın, sarayın içindeki ayrıksı yapıların ve nüfuzlu kimselerin tesiri ve baskısı altındaki ana siyaset kanalı, bütün bu problemli yapıların stratejik konumlarından kaydırılmasıyla öne çıkmıştır. Ana siyasete açılan kanalın temizlenmesi, aynı zamanda gerçek anlamda sivil bir siyasetin kurulmasına da bir ön hazırlık olmuştur. Bu nedenle, II. Mahmud’la beraber ortaya çıkan en önemli değişim, Padişah’ın kendi gücünün kırılması pahasına da olsa, yukarıda değinilen bütün çarpık yapılara karşın, sivil bürokrasinin/siyasetin temellerinin atılması olmuştur (Tanör, 2017: 107; Akşin, 2018: 30-31).

1856’da ilan edilen Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanının yeterince ulaşamadığı Müslüman olmayan unsurlara ulaşmayı amaçlayan bir doktrinden doğmuştur. Fermanla birlikte, Müslüman ve Müslüman olmayan unsurların, verilen haklar noktasında eşitlenmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle, Müslüman olmayan kesimler de, bu tarihten itibaren, birtakım kamusal ve siyasal haklar elde etmiştir. Bu durum klasik dönemden bu yana süre gelen, gayrimüslim cemaatlerin büyük siyasete dâhil olamama durumunu ortadan kaldırmıştır (Sander, 2017: 310-311; Tanör, 1985: 16).

Devlet ve aydınlar¹ arasında yaşanan anayasal düzene geçiş kavgasının nihayete vardığı yıl ise 1876’dır. Bu tarihte ilan edilen Kanun-ı Esasi ile

¹ Aralarında, Ziya Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal (egemenlik, danışma, temsil gibi kavramları, Kur’an’a dayandırma fikri nedeniyle, düşünce dünyası ve derinliği, onu diğerlerinden farklı kılmaktadır), Şinasi gibi önemli şahsiyetlerin bulunduğu kimselerdir (Lewis, 2018: 198-199; Tanör, 2017: 122).

başlayan Meşrutiyet (I.) dönemi aktörlerinin, esasen padişahın yetkilerini kısıtlamak ve anayasal bir monarşi kurarak, parlamentoyu da genel siyaseti belirleyen mutlak bir alan haline getirme gayesi taşıdığı görülmektedir¹ (Sander, 2017: 316-317; Lewis, 2018: 225). Bu geçişe olur veren şehzade Abdülhamid'in (II.) yerini alacağı Sultan Abdülaziz iktidarının² ortadan kaldırılması esnasında etkili olan mekanizmalar, esasen nükseden bir kanserin de varlığını göstermiştir (Lewis, 2018: 222-223; Tanör, 2017: 124-125).

Bu nükseden kanser, öteden beri varlığı bilinen klasik muhalefet sisteminin yeniden hortlamasıdır. Ulema-Yeniçeri ittifakının bir benzerine rastladığımız bu olaylarda, isimler değişse de rollerin değişmediği görülmektedir. Silahlı kuvvetlerin ve ulemanın yanı sıra, yeni bir muhalif güç daha doğmuştur. Bu güç hiç şüphesiz Tanzimat bürokrasisidir. Birinci meşrutiyeti hazırlayan süreç ve Sultan Abdülaziz'e karşı gerçekleştirilen darbeyi, önceki vakalardan ayıran en önemli fark, devlet otoritesi etrafındaki hizipler ve siyasi güç devşirmeye çalışan -temsili kamusalığa eklenmiş- unsurların yanı sıra, cılız da olsa, yükselen bir kamuoyu gücünün varlığıdır (Ahmad, 2019: 21-22; Tanör, 2017: 124-127).

Klasik dönemde, saray içinde ve saray dışında yaşanan siyasal gerilimler, devlet idaresinde kimin bulunacağı üzerine kuruludur. Devletin en tepesi düzenlenirken, gerek görülmesi halinde bazı şehzadelerin ve sadrazamların halli de geçekleşmekteydi. İnfazlara gerekçe olarak da, “devletin bekası” gösterilmekteydi. Bu uğurda gerçekleştirilen eylemlerin meşru görülmesi içinse, fetva kurumuna başvurulmuştur (Atar, 1995: 490). Klasik dönemden, Tanzimat'a kadar geçen süreçte, durum her ne olursa olsun, en hayati gelişmelerden dahi, en son “kullar” haberdar oluyorken, Abdülaziz olayında ise, tanık olduğumuz şey, aşağıdan yukarıya bir hareketle ve bilinçle, “tebaa”daki büyük çoğunluğun³ oluşturduğu kamuoyu ile bu harekete girişildiği gerçeğidir. Eskiden salt devlet bekası ve şeriata dayandırılan siyasal

¹ Bu görüşlerin tamamı Genç Osmanlılar hareketine aittir. Alternatif görüşlere, kamusal alanda yaşam hakkı tanımayan açık toplum düşmanlarının -bu ifade Karl Popper'e aittir (Açık Toplum ve Düşmanları, 1945)- baskı ve yasakları sonucu, Genç Osmanlılara ait bir yeraltı kamusalılığının oluşmasına neden olmuşlardır (Lewis, 2018: 207-208; Tanör, 2017: 123).

² V. Murad'ın kısa süreli talihsiz iktidarına burada değinilme gereği görülmemiştir.

³ Ağırlıklı olarak İstanbul halkı ve sınırlı ölçüde Selanik ahalisi dikkate alınmıştır (Lewis, 2018: 280).

eylemlerin, 19. yüzyılda “kamuoyu” adında yeni bir meşruiyet sahası keşfettiği anlaşılmaktadır (Lewis, 2018: 220-222; Tanör, 2017: 125-127).

Osmanlı devlet aklı, 18. yüzyılda daha güçlü bir devlet olma stratejisi gereği, söz gelimi batıya sadece yüzünü çevirirken, 19. yüzyıla gelindiğinde, *devleti yıkılmaktan nasıl kurtarabiliriz?* sorusuna cevap bulmak için, adeta bütün gövdesiyle batıya dönmüştür (Lewis, 2018: 288). Acil ihtiyaçlara reçete olacak olan şeyin ne olduğu sorusu, en aşağıdan en yukarıya tartışılır olmuştur. Bu tartışmaların yapıldığı süreçlerde, Osmanlıların baş etmesi gereken başka sorunlar da bulunmaktaydı. Örneğin, hakları kutsal sayılan padişah, reform adı altında zaman zaman kendi elleriyle hazırladığı acı reçeteler nedeniyle, güç kaybı yaşamaktaydı. Padişahın, kaybettiği gücün sorumlusu olarak gördüğü sivil hareketler üzerinde baskı oluşturmaları, sivil direnişi doğurmakta ve sivil direnişin kısa bir süre sonra, padişaha karşı gelişmiş olan muhalefet bloğunda bulunan askeri veyahut farklı siyasi güçlerle ittifak kurmasına yol açmaktaydı. Öte yandan, tarih boyunca pek çok metotla iktidara angaje olan bazı köhne yapıların reformlara (reçeteye) direnerek, alternatif söylemler yaratması zaten mevcut olan kargaşa halini daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmaktaydı. Bu yeni çatışma sahasında, reformların yaratmış olduğu Tanzimat bürokrasisinin, yeni bir güç olarak dengede yerini alması, devletin tepesinde yaşanan siyasal çekişmeleri arttırarak, reformların hayata geçirilmesi noktasında gecikmelerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bu olup bitenin dışında, oluşan yeni bir gücün; yani kamuoyunun, hem iktidarı amaçlayan yapılar eliyle, hem de aydınlar eliyle bir baskı unsuru haline getirilmesi, yeni bir siyasal yöntem yaratmaktaydı. Üstüne üstlük hala daha halkın ve iktidarın içinde bulunan, son derece taassup ve sınırlı bir bilince sahip kesimlerin, reformlara ve kamuoyunu oluşturan kitle iletişim araçlarına mesafeli oluşu, toplumsal bir uzlaşının oluşmasını engellemektedir. Demokratikleşmenin artış hızına orantılı bir şekilde, farklılıkların da görünürlüğünü arttıran ve bölücülüğü perçinleyen, bir çeşit tezatın oluşması da ayrıca sorun teşkil etmekteydi. Hali hazırda, zaten büyük bir ekonomik krizin ve siyasi baskının altında bulunan halkın, kendisi dışında gelişen sorunları, tek başına, demokratik bir bilinçle aşmasını beklemenin, oldukça haksız bir beklenti olacağını kavramak şarttır. Bu realite, o dönem henüz hazır olmayan, devlet-toplum ilişkilerindeki çarpık

formasyonun neden olduğu uçumun varlığını da gözler önüne sermektedir (Lewis, 2018: 288-289; Ahmad, 2019: 55).

Kanun-ı Esasi, Osmanlı devletine ve Türk siyasal hayatına iki önemli karakter kazandırmış ve bunu -bazı kesintilere rağmen- kalıcılaştırmıştır. Bunlardan biri, anayasal düzene sahip bir devlet modelinin kabulü, diğeri ise, egemenliğin halka kaydırılmasının en sarıh yolu olan, yasama erkinin yerleşmesidir. Anayasal düzene geçişin ilk meyvesi olan parlamento, Osmanlı’da klasik dönemden bu yana süre gelen, egemen sınıfların siyasete açık bir şekilde katılımını sağlamış ve genel siyaset üzerindeki rolünü sağlamlaştırmıştır. Egemen sınıfların (ulema, asker ve varlıklı kesim) parlamento içindeki nüfuzunu arttıran bazı faktörler bulunmaktaydı. Bu faktörlerin oluşumunda, tarihsel birikimler ve ön kabuller olduğu kadar, dönemin toplumsal ve siyasal gerçekliğinin de payı bulunmaktadır.¹ Bütün bu anayasal gelişmeler ve parlamento bilincinin yerleşmesi elbette kolay olmamıştır. Bu çatışmalı alan kendi tipikliğini oluşturana dek, uzunca süreler Türk siyasal hayatında yaşanan tartışmalarda öne çıkan konulardan biri olma özelliğini korumuştur (Akşin, 2018: 42; Tanör, 2017: 155-156).

1878 yılına gelindiğinde, Osmanlı Devleti, Rusya ile yaptığı savaşta oldukça güç durumda kalmış ve Rusların Ayastefanos’a (Yeşilköy) kadar gelmeleri İstanbul halkını ve siyasetini derinden sarsmıştır. Hem bu savaş şartları, hem de Meclis-i Mebusan’ın yasama faaliyetlerinin padişah katında yarattığı rahatsızlığın aynı döneme denk gelmesi, sonunda II. Abdülhamid’in, anayasayı yürürlükten kaldırmasına ve Meclis-i Umumi’yi süresiz kapatmasına yol açmıştır. Bu tarihle birlikte, uzun yıllar sürecek olan, Sultan Abdülhamid’in istibdadı da başlamış bulunuyordu (Sander, 2017: 339; Tanör, 2017: 160-161; Akşin, 2018: 43). İstibdat dönemi, reform yanlılarının tasfiyesi ve alternatif siyasal söylem geliştiren kişi ve kurumların “hafiyelik” ve “jurnal” ağlarıyla bertaraf edilmesi, ülkedeki bütün muhalefetin yeraltına çekilmesine neden olmuştur. Bu ortam, bir korku imparatorluğunun hüküm sürmesine engel oluşturabilecek olan tüm unsurları etkisiz bırakmıştır. Ayrıca bu dönem,

¹ Kadınların ve köylülerin, tıpkı Batı’da da örneklerinin olduğu gibi, hala genel oy hakkına sahip olamaması, veyahut İstanbul ve çevresinde seçmen olmak için “emlake mutasarrıf olmak” şartı gibi şartlar hem kadınlar hem de dezavantajlı kesimler için büyük sorunlara neden olmaktaydı (Tanör, 2017: 153).

kamusal alan kavramının rafa kaldırılmasına ve yüzü kamusal alan yaratmaya dönük bütün kişi ve kurumların ağır bir baskı ve sansür altında kalmasına neden olmuştur (Tanör, 2017: 161-162; Akşin, 2018: 46).

1878 ve 1908 yılları arasındaki dönemde, Sultan Abdülhamid'in, toplumsal modernleşmeden, "kurumsal modernleşme" modeline geçerek yönettiği Osmanlı'da, alternatif siyaset yeraltına inmiş, sil baştan gizli ve parçalı kamusal alanlar oluşmuş, devlet kademesinde ise cuntacılık faaliyetleri hız kazanmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan Jön Türk hareketi, kısıtlı imkanlara rağmen basın ile ilgilenmiş ve bünyesinde barındırdığı renkli aktörlerin fikirleri akılcılık, laiklik, kadın hakları ve daha çok "hürriyet" temalı meselelerde öne çıkmıştır (Sancar, 2014: 84-85; Tanör, 2017: 167-168).

İstibdat dönemi boyunca "yeraltı"nda faaliyet gösteren, özünden kamusal alanın bütün özelliklerini taşıyan, ancak pratikte kapalı bir örgüt profili çizmiş olan İttihat ve Terakki hareketi, kurulduğu 1889 tarihinden, Osmanlı'nın yıkılışına kadar, siyasette çok ciddi izler bırakmış bir hareket olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. İttihatçı aktörler, özellikle, Selanik'ten, İstanbul'a psikolojik bir ağ kurarak, muhalefet üzerindeki etkisini geliştirmiş ve her geçen gün güç kazanmasını sağlamıştır. Jön Türk kongreleri ve orduda görülen Abdülhamid karşıtı hizipleşmelerin yanı sıra, özellikle Rumeli'deki ordunun muhalif saflarına katılması gibi gelişmeler karşısında, Sultan Abdülhamid'in direnci de kırılmaya başlamıştır. Böylece Sultan, 1908'de Meşrutiyet'i (II.) ilan ederek, yasama ve yürütme süreçlerinin yeniden devreye girmesinin önünü açmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanında, bürokratik ve askeri bir dayatmanın etkisi kadar, bu hareketin arkasında bulunan geniş bir toplumsal mutabakatın varlığı da gözden kaçırılmamalıdır. Bu toplumsal mutabakat, aydın, bürokrat, asker ve hatta bazı ulema sınıfına dâhil kimselerin oluşturduğu kamuoyu faaliyetlerinin bir sonucu olarak gelişmiştir. Mutabakatın kamusal düzlemde gerçekleşmesine neden olan ve ırk, dil, din ayrımı yapılmaksızın, toplumdaki birçok farklı unsurun bir amaç etrafında buluşması sonucu bir çeşit uzlaşma ortamını oluşturan, önemli bir sivil hareketin var olduğu da bilinmelidir. Bu sivil hareket, otuz yıllık istibdata rağmen, Osmanlı'da kalıcı bir kamusal alan bilincinin yerleşmesi adına birtakım girişimlere cesaret edebilen en etkili

ve son harekettir (Sander, 2017: 317-318; Akşin, 2018: 48-53; Sander, 2017: 326-327; Tanör, 2017: 175-177).

İstibdat'ın yıkılmasına rağmen, meşruti monarşinin artık kesinlik kazandığı Osmanlı'da, kuvvetler ayrılığı ve parlamenter rejimin de tesisiyle, bu kavramlar siyasal anlamda vazgeçilmez olmuştur. İkinci Meşrutiyet'in henüz ilk yıllarında yaşanan iç ve dış sorunlar nedeniyle, sivil siyasetin öne çıktığı birçok demokratikleşme adımına rağmen, mecliste ve meclis dışındaki kamusal alanlarda siyasal tartışmaların yapıldığı özgürlükçü atmosfer, İttihat ve Terakki'nin tek parti iktidarında adeta terörize edilmiştir (Toynbee, 1999: 64; Lewis, 2018: 306-308). İttihatçı iktidarın baş aktörlerinin, sivil siyaseti öne çıkarmak yerine, askeri vesayeti bir kontrol aracı olarak etkin hale getirmesi, sivil siyasetin mahvını sağlamıştır.¹ Tek parti rejimi, siyasal anlamda yaşadığı hemen hemen her tikanıklıkta şiddet kartını kullanmaktan (Ocak 1913'teki Bab-ı Ali baskını olayı ve öncesindeki olaylarda olduğu gibi) hiçbir zaman imtina etmemiştir. Hürriyet kavramıyla gelen bu reformist hareket, ikinci bir istibdatı böylelikle kurmuş olmaktadır. Bu anlamda değişen tek şey, tek olan Abdülhamid'in yerine, triumvirlik (Enver, Talat ve Cemal Paşa üçlü iktidarı) kurulmasıdır (Sander, 2017: 327; Tanör, 2017: 217; Lewis, 2018: 305).

Osmanlı'da, devlet aklı, 19. yüzyıl boyunca hız kazanan reformların da etkisiyle, siyasal kurumlarında ve sosyolojik düzeninde bir kabuk değişimini gerçekleştirmiştir. Ancak bu değişim hiçbir zaman öze sirayet edememiştir. Değişime tabi tutulan toplumsal ve siyasal kurumlar, yaşanan siyasal çözülmenin de etkisiyle, bazı direnç noktalarını istismar ederek, aslına rücu etmeye fırsat bulmuşlardır. Devlet ve toplumsal yapının, reformlar yoluyla elde ettiği kazanımların, bu yolla sabote edildiği anlaşılmaktadır. Geline aşamada, köhnemiş yapıların siyasal üzerinde kurmaya çalıştığı tahakkümün kırılması adına en önemli faktörlerden olan, aleniyet ve açıklık ilkelerinin öne çıkarılacağı yerde, bu ilkelerin hayata geçtiği kamusal alanın ve onun bir sonucu olan kamuoyunun -özellikle öteden beri bu kavramlara karşı alerjisi olan padişahlarca- minimize edilmesi sonun başlangıcı olmuştur. Statükonun

¹ Buna neden olan en büyük etken bir yönüyle hala karanlıkta kalan 31 Mart vakasıdır. İttihad-ı Muhammediciler, alaylı subaylar, Derviş Vahdeti ve Volkan gazetesinin dezenformasyonları İstanbul'da devrim karşıtı bir kamuoyunun kısa sürede yaratılmasına neden olmuştur. Bu durum, olayların şiddetle bastırılmasına neden olmuştur (Sencer, 1999: 182; Avcıoğlu, 2017: 177).

yeniden dirilmesi iktidarın üstünde adeta “Demokles’in kılıcı” gibi asılı duran, *ancien regime* unsurlarının yeniden dirilmesine neden olmuştur. Bu unsurların, aslına rücu etme gayretlerinin nedeni, reformlar sonrası gelişen teamüller ve yasalar gereği yapacakları her türlü eylemlerin, açık ve aleni bir saha olan kamusal alana çekilmesidir. Çünkü, böylesi bir durumda, bu unsurlara ait olan eylemlerin, asgari “demokratik” sınırlara uyması ve sivil siyasete hizmet etmesi sağlanacaktı. Böylesi bir durum, bu yapılar için bir çeşit yok oluş anlamına gelmekteydi.

Kamusal alan, padişahların otoriteleri için bir tehdit sahası haline geldiğinde ise, bu tehdide karşı geliştirilen blokaj, adeta kamusal alanı felce uğratmıştır. Kamuoyunu şekillendiren araçların (basın ve medya), baskı ve denetim altına alınması, toplum ve devlet arasında oynadığı denge/denetim rolünü de ortadan kaldırmıştır. Böylelikle kamusal alanda, devlet ve toplum arasında gelişebilecek olan bir uzlaşının ve demokratik denetimin yerleşmesinin de önüne geçilmiştir.

3.2.3. Osmanlı’da Kamusal Mekânlar ve Maduniyet

Osmanlı Devleti’nde, en azından 19. yüzyıldaki coğrafi sınırlarının içinde kalan tebaanın, bir bütün halinde ve eş zamanlı olarak bir kamusal bilince sahip olduğu söylenemez. Keza 19. yüzyılda tüm çalkantılarıyla süre giden Osmanlıların kontrol ettiği, toplumsal/siyasal meselelerin yoğunlukta olduğu birçok *location* bulunsa da, en azından bu çalışmada öne çıkan yerler, İstanbul ve Makedonya’dır (Selanik). Bu şehirlerin toplumsal örüntüsü üzerinden kamusal alanların varlığına bakılarak, kadınların ve kamusalılık yaratan mekânların durumları açığa çıkartılmaya çalışılacaktır (Ünüvar, 2014: 212).

Müslüman bir toplumun hâkim olduğu Osmanlı’da, 19. yüzyılla birlikte hızlanan modernleşme adımlarının bir sonucu olarak, gelişmeye başlayan en önemli kavramlardan biri olan kamusal alanın, Osmanlı’da hemen hemen bütün çağlarda, referanslarını dinden alan, gelenekçi bir sosyolojik yapının baskısı altında varlık bulmaya çalıştığı görülmektedir. Bu sosyolojik yapı, kamusal alan ve onun içinden taşan kamuoyu kavramını, Batı’daki tanımlarından farklılaştıran dinamiklere sahiptir. Bu dinamikler, daha çok

madun¹ kamusal alanların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Osmanlı'da, kadın ve mekânın maduniyeti bu anlamda oldukça önemlidir (Mahçupyan, 2014: 31).

Osmanlı'da, 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren Batı ile gelişen ekonomik ilişkiler, aynı zamanda Batı'dan, Osmanlı'ya doğru bir moda ve kültür transferinin de gerçekleşmesini sağlamıştır. Özellikle, padişahların bütün yasaklayıcı fermanlarına rağmen, kadınların özellikle kıyafet konusunda Batı'dan gelen modaya hızla ayak uydurması, kamusal alanda renkliliğe yol açtığı kadar, Osmanlı siyasal ve toplumsal düzeni içinde varlık bulmaya çalışan kamusal alan kavramının, ileride hangi sinir uçlarına dokunacağını da sinyalini vermiştir (Çaha, 2014: 94-95).

Osmanlı'da, Antik Yunan'daki *agoralar* benzer bir yapının aranması halinde, buna en yakın kurum hiç şüphesiz kahvehaneler olacaktır. İslam kültüründe önemli bir yere sahip olan kahvenin, ağaçtan fincanlara döküldüğü aşamaya kadar geçirdiği süreç oldukça meşakkatlidir. Kahve talebinde bulunanların, bu aşamaların tamamına ya da en azından bir kısmına iştiraklerinin, zaman ve koşullar nedeniyle mümkün olmaması, bu ürünün hazır tüketime dönüştürülmesinin de yolunu açmıştır. Bu süreçlerin son safhası olan, kahvenin içime hazır ve insanların kolaylıkla erişebildiği mekânların yaratılması, bugün kahvehane olarak bildiğimiz yapıların ortaya çıkmasına neden olmuştur (Ünüvar, 2014: 211). Kahvehaneler, her ne kadar kahve içilen mekânlar olarak ortaya çıksalar da, zaman içinde din, siyaset, ekonomi, dedikodu vs. birçok konunun açık ve çoğu zaman aleni bir şekilde konuşulduğu ve tartışıldığı mekânlar haline gelmişlerdir.

1908 Devrimi'nden hemen önce, ittihatçıların, sosyalistlerin, milliyetçilerin veyahut liberallerin; Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi ideolojiler etrafında fikri tartışmalar geliştirmeye başladıkları görülmektedir. İttihatçıları bu gruplardan ayıran faktör, önde gelen üyelerinin resmi ya da yarı-resmi kanallar üzerindeki etkin güçleridir. Bu bakımdan ittihatçıların en avantajlı muhalif grup olduğu bilinmektedir. Diğer muhalefet kolları ise, siyasal mücadelelerini daha çok sokak koşullarında sürdürmüş ve burada alternatif kamusal alanlar yaratmışlardır. Ayrıca, Makedonya ve

¹ "Subaltern" anlamında, bu ifade Nancy Fraser'a aittir (Kömeçoğlu, 2005: 40).

Bulgaristan'daki ayrılıkçı birçok unsurun da, ayrıksı yapılarına rağmen Osmanlı muhalefetine dâhil oldukları görülmektedir. Çünkü, Osmanlı muhalefetine, 1908 Devrimi'ne giden süreçteki tanımı, Abdülhamid karşıtlığı üzerine kuruludur. Ulema, asker ve bürokrasi ile aralarındaki organik bağlardan dolayı “üst” bir kademede muhalefet rolünü gerçekleştiren ittihatçılara karşılık, “alt” kademelerde ise, işçi/emekçi/köylü ilişkileri üzerinden elde edilen farklı dinamiklerle şekillenen, alternatif muhalefet örgütleri eliyle yeni mücadele sahaları geliştirilmiştir. Bu mücadelenin yükseldiği yerlerin başında gelen kahvehanelerin, farklı fikirdeki insanların karşılaştığı, bilgi alışverişlerinin, iletişimin ve kolektif aklın eseri olan tartışmaların yaşandığı bir alan olması ve kamusal temsiliyetin de ortaya çıkmasında aracı olma görevini yerine getirmesi, bu yerlerin siyasete oldukça önemli katkılar sunmasını sağlamıştır (Ünüvar, 2014: 212).

Osmanlı'da kahvehanelerden yükselen siyasal tartışmaların gayr-i resmi olması, özellikle de 1908 Devrimi sonrası şekillenen yasama organlarındaki siyasilerin ve bürokratların, muhalefeti yükselten kahvehanelerin yarattığı siyasal atmosferi “yüksek siyaset”ten sayılmaması gerektiği ve meclisin temsil gücüne asla ortak edilmemesi yönünde bir tutuma sevk etmiştir. Bu tutum, kahvehane kimliğine bir maduniyet kazandırdığı gibi, bu mekânların gerçek bir siyasal alana dönüşmesine -istemedi de olsa- yardım etmiştir (Demirci, 2000: 87).

Umumi hoşnutsuzluğun ve itaatsizliğin baş gösterdiği mekânlar olarak görülen kahvehaneler, evvelden beri Osmanlı idarecilerinin ve padişahlarının dikkatini çekmiştir. İktidar aleyhinde gündemlerin oluştuğu bu mekânlar, çoğunlukla rejim muhalifi olan kesimlerin ve isyancıların kuluçka mekânları olmuştur. Bunlardan en bilineni ve etkili olanı kuşkusuz yeniçerilerdir. Kahvehaneler, yeniçeriler için uzunca süreler toplanma ve iletişime geçme alanları olmuştur. Öyle ki, Genç Osman'ın katli kararı bir kahvehanede toplanmış yeniçeriler tarafından alınmıştır. Yeniçeriler, II. Mahmud dönemine değin, “devlet sohbeti” adıyla birtakım tartışmaları yine bu mekânlarda sürdürmüşlerdir. Osmanlı idarecileri ve padişahlar ise, bu mekânları ya yasaklama yoluna, ya da manipüle etme yoluna gitmişlerdir. Başarısız geçen bir seferin ya da ekonomik bir sorunun, kahvehaneler eliyle aleyhte bir

kamuoyuna dönüşmemesi için, devlete çalışan kimselerin “sızma” yöntemiyle kahvehanelere giderek gündemi değiştirmeye yönelik birtakım faaliyetler yürüttüğü -tartışmalı da olsa- bilinen bir durumdur (Öztürk, 2005: 110-111; Kömeçoğlu, 2010: 57-59).

Kahvehanelerin, Osmanlı coğrafyasının taşra ve iç bölgelerine nazaran, gelişmiş kentlerinde, bilhassa liman kentlerinde bir çeşit kamusalılık yaratabilmesinin spesifik faktörleri bulunmaktadır. Ancak bu faktörlerden en önemlisi, limanların varlığıdır. Limanlar, insan hareketliliğini ve meta dolaşımını bir arada tutabilen iletişim merkezleridir. Bu merkezlere yakın yerlerde konuşlu kahvehaneler¹, bilgi alışverişini, iletişimi ve siyasal/sosyal ilişkilerdeki fikir transferlerini tek bir mekânda konsolide etmek gibi bir özelliğe sahip olmuşlardır. Osmanlı sınırlarında, böylesi kamusal mekânlarla dolup taşan başlıca liman kentleri: İstanbul, İskenderiye ve Selanik’tir (Ünüvar, 2014: 213).

Osmanlı’da, sosyolojide hâkim olan ataerkil yapıdan dolayı, erkek egemenliğindeki sosyal alanlar daha geniştir. Erkeklerin yoğunlukta olduğu cami, hamam, kahvehane, bozahane, meyhane ve çarşı gibi yerlere karşılık, sınırlı da olsa kadınlara ait mekânlar ve alanlar da vardı. Örneğin kadınlar, mahremiyetin temel kural kabul edildiği bir mekân olan hamamlardan kamusal bir alan yaratmaya giriştiğinde, aynı zamanda bu mekânı erkek egemenliğinden, kadın egemenliğine doğru kaydırmaya da başlamış oluyordu. Hamam, Osmanlı kadını için, aynı zamanda kahvehane işlevi de görmekteydi. Kadınlar bu yerlerde kahve içip, gün boyu sohbet edebilmekteydiler, gene de bu yapının içinde gelişen dar kamusalılığın dışarıyla temasının oldukça sınırlı olması nedeniyle, gerçek anlamda bir kamusal alan yaratıp yaratmadığı tartışmalı bir konudur (Özkoçak, 2010: 26-28).

Kahvehanelerin başta “bidat” olarak algılanması, ulemanın bu mekânlar üzerinde baskı kurmasına neden olmuştur. Baskılar zamanla yerini yasaklamalara bırakmıştır. Mekânların yasaklatılmasına giden sürecin mihenk taşlarından biri de, kahvehanelerin, Osmanlı toplumunda önemli bir iletişim ve

¹ Bu kentlerde elbette meyhane ve kulüp benzeri mekânlar da bulunmaktadır. Ancak bu mekânlar, kahvehanelerdeki kadar sağlıklı tartışmaların yapılabileceği kamusal alan olma özellikleri taşımamaktadırlar.

buluşma yeri olan camilerin yanında, yeni ve alternatif bir yer olmaya başlamasıdır. Din adamlarının tepkisini çeken bu süreç, kendi içinde farklı dinamikleri barındırmakla beraber, kamusalın sekülerleşme şartını yerine getirmeye çalıştığının da bir işareti olmuştur (Kömeçoğlu, 2010: 54-55).

Osmanlı toplumsal konstrüksiyonunda, kamusalılığı yalnızca atomize şartlarda gözlemleyebilmemize rağmen, en küçük yapıdaki bir kamusalılığın bile, mefhumun ortaya çıktığı Batı'daki pratiklerinden daha efektif sonuçlar verdiğini görmekteyiz. Örneğin bunlardan en dikkat çekici olanı, Osmanlı'da çok farklı sosyal katmanlarda yaşayan insanların, aralarındaki farklılıkları önemsemeksizin (Kömeçoğlu, 2010: 55; Öztürk, 2005: 119), kahvehanelerde “siyaset” konuşabilmesi durumudur. Sonra, kahvehaneler, o dönem Batı'daki muadillerinde de rastladığımız gibi herkese “açıktı”, kahvehanedeki katılımcılar “görünürdü” ve aynı zamanda, bu katılanların marifetiyle kahvehane müdavimlerinin kamusal bir “politik cemaat” görüntüsü kazanması da mümkündü. Ayrıca bu mekânlar, devlet ve birey arasında yeni bir aidiyet-sorumluluk ilişkisini inşa ederek, “meşruiyet sorununu çözme” fonksiyonunu da taşıdığını gözler önüne sermiştir (Timur, 2008: 48-49).

Osmanlı'da kahvehanelerin tütün ve kahve içilen yer olmaktan çıkarak, Batı'daki örneklerinde olduğu gibi, siyasal bir mekân haline gelmesine neden olan bir diğer şey, Tanzimat'la birlikte “kıraathane”¹ adını almasıdır. Kıraathanelerde yaratılan ve son derece münhasır olan birtakım demokratik değerlerin gelişmesiyle, farklılıklara tahammül, yeni iletişim metotları (mekânlarda gazete, bildiri ve mecmua okunması, bazı vakitler orta oyunu ve taşlama gibi sahne sanatlarının sergilenmesi) ve açıklık öne çıkmıştır (Kömeçoğlu, 2010: 56; Karpas, 2006: 492; Yaşar, 2019: 4).

Ayşe Saraçgil'e göre,

“Kahvehanelerin sosyalleştirici özelliği, tüketiciler arasındaki sosyal ayrımların geçici olarak ortadan kalkmasını sağlıyordu. Herhangi bir tartışma konusunu ortak bir gündeme oturtmak mümkündü: Bir kahvehanede istediğiniz

¹ İlk kıraathane olan Sarafim Kıraathanesi, 1857'de açılmıştır. Edebi tartışmaların yapıldığı bu mekânda, önemli yazarlardan olan Namık Kemal, Ahmet Muhtar Paşa, Süleyman Paşa, Ahmet Rasim ve Halit Ziya (Uşaklıgil) gibi isimler bir araya gelerek, edebiyattan, sosyolojiye ve siyasete kadar birçok konuda tartışıldılar (Yaşar, 2019: 4).

insanla konuşabilir, herhangi bir sohbe, kendi aralarında konuşanları tanısanz da tanımasanz da, çağrilsanz da çağrılmasanz da katılabilirdiniz. Kahvehane müdavimlerinin toplumsal kökenine¹ atıfta bulunmak kötü bir davranış olduğu gibi, sohbetin ilerlemesini ve havadis dolaşımını da engelleyen bir tutumdur... Kahvehaneler, heterojen müşteri topluluklarıyla, hiyerarşik saygıyı geçici olarak ortadan kaldırdıkları için toplumda hoş karşılanmayan yakınlıklar sorunu ortaya çıkıyordu. Peçevi'nin de yazdığı gibi, insanların birbirinden uzak durmasının güç olduğu alanlara dönüşmüştü kahvehaneler. Üst düzey bir memur, işsiz güçsüz bir adamla, din adamı, riyakâr bir mistikle yan yana oturuyordu. 'İşler öyle bir noktaya vardı ki' diyor Peçevi, 'kahvehaneler kadılarla, medrese hocalarıyla ve aylaklarla doldu, ne oturacak ne de ayakta duracak bir yer kaldı' (aktaran Kömeçoğlu, 2010: 65)."

Osmanlı kahvehanelerinin -özellikle de İstanbul'dakilerin- toplumun farklı katmanlarında bulunun bireyleri, kendi bünyesine dahil ederek kucaklıyor oluşu, bünyesinde bir tür spesifik demokratik teamüller zinciri kurduğunu göstermektedir.

"İstanbul kahvehanelerinde herhangi bir tartışma konusu, ortak bir gündeme dönüşebilirdi; herhangi biriyle iletişim kurabilir, herhangi bir sohbe katılabilirdiniz; sohbet eden kişileri şahsen tanıyıp tanımadığının veya sohbe katılmak için davet alıp almadığının önemi yoktu. Kişilerin sosyal kökenleriyle ilgili bir ima, sadece terbiyesizlik olarak değerlendirilmekle kalmaz, aynı zamanda enformasyon akışını da engellerdi (Kömeçoğlu, 2010: 65)."

Kahvehaneler, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda silahlı bir güç olan yeniçeriler tarafından adeta kışla gibi kullanılmasına rağmen, bu gücün kahvehanelerde yaratmış olduğu güvenceli ortamdan dolayı, güncel sosyal ve siyasal meseleler hakkında sıradan insanların dahi, "özgürce" tartışmalara katılabilmesini sağlamıştır. Böylelikle, caydırıcı nitelikteki yeniçeri gücünü arkasına alan kahvehaneler, insanların iktidar karşıtı muhalif tavırlarını, sözlü ve yazılı bir biçimde ifade edilebildiği bir kamusal mekâna dönüşmeye başlamıştır. Uzunca bir süre, bu mekânlarda yükselen kamuoyu gücünü²,

¹ 19. yüzyılın sonlarında, Osmanlı devletinin milliyetçilik akımlarının yol açtığı sorunlar nedeniyle kan kaybetmesi, Müslüman cemaatin, zenginleşen gayrimüslim cemaatlerine karşı daha önce göstermiş olduğu iyi niyetin yerini "negatif" bir tavra bırakmasına yol açmıştır (Kırlı, 2010: 119).

² Namık Kemal'e göre, yeniçeri ocağı bir çeşit silahlı halk meclisidir (Öztürk, 2005: 106).

iktidara karşı bir dengeleme aparatı olarak kullanan yeniçerilerin (Lewis, 2018: 199), bu durumu çoğu kez suistimal ettiği de bilinmektedir.

Yeniçeri ocağının, II. Mahmud'un marifetiyle lağvedilmesi ve ocağın ileri gelenlerinin feci surette öldürülmesi, cesetlerin teşhiri ve günlerce ortalıkta bırakılması (cesetlerin uzunca süre Haliç'te yüzdüğü ifade edilmektedir) gibi manzaraların halk üzerinde bıraktığı etki oldukça olumsuz olmuştur. Osmanlı'dan cumhuriyete bu korkunç olayın psikolojik etkileri sürmüştür. İktidar gücü üzerinde adeta bir denge görevi gören ocağın kaldırılması esnasında açığa çıkan orantısız güç, halkı psikolojik olarak öylesine sindirmişti ki, fikir ve ifade özgürlüğü noktasında, toplumsal havsalada uzun yıllar süren bir tutulmanın yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum, gelecekte¹ ocağın bıraktığı rolü üstlenmeye aday kimi kurumların da hasleti olan; iktidarı dengeleyici güce sahip olma arayışı, halkın inişli çıkışlı ve çekimser tavırlar içerisindeki zayıf desteğinin yetersizliği nedeniyle son bulmuştur (Çaksu, 2010: 87; Mardin, 2016: 38).

Kamusal alan bağlamında örnek verilebilecek bir diğer mekânsal yapı ise külliyelerdir. Külliye, esasen devletin doğrudan vazifesi olmayan sosyal ve kültürel anlamda bazı hizmetlerin yerine getirilmesi için inşa edilen kompleks yapılardır. Bu yapılar, cami, kütüphane ve mektep gibi birçok sosyal kurumu da içinde bulundurmaktaydı. Bir vakıf aracılığıyla oluşturulan külliyeler, genellikle siyasi ve ekonomik anlamda geniş imkanlara sahip ve tanınan kimselerce halkın kullanımına sunulmuştur (Papila, 2011: 65). Bir görüşe göre, en eski külliyelerden biri olan İstanbul'daki Fatih Külliyesi, içindeki Fatih camii ile bütünleşik olan ve antik forumları andıran bir meydana sahip olması bakımından bilinen tek yapıdır (Papila, 2011: 67). Bu mekanların kamusalılığı, mekânın işlevselliği, büyüklüğü, taşıdığı dini ve siyasi semboller, mimarisi ve sahip olduğu kültürel kodlar açısından daima bir mesaj taşımıştır. Bu mesajda, çoğu kez temsili kamusal bir gücü elinde bulunduran bir karakterin izlerini sürmek mümkündür (Papila, 2011: 73).

Osmanlı'da madun kamusalılıkların en zayıf figürü olan kadınlar ise, hem toplumsal rollerde hem de devlet işlerinde hüküm süren tutuculuk ve

¹ Örneğin, Osmanlı'da 1876 sonrası ve Cumhuriyet döneminde 27 Mayıs 1960'la beraber görülen askeri müdahaleler.

ataerkil düzen nedeniyle, hiçbir suretle merkezde yer elde edememişlerdir. Ancak periferide kendine yer bulabilen kadın kimliği, burada da oldukça sınırlayıcı olan, kültürel, siyasal, dinsel ve ekonomik zorluklarla karşılaşmıştır. Bütün bu olumsuz tablo 19. yüzyılın sonlarına değin sürmüş olsa da, özellikle Tanzimat'la birlikte, kadınlara has bir toplumsallığın geliştiğini görmekteyiz (Gündüz, 2010: 52). Bilhassa II. Abdülhamid döneminde kadınların okullaşma oranlarında başlayan artışlar, kadınların kamusal hayata sınırlı da olsa, eskiye nazaran daha çok dâhil olmasını sağladığı ve bu eğitim sürecinin, kadın kimliğini cumhuriyet dönemine hazırlamak gibi kendiliğinden bir görevi de yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Kadınlar, Tanzimat'la beraber kendi haklarını savunmak ve bu konuda bir kamuoyu yaratmak adına, ilk kadın gazete¹ ve dergilerini de yayınlamaya başlamışlardır (Gündüz, 2010: 61).

Osmanlı'da hâkim olan İslam dininin, kadınların, sesi ve görüntüsüne yönelik koyduğu yasaklar, yine İslam dininden büyük ölçüde etkilenecek şekilde alan tipik Osmanlı sosyolojisinin oluşmasında önemli bir faktördür. Bu sosyolojiden zuhur eden kamusal alanın da ne ölçüde genişleyeceğini bu yasaklar belirlemekteydi (Göle, 2017: 19).

Kadınlar, erkek egemenliğindeki kamusal alanlara katılmayı imkansızlaştıran bir yapıya sahip olan Osmanlı sosyolojisi yüzünden, kendi kamusal mekanlarını yaratmak suretiyle, alternatif kamusal alanlar yaratmaya çalışmışlardır. Her ne kadar bu amaç doğrultusunda kurulmamış olsalar da, bazı anaç karakterdeki kadın yardım dernekleri zamanla bu amaç uğruna dönüşmeye başlamıştır (Sancar, 2014: 96). Nitekim, 19. yüzyılın sonlarından başlayarak 20. yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca etkin olmuş olan bu yardım dernekleri, kadınların kamusal alana taşınmasında mühim bir rol oynamıştır. Bu süre zarfında, ağır savaş şartları, nüfus mübadeleleri ve tehcir gibi olumsuzluklarla karşı karşıya kalan Osmanlı toplumu, ortaya çıkan trajik tablodan dolayı derin bir travma yaşamıştır. Yıkımın gittikçe yaklaştığı dönemde, artan siyasal, sosyal ve ekonomik krizler nedeniyle dibe vuran devlet ve onunla şekillenen kurumların neredeyse tamamının erkek bedeni ve fikri üzerine kurulu olması ciddi bir sorunu da beraberinde getirmekteydi. Çünkü, ağır savaş şartlarından ötürü her geçen gün artan ölümler ve sağlık sorunları

¹ İlk kadın gazetesi Terakki-i Muhadderat'tır (Gündüz, 2010: 145).

nedeniyle, erkek egemen sistemin işleyişinde ciddi bir tıkanıklık oluşmaktaydı. Sistemin, eve/özel alana mahkûm ederek pasifize etmeye çalıştığı kadınların, özellikle yardım dernekleriyle gerçekleştirdikleri kamusal eylemleriyle, toplumsal sorunların çözümü için ortaya çıkmaları ve inisiyatif almaları, erkekten “geçici” olarak boşalan toplumsal rolleri üstlenmelerine de yol açmıştır. Böylelikle, kadının toplumsal düzenin sağlanması bakımından, kamusal alanlara dâhil olmasının ne denli hayati olduğu da kanıtlanmış oluyordu. 23 Mayıs 1919 ve 13 Ocak 1920 yıllarına rastlayan toplamda dört kez düzenlenmiş olan *Sultanahmet Mitingleri* ise, kadın ve siyaset bağlamında yeni bir perde açmaktaydı (Sancar, 2014: 96-97; Koç, 2020: 587).

3.3. Metamorfoz: Cumhuriyet, Tek Partili Yönetim ve Yeni Kamusalılığın İnşası

Osmanlı’daki modernleşme adımları esasen devletin modernleştirilmesi adımlarıyken, toplumun bu değişimden kendiliğinden etkilenecek dönüşüm geçireceği düşünülmekteydi. Oysa cumhuriyet dönemi modernleşme adımı salt devletle değil, toplumla başlar. Kurucu iradenin öngörüsüne, evvela toplumun modernleştirilmesi ve sonrasında da bu modern topluma uygun bürokratik kurumların doğal olarak oluşacağı tezi hakimdi. Bu tezin pratikteki karşılığı oldukça karmaşıktır. Hedeflenene ulaşılması için gösterilen tekleştirmeye dönük performatif tavır bir bakıma bu tezin kendi anti-tezini yaratmıştır (Çaha, 2005: 155). Bu aşamada ilginç olan şey, kurucu kadroların ve Kemalist ideolojinin kullandığı yöntemdir. Bu yöntem, farklı dil ve etnisiteye sahip toplulukların yekûn hale getirilmesi adına kullanılan İslami argümanların terk edilerek, anti İslamcı bir anlayış üzerine inşa edilen modernleşme faaliyetlerinde açığa çıkmaktadır (Yavuz, 2005: 165).

Cumhuriyet dönemi Türkiye’si, ardılı olduğu Osmanlı’dan aldığı sosyolojik mirası dönüştürmekte oldukça zorlanmıştır. Toplumsal cinsiyetin, kamusal alanların şekillenmesi açısından önemli ölçüde belirleyici olduğu Osmanlı’dan farklı olarak, cumhuriyet dönemi, kamusal alanların şekillenmesinde cinsiyet üzerinden bir eşitlemeye giderken, bir yandan da anayasal ve eşit yurttaşlık vaadine dayalı bir toplumsal düzeni tahayyül etmiştir (Koğacioğlu, 2009: 359-360).

Cumhuriyetin kurucu kadrolarının, Anadolu’da kayıp gitmekte olan Türk egemenliğini, milli bir mücadele ile yeniden tesis etmedeki başarılarının, sonrasında -halka rağmen- atmış oldukları modernleşme adımlarına aynı zamanda bir meşruiyet sağladığı da anlaşılmaktadır. Kurucu kadroların, cumhuriyet değerlerine bağlı olan, “medeni” ve “seküler” yurttaşları yaratma arzusu, atılan bütün modernleşme adımlarına (Tevhid-i Tedrisat gibi) şekil vermektedir (Göle, 2012: 55).

Cumhuriyet’in yaratmak istediği kamusal alan, “tekçi” bir kamusal alandır (Çaha, 2014: 97). Bu “tekçi” anlayış, kamusal alana dâhil olacak olan kimselerin sahip olduğu dini ve ahlaki kodlara ve etnik kökene karşı kördür. Cumhuriyetin resmi tarifiyle şekillenen bu yeni kamusal alana dâhil olacak olan herkesin, Türk kimliğini bir üst kimlik olarak kabul etmesi de bir ön şart olarak istenmekteydi. İçinde entegrasyon amacının da bulunduğu, yeni bir ulus-inşa sürecinin başlamasıyla dil, tarih ve coğrafya alanlarında kurumlar açılmış, halkevleri hayata geçirilmiştir (Vali, 2005: 97; Erol, 2005: 118; Bayrı, 2011: 78; Karpat, 2017: 28). İlk zamanlar, Türk ocakları eliyle, devlet ve halk arasında dil, tarih ve kültür bağlamında bir ideolojik köprü kurulması hedeflenmiştir. Bu hedeflerin yerine getirilmesine yönelik oluşan beklentilerin aksine, ocakların zamanla tutuculuğun¹ merkez yerleri haline gelmeye başlaması nedeniyle, 1931’de Türk ocakları lağvedilmiştir. Ocakların kapatılmasının hemen ardından kurulan halkevleri ise, o dönem için devletin bütün ceberut tavrına rağmen demokratik bir vaha olarak görülmüştür (Akşin, 2018: 205-206; Çaha: 2014: 96).

Halkevlerinde, parti binalarındaki ve resmi kuruluşlardaki kontrollü ve de kasvetli bir hal almış olan siyasi mülahazaların aksine, düşüncelerin oldukça özgür ve açık bir şekilde ifade edilmesini mümkün kılan bir atmosfer hâkimdi. Bu bakımdan halkevleri, siyaset öncesi teorik anlamda bir hazırlık eğitiminin

¹ Türk ocaklarının yerine daha laik bir kurum olan halkevlerinin ikame edilmesi ilerici bir kültürel devrimi gerçekleştirme amacını da taşımaktadır. Böylelikle, Menemen olaylarıyla ayyuka çıkan gerici faaliyetlerle de mücadele edilmesi amaçlanmıştır (Akşin, 2018: 205; Erol, 2005: 119-120).

sağlanması görevini yerine getirmiştir.¹ (Erol, 2005: 119-120; Karpat, 2017: 70).

Kozmopolit Osmanlı aydınının temel sorusu olan, *devleti yıkılmaktan nasıl kurtarabiliriz?* sorusu, cumhuriyetle doğan Kemalizm ideolojisiyle birlikte, *devleti nasıl koruyabiliriz?*'e dönüşmüştür. Burada devletten kasıt esasen -laik- modern ulus devlettir (Coşar, 1999: 71). Özellikle 1923-1938 yılları arasında, milli bir burjuvazi yaratmaya çalışan cumhuriyet, bu konuda yeterince ilerlemeyi sağlamadığı hemen hemen her adımda aydınlanmacı despotik karakterini öne çıkarmıştır (Göle, 2017:11).

Yazar Peyami Safa'nın, Kemalizm'in ulus inşa sürecindeki doktrinini ifade etmek amacıyla söylediği, "Atatürk inkılâbının değişmez iki prensibi vardır: Milliyetçilik, medeniyetçilik (aktaran Göle, 2011: 85)" sözü bu iki kavramın hercümerç edilmesi yoluyla yaratılmak istenen yurttaşlık kimliğine göndermeler taşır. Bu kavramlar bir yandan "tekçiliği" yaratırken, bir yandan da yeni direnç noktaları yaratmaktaydı. Milliyetçilik, devletin tarif ettiği kamusal alan için konsolidasyon yaratırken, kamusala dahil olamayan etnik farklıların dışlanmasına ve alternatif -gizil haldeki- kamusalılıkların oluşumuna neden olmaktaydı. Medeniyetçilik ise, seküler karakterdeki Kemalist feminizmin yönlendirici bir role sahip olduğu yeni bir kamusalılık tahayyülünün öne sürülmesine neden olmuştur. Kadının görünürlüğü arttıkça², aile ve toplumsal düzen de hızla değişime uğramaya başlamıştır. Bu durum karşısında öteden beri kadın kamusalılığına karşı alerjisi bulunan, gelenekçi ve tutucu kesimin direnç geliştirdiği görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında,

¹ Halkevleri eliyle gelişen mahalli basın, taşradaki en küçük birimlerin bile dâhil olacağı şekilde bir kamuoyu yaratabilmesi, bu kamuoyunu meydana getiren araçlarla, devlet-toplum ilişkileri bağlamında iletişimsel eylemlerin ve ideolojik aktarımların gerçekleştirilmesi, kitleler üzerinde son derece etkili olmuştur. Bunun yanı sıra, kasabada gelişen bu kamuoyu gücü, zamanla çok partili hayatla birlikte siyasilerce sıklıkla kullanılmış olan siyasal bir unsur olmuştur (Karpat, 2019: 335).

² Sancar'a göre: "Millî Mücadele döneminde aktif desteğe çağrılan, meydanlarda konuşmalar yaparak halkı işgale karşı direnmeye davet eden kadınların, ulus-devletin kuruluşu aşamasında devlet kurmaya eşit şartlarda katılmaya çağrılmadıklarını anlıyoruz. Kadınların siyasal haklarını kullanmaları için henüz hazır olmadıkları iddiası ve kadınların ulusa evlat ve asker yetiştirecek anneler olarak daha önemli işlevler üstlenmesi gerektiği söylemi etkili oluyor. Halide Edip gibi devlet yönetim kademelerine en yakın kadınların da dışında kaldığı ya da kendi kendini duygusal sürgüne gönderdiği bir kırılma noktası yaşanıyor. Millî Mücadele'nin kadınları yeni devletin yönetim kademelerinin dışında kalıyor; yerlerine yeni kadınlar üretilip eğitilerek kamusal rol model olarak sunuluyor. Bunların sayıları çok fazla olmasa da arkalarında devlet desteği ve eril irade olduğu için etkili oluyorlardı (Sancar, 2014: 172)."

Türkiye’de etnik hareketlilik henüz yeterli düzeyde siyasal bir karakter kazanmadığından, bu anlamda siyasal taleplerin ve birtakım hak arayışlarının, çoğunlukla din savunusu ile özdeşleştiği görülmektedir (Göle, 2011: 88-90; Yavuz, 2005: 164).

1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nda henüz ilk maddede vurgulanan, “Hakimiyet bila kaydü şart milletindir” ilkesi siyasal bir tutumu açıklarken, aynı zamanda rejimin dönüşümünü de açıkça ortaya koyma amacını taşımaktaydı. Monarşinin kesin bir şekilde son bulduğunu (resmen 1922’de) vurgulayan bu madde, öteden beri soy, din ve gelenekler öne sürülerek meşruiyet kazanmış olan iktidar yapısının da terk edilmesi anlamına gelmekteydi. Bu durum, eylemlerini yalnızca halk adına yapan ve meşruluğunu da halk ile sağlayan yeni bir iktidar biçimini doğurmuştur. Geline aşamayı hazırlayan en önemli faktör ise, İstanbul hükümeti ve işgalci güçlere karşı Anadolu’nun tamamında büyük bir kamuoyunun yaratılmasına neden olan, kurtuluş mücadelesindeki halk hareketleri (irade-i milliye ve kuva-yi milliye vb.) ve savaş şartları olmuştur (Tanör, 2017: 255-256).

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun yerelde özerkliği genişletmesi (seçimle belirlenen mali ve yargısal bağımsızlığa varıncaya dek) yerel idarelerin güçlenmesine yol açmıştır (Tanör, 2017: 265). Böylelikle, kısa süreli de olsa serbest bir kamusal alanlar furçasının doğmasına neden olmuştur. Oluşan bu serbest ortam, kısa sürede birçok farklı etnik ve dinsel unsurların görünürlüğü ve mücadeleye kendiliğinden entegrasyonunu sağlamıştır.

1924 Anayasası ve onun getirdiği “tekçi” ruhun tüm kurum ve kuruluşlarda parola kılınması ise, Türkiye için, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar toplumsal ve siyasal düzlemde karşı karşıya kalacağı birçok sorunun da tohumlarının ekildiği aşama olmuştur. Ferdietçi bir tutuma sahip olan bu anayasanın, hazırlandığı komisyonlarda yurttaşlar arasında gelişebilecek kolektif faaliyetlerin ve buna bağlı sorumlulukların gelişmesini öneren tekliflerin dahi tasvip edilmediği görülmektedir (Tanör, 2017: 308).

1924 Anayasa’sıyla birlikte, cumhuriyet kurumlarındaki kendini göstermeye başlayan aşırı statüko ve beraberinde görülen merkezileşme, kamuoyunu belli kurallar altında disipline etmeye çalışmasına neden olmuştur.

Cumhuriyetin “uygun” bulduğu iletişimsel ve eylemsel kamusal alanlarına entegre olmayı reddeden ve bu yeni yapının dışında kalan, -etnik ve dinsel yönden- kendilerini dışlanmış hisseden kesimler zamanla devletle çatışır hale gelmişlerdir. Çatışmanın görünen aktörleri arasında bir tarafta, kamusal alanı devletin alanı haline getiren tek parti rejimi bulunuyorken, diğer tarafında da, dini değerlerin baskın olduğu etnik ve inanç temelli muhalefet ve cılız sosyalist gruplar bulunmaktadır. Muhalefetin kamusal alandan anladığı şey ise, bütüncül ve homojen olmamakla beraber, devletin tahakkümünden arındırılmış, ibadetin serbestçe yapılabildiği, dini motiflerin ve giysilerin özgürce kullanılabildiği, nümayişlerin engellenmediği, her türlü düşüncenin ve ifadenin özgürce açıklanabildiği bir alandır. Bu çekişmelerin sürdüğü bir aşamada, Türkiye’nin Doğu vilayetlerinde başlayan bir ayaklanma bütün seyri değiştirmiştir. Bu ayaklanmanın bastırılması adına, 1925 Şubatında “dini ve mukaddesatı suistimal etmek amacıyla cemiyet kurma suçu”nun da dâhil edilmesiyle değiştirilen *Hıyanet-i Vataniye Kanunu* ve 1925 Mart’ında çıkarılan *Takrir-i Sükûn Kanunu* ile her türlü muhalefet unsuru lağvedilirken, alternatif¹ kamusal alan yaratma girişimleri ise engellenmiştir (Tanör, 2017: 314; Ahmad, 2019: 92; Karpat, 2017: 78).

1930’lu yıllardan sonra Türkiye’de resmi politikalar gereği bir kurallar silsilesiyle dâhil olunabilen kamusal alanlarda, seküler tanımına uygun kesim için gittikçe genişleyen, mütedeyyin tanımına uyan kesimler içinse gittikçe daralan bir kamusal alan söz konusudur. 1934 ve 1935 yıllarında zorunlu iskani öngören kanunların yaratmış olduğu antidemokratik durum, özgürlükler üzerinde son derece olumsuz etkiler yaratmışlardır. Düşünce suçu kavramıyla tanışmaya başlayan Türkiye toplumunda, özellikle sert laiklik uygulamaları bazı kesimler üzerinde oldukça olumsuz etkiler bırakmıştır. Kolektif eylemlerin de bu aşamadan sonra kısıtlandığı, özellikle işçi kesiminin en tabii haklarından dahi mahrum bırakıldığı görülmektedir. 1925 yılındaki isyan ve buna karşılık çıkarılan kanunlar ve diğer yasal düzenlemeler, basın üzerinde de sansürün artmasına neden olmuştur. 1931’e gelindiğinde Matbuat Kanunu ile

¹ Bu engellemelerin kalıcılaştırılması adına, şapka kanunu, tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ayrıca burada yerleşik kimselerin kullandığı unvanların da yasaklanması (şeyhlik, müritlik gibi), Medeni Kanun’un ilanı (1926 yılına kadar İslam şeriatının esaslarına göre oluşturulmuş olan “Mecelle” kitabı hüküm sürmüştür), Ceza Kanunu’nun kabulü gibi reformlar süratle hayata geçirilmiştir (Sencer, 1999: 170; Ahmad, 2019: 92).

bu yasaklar genişletilerek, basın kurumlarının “umumi siyaset” hakkında dahi, hükümet politikalarına ters düşen bir haber yapması halinde, kapatılmasını mümkün kılan yasal bir düzenleme hayata geçirilmiştir (Tanör, 2017: 318; Lewis, 2018: 369).

Dernek ve parti kurmanın aynı prosedüre sahip olduğu cemiyet kanunu, 1938’de değişikliğe uğramış ve fiili olan “izin sistemi” hukukileştirilmiştir. Toplantı ve gösteri serbestliği ise kâğıt üzerinde (48 saat önceden idarenin bilgilendirilmesi şartıyla) mevcut olsa da, fiiliyatta bu hakkın kullanımı sakıncalı sonuçlar doğurabileceğinden kullanım dışı bırakılmıştır (Tanör, 2017: 319-320).

1924 Anayasası’nda yapılan, 1928, 1934 ve 1937 tarihli değişikliklerle, Kemalist değerlerin, cumhuriyet felsefesiyle bütünleştirilerek kurumsallaştırılması hedeflenmiştir. Bu değişikliklerden 1928 yılında olanı, devlet-din ayrımını kesinleştirmek ve laiklik ilkesine bir hazırlık anlamını taşıırken, 1934 yılında yapılan bir değişiklik, kadınlara seçme ve seçilme haklarının verilmesi ile kadınların siyasete katılımının anayasal bir hak olarak teminat altına alınması hedeflenmiştir. Son olarak, 1937’de yapılan değişikliklerle tek partinin (CHP) altı oku anayasal hale getirilmiş ve parti-devleti anlayışının anayasal bir kuruma dönüşmesi sağlanmıştır (Karpas, 2017: 32; Tanör, 2017: 323-324). Millet-Parti-Devlet üçlemesine sahip olan tek partili düzen, 1938’e gelindiğinde yeni bir kurum geliştirmiş ve Millet-Parti-Devlet-Şef dörtlemesi halini almıştır. Şeflik makamı, devleti, milleti ve partiyi temsil etmesi bakımından, bünyesinde temsili bir kamusalılığı da oluşturmuşa benzemektedir (Tanör, 2017: 316).

Takrir-i Sükûn ile alternatif kamuoyu oluşturan seslerin bastırıldığı¹ ve resmi muhalefet partilerini² kurma girişimlerinin de, birtakım iç karışıklıklardan ve çekincelerden dolayı sonuçsuz kalması nedeniyle, uzunca süre alternatifsizlik yaşayan tek parti rejimi hâlihazırdaki güçlü durumunu daha

¹ Kapatılan Mason locaları, Türk Ocakları ve Türk Kadınlar Birliği gibi kuruluşlardır (Çaha, 2014: 96).

² Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925) ve Serbest Cumhuriyet Fırkası. SCF, 1930 yılında kurulduğunda ılımlı ve Cumhuriyet Halk Fırkası’nın gölgesinde yumuşak bir muhalefet olma rolünü üstlenirken, kısa süre içinde geniş kitlelerce destek görmesi genel başkanı Fethi Bey’i (Okyar) tedirgin etmiştir. Mustafa Kemal Atatürk’le karşı karşıya gelmekten çekinen Fethi Bey partisini aynı yıl feshetmiştir (Ahmad, 2019: 93).

çok tahkim etmiştir. Ancak, başta Gazi Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, bu durumdan çok da memnun olmayan kurucu kadrolardan bazı kimselerin de telkinleriyle, “çok sesliliği” en azından basın ve medyada tesis etmek adına birtakım faaliyetlere müsaade edilmesi kararlaştırılmıştır¹ (Akşin, 2018: 213).

Böylelikle sırasıyla, kapitalist sömürüye karşı Kemalist direnmeyi öneren ve kapitalizmin aksine sınıfsız bir toplum için de Kemalizm’in devletçi politikalarını benimseyen *Kadro* dergisi ve hedef kitlesi köylüler olan *Kooperatif* 1932’de, liberal demokrasiyi savunan *Fikir Hareketleri* 1933’te ve gene 1933’te gençlik dergisi olarak basılan *Çığır* gibi dergiler çok da uzun sürmeyecek olan yayın hayatlarına böylelikle başlamış oldular. Bu dergiler arasında kamuoyu yaratabilmesi bakımından en etkili dergi olan *Kadro* dergisi, takındığı Kemalist tavra rağmen, bizzat Atatürk’ün de bilgisi dâhilinde kısa süre içinde kapatılmıştır (Akşin, 2018: 213-215).

Farklı bir kamusallık arz eden köy enstitüleri ise, toprak sahibi ve feodal karakterdeki kesimlerin ve laiklik karşıtı dinci-gelenekçi kesimlerin daima hedefinde yer almıştır. Enstitülerin, tek parti rejiminin (dolayısıyla Kemalist düşüncenin) politikalarının yerele sirayet etmesi adına bir kılcal damar görevini üstlenmesi, kendisine karşı birtakım anti-Kemalist tepkilerin de gelişmesine neden olmuştur (Tanör, 2017: 337). Enstitü karşıtı bazı gruplar daha sonra Demokrat Parti’nin seçmeni olacaktır. Bu organik bağ karşısında, Demokrat Parti iktidarının yaptığı en dikkat çekici icraatlarından biri ise köy enstitülerini kapatmak olacaktır.

Cumhuriyet felsefesi ve Kemalizm ideolojisinin yarattığı yeni kamusal alan formasyonunun aksine, özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında (1923-1950) taşradaki aile yapısı içerisinde yetişen çocuklar, kamusal alanda Kemalist çizgide durmaya zorlanırken, özel alanlarda ve kapalı kamusal alanlarda ise İslam dininin gereğine uygun biçimde yaşamaya yönlendirilmişlerdir (Mardin, 2018: 147). Nurculuk² ve diğer Nakşibendilik etkisi altındaki hareketler bu

¹ 4 Mayıs 1929’da Tahrir-i Sükûn kanunu kaldırılır kaldırılmaz bir rahatlama dönemine girilmiş ve Aralık 1929’da “Yarın” adlı yeni bir gazete yayın hayatına başlamıştır. Mustafa Kemal’i hariçte tutmak suretiyle, hükümet politikalarını eleştiren bu gazetenin baş yazarı Arif Oruç kısa süreli (1 ay) bir hapis cezası alsa da, Mustafa Kemal’in memlekette “tartışma hürriyeti”ni yaygınlaştırma hedefine gölge düşürmemiştir (Lewis, 2018: 374-375).

² Said Nursi, resmi görüşün tarifine karşı bir kamusal alan yaratması bakımından önemli bir dini lider olmuştur (Yavuz, 2005: 168).

duruma yol açtığı bilinen oluşumlardır. Özellikle bu dönemde Nurcular, resmi görüş karşısında daima pasif bir direniş göstermişlerdir. Ayrıca, iletişim ve medya aygıtları aracılığıyla da yeni bir kamuoyu inşa ederek, devlet kontrolündeki kamusal alanları tamamen terk etme yönünde bir eylemde bulunmuşlardır. Bu hareketin devlet nezdinde sorunlaşmasının en önemli nedeni, resmi görüşün ortaya koyduğu modernleşme felsefesine aksi şekilde modern bir alternatif İslam toplumu sunuyor olmasıdır. Önderleri Said Nursi'nin (1878-1960) yazmış olduğu ve “Risale-i Nur” olarak bilinen Kur'an tefsirlerindeki gramer bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu gramer, Anadolu İslam inancının, bilim, rasyonalite, çağdaş hukuk, demokrasi, serbest piyasa ve eğitim gibi konularla uzlaşmasını mümkün kılmaya çalışan bir yapıdadır (Yavuz, 2005: 173-175). Nursi'nin yapmaya çalıştığı şey, aslında Osmanlı'nın son yüzyılında ortaya çıkan fikri akımları felsefe olarak tekleştirmektir¹. Batılılaşma, İslamlaşma ve Türkleşme fikirlerini yeniden ele alan Said Nursi, Batılılaşmayı bilimsel yönden önemsemiş ve buradan neşvünema bulan fikirleri, biraz da Namık Kemal'i andırırçasına İslam'la uyumlaştırmaya çalışmıştır. Said Nursi, Türkçülüğe doğrudan bir atıf yapmamış olsa da, kendisinin esasen sahip olduğu Kürt kimliğini yeterince öne çıkarma gereği duymaması ve bu kimliği ikinci hatta üçüncü planda tutmasının yanında, bir de, Türk milliyetçiliğini ümmetçilikle eşanlamlı bir kategoriye zorlaması bu felsefeyi açıklar niteliktedir (Öz, 2017: 599-600).

Taşraya özgü olan etnik ve dinsel temalar ile şehre özgü olan modernleşme sembolleri arasındaki kontrastın neden olduğu ayırksı durum, 1950'li yıllara kadar sürmüştür. Resmi görüşün “örnek yurttaş”ının bulunduğu modern şehir merkezlerindeki imkanlara yönelmek isteyen taşradaki “sakıncalı” yurttaşın, önüne çıkarılmakta olan “elit barajı”² bu süreci zorlaştırmıştır. Bu durum bir çeşit bölücülüğe de yol açmıştır. Öyle ki, üzerinde taşralıya özgü biçimde giysiler bulunan bir yurttaşın, o dönem modernliğin vitrini sayılan başkent Ankara'nın ana caddelerinden dışlanması bunun en açık

¹ 1931 yılından itibaren kurulan halkevlerinin önemli bir amacı da, softaların ve farklı etnisiteye sahip derebeylerinin egemenliğindeki kırsal yaşamı ele geçirmektir. Cumhuriyetçilikten ziyade şeriat ve hilafet fikirlerinin yaygın olduğu kırsaldaki kamusalda, Türk milliyetçiliği henüz hâkim olan ümmetçi gelenekten ötürü yer bulamamıştır (Karpaz, 2019: 333-334). Kırsalın bu modern ilkelere direnç göstermesinin bir nedeni de, Nurculuk hareketinin yapmış olduğu bu tekleştirme hareketidir.

² Giyim, lengüistik ve inanç gibi konulardan oluşan bir settir.

delilidir. Bu nedenle ie kapanan taşra toplumunda başkalaşım meydana gelmiştir (Yavuz, 2005: 167). Taşrada, bir çeşit dıřlanmıřlık¹ hissine sahip yurttaşlarda ortaya çıkan bu ruh hali, onları, resmî ideolojiye; yani Kemalist hegemonyaya karşı kapalı kamusalılıklara katılmaya zorlayarak, kendilerine dayatılan yaşam biçimini ve siyasal görüşü bu gizil ortamların grameriyle aşındırmaya itmiştir.

Kurucu kadrolar, bu tip bir karşı koyuşun gelişebileceğini evvelden sezerek, 1924 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurmuştur. İktidarın bu kurumla amaçladığı şey, softalar eliyle kurulması muhtemel parçalı kamusal alanlarda ortaya çıkabilecek olan, anti-Kemalist, anti-cumhuriyetçi ve anti-laik hareketlerin güçlenmeden  nlenmesiydi (Yavuz, 2005: 173). Kemalist rejimin bu yolla yapmak istediği şey, kontrolü oldua güç olan ve hayata geçirilmek istenen reformlarla halk arasında duvar örmeye çalışan tarikatların etkisini kırmaktı. Bu yapıların yerine ikame edilmek istenen yapı ise, tarihsel süreçte de çoğu zaman devletle uyum halinde yaşayabilmiş olan ulema sınıfıdır. Ulema sınıfını yeniden ve modern biçimde inşa etmek için yapılan ilk iş, devlet eliyle yeni bir dini eğitim sisteminin hayata geçirilmesi olmuştur. Bu amaç doğrultusunda, bazı imam ve hatip okulları ile İstanbul  niversitesi'ne bağlı bir ilahiyat fakültesi (temelleri Süleymaniye medresesine dayanır) açılmıştır (Lewis, 2018: 557-558).

1928 yılına gelindiğinde, ilahiyat fakültesinde oluşturulan ve başında Prof. Mehmed Fuad Köprülü'n n² bulunduğu bir komite, içeriğinde kabaca; İslam dininde reform ve modernleşme konularını barındıran bir rapor hazırlamıştır. Raporun  ne çıkan ana fikri, dinin toplumsal bir kurum olduğunun, bu nedenle toplumsal hayatta birtakım ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde düzenlenmesi gerektiğidir. Böylece, raporda “ibadetin biçimi”, “ibadetin dili”, “ibadetin niteliği” ve son olarak da “ibadetin düşünceyle ilgili yönü”n n ele alındığı dört ayrı başlık altında eleştiriler ve birtakım öneriler sunulmuştur. Dört ayrı başlık altında sıralanan bütün  neriler,

¹ Esasen büyük şehirdeki kamusal alanlara dâhil olmanın bir ön şartı haline dönüşen kılık-kıyafetin, bu denli önem kazanması Atatürk'ün 1925 yılındaki Kastamonu mitiğinde yaptığı konuşmaya kadar dayanır. Atatürk burada kalabalık içindeki bir dinleyiciyi alenen işaret etmiş ve modern olmadığı gerekçesiyle kılık kıyafetini eleşirmiştir (Lewis, 2018: 361-362).

² Prof. Köprülü, daha sonra CHP'den kopuşa neden olan “dörtlü takdir” verenlerden biri ve DP'yi kuranlar arasında olmuştur.

toplumdan gelen ciddi bir tepkiyle karşılaşmış ve bu önerilerin çoğu kâğıt üzerinde kalmıştır. Kamusal alanda dinin nasıl hayat bulacağı meselesini, fertlerden ziyade devletin dizayn etme girişimleri, toplumsal hafızada büyük bir hınç yaratmıştır. Bu raporun tek mirası, ibadet dilinin daha sonra 1932’de Türkçe yapılması yönünde resmi görüşün takındığı siyasi tutumdur¹. Reform girişimlerinin sonuçsuz kalması nedeniyle 1933’te ilahiyat ve 1932’de de imam ve hatip okulları kapatılmıştır² (Tunçay, 1999: 223; Mardin, 2018: 146-147; Lewis, 2018: 556-559).

Mustafa Kemal Atatürk, taassupçulukla mücadelesini bir diğer alan olan harf devrimiyle ile sürdürmüştür. Kasım 1928’de eski harflerin yerine kabul edilen yeni Latin alfabesini, Mustafa Kemal bizzat “başöğretmen” unvanını üstlenerek halka öğretmeye koyuldu. Bu amaçla Türkiye’nin farklı yerlerinde bulunan insanlarla kamusal alanlarda bir araya gelmiştir. Köy meydanları, il ve ilçe idarelerindeki toplantı mekânları ve kahvehaneler, Gazi’nin ve aydınların halkla buluşup ders verdiği, herkese açık kamusal yerler arasındadır (Lewis, 2018: 373). Bu seferberlik sonucu artan okuma-yazma oranı halkta belli bir bilinç düzeyi yaratmış ve iletişim kanallarının artmasını sağlamıştır. Bu durum, gazete, dergi, radyo, sinema, telefon, özel mektup, roman, tiyatro ve futbol gibi kamusal alandan doğrudan etkilenen ve kamuoyu oluşumunda etkili olabilen unsurların da artışına sebep olmuştur (Lewis, 2018: 416).

3.3.1. Retrospektif: Demokrat Parti İktidarı

Faşistlerin yenilmesiyle sonlanan İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, dünya jandarmalığına soyunan Amerika Birleşik Devletleri (ABD) için yeni tehdit komünizm olmuştur. Komünizmle mücadeleyi, dünya sathında yaygınlaştırmaya çalışan ABD, bu amaç doğrultusunda totaliter yönetimlere savaş açarak, çoğulcu yönetimleri özendirmektedir. Türkiye ise, savaş

¹ Osmanlı aydını Ali Suavi’lerden, Ziya Gökalp gibi milliyetçilere kadar birçok aydının öteden beri arzuladığı şey olan “Türkçe ezan” 1932 yılının ocak ayında Ayasofya minarelerinden yükselmiş ve hayata geçirilmiştir. Bu tutum Kemalist reformlara oldukça zarar vermiştir. Hatta bu son reform hamlesi diğer nispeten daha az sorunlu reformlara da gölge düşürmüştür (Lewis, 2018:560-561).

² Türkiye’de 1949 yılına kadar dini eğitim askıya alınmıştır. Ancak bu tarihten sonra kısmi de olsa dini eğitimin yeniden verilmesine başlanmıştır. 1949 yılı aynı zamanda ilahiyat fakültelerinin ve dönüştürülmüş haliyle imam ve hatip yapılarının da yeniden açıldığı bir yıl olmuştur (Lewis, 2018: 564; Sencer, 1999: 208).

sırasında tarafsız olarak sergilediği dış politikasını, savaş sonlarına doğru, Batı'daki kapitalist ülkelere taraf olarak bozmuş ve esmeye başlayan anti komünist havaya kapılarak, iç politikadaki “komünistlerini” tasfiye etme yoluna gitmiştir. Bu yeni politikanın ilk kurbanı, 1948'de devlete çalışan kişilerin de içinde olduğu düşünülen bir komplo sonucu öldürülen, yazar Sabahattin Ali (1907-1948) olmuştur. Bu akıbetten çekinen “komünist” şair Nazım Hikmet (1902-1963) ise, 1951 yılında Türkiye'den kaçmak zorunda kalmıştır. Bütün bu olup bitenlerin yanı sıra, bu süreçte tüm sol partiler yasadışı ilan edilerek, üyeleri üzerinde sürgün ya da hapis cezaları gibi baskı metotları geliştirilmiştir (Ahmad, 2019: 114).

Kemalist politikaların öteden beri temel taşlarından biri olan devletçilik ilkesi, Türkiye'yi sola ve Sovyetlere yakın göstermiş olsa da, esasen bu politikanın böyle bir amacı asla olmamıştır. Bu ilke, bir sol eğilimden ziyade konjonktürel bir mecburiyetin sonucudur (Lewis, 2018: 383). Neyse ki, Truman Doktrini (1947) bu konjonktürel mecburiyete bir son vererek, Türk ekonomisini kesin bir şekilde Batı Bloku'na entegre etmiştir. Bu durum, zaten Boğazlar ve doğudaki bazı vilayetlerdeki Türk egemenliğini tartışmaya açmak isteyen Sovyetlere karşı hâlihazırda gelişmiş olan alerjinin, solculara dönük olarak alevlenmesine neden olmuştur (Lewis, 2018: 419). Böylelikle solun Türkiye'de hükümet olma gayreti büyük ölçüde baltalanmıştır.

Milli Şef İsmet İnönü liderliğindeki CHP iktidarının, 1946 yılında konjonktürel saiklerle gerçekleştirdiği “tuhaf” seçimlerin belki de en ciddi sonucu, aslında ilk kez çok partili bir siyasal hayatın provasının yapılmış olmasıydı. Tartışmalı seçimlerin sonucu üzerine yapılabilecek sığ bir yorum, meclis aritmetiğini önemli ölçüde değiştirebilecek bir muhalefet partisinin veyahut parti programının henüz yeteri kadar olgunlaşmadığı şeklinde olacaktır. CHP, Kemalist saiklerle şekillenen bürokrasi ve İnönü'nün kişiliği ise, Anadolu halkı nezdinde “üzerlerine çökmüş bir karabulut” olarak görülmekteydi.

Demokratların 1946 seçimlerinde iktidar olamamasının nedenleri arasında gösterilen gerekçeler; sıklıkla yetersiz örgütlenme, kamuoyu oluşturmama ve hile gibi sorunlar şeklinde sıralanır. Fakat bu sorunlardan ziyade, Demokratlara başarısızlığı getiren etkenlerin başında, halkın istek ve

beklentilerine uygun bir programın olmaması gelmektedir. Bu istek ve beklentiler, büyük ölçüde dinsel bir temaya ve retrospektif bir karaktere sahiptir. Anadolu halkının kahir ekseriyeti, Kemalist reformların ve CHP programının dayattığı dini reformların ve kamusal alandaki dini kısıtlamaların revize edilmesini istemekteydi. Ancak, Demokrat Parti ana muhalefet partisi olduktan sonraki süreçte, halktan gelen bu sinyali tam olarak alabilmiş değildi. Ancak DP, geç de olsa programını ve beyanatlarını bu yöne çevirmeye başlamıştır (Ahmad, 2019: 113). Çünkü 1946 yılındaki programıyla DP, CHP'nin bir alternatifinden ziyade bir klonu gibi durmaktaydı (Ahmad, 2019: 117). Bu durumun bir sonucu olarak 1947 yılında, DP'nin muhalif tutumunda toplumun maneviyatçı yönüne yönelik bir karşılık ortaya konulamadığını gerekçe göstererek partiden ayrılan maneviyatçı bir grup kendilerine yeni bir siyasal yol çizmiştir¹ (Ahmad, 2019: 113; Lewis, 2018: 417).

1945 yılından sonra, demokrasi adına baskı ve sansür politikalarından geri adım atan devlet, istemeden de olsa yeni bir sol basının rüzgâr kazanmasına neden olmuştur. Bunlardan en öne çıkanı, Zekeriya Sertel'in (1890-1980) fikrî önderliğinde çıkan *Tan* gazetesi idi. Gramerlerinde Sovyet dilini daha çok benimseyen gazeteler ise, *Görüşler* ile *Yurt ve Dünya* idi. İstanbul'da, üniversite öğrencileriyle başlayan bir solcu karşıtı ayaklanmaya, yerel basının da destek vermesi sonucu olaylar büyümüş ve iş sol gazetelere ve kitapçılara ait ofislerin tahrip edilmesine kadar varmıştır. Bu olumsuz atmosfere rağmen, 1946'daki çok partili sisteme geçiş denemesinden yararlanılarak, meclise bir sol partinin dâhil olması adına, solcular büyük bir uğraş vermiştir. Bu amaçla Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi kurulmuş olsa da, bu parti 1 Aralık 1946'da, Ceza Kanunu'na göre komünist örgütlenmeyi suç sayan 141. Madde gereği, sıkıyönetimce kapatılmış ve liderleri tutuklanmıştır. Bu süreç, komünist olduğu düşünülen gazete ve sendikaların da yasaklandığı bir süreç olmuştur. Laiklik karşıtı dernek ve parti kurmayı yasaklayan 163. Madde ise, hali hazırda işlemeye devam etmekteydi (Lewis, 2018: 413-414; Tanör, 2017: 347).

1950 ve 1960 yılları arası, Türkiye'de sol politikaları savunanlar için yine oldukça sıkıntılı yıllar olmuştur. Bu yıllarda sol politika unsurlarının

¹ Bu grup daha sonra bu düşüncelerle Millet Partisi'ni kurmuştur (Ahmad, 2019: 113).

neredeyse tamamının anti komünizm adı altında dışlanması adeta bir modaya dönüşmüştür. CHP ve DP bu modanın başını çeken partiler olarak birbirlerini komünist olmakla suçlayacak raddeye kadar gelmişlerdi¹ (Tanör, 2017: 349).

1950’li yıllardan itibaren ise Türkiye’de solun aktif/legal siyasetten dışlanması, solcu aktörleri, halkla kurulacak olan yeni iletişim sahalarını keşfetme arayışlarına itmiştir. “Solcu” aydınlar², edebi bir yöntemle Türkiye’ye özgü bir kamusal alanı inşa etmeye çalışmışlardır. Roman ve şiir bu anlamda oldukça önemlidir. “Toplumcu”³ bir kaygı içeren bu edebi çalışmalar, zamanla basına da sirayet etmiş ve yazımla ilgisi olan bütün alanlarda solun etkisi görünür olmuştur (Karpas, 2017: 81-84).

14 Mayıs 1950’de yapılan “solsuz” seçimlerde CHP’nin kazandığı 69 sandalyeye karşılık, 408 sandalye kazanan DP, Türk siyasi tarihinde önemli bir dönüm noktası olan, çok partili yeni düzenin baş aktörü haline gelmiş oldu. Solcular için sorunlar devam ediyor olsa da, en azından tek partili sistemin zorbalığından kurtulmuş olmayı iyimser karşılamaktaydılar (Lewis, 2018: 417; Ünüvar, 2008: 883). 14 Mayıs’taki seçimi bu denli önemli kılan şey, bu seçimin aynı zamanda bir referandum ruhuna sahip oluşudur. 27 yıllık CHP iktidarına karşı, herhangi bir memnuniyetsizliği bulunan toplumsal/sınıfsal kesimlerin, bu seçimdeki tavırları da bir hayli ilginçtir. Farklı saiklerle hareket eden seçmen topluluklarının, DP’nin genel politik tavrını topyekûn benimsemek yerine, DP’nin programında bulunan ve kendi sorunlarına çözüm olabilecek bir emareye rastlamaları, tek başına oy vermeleri için yeterli bir sebepti. DP’nin seçmen profilinde yer alan kesimler, esasen birbirine zıt görüşlerde konumlanmış kesimlerdir. Örneğin, parti seçmenlerinin çoğunluğunu topraksız yoksul köylülerin oluşturmalarına karşın, partinin kurucuları ve yöneticileri, önemli ölçüde feodal beylerden (toprak ağası) oluşmaktaydı. Ayrıca, seçmenler arasında CHP baskılarından usanmış mütebedeyyin kimseler olduğu kadar, CHP reformlarıyla şekillenen, ancak ekonomik sıkıntılarla da cebelleşen laik/seküler çizgideki bürokratlar ve

¹ Bütün bu hengamenin temelinde Türkiye’nin 1952’deki NATO üyeliği vardır (Ahmad, 2019: 112).

² Orhan Kemal, Nazım Hikmet, Kemal Tahir ve Necati Cumali bu insanlardan yalnızca birkaçıdır (Karpas, 2017: 83).

³ Toplumcu düşünceler ilk kez, 1952 yılında kurulan Devrimci Ocakları’yla sınırlı bir şekilde neşet etmeye başlamıştır (Karpas, 2017: 85).

kısmen askerler de bulunmaktaydı. 1942 yılında ortaya çıkan varlık vergisi uygulaması nedeniyle yaşanan çağdışı karanlık olayları unutmayan gayrimüslimler de DP saflarında yer alıyorlardı (Lewis, 2018: 422-425).

DP'nin zaferi sonrası, CHP karşıtlığı üzerinden şekillenen toplumsal kesimlerin tepkilerinde ortaya çıkan psikoloji oldukça trajiktir. Bu tepkiyi İngiliz kökenli Amerikalı tarihçi Bernard Lewis (1916-2018) şöyle aktarıyor:

“Seçimlerden sonraki atmosfer neredeyse kıyamet gibiydi. Ankara'daki Tacettin Camii'nde bir imam Cuma namazında Allahsız Halk Partisi hükümetinden Türkiye'yi kurtardığı için -Allah'a- şükrediyordu. Bursa yakınlarında bazı köylüler büyük arazileri parçalara ayırmaya başlamış, ne yaptıkları sorulduğunda da 'artık demokrasi var' karşılığını vermişlerdi. İstanbul'un taksi şoförleri polisler burun kıvırıyor, talimatlarına uymayı reddediyordu. Hatta bizzat polisler bile hala ellerinde ne gibi bir yetki olduğundan pek emin değil gibi görünüyorlardı. İnönü portreleri tahrif edilmiş, seyyar satıcılar sokakta 'demokrat limonata' satmaya başlamışlardı. Bir Türk tarihçisi için bu kan dökülmeden başarılmış büyük bir devrimdi (Lewis, 2018: 425).”

Kemalist ideoloji ile tarikatlar arasındaki çekişme 1949 yılındaki yumuşamadan sonra devletin, kamusal alanda artan dini söyleme hoş görüşle yaklaşması uzun sürmemiş ve 1950 yılının Nisan'ında Ticaniler, Mayıs'ında Nakşibendiler, Haziran'ında Mevleviler ve 1951 Mart'ında da Kadiriler gibi geniş toplumsal tabanları olan tarikatlar, Kemalist sembol ve ilkelere yönelik yaptıkları iddia edilen aykırı eylemlerden ötürü yargılanmışlardır (Lewis, 2018: 566-567). Ancak görülen o ki, DP iktidarı güçlendikçe, bu yapılarla devlet arasında yaşanan savaşı “Pax Menderes”¹ durumuna zorlamış ve kısa sürede sükût altına almıştır. Bu “pax”ın, Türk siyasal hayatına kazandırdığı en ilginç şeylerden biri de, ümmet ve cumhuriyet kaynaşmasıdır.

DP'nin yeni politikası dini söylemlere daha fazla özgürlük idi (Mardin, 2017: 162). Bunun ilk somut göstergesi olarak da, iktidarlarının henüz birinci ayında, Türkçe okunmakta olan ezanın tekrar Arapça olarak okutulması adına çıkarılan kanun gösterilebilir (Karpat, 2017: 182; Ahmad, 2019: 113-114). Demokratlar, tek parti döneminden kalan “düşünce suçu” kavramıyla pek

¹ Pax: Latince “barış”+ Menderes: 1950-1960 yılları arasında başbakanlık yapmış olan Ali Adnan Ertekin Menderes'in (1899-1961) soyadı, Menderes Barışı.

uğraşmamıştır. Özellikle, Türk Ceza Kanunu’nun 140, 141, 142 ve 163. maddelerinin getirdiği sınırlamalar olduğu gibi kalmış, hatta kimi zaman hükümleri ağırlaştırılmıştır. Ancak, basın faaliyetlerinin önündeki engeller büyük ölçüde kaldırılmıştır. DP, özellikle din tandanslı yazılı basına karşı son derece hürriyetçi bir tavır geliştirmiştir (Tanör, 2017: 348). Şair Necip Fazıl Kısakürek’in fikri önderliğinde çıkan *Büyük Doğu* dergisi bunlar arasında en meşhur olanıdır. *Selamet* ve *Sebilü-r-Reşad* gibi komünizm karşıtlığıyla¹ öne çıkan makaleler yayınlayan (çoğunlukla yazar Peyami Safa’nın yazıları öne çıkmıştır) dergiler de, bu dönemin dikkat çeken dergileri arasındadır (Lewis, 2018: 567; Tamer, 2011: 103). Bu dergilerin ortak özelliği, dinin siyasette yer alması fikri etrafında şekilleniyor oluşlarıdır. Bilhassa *Büyük Doğu* dergisi, Türkiye’de popüler deyimle “siyasal İslam”ın (1980 sonrası kuşakları etkileyen haliyle) tohumlarını atmıştır.

Demokratların gittikçe muhafazakârlaşan politik tutumları, eğitim-öğretim programına da yansımıştır. Muhafazakâr değerlerin hâkim olduğu bir toplum tasavvurunu gerçeğe kavuşturmak için yapılan işlerden biri de, kadını kamusal alandan özel alana doğru geri çekmek olmuştur. Bu amaçla, 1950 sonrası müfredata giren *Yurttaşlık Bilgisi* ders kitabındaki muhafazakâr dilin daha da güçlendiği görülmektedir. Bu dil, kadın-seküler yurttaş kimliğine bir alternatif olarak, “kutsal” anneliği ve dolayısıyla ev işlerinden, evden ve özel alandan sorumlu olması beklenen, ancak kamusaldan uzak durması istenen bir kadını kimliğini tarif etmeye başlamıştır (Sancar, 2014: 229).

Adnan Menderes’in önderliğindeki DP iktidarı, üniversiteler², basın kuruluşları ve bunların etikleri ile daha da sertleşen muhalefet partileri karşısında, baskıcı bir politika geliştirerek, anti-demokratik bir atmosferin

¹ Türkiye’de komünizm karşıtlığı tek partili dönemden sonra da devam etmiştir. Özellikle 1950 sonrası siyasette İslami gramerin yükselmesiyle komünizm karşıtlığının halka inmesi sağlanmıştır. 1958’deki NSA (ABD Ulusal Güvenlik Ajansı) raporlarından da anlaşılacağı üzere; bu durum biraz da, ABD’nin İslam’ı “komünizmin panzehiri” olarak değerlendirmesinin bir sonucudur. 1961 Anayasası sonrası örgütlenme haklarındaki engellerin kaldırılmasının da bir sonucu olarak, komünizmle mücadele adı altında kurulan dernekler, Türk siyasal hayatına ciddi etkide bulunmuşlardır (Ahmad, 2019: 13).

² 1946 yılından beri özerk bir yapıda olan üniversitelerdeki (Tanör, 2017: 348) özgürlükçü atmosfer, öğrenciler için salt muhalif olmayı aşan, etkin bir kamuoyu oluşturma zemini olmuştur. Öğrenci hareketleri özellikle 1957’den sonra Türkiye siyasetinde önemli bir faktör olmaya başlamıştır. Bunun en iyi örneklerinden bir tanesi de, 555K (5. Ayın 5. Günü saat 5’te Kızılay’da – 5 Mayıs 1960) adı altında düzenlenen sivil itaatsizlik hareketidir. Bu hareketten çok kısa bir süre sonra 27 Mayıs hareketi gerçekleşmiştir

ülkeye hâkim olmasına neden olmuştur. 1954 seçimleri sonrası halkın bir kez daha demokratlara arka çıkması, Menderes'te teamülleri aşan bir özgüvenin gelişmesine neden olmuştur. Böylece, Menderes'e göre "çoğunluğun" desteğini almak demek -"çoğulculuğu" öne çıkaran değerlere sahip olmasına rağmen- demokratikleşmenin tek başına yeter şartı olmuştur (Ahmad, 2019: 117-118).

Menderes önderliğindeki Demokratlar, kendilerine karşı her geçen gün biraz daha güç kazanan muhalefet bloğunun alanını daraltmak ve siyasetteki etkilerini azaltmak için, "Vatan Cephesi"ni kurmuş, bu cepheye dâhil olmayanları da "yıkıcı" ilan etmişlerdi. Siyaseti kutuplaştıran bir sonraki adım ise, Nisan 1960'ta DP'lilerin, kendilerine karşı bir askeri darbe planlandığı vehmi üzerine, başlattıkları soruşturmaların geniş çaplı yürütülmesi adına "Tahkikat komisyonu"nun kurulması olmuştur. Komisyonun faaliyetlerinden rahatsız olan CHP lideri İsmet İnönü ise, -meşhur- "şartlar olgunlaşınca vatandaşlar üzerlerindeki baskıyı kırmak adına son çare olarak ihtilal yapmaya mecbur kalırlar"¹ mealindeki tarihi sözleri sarf etmiştir (Karpas, 2017: 189; Tanör, 2017: 353). Muhalefetin bastırılması adına son kertede sıkıyönetimin ilan edilmesi de sonuç vermeyince, Başbakan Adnan Menderes, komisyonun çalışmalarını sonlandırdığını ilan etmiş; ayrıca kısa bir süre içinde erken seçime gidileceğini de beyan etmiştir. Eylül 1960'ta yapılması planlanan erken seçime gitme fırsatı bulamayan, çiçeği burnunda bir cumhuriyet ve emekleyen bir demokrasiye sahip olan Türkiye, 27 Mayıs 1960'ta askeri bir müdahaleyle hem siyasal, hem sosyal, hem ekonomik, hem de kurumsal alanda yeni bir aşamaya geçmiştir (Ahmad, 2019: 120-121).

27 Mayıs askeri müdahalesinden sonra ülke idaresini ele geçiren Milli Birlik Komitesi'ne (MBK) destek vermek adına, bir grup profesörün yayınladığı bildiride vurgulandığı üzere, DP'nin toplumsal kurumları etkisizleştirmesinin, halkı anarşiye sevk eden bir sonuç doğurduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çıkarımların, bir nevi adı konulmamış olan, kamusal alan ve kamuoyu savunusu olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Silahlı kuvvetlerin, profesörleri bir çeşit meşruiyet sağlayıcılar olarak değerlendirmiş

¹ Burada anlaşılan o ki, Türkiye'de siyasal/kamusal alanlar daraltıldığında siyasetin bir meşruiyet sorunu yaşaması da kaçınılmaz hale gelmektedir.

olması ve profesörlerin de, bu anti-demokratik müdahaleyi meşrulaştırmak amacıyla öne atılması, bir bakıma eski düzendeki “fetva” geleneğinin sürdüğüne işaret etmektedir (Karpat, 2017: 191-192).

3.4. Türkiye’de 1961 Anayasası’yla¹ Şekillenen Kamusal Alan ve Kimlik Tartışmaları

Amerikalı siyaset bilimi Profesörü Ronald Inglehart’ın “sessiz devrim” olarak tarif ettiği, 1960’lardan itibaren yaşanan gelişmeler ve siyasal hareketlilik, kamusal alana yeni bir form kazandırmıştır. Kamusal alanın bu yeni formu, onun tek başına sosyal ya da siyasal bir alan olmasından öteye, yeni haliyle, bütünüyle bir “yaşam” alanı olmasını sağlamaktaydı. Bunun en önemli nedeni İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı’ya hâkim olan refah devleti anlayışı ile yetişen kuşakların, önceki kuşaklara kıyasla daha iyi ekonomik şartlara sahip olması ve bilgiye ulaşmanın kolaylaşmasıdır. Bu yeni kuşaktaki bireyler, yine Inglehart’ın deyiimiyle “post-materyal” bir tavra da sahiptiler, böylelikle onlar için asıl meseleler; kadın hakları, çevresel sorunlar, bölgesel geri bırakılmışlık, ırkçılık ve savaş karşıtlığı gibi daha spesifik meseleler olmuştur (Çaha, 2014: 88).

Türkiye’de, Batı’dakine benzer şekilde bir çeşit “sessiz devrim” sürecinin yaşanmasının en önemli nedeni 1961 Anayasası’ndaki özgürlükçü ruhtur. Bunun yanı sıra, o dönem yalnızca büyük şehirlerde ve az sayıda bulunan üniversite ve liselere farklı toplumsal tabakalardan öğrencilerin de dâhil olmaya başlaması, sosyal dönüşümü hızlandıran bir etkiye neden olmuştur. Türkiye’de 1950’li yılların sonlarından itibaren tahsil gören öğrenci sayısında gözlemlenen artışın, 1960’ların sonuna doğru tavan yaptığı görülmektedir. Esasen bu öğrenciler, kökenleri nereye dayanırsa dayansın, aidiyetlerini aşarak yeni bir kimlik olan “öğrencilik” kimliğini benimsemiş ve bu kimliğe sıkıca sarılmışlardır. Bu nedenle üniversiteler, kamusal/siyasal alanda muhalif bir etiketle yol aldığı 1950’lerden sonra 1960’lı yıllar boyunca da, ülke sathında artan öğrenci, sivil ve pasifist hareketleri, dördüncü bir güç olmaya başlayan medyayla birlikte Türkiye’de yaygınlaştıran ana unsurlardan biri olmuştur. Türkiye’de 1940’lı yıllardan itibaren kırsaldan büyük şehre

¹ 1971-1973 değişiklikleri hariç.

doğru yaşanan göçler sonucu meydana gelen kır-kent çatışması nedeniyle yeni toplumsal gruplar (gecekondulaşma) oluşmuştur. Kır kökenli yahut büyük kentlerin periferisinde yaşayan öğrencilerin, bu yeni toplumsal kesimle bir ortak söylem geliştirdiği, hatta bir yerde öğrencilerin -kendiliğinden- bu yeni kesimlerin bir nevi kamusal alandaki temsilcileri haline geldiği görülmektedir (Özcan, 2017: 219; Mardin, 1992: 138-139).

27 Mayıs 1960 müdahalesinden sonra, Türkiye’de yaşanan önemli değişim ve dönüşümlerden biri de, 1950’li yıllar boyunca sansüre uğramış olan “sol”un gramerinde yaygın olarak yer bulan, “ağalık düzeni” ve “vahşi kapitalizm” ile mücadele gibi söylemlerin, devlet eliyle yeniden düzenlenerek - farklı kaygılar taşımakla beraber- kullanılmasıdır. Özellikle aydın kesim için bir kalkan görevi gören ordunun sağlamış olduğu güvenli iklim, DP döneminde palazlanmış olan sömürü düzeninin ortadan kaldırılması için gerekli olan, sosyal devlet ve adalet yönünden güçlü bir anayasal metnin hazırlanmasını olanaklı hale getirmiştir (Karpas, 2017: 87).

1960 yılında kurulan Devlet Planlama Teşkilatı, resmi bir kurum olmasına karşı, sosyalist fikirlerden etkilenilerek oluşturulmuş olan bir kurum olması hasebiyle tarihe geçmiştir. Bu kurum “sosyal devlet” kavramının bir hazırlayıcısı olmuştur. 1961 Anayasası’na da giren bu kavramın siyasal bir boyut kazanması neticesinde, Türkiye siyasetinde sol söylemin üzerindeki baskı da nispeten azalmıştır (Karpas, 2017: 88-89).

27 Mayıs 1960 müdahalesini yapan silahlı kuvvetler, bünyesinde tartışılmaz ölçüde karizmatik bir otorite yaratmış olsa da, DP iktidarı döneminde bu görüntüden epey uzaktı. Silahlı kuvvetler, özellikle düşük rütbeli personelinin yaşadığı ekonomik problemleri ve itibarsızlaşmayı (o dönem kendi sosyolojisinde oldukça dramatik hikâyelerin ortaya çıkmasına neden olan bir sorundu), her zaman için olduğuna inandığı şeye, yani DP’nin orduya yönelik olumsuz tavrına bağlamıştır (Karpas, 2017: 143). Çünkü DP iktidarının yaratmış olduğu yeni varlıklı kesim karşısında, kendini daha muteber bir konumda gören -“parlak üniforma”lar içindeki- alelade bir Türk subayının maddi durumu hiçbir zaman üniforması kadar parlak olamamıştır. Bu oluşan tezatlık silahlı kuvvetler açısından “aşağılanmışlık” hissinin oluşmasına neden olmaktaydı (Karpas, 2017: 147).

1960'ta bir Türk subayı oldukça enteresan bir profile sahip olmuştur. Ulufe alamadığı için kazan kaldıran bir yeniçeri ile sosyo-ekonomik durumu bozulduğu için, silah zoruyla seçilmiş iktidarı deviren bir subayın zihinsel örüntüleri arasında bir miras ilişkisinden söz etmek oldukça zor olsa da, bağlı oldukları bu iki kurumun aynı geleneğe ait olduğu unutulmamalıdır. Silahlı kuvvetler özellikle 1946'yılındaki seçimlerden sonra kabaca iki parolaya sahip olmuştur; milliyetçi bir saik ile halkın ordusu¹ olmak ve Kemalist reformları ne pahasına olursa olsun korumak².

1961 Anayasası, Türk siyasal hayatında yeni bir felsefeyi yaratmış olan bir metindir. Bu metin, oluşturulan yeni kurum ve kuruluşlarla beraber eskiye ait birçok yapının renöve edilmesinde yol gösterici olmuştur. Metne genel olarak hâkim olan ruh, hukukun üstünlüğü, sosyal adalet, demokrasi, laiklik, insan hakları gibi ilkeler etrafında şekillenmiştir. Bu ilkeler, metne son derece hümaniter bir karakter de kazandırmaktaydı. Anayasada bulunan yurttaşlık hakları ilkeleri doğrultusunda, yurttaşların sahip olduğu bireysel hak ve özgürlüklerin korunmasına dönük olarak da, yargı kuruluşlarının ulaşılabilir hale getirilmesi sağlanmıştır. Bu adım, Türkiye'nin bir hukuk devleti olmaya karar vermiş olması bakımından önemli bir adım olmuştur (Karpat, 2017: 197).

27 Mayıs sonrası, muhalefet üzerindeki baskının kalkması sonucu, özellikle basın ve yazında muhalif neşriyatın çoğaldığı görülmüştür. *Yön* dergisi bu anlamda oldukça ilginç bir dergi olmuştur. Silahlı kuvvetlerden, üniversite personeline, öğrencilerden, siyasilere ve işçilere kadar, çok geniş bir toplumsal kesimi etkilemeyi başarmış olan bu derginin başında; Doğan Avcıoğlu ve Mümtaz Soysal gibi isimler bulunmaktaydı. 1963'te kurulan *Sosyalist Kültür Derneği* gibi yapılar da, *Yön* gibi; parlamenter demokrasi, batı karşıtlığı ve serbest girişim karşıtlığına dayalı bir sosyalizm tasavvuruna sahiptiler (Özcan, 2017: 229; Karpat, 2017: 217-218).

¹ Silahlı kuvvetleri halkın ordusu olarak değerlendirmenin 20. yüzyılın başlarındaki dinamiği, toplumcu yöndeki edebi birikimlerin subaylara entelektüel manada sunmuş olduğu katkısıdır. Finlandiya hakkında yazılmış bir kitap olan, G. S. Petrov'un "Beyaz Zambaklar Ülkesinde" kitabının, orduyu bir "halk okulu" olarak tasvir etmesi ve Namık Kemal'in, milliyetçi hisleri yükselttiği ve yerelliği önemli kılan halkçı bir eser olan; "Vatan yahut Silistre" gibi eserler bu edebi kaynaklardır (Karpat, 2017: 149-150).

² Bu görevin kutsallığının yanı sıra yasal bir yönü de bulunmaktadır. Bu yasal yön hiç şüphesiz 27 Mayıs sonrası gerçekleşen birçok askeri darbe için de meşruiyet kaynağı olmaya zorlanmıştır. Bu yasa, "meşhur" İç hizmet Kanunu 34. Madde'dir (Tanör, 2017: 366).

DP eliyle kapatılan halkevlerinin yerine (1951) kurulan *Türk Kültür Dernekleri* ise, özellikle 1960 sonrası dönemde silahlı kuvvetlerin ilgisini çekmiş ve bu kuruluşlarda devlete kutsiyet atfeden milliyetçi bir dilin hâkim kılındığı görülmüştür. Ortak bir kültür ve ülkü etrafında tüm yurttaşları bir araya getirme amacını güden bu yeni yöntemle birlikte, etki altına alınması planlanan kitlelerin, silahlı kuvvetlerin sivil siyasete dönüş için iktidarını devredeceği partiye de bir taban olması hedeflenmekteydi. Ancak, ısrarcı ve yanlış tekleştirme politikaları bu girişimlerin sonuçsuz kalmasına neden olmuştur. Yine de, Demokratların öğretmen evlerine dönüştürdüğü köy enstitülerinin¹ ruhunu yeniden canlandırmak umuduyla, yedek subayların görevlerinin kırsal yerlerde yapmaları sağlandı. Bu gaye tam olarak amacına ulaşmasa da kentli aydınların kırsalı keşfetmesini sağlamıştır (Karpat, 2017: 163).

1960'lar boyunca hemen hemen her partide hizipler arası mücadeleler hakimdi. Büyük partilerde (yani Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), Adalet Partisi (AP) vb.) yaşanan bu iç çekişmeleri kazanan kişi, aynı zamanda “Başbakan kim olacak?” sorusunun da bir nevi cevabıyken; solda yani Türkiye İşçi Partisi'nde (TİP) ise yaşanan iç çekişmeler kimin genel başkan (yani muhtemel başbakan) olacağından ziyade, parti içindeki fraksiyonların nasıl uyumlaştırılacağı meselesi üzerineydi. TİP, Mehmet Ali Aybar, Behice Boran, Mihri Belli², Sadun Aren³ gibi oldukça güçlü isimler etrafında şekillenmekteydi. Bir yandan iç sorunlarıyla uğraşan bu parti, bir diğer yandan da Türkiye'de dağınık vaziyetteki “solu” en azından kamuoyu düzeyinde yekûn hale getirme uğraşındaydı. Bu amaçla, Kasım 1962'de TİP'in organize ettiği bir kampanyayla, Ceza Kanunu'nda sınıf mücadelesini suç sayan 141. ve 142. Maddelerin kaldırılması için bir mücadele başlatılmıştı. Kampanya, milliyetçi saldırıların da etkisiyle amacına ulaşamamış olsa da, “sol”da önemli ölçüde bir konsensüs yaratmış olması dikkate değerdir. Emek ve sınıf mücadelesinin potansiyelini göstermesi bakımından, 1961'deki *Saraçhane*

¹ Köy enstitülerini yeniden açmak sosyalistlerin de hayaliydi, sosyalistler bu yerlerde emperyalizm karşıtı ve halkçı bir gençlik yaratmak arzusundaydı (Karpat, 2017: 233).

² Askeri bir müdahale sonrası gerçekleştirilecek olan proleter devrim fikri üzerine inşa ettiği Milli Demokratik Devrim (MDD) kavramıyla bilinmektedir (Şener, 2017: 390).

³ Prof. Sadun Aren, henüz 1962'de TİP'in söylemine hâkim olan aşırı teorik dili eleştirmiştir.

Mitingi de oldukça etkili olmuştur. TİP, aynı zamanda kendilerini açık bir şekilde Kürt kimliğiyle de tanımlayan sosyalist ve komünist kimselerle ilişkide olan ilk resmi parti olmuştur. Öyle ki, 1967’de Türkiye’nin doğusunda Kürtlerin yoğunlukta olduğu yerlerde düzenlenen *Doğu Mitingleri* Kürt meselesinin kamusal alandaki tartışmalara tamamen yerleşmesini sağlamıştır (Varel, 2017: 402-403; Karpat, 2017: 220-222; Alış, 2016: 60; Çelik, 2017: 633; Güneş, 2017: 702).

TİP, 1965 genel seçimlerinde meclise 14 kadar milletvekili sokunca o tarihten itibaren partide gözler 1969 tarihinde yapılacak olan bir sonraki seçime çevrilmişti. Çünkü TİP bir ilki başarmanın hayallerini kurmaktaydı, bu hayalin gerçekleşmesi aynı zamanda dünyada ilk kez “Marksist” bir partinin halk iradesiyle ve demokratik seçimlerle iktidar olması anlamına gelmekteydi (Karpat, 2017: 232).

1960’ların başlarından itibaren Türkiye-Batı ilişkileri Kıbrıs sorunu nedeniyle ilk kez gerçek anlamda sınanmaya başlamıştır (Karpat, 2017: 212). Batı’yla politik anlamda zıt kutuplara düşen Türkiye, bir çeşit yalnızlık dönemine girmiş ve bu durumun yaratmış olduğu baskıyı hafifletmek amacıyla Sovyetlerle dirsek temasına girmiştir. Sovyet-Türk ilişkilerindeki bu ani iyileşme, baskı altındaki Türkiye solu için de bir nefes alma imkânı doğurmuştur. Resmi düzeyde Amerikancı tutum sürse de, halkta aksi bir rüzgâr gelişmiş, özellikle de “solcu” öğrencilerin ve basının yaratmış olduğu anti-Amerikancı kamuoyu nedeniyle Amerikan karşıtlığı oldukça yüksek seviyelere çıkmıştır¹ (Özcan, 2017: 240-241; Karpat, 2017: 214-215).

1961 Anayasası’na hâkim olan felsefe, “kutsal devlet”² söylemi yerine birey ve insanı öne çıkaran bir dil üzerine kuruludur (Tanör, 2017: 378). 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan burjuva demokratik devrimlerinde ortaya çıkan hak ve özgürlükler (yani birinci kuşak haklar³) ile 19. yüzyıldan sonra dünyada yaygınlaşan kapitalist toplumların, ortaya çıkan eşitsizlikleri gidermek adına

¹ 1964 senesinde, ABD başkanı Johnson’nun, Başbakan İ. İnönü’ye yolladığı “anormal” mektup nedeniyle Türkiye kamuoyu bu tarihten itibaren ABD’ye karşı mesafeli olmaya başlamıştır (Karpat, 2017: 214).

² 1961 Anayasasındaki kutsal devlet söyleminin zayıflığı, esasen 1960’taki askeri müdahaleyi yapan birçok subayın düşüncesiyle oldukça tezattır. Ancak her şeye rağmen Anayasa’yı hazırlayan iradeye, askerlerce bu amaçla bir müdahale yapılmamıştır.

³ Eşitlik, kişi dokunulmazlığı, haberleşme, basın yayın serbestliği, düşünce özgürlüğü, hak arama, toplantı ve gösteri ile dernek kurma gibi haklardır (Tanör, 2017: 380).

geliştirmiş oldukları hakların (yani ikinci kuşak haklar¹) tamamına yakını, 1961 Anayasası'nda yer almıştır. Irksal bir göndermeden çok hukuksal bir bağı tarif etmek adına, 1924 Anayasası'nda tanınmış olan belli başlı haklardan yalnızca “Türk” olan yurttaşların eşit şekilde yararlanması belirtiliyorken, 1961 Anayasası, felsefesi gereği, bu “milliyetçi” görülebilecek tavra son vererek, anayasada belirtilen haklardan eşit şekilde yararlanma hakkı olanları “herkes” sözcüğü ile ifade etmiştir (Tanör, 2017: 380-381). Teşkilat-ı Esasi'de oldukça muğlak olan haklar, 1961 Anayasası'nda son derece açık bir dille tarif edilerek genişletilmiş ve kapsayıcı olmasına özen gösterilmiştir. Öte taraftan, yasama erkinin bu hakları yeniden sınırlandırabilme gücüne karşı 1961 Anayasası birtakım güvenceler sunmuştur. Ayrıca, basın ve yayın başlığı altındaki haklar, yani “...toplantı, dernek, siyasi parti, sendika hakkı gibi kolektif...” hakların “izinsiz” ve “bildirim” esaslı yapılabilmesi bu anayasayı son derece demokratik yapmaktadır (Tanör, 2017: 382). 1961 Anayasası'nı kendinden önce ve kendinden sonra gelen bütün anayasalardan ayıran bir diğer özellik; yurttaşlara tanıdığı olduğu siyasal haklardır. Siyasal katılmanın önünü açmak adına yurttaşlara tanıdığı bu haklar, 1961 Anayasası'nı Türkiye'nin en özgürlükçü anayasası yaparken, hak ve özgürlükler açısından da bu anayasanın Batı'daki örnek toplumsal sözleşmeler arasına girmesini sağlamıştır (Tanör, 2017: 381-382).

1961 Anayasası, birey, toplum ve kamuoyu kavramlarına son derece önem vererek bunları güvence altına almaya çalışmıştır. Anayasanın, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT) ve üniversitelere muhtariyet vermesi, “direnme hakkı”na değinmesi ve “serbest bir şekilde” gerçeği aramak adına, inşa edilen kamuoyunun oluşması için takındığı demokratik tutum açıktır. Bu anayasa, siyasal hayatı büyük ölçüde dönüştürmüş ve sivil toplumun hiç olmadığı kadar gelişmesine neden olmuştur (Tanör, 2017: 405-). 1961 Anayasası'nın en zayıf noktası ise, yönetimde istikrar sağlayamamasından dolayı ülkede kutuplaşmanın artması² ve bunun bir sonucu olarak iktidar

¹ İş hakkı, insani şartlarda çalışma, dinlenme, adil ücret, sosyal güvenlik, sağlık ve öğrenim gibi haklardır (Tanör, 2017: 381).

² Esasen 1961 Anayasası tarif edildiği üzere yapılan seçimlerde tek başına iktidar çıkmaması halinde, karma hükümetlerin “uzlaşma” yoluyla belirlenecek olan ortak menfaatlere dayalı bir şekilde kurulacağı beklenirken; tam aksine bu durum uzlaşma kültürünün yeterince gelişmemesine bağlı olarak sadece çatışmayı arttırmıştır (Tanör, 2017: 406).

üzerindeki askeri kontrolün süreklilik kazanmasıdır. Dolayısıyla ortaya çıkan durum yeterince sivilleşememe durumudur (Tanör, 2017: 406).

“Aşırı özgürlük ortamı”, “yürütmenin güçsüzlüğü” ve “özgürlüklerin kötüye kullanılması”nı engelleyecek frenlerin bulunmadığı gibi ithamlarla karşı karşıya kalan 1961 Anayasası, hiçbir suretinde şiddeti özendirebilecek bir üsluba yer vermemesine karşın, 1970’lerin başlarına kadar geçen süreçte şiddet olaylarında yaşanan artışlardan dolayı -iktidarlar tarafından- bizzat sorumlu tutulmaktadır. Oysa 1961 sonrası yaşanan birçok şiddet olayının yargılanması esnasında, Anayasa Mahkemesi son derece antidemokratik ve özgürlükçü olmayan kanunları¹ anayasaya uygun bularak karara bağlamıştır (Tanör, 2017: 410). Buradan da anlaşılmalıdır ki, sorun anayasanın aşırı özgürlükçü olup olmadığından çok, toplumun, kurumların, kamusal alanların, partilerin, baskı gruplarının diliyle, anayasa dilinin ne ölçüde örtüştüğüdür. Öyle görünüyor ki; 1921-1961 yılları arasında geçen 40 yıllık sürede, hem sosyolojik, hem siyasal, hem de ekonomik anlamda inkâr ve göz ardı edilmiş hangi toplumsal yara varsa, bu anayasanın dilinden ve ruhundan bulduğu cesaretle görünür olmaya ve birikmiş cerahatini boşaltmaya başlamıştır. 40 yıllık süre boyunca kötü ve geçici yöntemlerle pansuman edilmiş olan bu iyileşmeyen yaralar, anayasanın ilanından sonraki ilk on yılda, Türkiye’nin aslında çok da yabancı olmadığı, ancak uzun sürelerdir göz ardı ettiği sorunlarıyla, bir anda tüm çıplaklığıyla karşı karşıya kalmasına da neden olmuştur. Buna neden olan bir diğer şey de, artan yoğun iletişim ve etkileşim sonucu gerçekleşen kamuoyu transferidir. Örneğin, Kürt ve Alevi sorunu (genellikle sol siyaset etrafında örgütlenerek) ile laiklik karşıtı toplumsal kesimlerin sorunları (genelde sağ siyaset etrafında

¹ Düşünce özgürlüğü suçları, yabancı ülkelerde basılmış olan materyallerin yurda sokulması ve dağıtılmasının Bakanlar Kurulu ya da İçişleri Bakanınca yasaklatılabilmesi, sinema filmlerinin çekim ve gösteriminin polis iznine bağlı olması, ölüm cezası, katıksız hapis cezası gibi ceza kanunları, sakıncalılara pasaport verilmemesi, örgütlenme özgürlüklerinin kısıtlanması, siyasi, kültür ve dil farklılıkları bulunan azınlıkların ya da etnisitenin varlığı hakkında siyasi partilerin konuşamaması ve aykırı davranan partilerin (TİP’in kapatılması) kapatılması (Siyasi Partiler Kanunu Madde 89), laikliğe aykırılığın suç sayılması ve bu partilerin kapatılması, memurlara uygulanan grev yasağı, sıkıyönetim mahkemelerindeki hukuksuz yargılamalar bunlara örneklerdir (Tanör, 2017: 410-411).

örgütlenerek) gibi ciddi, hayati ve tarihsel sorunlar Türkiye siyasetine bütünüyle yeni bir gramer ve bilinç getirmekteydi.¹

27 Mayıs'ın hemen ardında yaşanan bir diğer ilginç hadise de, Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgelerindeki vilayetlerinde bulunan yüzlerce şeyh, ağa ve aşiret ileri gelenlerinin sürgün edilmiş olmasıdır. Bunlardan büyük bir kısmı daha sonra serbest bırakılmış olsa da, -meşhur- 55'i mecburi göçe tabi tutularak, batıdaki vilayetlere sürgün edilmiştir (Yanık ve Bora, 2017: 292; Karpat, 2017: 160-161). Devlet bu olayla aslında 1925, 1930 ve 1937'de** başlayan büyük çaplı isyanların bastırılmasından sonra sessizliğe gömülen "Kürt paranoyası"nı yeniden dirilterek güvenlikçi kaygılarının hala sürdüğünü açıkça göstermiştir. 1961'de Irak'ta yaşanan Barzani ayaklanmasının Türkiye Kürtlerine etkisi bu kaygıları -kısmen de olsa- devlet açısından haklı kılmıştır (Bozarslan, 2005: 60; Özcan, 2017: 230).

Kürtler açısından, 1938-1960 arasındaki "sessizlik yılları" 1961 Anayasası'nın nispeten önünü açtığı siyasal katılma faaliyetlerinin kitleleri hareketli hale getirmesiyle son bulmuştur. Altmışların başlarından itibaren basılan ve siyasal yönü ağır basan dergi ve kitaplar², özellikle batıda büyük şehirlerde "doğu sorunu" başlıklı kamusal tartışmaların da seyrini değiştirmiş ve bu materyaller bir çeşit siyasal katalizör görevi görmüştür (Bozarslan, 2005: 36; Güneş, 2017: 707-708). Öte yandan, etnik ve din temalı hareketlere karşı, demokratik yönden müsamaha gösterebilecek özgürlükçü kurumların hala daha yok denecek kadar az olması, devlet ve toplum arasında önce iletişim kaybına, en nihayetinde ise yeni fay hatlarının oluşmasına neden olmuştur. Kâğıt üzerinde açıkça tanınmış olan hak ve özgürlüklerden yararlanmak isteyen yurttaşlar, bu hak ve özgürlükleri henüz hazmetmemiş olan, statükocu devlet

¹ Kamuoyunda, 1960'lı yıllar boyunca, özellikle ülkenin batısında yaşayanlar için pek de bilinmeyen (ve yeni olan) bir sorun adım adım yer tutmuştur. Bu sorun genel olarak ülkenin doğu vilayetlerinde yaşayan bir kısım insanların (yani Kürtlerin) sahip olduğu "dil" ve "kültür" esaslı farklılıklarının, devlet eliyle yok edilmesi tehdidine karşın gösterdikleri tepkilerden müteşekkildir (Ahmad, 2019: 171-172).

² Dicle-Fırat (1962-1963), Deng (Ses, 1963), Reya Rast ve Roja Newe (Doğru Yol ve Yeni Gün, 1963), Yeni Akış (1966) dergileri ile 1965 yılında yayınlanan bir Kürtçe dil bilgisi kitabı, 1967'de Musa Anter'in yazmış olduğu Kürtçe-Türkçe sözlük, Mehmet Emin Bozarslan'ın Kürt ulusal destanlarından "Mem-u-Zin"i (1968) Türkçe'ye çevirmesi ve Latin harfleriyle Kürtçe olarak basmasının yanı sıra, "Doğu'nun Sorunları" (1966) ve "İslamiyet Açısından Şeylik-Ağalık" (1964) kitaplarını yayınlaması, altmışlı yıllar boyunca Kürt siyasal aktivizmini derinden etkilemiştir (Güneş, 2017: 707).

kurumlarının sert duvarlarına çarpmaktaydılar. Yurttaşlar ve statüko yanlısı kurumlar arasında başlayan mücadele, zamanla kamusal alanları terörize ederek, “özgürlük anarşisi”ne yol açmıştır. Anayasanın böylesi durumlar için geliştirmiş olduğu çözüm yolu ise “sıkıyönetim” metodu olmuştur. Devletin, “anarşi”ye karşı düzeni sağlamak adına nispeten daha sivil bir yöntem olan “olağanüstü hâl” yerine, sıkıyönetim metodunu uygulamış olması militarizmi arttırmıştır. 1961 Anayasası’yla birlikte Milli Güvenlik Kurulu’nun genel siyasetin belirleyici bir parçası haline gelmeye başlaması, Türkiye’de asker-sivil ilişkilerine de yeni bir soluk getirmiştir (Tanör, 2017: 411).

Türkiye’de 1960 sonrası aşırı politize atmosferin yaratmış olduğu birçok olumsuzluğun yanı sıra, olumlu kazanımlar da elde edilmiştir. Bu kazanımlar; anayasa kültürünün gelişmesi, artan sosyalleşme, siyasallaşma, hukuk bilincinin ve hukuka saygının artması olarak sıralanabilir. Cumhuriyet öncesi ve sonrası Türkiye toplumunda veya siyasalında yazılmış olan anayasal metinler, çoğunlukla yurttaşlarının (ya da tebaanın) yabancı olduğu ve içeriğinden kendilerine düşen payla çok az ilgilendikleri metinler olmuştur. Hem çağdaş imkanların gelişmesi, hem artan okur-yazarlık, hem de devlet biçiminin gittikçe halk egemenliğine dayanmaya başlaması, zaman içinde yurttaşlık bilincinin artmasına neden olmuştur. Bu durum, yurttaşların anayasal metinlerle daha yakından ilgilenmesine ve sahiplenmesine sebebiyet vermiştir. 1961 yılına gelindiğinde bu sürecin bir devamı olarak oluşturulmuş olan anayasa metni, yurttaşlarca daha güçlü bir şekilde sahiplenilmiştir. Çünkü 1950’lerde hemen hemen bütün yetkileri bünyesinde toplayan DP otoriterliğine karşı bir tepki olarak, 1961 Anayasası, en küçük toplumsal ölçeklerde bile, otoriteye karşı direnç geliştirebilen örgütlenmelerin oluşabilmesi için, her türlü yasal zemini hazırlamıştı. Hatta bu metin, bu nedenlerle toplumun günlük tartışmalarına bile dâhil olmuştur. Halk ilk defa bir metne bu denli yakınlık göstererek, metnin rehberliğinde adeta yeni bir siyasal kültür geliştirmiştir (Tanör, 2017: 426; Keyder, 2014: 184).

“Türkiye bu dönemde baskı grupları, siyasileşen kamuoyu, yeni siyasal partiler ile katılmacı demokrasinin kapısından içeri girmiştir. Aslında bu durum, halkın siyaset sahnesine aktif bir unsur olarak, geleneksel aktörlerin yanında yer alması demektir (Tanör, 2017: 426).”

Türkiye’de, 1960’larda kadın olmak, içinde bulunulan toplumsal yapıya göre farklılıklar taşımakla birlikte (kır-şehir ayrımı) genel olarak; “içeride” olmak ve hala erkek işi olan “dışarıdaki” siyasete karşı pasif bir konumda kalmak anlamını taşımaktaydı. Bu durum sağ ya da sol fark etmeksizin genel itibarıyla Türkiye toplumunda yaygın bir durumdur (Eraslan, 2005: 818). 1960’larda, şehirde yaşayan birçok kadın, çoğu 40’lı ve 50’li yıllarda kurulmuş olan yerleşik kadın derneklerinden ve bu derneklere bağlı olan yayın organlarından istifade ediyorken; kırsalda yaşayan kadınlar için durum hiç de iç açıcı değildi. Altmışlılardan itibaren başlayan tartışmalardan biri de, ülkede yaşayan ve “talepleri olan” kadınlar arasındaki bu uçurumun nasıl düzlüğe kavuşturulacağıydı (Şahin ve Sarıtaş, 2017:747). Kadın haklarına yönelik faaliyetler sürdüren yapılardan, uzun yıllardır yerleşik olanları daha çok yerinde sayan bir tutum sergilerken, özellikle altmışlılarda kurulmuş olan oluşumlar ilerici ve devrimci bir ruha sahiptiler. Yerleşik yapılar (örneğin *Türk Kadınlar Birliği*) mevcut kadın haklarının yeterli olduğunu ancak uygulama noktasında eksiklikler taşıdığını savunurken, daha devrimci olan yapılar (örneğin *Türkiye İleri Kadınlar Derneği*) topyekûn bir değişim ve dönüşümden yanaydılar. Ayrıca sosyalist çizgideki kadınlar için bu meselenin cinsiyetler arası eşitsizlikten çok, sistemsal bir sorundan kaynaklandığı düşüncesi ve sorunun ancak sosyalist bir düzenle çözülebileceği tezi hakimdi (Şahin ve Sarıtaş, 2017: 745-748). Bütün bu oluşumların yanı sıra, bir karşıtlık yaratmak adına doğan ve kamusal alanda hızla görünür olmaya başlayan milliyetçi reflekslere sahip kadınların aşırı politik yapılar (sosyalist, Kürt ve Alevi vs. kimliklerine sahip kesimlere karşıt) kurdukları da görülmektedir. *Milliyetçi Türk Kadınlar Derneği* ve *Ev Kadınları Derneği* bunlar arasından en çok bilinen oluşumların başında gelmektedir (Şahin ve Sarıtaş, 2017: 741).

1960’lı yıllarda Türkiye’de yaşayan ve İslami görüşlere sahip kadınların, siyasal anlamda yeni bir tavır geliştirdiği görülmektedir. İlerici/solcu kadınlar kadar özgürlük eylemlerine dâhil olmasalar da, mütedeyyin kadınlar arasında artan okullaşma oranı, farklılıkların öne çıkarılması noktasında bir kımıldanmaya yol açtığı gibi, bu kımıldanış beraberinde yeni sorunlar da getirmekteydi. Nilüfer Göle’nin “ne

türbanlarından ne de diplomalarından vazgeçebilen kadınlar” tanımına konu olan tavrın, ilk kez bu dönemde başladığı söylenebilir. Ataerkil Türk-İslam toplumunun özel alana hapsettiği kadın, okullaştıkça kamusal alana açılmakta, kamusal alana açıldıkça da, bu alan devlet eliyle “irtica” tehlikesi öne sürülerek daraltılmak istenmekteydi. Böylece kadınlar 1960’lı yıllardan itibaren kendilerini adeta çok cepheli bir savaşın içinde bulmuşlardı. İslami esaslara göre yaşamayı tercih eden kadınlar, ilkin kendi mahallelerinde bir cendereden geçmek zorundaydılar. Okula gitmek, kamusal alana dâhil olmak, siyasal hakkında konuşmak¹ gibi çoğunlukla geleneksel anlayışta hoş karşılanmayan şeyler, kadınların mahremiyet sorununu aşarak, kamusal alana uzanmasını bir hayli meşakkatli hale getirmiştir. Kadınlar kendi gelenekçi toplumsal yapılarının dışına çıkmayı başardıklarında, bu kez de karşılarında statüko duvarlarıyla örülmüş ve devletin 1930’lu yıllardan itibaren işgal ederek, yarı resmi bir alan haline getirmek istediği “tekçi” kamusal alanların dışlayıcı diliyle karşılaşmaktaydılar. Türkiye’de mütedeyyin kadınların 1960’lı yıllarda başlattığı şey, aslında seküler kökenli olan kamusal alanla, İslami saiklerle şekillenmiş olan mahrem unsurların, konuların ve kavramların bir arada yaşayacağı formüllerin aranmasını sağlamaktır. Görülen o ki, altmışlı yıllar boyunca İslami geleneğe bağlı kadınların birçok eylemleri, kendilerinden sonraki kuşaklar için bir mirasa dönüşmüştür. Örneğin 1968’de Ankara İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden olan Hatice Babacan’ın takmış olduğu başörtüyü çıkarmayı reddetmesi sonucu okuldan uzaklaştırılması, Türkiye’de kamusal alanda uzun yıllar tartışılacak olan başörtüsü meselesi sorununun ilk örneği olmuştur. Altmışlı yıllarda İslami kadın modasına hâkim olan çarşafın, yerini yeni bir giyim biçimi olan “tesettür-türban” (o dönem biraz da pejoratif bir kavram olan “sıkma baş” deyiimi ile bilinirdi) modasının hâkim olmaya başladığı görülmektedir. Muhafazakâr bir yazar olan, Şule Yüksel Şenler’in yılmaz bir şekilde savunduğu bu giyim modası, Türkiye’de muhafazakâr kesim için bu tarihlerden itibaren vazgeçilmez olmuştur. Uzun yıllar boyunca resmi görüşün kadınları kamusal alandan dışlarken öne sürdüğü gerekçelerden olan “cehalet” ve modern olmayan giyim kuşam eleştirisi, böylelikle askıda kalmaya başlamıştır. Çünkü üniversite sıralarına kadar gelebilen, üstelik

¹ Kamusal alanda duyulması istenmeyen kadın sesi, İslamiyet’te ciddi ve problemli bir meseledir (Göle, 2017: 19).

modern sayılabilecek bir İslami giyim kuşamı üzerinde taşıyan kadınlara karşı, ceberut anlayışın elinde geri yapılacak tek bir şey kalmıştı, o da anayasanın getirmiş olduğu eşitlik anlayışına rağmen, farklılıkları şiddetle dışlamak ve yasaklama yoluna gitmek (Göle, 2011: 133; Şahin ve Sarıtaş, 2017: 745; Göle, 2017: 26-27; Öz, 2017: 602; Şahin ve Sarıtaş, 2017: 752-753). Kadınlar açısından İslam ve Türkiye toplumunda özel alan kavramı ise öylesine güçlüdür ki, bu durum, Batı'dakine benzer bir şekilde “kamusal alanın ve özel alanın sınırlarını belirlemek” gibi bir girişime izin vermeyecek ölçüdedir.

1960'lı yıllar boyunca İslam davasını güden hareketler, yeni bir reorganizasyon sürecinden geçmiştir. Çoğunlukla revizyonist bir karaktere sahip olan bu hareketlerin en önemli temsilcileri arasında; Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek gibi düşünürler bulunmaktadır. Bu iki isim 1950'lili yıllardaki aktif dönemden sonra 27 Mayıs'la birlikte durağan bir sürece girseler de, 1961 Anayasası'nın sağlamış olduğu özgürlükçü ortamdan istifade ederek, altmışlı yılların ortalarından itibaren yeniden aktif olmaya başlamışlardır. Özellikle Necip Fazıl'ın 1964'ten itibaren *Büyük Doğu*'yu yeniden çıkarmaya başlaması ve ülke genelinde insanlarla bir araya geldiği konferanslar düzenlemesi yeni bir alternatif kamusal bilinci yaratmıştır (Öz, 2017: 593; Yanık ve Bora, 2017: 294-295).

1960'lı yıllar Türkiye'de siyasal İslam'ın kamusal alanda filizlenme yılları olmuştur. İslam davasını güden grupların sahip olduğu renklilik ve görüşlerindeki çeşitlilik, bu davanın baş aktörlerinin edebi kişilikleriyle büyük ölçüde ilintilidir. Öncü roldeki çoğu önemli düşünce insanının sahip olduğu edebiyatçı kimliği, özellikle ilgili siyasal ve sosyal kesimlere ulaşmak adına kullanılan ve o dönem için popüler kitle iletişim araçları olan dergi ve gazetelerdeki dile de yansımıştır. Bu durum, bu kişilerin bir bakıma kamuoyunu yönlendirebilme gücüne sahip birer kanaat önderlerine dönüşmelerine de imkân sağlamıştır (Öz, 2017: 627).

Altmışlar boyunca, siyaset ve edebiyatın yoğun teması içinde olması İslam davasına da farklı bir soluk getirmiştir. Altmışlı yıllardan itibaren İslami tandansa sahip şahıslarda oluşturulmak istenen bilinç, İslam'ın özü olan Kur'an, hadis, kelam ve tefsir gibi, özel gayret ve uzmanlık gerektiren karmaşık meselelerden ziyade, “cemaat” içerisinde konsolidasyon sağlayıp

coşkunluğa neden olan, Türk-İslam tarihinden derlenmiş menkıbelerin aktarımına ve İslam'ın günlük hayatta müminlere yüklediği pratik eylemlerin yerine getirilmesine dayanan bir yönteme dayanmaktaydı¹ (Öz, 2017: 630).

Altmışlı yılların sonlarına doğru artan üniversite ve gençlik olayları ise, zaman içinde kendine özgü bir demokratik bilincin gelişmesine neden olmuştur. Üniversitelerin (yani öğrencilerin) sahip olduğu kamuoyu oluşturma ve alternatif kamusal alanlar yaratma özelliği, siyasal katılım açısından çok rafine bir metot olan *forumların*² düzenlenmesiyle kendini göstermiştir. *Forumlar*³ kabaca üniversite öğrencilerinin dâhil olabildiği, çoğunlukla amfi benzeri mekânlarda gerçekleşen, özgür tartışmaların yaşandığı, demokratik bir siyasal katılımın mümkün olduğu oluşumlardı (Atılğan, 2017: 322).

¹ Açık oturumlarda ve konferanslarda konuşan İslam davası öncülerinin gramerinde de bolca yer bulan bu menkıbelere ve İslam'ın günlük hayattaki pratiklerinin inananlarca yerine getirilmesi amacıyla oluşturulan rehber bilgilere, altmışlı yıllar boyunca revaçta olan, Mızraklı İlmihal, Seyit Battal Gazi, Ebu Müslim Horasani ve Kan Kalesi gibi eserlerde rastlamak mümkündür (Mardin, 2018: 90).

² *Forum* adı esasen Nisan 1954'te yayın hayatına başlayan ve temel motivasyonu Demokrat Parti karşıtlığı olan bir dergiden gelmektedir (Akça, 2017: 206-207).

³ Forum fikrinin ve mekân olarak amfilerin, Roma ve Yunan kent devletlerindeki kamusal mekânları andırması ilginçtir.

4. SONUÇ

İnsan evladının, primitif koşullarda çevreyle ve ötekiyle olan ilişkisi, Thomas Hobbes'un "doğa durumu" tasviriyle izah ettiği üzere, son derece kaotiktir. Aristoteles'e göre, "iyi yaşam" tahayyülü ise, insanlığın primitif koşulları aşmak adına, yeni kurumların yaratılmasına rıza göstermesini sağlamıştır. Böylece, kaotikten belli bir düzene geçen insanlar, bu kez de mevcut düzeni daha adil yapmak için, yüzyıllar boyunca sürececek olan siyasal mücadeleler vermek zorunda kalmışlardır.

Kaotik primitif koşullardan devleti icat ederek çıkan insanlar, egemenliklerinin bir kısmını devrederek, toplumsal sözleşmeler (J. J. Rousseau'nun tarif ettiği biçimde) yapmışlardır. İnsanlar, zamanla bu sözleşmeden kaynaklı bazı sorunlarla karşı karşıya kaldıklarında, yönetimlerinde demokrasiyi (kötü yönetimlerin en iyisi olarak) hayata geçirmeye çalışmışlardır. Böylece, demokrasi zaman içinde en çok tercih edilen ve özenilen yönetim şekli olmuştur. Ancak, bu yönetim biçiminin de - her zaman için- pratikte yeterli düzeyde etkinlik sağlayamadığı görülmüştür.

Tarih boyunca, halk egemenliğinin tam anlamıyla sağlanması amacıyla demokrasinin birçok farklı modeli farklı toplumlarca denenmiştir. Yönetim biçimi olarak demokrasiyi tercih etmiş olan bir toplum açısından, demokratik karar alma süreçlerinin öncesinde, kamusalda yaşanması gereken ve J. Habermas'ın da işaret ettiği; "tartışma" ve "müzakere" süreçlerinin varlığı ise, o toplumun sahip olduğu demokrasi düzeyini göstermektedir. Bu yüzden, tekil devlet kontrolünde olan, içerisinde kendi fikirlerini özgürce beyan etmek ve tartışmak yerine, resmi söylemi "papağan" gibi tekrarlayan yurttaşların bulunduğu, dışlanma kaygısının yüksek ve katılımın da sınırlı olduğu kamusal alanlara sahip bir ülkeye, hiçbir biçimde demokrasi izafe edilmemelidir.

Kamusal alan kavramı, Antik Yunan'da ideal biçimini yaşamıştır. Kavram, Roma dönemiyle birlikte önemli bir dönüşüm geçirerek yeni bir form kazanmıştır. Kavramın, her iki dönemde de yaşadığı ortak sorun ise, kamusala katılımın önüne konulan engellerdir (yurttaş olabilme şartları, soyluluk vs.). Hristiyanlıkla birlikte artan, özel alanlara kapanma refleksi ve Orta Çağ ile başlayan, "temsili kamusalılık" durumu ise, herkesle alakalı olan kamusalılığın,

tek bir şahsa/otoriteye devredilmesi sorunudur. Orta Çağ boyunca, genel olarak kamusal alanlarda olması gerekenlerin, derin bir suskunluğa gömülerek, özel alanlarındaki mikro ekonomik kaygılara yöneldikleri bilinmektedir.

Rönesans ve Reformasyon'un yaratmış olduğu insan merkezli düşünce dünyası, feodalizmin de sonunu getirecek olan, aydınlanma ve ilerleme hareketlerini hazırlamıştır. Siyasal ve ekonomik anlamda yeni bir güç olarak ortaya çıkan burjuva hareketi, bu durumun hem bir nedeni, hem de bir sonucudur. Burjuvazi, devletin ideolojik aygıtlarını kullanarak, toplumsal sınıflar üzerinde hegemonik bir iktidar geliştirmek istemiştir. Burjuvazinin bu amaç doğrultusunda, *ancien regime*'e karşı etkin bir mücadele sahası olarak gördüğü kamusal alanı, siyasal hırsları için istismar ettiği görülmüştür. Burjuvazinin yükselen siyasal talepleri ile toplumda artan liberal taleplerin kamusal alanda birleşmesi, Fransa'daki devrim (1789) için gerekli olan koşulları hazırlamıştır. Dolayısıyla, Fransa'dan dünyaya yayılan halk egemenliği ve demokrasi fikirlerinin temelinde, kamusal alanın gücü ve onun doğal bir sonucu olan kamuoyunun varlığı yatmaktadır.

Kamusal alan kavramı, çalışma boyunca tarihselci bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Kavramın, içinde bulunduğu toplumlarda geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümün anlaşılması için, yine kavramın arkeolojisine bakıldığında, farklı toplumların birbirlerine aktardıkları mirastan ötürü, kendi aralarında organik bir bağa sahip oldukları görülmüştür. Bu organik bağ, demografi, ekonomi, sosyoloji, kültür, sanat, tarih, siyasi anlayış, dil ve din gibi oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Yelpazedeki birimlerin görünmeyen yüzleri olan işçiler, kadınlar, köleler, azınlıklar, farklı inanç ve etnisiteye dâhil olan yurttaşlar, kısacası ötekiler, post-kolonyal dönemde önemli bir sorun haline gelmişlerdir. Marksist ve feminist düşünürler, uzunca yıllar bu sorunu ifşa etmenin bir yolu olarak, sorunun öznelerini (yani ötekileri) kamusal alanlara taşımaya çalışmışlardır. Yerleşik kamusal alanın, bu kesimlere karşı daralmaya başlamasıyla, alternatif kamusal alanlar da -kendiliğinden- varlık bulmuştur. Esasen alternatif/karşıt kamusal alanlar, tarih boyunca sürekli var olmuş olsa da, siyasal sonuç alması bakımından 20. yüzyılda etkin olmuşlardır.

Günümüzdeki karşılığıyla, devlet başkanlığına denk gelebilecek bir pozisyonda bulunan Hz. Muhammed, kendinden sonra gelecek olanlar için,

belli başlı bir siyasal model bırakmamış olsa da, henüz hayattayken bu amaçla söylediği sözler ve yaptığı eylemler başta olmak üzere, kutsal kitabın da, çoğunluğun yerine çoğulculuğu, dikte etmenin yerine meşvereti, dışlamanın yerine kucak açmayı öne çıkaran ilkesel tutumu, inananlara miras olarak kalmıştır.

Klasik Osmanlı’da rastladığımız şey, kompleks bir yapıya sahip olan devlet gücünün, tek mil sultanın şahsında toplanmasıdır. Siyasaldan izole edilmiş bir sosyal hayatın hâkim olduğu Osmanlı’da, İslam’ın ilk yıllarındaki gibi basit ve sade bir dini hayattan ziyade, gelenekselliğin getirmiş olduğu birikimin ağırlığı altında ezilen toplumsal bir yapı mevcuttur. Örneğin saray içinde nispeten “söz” söyleme hakkı olan kadının, sarayın dışında bir eşyadan farksız ve gene bir eşya kadar sessiz olduğu görülmektedir.

Osmanlı’nın, bir imparatorluk olmasından kaynaklı olarak, tebaasında bulunan inanç çeşitliliğine rağmen, ekseriyetin İslam’a (Sünni inancına) tabi olması, “büyük siyaset”e Sünni cemaatin hâkim olmasına neden olmuştur. Gayrimüslim cemaatler ise, bulundukları dezavantajlı konumdan dolayı, ancak “küçük siyaset”e dâhil olabilmişlerdir. Büyük siyasetin, küçük siyasete göre ayırt edici yönü, sultanın şahsına ram olan kamusalılığı (dolayısıyla iktidarı) etkileyebilmesidir.

Klasik Çağ Osmanlı’sında, sultanın (iktidar partisi gibi) otoritesini sınırlandırmak isteyen, “muhalafet partisi” rolündeki bazı gruplar ortaya çıkmıştır. Bu gruplardan biri olan yeniçeri ocağı, kamusal bir mekân olan kahvehaneleri etkili bir şekilde kullanmıştır. Kahvehanelerde gelişen kamuoyunu, sultanın otoritesine karşı, bir “fren ve denge” mekanizması gibi kullanabilen yeniçeriler, bu yerlere siyasal kararların tartışıldığı, müzakere edildiği ve meşrulaştırıldığı yerler olarak bakmışlardır.

Modernleşme döneminde, Osmanlı devleti önemli bir paradigma kayması yaşamıştır. Erken modern dönemde, sultanın otoritesi üzerinde yeniçeri ocağı ve ayanların sahip olduğu dengeleyici kamusal bir güç bulunurken, geç modern dönemde yerini, halkın (dolayısıyla meclisin), aydınların ve Tanzimat bürokrasisinin denetleyici kamuoyu gücüne bırakmıştır. Osmanlı’da bu aşamadan itibaren, Batı’daki örneklerde olduğu gibi, anayasal

bir düzenin vazgeçilmezliği öne çıkmıştır. Parlamentarizm, demokrasi, seçimler, kamuoyu, basın ve yayın gibi yepyeni kavramlar siyasalda yerini almıştır. Osmanlı devlet aklı ve Osmanlı aydını, özellikle 19. yüzyıldan itibaren kamusal alanı keşfetmeye başlamıştır. Modernleşmenin bütün etkilerini hisseden bu alan, bir süre sonra modernleşmeyi yönlendiren durumuna gelmiştir.

İmparatorluğa bağlı olan unsurların, kendi ana dilini, kültürünü, edebiyatını, tarihini ve inancını öğrenmesi, öğretmesi, koruyabilmesi ve bütün bunları kamusal alanda -tartışmalı da olsa- sergilemesi mümkünken, cumhuriyetle birlikte gelişen üniter devlet anlayışı ve “tekçi” yaklaşım, bütün bu renkliliğe -kendince haklı sebeplerle- son vermek durumunda kalmıştır. Yeni devlet aklının “ısrarla” kamusal alanı dışladığı, değişime direnen ve “inatla” kamusal alana dâhil olmaya çalışan farklı kimlikteki kesimler, nihayetinde devletin ceberut yüzüyle tanışmışlardır.

Kamusal alan kavramı, Türkiye’de resmi görüşe karşıt kesimler açısından, “statükonun aşılabildiği bir alan” imgelemine sahip olmuştur. Devletin, 1930’lu yıllardan itibaren kamusal alanda dayatmış olduğu “tekçi” kimliğe karşın, kendi kimliğini taşımaya devam eden ve resmi görüşle inatlaşan kesimlerin, siyasal üzerine söz söyleme ve eylemde bulunma talepleri hiçbir zaman son bulmamıştır. 1930’lar dünyasının konjonktürel dayatmasının da bir sonucu olarak, Türkiye’de gelişen “tekçi” devlet aklının kamusal alan tahayyülü, farklılıklara karşı “kör ve sağır” olan bir devlet retoriğinin hâkim olduğu alanlar görünümündedir.

1946’dan itibaren, tek parti politikalarından mustarip olan kesimlere göre seçimler, devleti yeniden ele geçirmenin ve “intikam almanın” bir yolu olmuştur. Bu tarihe kadar Türkiye’de kamusal alandan dışlanmış olan birçok unsurun (özellikle aşağılanmışlık hissi taşıyan “mütedeyyin” kesimin), Demokrat Parti’nin etrafında toplandığı görülmektedir.

Kemalist kadınlar açısından, özellikle 1950’li yıllara kadar birçok pozitif gelişme yaşansa da, burada dikkat edilmesi gereken şey, bu kadınların kamusal alandayken sergilemiş oldukları erkeksi tavır ve söylemdir. Yani kadın yalnızca kadın olarak değil, “gerekirse” temalı, “erkek gibi” bir karaktere

sıkıştırılmıştır. Kemalizm'in yapmış olduğu kadın açılımı, kadın cemaatini ikiye bölmüştür. Bir taraf için, açılımlar çağdaşlaşmanın bir gereği ve kadınların tarihi açısından büyük kazanımların elde edilmesi anlamını taşıırken, diğer taraf için ise, açılımlar dejenerasyona, baskıya ve dışlanmaya yol açmaktaydı. 1950'lili yıllar boyunca sürmüş olan Demokrat Parti iktidarı, Kemalist kadın açılımına son vererek, kadını sadece övmekle yetinen “dini retoriğe” hapsetmiştir. Kadınlar, makus talihleri olan “idion”a (özel alana) geri çekilmeye zorlanmışlardır.

1950'li yıllarda başlayan siyasal rövanşizm, 1960'ta yapılan askeri müdahaleyle tersi bir seyirde sürdürölmüştür. Bu nedenle Türk siyasal hayatı, - her ne şekilde olursa olsun- yaşanan iktidar değışimleri sonrasında, hesaplaşmalarla dolup taşmıştır. Ne tuhaftır ki, hesaplaşmaya başlanılan ilk yer her zaman kamusal alan olmuştur. Kazanan tarafın, yendiği tarafın sosyolojisini ve ideolojisini de yenmek ya da dönüştürmek adına, kamusal alanda çetin bir mücadeleye koyulduğu görölmüştür. Kamusal alanın, 1950'li yıllardan itibaren devletin ideolojik aygıtlarıyla şekillendirilmeye çalışılması, 1960'lı yıllarda da, -gelişen anayasal birtakım özgürlüklere rağmen- çok büyük bir değışime uğramadan, hemen hemen benzer biçimde devam ettirilmeye çalışıldığı görölmektedir.

1960'lar, Türkiye açısından belki de kamusal alanın ideale yakın bir biçiminin hayat bulması bakımından, çok değerli bir on yıl olmuştur. Demokrasinin, 1950 senesinden itibaren “en çok oyu alan muktedir olmaya hak kazanır” anlayışına indirgenmesi, kamusal alan mefhumunu değersizleştirmiş ve sınırlandırmıştır. Muhalefetin veyahut alternatif herhangi bir söylemin, iktidar üzerinde hiçbir tesirinin olmayışı, iktidarı etkilemek ya da siyasal bir girdi sağlamak adına, yeni yolların aranmasına sebebiyet vermiştir. 1961 Anayasası bu anlamda yeni bir yol açarak, iktidarı salt sandıkla denetlemenin dışında, toplumsal, kurumsal ve bireysel birtakım yeni hak ve özgürlüklerin sağlanmasıyla, iktidara karşı pasif ve sivil bir direnişin, daha doğrusu güçlendirilmiş bir kamusal alanın önünü açmıştır. Öyle ki, bu kamusal güç kendi doğasında yaratmış olduğu kamuoyu gücüyle, iktidarlara, iktidarda olamayanlara karşı daha sorumlu davranmaya zorlamıştır.

1960'lı yılları incelemeye değer kılan önemli bir olay da, Türk siyasal hayatında kamusal alanda yapılmış olan keşiflerdir. Keşfedilenler: Kürtler, solcular ve İslami davadaki kadınlardır. Tek Parti döneminden itibaren, resmi söylemde de izlerine rastladığımız üzere, devletin bu üç gruba karşı son derece katı olduğu görülmektedir. Sol siyaset, Türkiye'de liberal ve kapitalist değerlerin hâkim olduğu bir ekonomik düzenin kurulmasına karşı, bir tehdit olarak görülmüştür. Kürtler ise, özellikle 1920'lerde dini ve milliyetçi söylemi hercümerç ederek ortaya koydukları talepler nedeniyle, devletin hem üniter hem de laiklik tahayyülüne saldırmakla suçlanmışlardır. İslami davadaki kadınların da, modernleşmeye ve kamunun dinden soyutlanmasına karşı ortaya koydukları direnç, devlet adına son derece irrite edici bulunmaktaydı. Dolayısıyla, "tekçi" resmi görüş eliyle, bu üç grup bir nevi kamusal alandan aforoz edilmişlerdir. Bu durum, katı bir inkâr ve asimilasyon politikasıyla aşılmaya çalışılsa da, bu politikalar 1961 Anayasası'nın özgürlükçü ve eşitlikçi ruhu karşısında esnemekten kaçamamıştır. Böylelikle, 1960'lar boyunca bu üç grup, Türkiye siyasetini uzunca süreler ve derinden sarsmak üzere sivil siyasete ve kamusal alana dâhil olmuşlardır.

Bu çalışmanın sonucunda, kamusal alanın bir tek tanıma indirgenemeyeceği ve bu kavramın ortaya çıktığı yerdeki kültürel, ekonomik, sosyolojik, politik vesaire yapılardan etkilenerek kendi özgül yapısını meydana getirdiği anlaşılmıştır. Kamusal alanın bütün örneklerinde rastladığımız - evrensel nitelikteki- iki ortak özelliği ise, "müzakere" ve "tartışma"dır. Bu iki unsurun eksikliği halinde kamusal alan gerçek anlamda varlık bulamayacaktır.

Gerçek bir demokratik yönetim için kamusal alan şarttır. Kamusal alan siyasalın meşrulaştığı bir alandır. Demokrasinin varlığı, salt oy verme işlemine indirgenemez. Demokrasinin özünü oluşturan serbestlik, müzakere, tartışma ve eleştiri gibi kavramlar topyekûn seçim sandığına atılan bir oya izafe edilmemelidir. Bu anlamda kamuoyu ise, halkın kurmuş olduğu hayali ve sürekli bir seçim sandığı işlevine sahiptir.

Kamusal alan, kesinlikle devletin bir alanı değildir. Kamusal alan, şahısların geniş sınırlara ulaşmış olan özel alanları da değildir. Kamusal alan, en az iki kişinin bir araya gelerek ekonomiyi, siyasalı ve sosyal olanı konuştuğu/tartıştığı, özel alana ve devlet alanına ait olmayan bir ara alandır.

Kamusal alana dâhil olan herkesin, düşünce ve ifade özgürlüğü eksiksiz olmalıdır. Hiç kimse, doğuştan sahip olduğu ya da sonradan edindiği herhangi bir farklı özelliğinden dolayı kamusal alandan dışlanamaz. Ortak bir iletişim dili, ortak bir kaygı ve ortak bir mekânın (ya da ortak bir söylemin) varlığı, kamusal alanın varlığı için yeterlidir.



KAYNAKLAR

Kitaplar

Adorno, T. (2011). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. N. Ülner, M. Tüzel. ve E. Gen (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Afyoncu, E. (2017). *Herkes İçin Kısa Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Ağaoğulları, M. A. , Akal, C. B. , Köker, L. (1994). *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. Ankara: İmge Kitabevi.

Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Kitabevi.

Ahmad, F. (2019). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*. M. K. Kaynar (çev.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akça, İ. (2017). Altmışlı Yıllarda Türkiye Kapitalizmi ve Ordunun “Holdingi” OYAK. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye’nin 1960’lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 205-216.

Akşin, S. (2018). *Kısa Türkiye Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Alış, A. (2016). Kürt Etnobölgesel Hareketinin Doğuşu, Kitleleşme Süreci ve Türkiye İşçi Partisi: (1959-1974). B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, N. Uçarlar (drl.). *Türkiye Siyasetinde Kürtler* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 57-91.

Althusser, L. (2019). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. A. Tümerterkin (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.

Arendt, H. (2018). *İnsanlık Durumu*. B. S. Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (2018). *Politika*. M. Tunçay (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Atar, F. (1995). Fetva. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 12. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 486-496.

Atılgan, G. (2015). İdeoloji. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde. İstanbul: Yordam Kitap, 285-298.

Atılgan, G. (2017). “68”in Kapıları. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye’nin 1960’lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 315-340.

Avcıoğlu, D. (2017). *Türkiye’nin Düzeni*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Aydın, M. (2005). Kamusal Alan ve Siyaset. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 97-116.

Bacık, G. (2005). Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 9-17.

Barry, N. (1999). Sivil Toplum, Din ve İslam. Ö. Demir (Ed.). *İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi*. içinde. Ankara: Liberte Yayınları, 3-20.

Bauer, S. W. (2014). *Orta Çağ Dünyası*. M. Moralı (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.

Bayart, J. F. (1999). *Kimlik Yanılsaması*. M. Moralı (çev.), İstanbul: Metis Yayıncılık.

Bayri, H. (2011). *Türkiye’de Kimlik Siyaseti*. Ankara: A Kitap.

Birler, Ö. (2015). Liberalizm. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde. İstanbul: Yordam Kitap, 299-313.

Bozarslan, H. (2005). Türkiye’de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarihi Söylemi Üzerine Bazı Hususlar. A. Vali (Ed.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar* içinde. İstanbul: Avesta, 35-62.

Braudel, F. (1996). *Uygarlıkların Grameri*. M. A. Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Bulaç, A. (2005). Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi. T. Bora, ve M. Gültekinil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cilt 6 / İslamcılık* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 503-513.

Bulut, H. İ. (2012). Ümmet. TDV *İslam Ansiklopedisi*. Cilt 42. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 308-309.

Cicero, M. T. (2018). *Devlet Üzerine*. C. C. Çevik (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.

Çaha, Ö. (1999). İslam ve Sivil Toplum. Ö. Demir (Ed.). *İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi* içinde. Ankara: Liberte Yayınları, 115-126.

Çaha, Ö. (2005). Mahrem Kamusal Alan. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 143-161.

Çaksu, A. (2010). 18. Yüzyıl Sonu İstanbul Yeniçeri Kahvehaneleri. A. Yaşar (Ed.). *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* içinde. İstanbul: Kitap Yayınevi, 85-98.

Çelik, A. (2017). Saraçhane'den 15-16 Haziran'a İşçi Sınıfının Müstesna Yılları: Altmışlı Yıllar. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 633-666.

Çiğdem, A. (2008). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dacheux, E. (2012). *Kamusal Alan*. H. Köse (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Dahl, R. A. (2017). *Demokrasi Üzerine*. B. Kadıoğlu (çev.), Ankara: Phoenix Yayınları.

Danişmend, İ. H. (1972). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi. (Cilt 4.).

Davutoğlu, A. (1994). Devlet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 9. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 234-240.

Demircan, A. (2009). *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Eagleton, T. (2013). *Hayatın Anlamı*. K. Tunca (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eco, U. (2016). *Orta Çağ: Şatolar, Tüccarlar, Şairler*. L. T. Basmacı (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına*. A. Berktaş (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eraslan, S. (2005). İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyaset: İslamcılık* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 818-825.

Erol, A. (2005). Bir Kamusal Alan Olarak Halkevleri. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 117-132.

Forgacs, D. (hızl.). (2018). *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*. İ. Yıldız (çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.

Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. V. Urhan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. M. A. Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Frolov, İ. (1991). *Felsefe Sözlüğü*. A. Çalışlar (çev.), İstanbul: Cem Yayınevi.

Gaudemet, J. (1991). Roma Mucizesi. F. Braudel (hızl.) *Akdeniz: İnsanlar ve Miras* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 166-189.

Geuss, R. (2002). *Eleştirel Teori, Habermas ve Frankfurt Okulu*. F. Keskin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geuss, R. (2007). *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*. G. Koçak (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gilson, E. (2003). *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*. Ş. Öçal (çev.), İstanbul: Açılım Kitap.

Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (2017). *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gül, M. (2009). *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Gündüz, M. (2010). *Osmanlı Mirası, Cumhuriyet'in İnşası*. Ankara: Lotus Yayınevi.

Güneş, C. (2017). Altmışlı Yıllarda Kürt Siyasal Aktivizmi. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 701-726.

Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. M. Tüzel (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Habermas, J. (2015). Kamusal Alan. M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 95-102.

Habermas, J. (2018). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. T. Bora ve M. Sancar (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Halaçoğlu, Y. (1991). *XIV- XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Hançerlioğlu, O. (2007). *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hannerz, U. (2016). Kent. A. Kupper ve J. Kupper (Ed.). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* içinde. (H. Olgun, çev., Cilt 1, s. 752). Ankara: Adres Yayınları.

Hansen, M. (2015). Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin "Kamusal Alan ve Tecrübe"si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar. M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 175-176.

Heywood, A. (2016). *Siyasi İdeolojiler*. L. Köker (çev.), Ankara: BB101 Yayınları.

Hill, C. (1984). “Yorum”, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*. R.Hilton (drl.). İstanbul: Metis Yayınları, 130-134.

Hilton, R. (1984). “Giriş”, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*. R. Hilton (drl.). İstanbul: Metis Yayınları, 7-31.

Hobbes, T. (2018). *Leviathan*. S. Lim (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Huizinga, J. (1997). *Ortaçağın Günbatımı*. M. A. Kılıçbay (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

İnalcık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Karpat, K. (2006). *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. D. Özdemir (çev.), Ankara: İmge Kitabevi.

Karpat, K. (2017). *Türk Siyasi Tarihi, Siyasal Sistemin Evrimi*. C. Elitez (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, K. (2019). *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*. G. Ayas (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları.

Keyder, Ç. (2014). *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kırlı, C (2010). Kahvehaneler: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda Kamuoyu. A. Yaşar (Ed.). *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* içinde. İstanbul: Kitap Yayınevi, 99-122.

Koehler, B. (2016). *İslam’ın Erken Döneminde Kapitalizmin Doğuşu*. İ. Kurun (çev.), Ankara: Liberte Yayınları.

Kongar, E. (2006). *Tarhimizle Yüzleşmek*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kömeçoğlu, U. (2005). Kamusal Alan: Katılım ve Dışlama Güçleri Arasındaki Diyalektiğin Biçimi. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 19-43.

Kömeçoğlu, U (2010). Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusalılık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri. A. Yaşar (Ed.). *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* içinde. İstanbul: Kitap Yayınevi, 49-84.

Küçük, Y. (1990). *21 Yaşında Bir Çocuk, Fatih Sultan Mehmet*. Ankara: Tekin Yayınevi.

Küçükaşçı, M. S., Bozkurt, N. (2004). Mescid-i Nebevi. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 29. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 281-290.

Lewis, B. (2018). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. B. B. Turna (çev.), Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Lynch, H. (2016). *Milton and Politics of Public Speech*. New York: Routledge Publisher.

Mardin, Ş. (1992). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2016). *Siyasal ve Sosyal Bilimler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2018). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marx, K. (2011). *Kapital 1*. M. Selik ve N. Satlıgan (çev.), İstanbul: Yordam Kitap.

McCarthy, T. (2015). Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümünün 1989 İngilizce Baskısına Giriş. M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 91-93.

Meriç, C. (2010). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mooers, C. (1997). *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*. B. S. Şener (çev.), Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

Müftüoğlu, A. (2005). Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls'un Uzlaşmacı Liberal Kültürü. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 47-69.

Negri, A., Hardt, M. (2004). *Çokluk*. B. Yıldırım (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Negt, O., Kluge, A. (2015). Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş. M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 133-139.

Onat, N. (2013). *Kamusal Alan ve Sınırları*. İstanbul: Durak İstanbul Yayınları.

Ortaylı, İ. (2018). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap.
Önkol, A. (1989). Akabe Biatları. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 2. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi. s. 211.

Öz, A. (2017). Manevi İmar ile İslam İnkılabı Arasında: Altmışlı Yıllarda İslam Davası Etrafındaki Vaziyet Alışlar Üzerine. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 591-632.

Özbek, M. (2015). Giriş: Kamusal Alanın Sınırları. M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 21-90.

Özcan, G. (2017). Altmışlı Yıllarda “Dış” Politika. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye’nin 1960’lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 217-256.

Özgen, M. K. (1999). Kollektivist ve Bireyci İslam Yorumları Üzerine. Ö. Demir (Ed.). *İslam, Sivil Toplum ve Piyasa Ekonomisi* içinde. Ankara: Liberte Yayınları, 89-113.

Özkan, M. (2016). Medine Vesikası. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ek-2. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 212-215.

Özkoçak, S. A. (2010). Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri. A. Yaşar (Ed.). *Osmanlı Kahvehaneleri: Mekan, Sosyalleşme, İktidar* içinde. İstanbul: Kitap Yayınevi, 17-35.

Paine, T. (2017). *İnsan Hakları*. M. O. Dostel (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Pirenne, H. (2013). *Orta Çağ Avrupa’sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. U. Kocabaşoğlu (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Poggi, G. (2014). *Devlet; Doğası, Gelişimi, Geleceği*. A. Babacan (çev.), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Prestwich, M. (2016). Feodalizm. A. Kupper and J. Kupper (Ed.). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* içinde. (A. K. Bayram, çev., Cilt 1, s. 457). Ankara: Adres Yayınları.

Proudhon, P. J. (2019). *Mülkiyet Nedir?* D. Çetinkasap (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Roberts, J. M. (2015). *Avrupa Tarihi*. F. Aytuna (çev.), İstanbul: İnkılâp Kitapevi.

Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi*. A. Alper (çev.), İstanbul: Oda Yayınları.

Russell, B. (2017a). *Batı Felsefesi Tarihi: İlk Çağ Felsefesi*. A. Fethi (çev.), İstanbul: Alfa.

Russell, B. (2017b). *Batı Felsefesi Tarihi: Katolik Felsefesi*. A. Fethi (çev.), İstanbul: Alfa.

Russell, B. (2017c). *Batı Felsefesi Tarihi: Modern Felsefe*. A. Fethi (çev.), İstanbul: Alfa.

Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sander, O. (2017). *Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Saward, M. (2016). Demokrasi. A. Kupper and J. Kupper (Ed.). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* içinde. (A. K. Bayram, çev., Cilt 1, s. 252). Ankara: Adres Yayınları.

Schnapper, D. (1995). *Yurttaşlar Cemaati, Modern Ulus Fikrine Dair*. Ö. Okur (çev.), İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Sencer, M. (1999). *Dinin Türk Toplumuna Etkileri*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Sennett, R. (2019). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. S. Durak ve A. Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sivrioğlu, U.T. (2017). *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Sombart, W. (2008). *Burjuva*. O. Adanır (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Sweezy, P. (1984). “Eleştiri”, *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*. R.Hilton (drl.). İstanbul: Metis Yayınları, 32-59.

Şahin, Y., Sarıtaş, E. (2017). Altmışlı Yıllarda Kadın Hareketi: Süreklilikler, Kopuşlar ve Çeşitlenme. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 727-758.

Şener, M. (2017). Yön ve Milli Demokratik Devrim Hareketleri. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 359-396.

Şengül, H. T. (2015). İktidar. G. Atılğan ve E. A. Aytekin (Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde. İstanbul: Yordam Kitap, 41-53.

Tannenbaum, D. G. (2018). *Siyasi Düşünce Tarihi*. Ö. Orhan (çev.), Ankara: BB101 Yayınları.

Tanör, B. (1985). Anayasal Gelişmelere Topluca Bir Bakış. M. Belge-Kollektif (hızl.). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. Cilt 1, 10-26.

Tanör, B. (2017). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Thompson, J. B. (2016). Kamusal Alan. A. Kupper ve J. Kupper (Ed.). *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* içinde. (A. K. Bayram, çev., Cilt 1, s. 723). Ankara: Adres Yayınları.

Timur, T. (2008). *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap.

Timur, T. (2015). Laiklik. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde. İstanbul: Yordam Kitap, 171-186.

Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi*. H. Tufan (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Toynbee, A. J. (1999). *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu (I.)*. K. Yargıcı. (çev.), İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.

Tunçay, M. (1999). *Türkiye Cumhuriyet'inde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Türcan, T. (2010). Şura. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt 39. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 230-235.

Uslu, A. (2015). Demokrasi. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde. İstanbul: Yordam Kitap, 137-150.

Uslu, A. (2017). *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ünüvar, K. (2008). Türkiye'de Sol Düşünce ve Din. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyaset: Sol* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 873-895.

Vali, A. (2005). Kürtlerin Soykütükleri: Kürt Tarih Yazımında Ulus ve Ulusal Kimliğin İnşası. A. Vali (Ed.). *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri Üzerine Çalışmalar* içinde. İstanbul: Avesta, 83-134.

Varel, A. (2017). Altmışlı Yıllar Türkiye'sinde Sınıf ve Siyaset: Meşruiyet Savaşımı, Siyasal Yükseliş ve İç Bölünmeleriyle TİP. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 397-434.

Yanık A., Bora T. (2017). Altmışlı Yıllarda Türkiye'nin Siyasi Düşünce Hayatı. M. K. Kaynar (hızl.). *Türkiye'nin 1960'lı Yılları* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 275-300.

Yaşar, A. (2019). Kahvehaneler. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ek-2. Cilt. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 3-5.

Yavuz, M. H. (2005). Türkiye'de Çoğulculuk ve Kamusal Alanın Kullanımı. L. Sunar (hızl.). *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 163-192.

Zabcı, F. (2015). Kamusal Alan. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde. İstanbul: Yordam Kitap, 109-121.

Zeldin, T. (2010). *İnsanlığın Mahrem Tarihi*. E. Özsayar (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Makaleler

Akşit, E. E. (2009). Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’de Kamusallık Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 64-1. 1-21.

Aygen, Z. (1996). Kentlerin Tarihi Dokusu Korunmalı mıdır? *Cogito*. Sayı: 8, 43-62.

Coşar, S. (1999). Türk Modernleşmesi: “Aklileşme”, “Patoloji”, Tıkanma. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 8, 69-82.

Çaha, Ö. (2014). İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 5, 81-103. (ilk baskı: Kasım 1998).

Çetinkaya, Y. D. (2008). 1908 Devrim’inde Kamusal Alan ve Kitle Siyasetinde Dönüşüm. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 38, 125-140.

Demirci, A. H. (2008). 1908 Parlamentosunda Meşrutiyetin Değerleri ve İlkeleri. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. 1.45, 83-104.

Karakaş, H. (2014). Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 5, 171-193. (ilk baskı: Kasım 1998).

Koç, D. (2020). Öcü Geçmiş, Yüceltilen Bugün ve Umutlu Gelecek: Türk Kadın Yolu Dergisi’nde Siyasi Söylem. *Tarih Araştırmaları Dergisi*. 39.67, 585-609.

Koğacıoğlu, D. (2009). Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği. *Cogito*. Sayı: 58, 350-384.

Mahcupyan, E. (2014). Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 5, 25-53. (İlk baskı: Kasım 1998).

Papila, A. (2011). Osmanlı’da Kamusal Alan: Osmanlı Külliyesi. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 5, 64-82.

Öztürk, S. (2005). Osmanlı İmparatorluğunda Kamusal Alanın Dinamikleri. *İletişim*. 21, 95-124.

Tamer, A. (2011). Muhayyel Komünizm: Türk Sağının Anti-Komünizm Propagandası. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 58, 91-114.

Ünüvar, K. (2014). Osmanlı’da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 5, 205-217. (İlk baskı: Kasım 1998).

Varol, A. (2010). Bilgi Toplumunda Kamusal Alan. *Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı: 4, 121-129.

Tezler

Zabcı, F. Ç. (1997). Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

İnternet Kaynakları

King James Bible. (2020). *1 Thessalonians 4:11-12*. <https://www.kingjamesbibleonline.org/1-Thessalonians-4-11/> (29 Ocak 2020).

Stanford Encyclopedia of Philosophy. A. N. Whitehead on Plato. (t.y.) <https://www.college.columbia.edu/core/content/whitehead-plato> (15 Şubat 2020).

Türk Dil Kurumu. (2019). *Büyük Türkçe Sözlük. Kamu ve Kamusal Alan*. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ka> (5 Ocak 2020).

Wessler, H. ve R. Freudenthaler. (2018). *Oxford Bibliographies. Public Sphere*. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199756841/obo-9780199756841-0030.xml?rskey=gShxGs&result=1&q=public+sphere#firstMatch> (2 Aralık 2019).

Belgesel, TV Programı (video)

Işın, Ü (2019). Equinox Travel (Yapımcı), Levent Demirkale (Yönetmen), *Anadolu Arkeolojisi* [Belgesel-Dizi], Türkiye: TRT 2, 2019.