

YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**İSLAM KENTİ SORUNSAĞI:
ELEŞTİREL BİR OKUMA**

Mimar Neşe KARAÇAY SİNEMİLLİOĞLU

FBE Mimarlık Anabilim Dalı Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programında
Hazırlanan

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Uğur TANYELİ (YTÜ)

İSTANBUL, 2006

İÇİNDEKİLER

| | Sayfa |
|---|-------|
| ÖNSÖZ..... | ii |
| ÖZET..... | iii |
| ABSTRACT..... | iv |
| 1. GİRİŞ..... | 1 |
| 2. KENT MODELİ KAVRAMI..... | 4 |
| 2.1. Genel Olarak Kent Modeli..... | 5 |
| 2.2. İslam Kenti Modeli..... | 8 |
| 3. İSLAM KENTİ KAVRAMI TARİHİ..... | 12 |
| 3.1. Weber..... | 13 |
| 3.2. “İslam Kenti” Modeline Yönelik İlk Araştırmalar..... | 15 |
| 3.3. Eliseef..... | 18 |
| 3.4. Müddessir..... | 23 |
| 3.5. Michon..... | 26 |
| 3.6. Turgut Cansever..... | 29 |
| 4. ORYANTALİZME YÖNELİK ELEŞTİREL YAKLAŞIM..... | 35 |
| 4.1. Edward Said..... | 35 |
| 4.2. Hourani..... | 40 |
| 4.3. Hentch..... | 42 |
| 4.4. Güncel Eleştirel Yaklaşım..... | 47 |
| 5. İSLAM KENTİ VE ORYANTALİZME ELEŞTİREL BAKIŞ..... | 50 |
| 5.1. Lapidus..... | 51 |
| 5.2. Hourani..... | 56 |
| 5.3. Stern..... | 60 |
| 5.4. Çağdaş Araştırmacıların Yaklaşım Tarzı..... | 63 |
| 6. İSLAM KENTİ KAVRAMI HANGİ BAĞLAMDA ÜRETİLDİ?..... | 70 |
| 6.1. 20. yy’da Avrupa’da İslam Kenti..... | 70 |
| 6.2. 1930’lardan Sonra İslam Kenti..... | 72 |
| 6.3. Türkiye’de İslam Kenti Tanımı..... | 73 |
| 7. SONUÇ..... | 77 |
| KAYNAKLAR..... | 80 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 83 |

ÖNSÖZ

İslam kenti modelinin çıkış sürecinin ve sebebinin eleştirel bir bakış açısı ile araştırıldığı bu tez çalışması süresince, bana her konuda ve her zaman yardımcı olan, farklı bakış açıları sunan, bilgi ve görüşleriyle konunun ortaya çıkmasını sağlayan, tez danışmanım sayın Prof. Dr. Uğur Tanyeli'ye teşekkürü bir borç bilirim. Bu zor süreçte yorum ve fikirleri için olduğu kadar hoşgörüsü için de sevgili eşime ve her zaman olduğu gibi desteğiyle yanı başımda olan aileme teşekkür ederim; iyi ki varlar.

ÖZET

Kent modeli, belirli bir coğrafya ve/veya kültür alanına ait kentleri belirli bir ya da birkaç parametreyi esas alarak kolay kavranabilir bir sınıflandırma içinde betimlemek için üretilmiş bir toplumbilimsel kalıp olarak tanımlanabilir. İslam kenti modeli de böyle bir amaçla inşa edilmiştir. Ancak, genel anlamda bu model, özellikle Arap dünyasındaki kentlerin incelenmesi için kullanılmıştır. Üstelik, araştırmacılarının geniş bir coğrafyayı tek bir başlık altında sınıflandırarak zengin bir çeşitliliğin yalın bir tek tipleşme içinde kavranmasına yol açtıkları söylenebilir. Bu da kentsel araştırmalar için, en azından gerçekçi bir yaklaşım sayılamaz. Ayrıca, bu modeli oluşturma kaygısının sadece bilimsel bir yaklaşım aksaklığından ibaret olmadığı ve 19. yüzyıl kökenli oryantalist dünya kavrayışıyla yakından ilişkili olduğu da düşünülebilir. Bu nedenle tez içinde, Batı'nın İslam kenti kavramını var eden ilgisinin oryantalizm ile ilişkisi bir ana irdeleme eksenini olarak yer almıştır. Tezin amacı, bu modeli tanımlamaktan çok, modeli inşa etmeye yol açan ihtiyacın ne olduğunu aydınlatmaktır. Dolayısıyla, söz konusu modelin mevcut tanımları ele alınarak tarihi araştırılmıştır. "İslam kenti" modeline yönelik eleştirel yaklaşımlara da yine bu tarihsel araştırma kapsamında yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kent modeli, İslam kenti modeli, Oryantalizm

ABSTRACT

In this study, it is tried to analyze the reasons behind the production of the model of “Islamic City”. Its applications and its political implications for the Western world are vitally important for the thesis. Thus before defining the model, it is intended to understand the necessity for constructing such a model. Because of this reason the relationship between the model of Islamic City and orientalism was investigated. The critical re-readings of the model and the role of the orientalist tradition were also discussed in the thesis.

Key Words: Urban Models, Islamic City, Orientalism.

1. GİRİŞ

Bu çalışmada amaç, kent modellerinden “İslam kenti” modelinin ortaya çıkış nedenini ve sonraki değişim sürecini incelemek olarak belirlenmiştir. Kurgusu da Batı’nın İslam kenti kavramına olan ilgisinin sebebini irdeleme ve o ilgiyi oryantalizm ile ilişkilendirme üzerine olacaktır. Kent modellerinin bilimselliğinin ve geçerliliğinin tartışıldığı günümüzde, bu modellerden “İslam kenti”nin ele alınmasının nedeni, bu modelin varlığının doğruluğunu tartışmak değildir. Aksine, bilimselliğinin kesin kabul görmediği “İslam kenti” modeli ile ilgili olarak yapılan araştırmaların “art niyet” içerdiği düşüncesi bu tez için temel alınacaktır.

“İslam kenti” modeli hakkında geniş bir alana yayılan çok sayıda araştırma vardır. Bu nedenle, kapsam kısıtlamasına gidilerek bu model daha çok Batı’nın Doğu’yu ötekileştirme çabası üzerinden incelenecektir. Ayrıca, İslam uygarlığının yaşadığı toprakların ne kadar yoğun bir kentsel yaşamla karakterize olduğu konusu bu tez kapsamına girmemektedir. Dolayısı ile bu tez kapsamında tek bir kent üzerine yönelmekten kaçınılacaktır. Yalnızca, çalışmaları teze dahil olan kimi yazarlar bir kent özelinde bu kavramı anlatmaları durumunda burada yer alacaktır. Türkiye’de bu modelin etkisi üzerinde durulmuşsa da genel olarak bu araştırmada Batı gözüyle ortaya atılan çalışmalar incelenecektir. Araplar tarafından incelenen “İslam kenti” modelinin ne anlama geldiği de benzer biçimde ayrı bir çalışma alanıdır.

“İslam kenti modeli niçin benimsenmiş, böyle bir modele neden ihtiyaç duyulmuştur” şeklindeki sorular bu tezin yönelimi açısından önemlidir. Kuşkusuz burada bunları geniş bir tarihsel/sosyolojik kapsamda cevaplandırmak gibi bir iddia içinde bulunulmayacaktır. Elbette ki belirli bir sınırlandırmaya gidilerek bu sorulara cevap aranacaktır. Bu süreç Weber’in İslam uygarlıklarının konumlandığı topraklarda şehrin var olmayacağı iddiasıyla başlayacaktır.

Böyle bir modelin özellikle Arap dünyası özelinde incelenmesi merak konusu olmuştur. Bunun nedeni, ortaya atılan modelin öncelikle İslam’ın erken evrelerinden başlayarak yeşerdiği topraklar için geçerli olduğu düşüncesidir. Ancak bu düşüncenin doğru olmadığı ve özellikle Arap topraklarında bulunan kentleri sınırlandırarak bir sınıflanmaya gidildiği görüşü bu çalışma için önemli bir sorunsaldır. “İslam kenti”ni Arap dünyası özelinde incelemek iki

nedenle anlaşılır bir tutum olacaktır. İlk neden, Batı'nın özellikle 18. yüzyıldan itibaren başlayan "oryantal"e yönelik ilgisidir. Çünkü ilk etapta resme ve edebiyata olan hayali ilgi, daha sonra gezginler aracılığıyla görselliğe dönüşmüştür. Doğal olarak bu beraberinde farklı alanlara sıçramayı da getirmiştir ve bu süreçle Batı "öteki"nin kenti ile ilgilenmeye başlamıştır. İkinci neden ise Doğu'daki kaynak zenginliğinin, ekonomik anlamda çok büyük bir ilgi oluşturmasıdır.

Tez kapsamında çok detaylı bir şekilde yer almasa da, Türkiye'ye bu model tartışmalarında hem olayın içinde, hem de dışında olması nedeni ile yer verilecektir. Çünkü Türkiye İslam uygarlığının etkisinde kalmış ve hala nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkedir. Diğer taraftan, Erken Cumhuriyet ile bu etki kamusal alanda dışlanmaya çalışılan bir etkidir. Dolayısıyla bu modele olan ilgi kısıtlı bir çerçevede kalmıştır. Bu kısıtlı çerçeve içinde kavramın günümüze geliş süreci incelenmeye çalışılacaktır.

Avrupalı, Amerikalı veya Doğulu olup tamamıyla Batı eğitimi almış araştırmacıların konu üzerindeki yoğun ilgileri günümüzde hala devam etmektedir. Bunun nedeni olarak, yalnızca belirli bir bölgeyi araştırma isteğinden çok, bu ilginin oryantalist art niyetle ilişkili olduğu görülmektedir. Modern araştırma yaklaşımları kentleri modelleştirmek yerine tek başına inceleme konusu yapmayı öngörse bile, bu model hala güncelliğini korumaktadır. Çünkü modele getirilen her eleştiri yeni bir araştırma alanı açmaktadır. Doğal olarak bu süreç ile "İslam kenti" modeli bir araştırma kaynağı olarak kalmaya devam etmekte ve popülerliğini korumaktadır. Örneğin Eldem'in (2003) şu yazısı konunun popülerliğini koruduğunu gösterir: "Tabii ki kent tipleri vardır- bazıları dinsel dünyeviden daha çok vurgular, bazıları diğerlerinden daha özerktir, bazıları diğerlerine göre daha fazla kent ruhu taşır, bazıları yönetimden çok ticarete ağırlık verir, bazıları dini binalar, bazıları pazar ve kent meydanlarının etrafında toplumlar kurar, bazıları da diğerlerine göre daha fazla dini ve etnik çeşitlilik sergiler. Ne var ki böylesi tüm kent merkezlerine ve sakinlerine temelde benzersiz ve gettolaştırıcı özellikler dayatan tipik bir Osmanlı, Arap yada İslam kenti diye bir şey yoktur".

Bu çalışmalar da gösteriyor ki, bu tarz bir tartışmanın bilimsel olmadığına açığa çıkmış olduğu gerekçesiyle artık eski popülerliğini kaybetmiş olduğu düşüncesi yanlıcıdır. Çünkü bu tartışmalar artık eskiye oranla etkisini yitirse bile, popülerliğinin devam ettiğini gösteriyor. Bu kavrama ilişkin olumlu veya olumsuz düşünceler bir şekilde bu kavramı gündemde

tutmuştur, tutacaktır. Fakat bu tartışmaların içinde artık sadece Batı kökenliler değil, Arap toplumların araştırmacıları da vardır.

“İslam kenti” modeli ile ilgili sorular kademe kademe incelenmeye çalışılacaktır. İlk olarak böyle bir modeli tanımlamadan önce modele olan ihtiyaç üzerinde durulacaktır. Terminolojik açıdan tanımlamalar yapılmaya çalışılacaktır. Sonrasında böyle bir modelin mevcut tanımları üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde modelin tarihi ele alınacaktır. Bu tarihçe Batı’da kabul görmüş araştırmalarla ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Batı tarafından bu modele yöneltilen eleştirel yaklaşımlar irdelenecektir. Bu bölümün kapsamı, sorunun sürekli vurgu yapılan oryantalizme yönelik eleştiri ile bağlantılı ele alınacak olmasıdır. Beşinci bölümde ise bu modelin üretim gerekçeleri belirli bir sınıflandırma yapılarak açıklamaya çalışılacaktır.

“İslam kenti” modelinin özellikle Batı karşısında bu kadar yoğun ilgi görmesinin nedenlerini araştırmada hiçbir zaman amaç “İslam kenti”nin sanılandan daha fazla "Avrupa" kenti gibi olduğunu ya da "Anadolu" kentinin "Arap" kenti gibi olduğunu kanıtlamak olmayacaktır. Ayrıca din merkezli, bilimselliği tartışılan, Arap dünyasını eksen alan böyle bir model tarafımızdan doğru bulunmasa da yeni model veya modeller getirme gibi bir iddiamız da yoktur. Bu çalışma daha ziyade, Avrupa kenti tanımlamalarının, diğer kent uygarlıklarının değerlendirilmesinde kullanılabilecek bir ideal model olduğu görüşünü tartışmaya ve “dinin toplumsal olgularda ana belirleyici olduğu”^{*} savına dayatılan görüşünün çağdaş bilimsel yöntemlere karşıt olduğu iddiasını ele almaya yöneliktir.

* Tanyeli, 1987, s.3.

2. KENT MODELİ KAVRAMI

Bir model bulup çıkarabilmek, zaman içinde ne kadar geriye dönmeyi gerektirir? görüşümüzü belirtelim. Model hiçbir yerde bulunmaz. model, olayların araştırılmasına, tarihi, mimari ve aynı zamanda edebi, psikolojik incelemelere dayanılarak ve çoğunlukla tabuları yıkan bir analiz sonucunda yeniden tasarlanmış bir soyutlamadır.

Jecques Bergue¹

Kent planlamasında ve kentsel tarihte modeller, belirli amaçlarla kullanılmaktadır. Bu amaçlardan biri, betimlemedir. Betimleyici modellerin bilimsel değeri; kent yapısını anlatırken, gözlemlemek istediğimiz karmaşık değişkenleri, tutarlı matematik ilişkiler biçimine sokmalarındadır (Keleş,1976). Bu tutarlılık uzun vadeli planlar yapmaya olanak vermektedir. Nitekim bu modeller kent içinde, her etkenin ötekini nasıl etkilediğini göstermekle birlikte, plancının geleceğe ilişkin bilgi isteklerini karşılayamamakta ve alması programlar arasında seçme yapmasına yardım edememektedirler.

Kent modelleri aracılığıyla, amaç, toplumdaki ve kentlerdeki yapısal değişimleri somut analitik ifadeler halinde ortaya koymaktır. Dolayısıyla, modelin tarihsel değişimi yalın bir görselliğe kavuşmaktadır. Tarihsel analiz yapılırken kullanılan yöntem de oldukça önemlidir. Amaç kuramsal ve görgül incelemelerin gerçekleştirilmesidir. Bu amaçla yapılanlar: Kentsel ve kırsal yaşam biçimlerinin, doğal çevre nüfusunun bu çevrenin kullanımı üzerindeki etkisinin, değişik toplumsal kümelerin çevrel gereksinimlerinin ve çevrelerini iyileştirmeye katılım, çabalarının araştırılması şeklinde açıklanabilir (Yanitsky, 1984).

Toplumsal değişim toplumun bütün kesimlerinde gerçekleşen bir süreçtir, ancak bu değişim toplumun farklı kesimlerinde eşzamanlı olmayabilir ve diğer yandan değişimin gerek hızı gerek kapsamı toplumsal olgulara ve kesimlere göre farklı olmaktadır. Özellikle nüfus yoğunluğu ve ekonomik farklılıklar ortaya değişimi çıkarmaktadır. Bu değişimlerin yalnızca bunlarla sınırlı olamayacağı açıktır. Özellikle Aktüre (1978) kent ölçeğindeki işlevsel farklılaşmanın etkileri üzerinde durmaktadır. Çünkü bu farklılaşmalar ve değişimler kısa bir

¹ Raymond,A.(1995), Osmanlı Döneminde Arap Kentleri, s.viii, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

zaman boyutu içinde oluşmasına karşılık, bunun kentin fiziksel yapısındaki veya kent biçimindeki değişime yansımaları açısından gecikmeler olabilmektedir.

“Özellikle endüstri öncesi toplumların endüstriye geçiş sürecinde bu olay çok görülür. Bunlarda çağdaş kesim ile geleneksel kesim karşıtlaşma halindedir. Değişme birincinin etkisiyle ikincisine doğru her toplumsal yön ve alanda değişik bir yoğunlukla yayılmaktadır” (Aktüre, 1978). Değişimin yoğunluğu doğal olarak beraberinde farklılığı getirmektedir. Bu aşamalarda meydana gelen değişiklikler sonucu her birinin farklı uzantıları olması kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin; bitki türü tarımında uzmanlaşma yanında tüketim alışkanlıklarındaki değişimler ve bunlar gibi başka mekansal davranışlarda değişiklikler yer almaktadır. Bunlar olurken toplumda yeni ilişkiler çerçevesi içinde bir takım uyumsuzlukların, sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nitekim Aktüre (1978) model tanımlamalarında en önemli aksaklığın bu boşlukları gözardı etmekten kaynaklanmadığını ifade etmektedir. Doğal olarak böylelikle dengeler bozulmaktadır. Ortaya çıkabilecek yeni dengenin oluşumunda farklı kesimlerin değişen koşullara aynı hız ve yoğunlukla uymaması ve her kesimdeki değişimin eşzamanlı olmaması yeni işlevlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Aktüre, 1978).

Kentleri inceleme konusunda kullanılan modeller zaman zaman yetersiz kalsa da, araştırma alanında en çok tercih edilen yöntem olarak kalmaya devam edecektir. “Özetle bir kentsel biçimlenmenin bilimsel açıdan açıklanabilmesi çabası ister istemez model oluşturma sorununu gündeme getirmektedir. Tek tek olgular üzerinde gözlemlenen gerçeklikler, sonuçta çok sayıda olguya uygulanabilir bir açıklayıcı modelde bütünleştirilmelidirler” (Tanyeli, 1987).

2.1. Genel Olarak Kent Modeli

Demografik yapıdaki değişim, toplumun örgütlenme biçimindeki değişim olarak tanımlandığında toplumsal yapı analizleri için geliştirilmiş başlıca altı model türü kullanılabilir (Aktüre, 1978):

1. Evrimci Model: Bu modele göre toplum doğal bir konuma göre belirli aşamalardan geçer ve bu aşamalar belirli sırayı izler. Örneğin evrimci modelin özel bir hali olan diyalektik

yaklaşımına göre, insanlık tarihinin gelişmesi her aşamanın zıddını yaratacak olan nitelikleri de beraberinde getirmesiyle olanaklıdır.

2. Organizma Modeli (yapısal-işlevsel model): Bu model, evrimci modelden farklı olarak toplumları belirli bir zaman aralığı içinde durağan olarak görür. Toplum bir organizmanın organları gibi sahip olduğu yapılar yoluyla belirli işlevleri meydana getirir. Yaklaşımın odak noktası toplumun evrimi sonunda kurumların toplumun devamını nasıl sağladıkları ve bütünlüğünü nasıl sürdürecekleridir. Yapısal-işlevsel yaklaşımda toplumsal ögeler bir organizmanın birbirine bağımlı ve birbiriyle çatışmadan uzak ahenkli bir ilişki içinde bulunan organlarına benzetilir.

3. Denge Modeli : Bu model toplumu bir denge sistemi içinde görür. Yapısal-işlevsel yaklaşım, değişmeyi kapsadığı halde devamlı bir denge durumunu belirleyen denge yaklaşımı, genellikle değişmeyi dışarıda bırakacak şekilde geliştirilmiştir. Bu modele göre toplumun dengesini bozacak her türlü iç ve dış etkiye karşı bir tepki göstererek dengesini sağlamaya çalışır.

4. Çatışma Modeli: Bu model yapısal-işlevsel modelin tersine toplumu birbirileriyle çatışan ögelerden meydana gelmiş bir bütün olarak ele alır. Böylece toplum bir organizma olarak değil içinde çatışmaların olageldiği bir bütün olarak tanımlandığı halde çatışma yaklaşımı bir oranda toplumsal denge görüşüne yaklaşmaktadır

5. Fiziksel Model : Bu model toplumu fizik kurallarına uygun bir olgu olarak ele alır. Fizikteki çekim modelleri gibi modeller bu yaklaşımı benimseyenler tarafından sosyal bilimlere de uygulanır. Fizikteki modellerin geçerliği, sosyal bilimlerde ölçmedeki duyarlılığın, kavramların doğal bilimlerden farklı ve daha karmaşık olması nedeniyle çok tartışılmaktadır

6. İstatistiksel ve Matematiksel Modeller: Bu tür modeller insan ilişkilerini istatistiksel yöntemler kullanarak matematiksel modeller yoluyla belirleme eğilimi sonucu ortaya çıkmış modellerdir ve sosyal bilimlere kesinlik kazandırmak amacına yönelmişlerdir. Bu modellerin en büyük sakıncası matematiksel yöntemle açıklanmayan toplumsal ilişkilerin dışarıda bırakılmalarıdır.

Kentlerin bilimsel olarak incelenmesi için üretilen modellerin her birinin farklı inceleme metotları öngörmesine karşın, genel olarak kenti somut bir düzlemde tanımlamada bütün modellerin birbiriyle ilişkili ve birbirinin tamamlayıcısı olduğunu gözardı etmemek gerekmektedir. Örneğin Aktüre (1978), sınıflandırılan bu modellerin birbiriyle ilişkili ve birlikte bir bütünlük sağladığını belirtmektedir. Buna benzer bir başka tanımlama Keleş (2004), tarafından yapılmaktadır: “Kentleşme hareketleri, ekonomik, teknolojik, siyasal ve psikolojik, sosyolojik etkenlerin etkisi altında oluşur. Gerçekte, bu dört grupta toplanan kentleşme etkenlerini birbirinden kesinlikle ayırma olanağı yoktur. Her biri, bir diğerinden etkilenen, birbirlerinin içinde olan etkenlerdir”.

Sosyolojide ‘yapısal-işlevsel’ yaklaşımının ortaya attığı bir kavram olarak kullanılan ‘yapı’ sözcüğü modern sosyolojiye antropolojiden geçmiş bir kavramdır. ‘Yapı’ bir sistem özelliği gösterir, yani çeşitli öğelerden meydana gelmiştir ve bunlardan birinin değişmesi diğer öğelerin değişmesine neden olur. Bir başka deyişle, bir öğenin değişmesinin tüm yapıyı etkileyeceğini düşünen Aktüre (1978), çalışmasında toplumsal yapı değişimi bağımsız değişken, kentlerin mekansal yapı değişimi ise bağımlı değişken olarak ele almaktadır.

Toplumun varlığı ve gelişmesinin temelini meydana getiren ilişkiler tarımsal ve tarım dışı üretim ilişkileri olduğuna göre, yapısal değişimin temelini ekonomik ilişkiler belirlemektedir. Aynı şekilde kentlerin mekansal yapılarını belirleyen ilişkiler de tarımsal ve tarımsal olmayan tüm üretim ilişkileri ve mekansal boyutu da içeren mülkiyet yapısı olarak ortaya çıkmaktadır (Aktüre, 1978).

Kentlerin oluşum ve gelişim süreçlerinde, ekonominin önemli bir etken olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Bütün teorik açıklamalarda ekonomi önemli bir yer tutmaktadır. Aktüre’de buna benzer çalışmalarda bulunmaktadır. Çünkü somut bir yaklaşım getiren modeller aracılığı ile yapılan genellemeler kentlerin ekonomisi devreye girdiğinde değişkenlikler göstermektedir. Kent ekonomisi toplum yapılarına ve zaman dilimlerine göre farklılıklar göstermekte, bu doğrultuda farklı ihtiyaçlar devreye girmekte ve kentler farklı yönlere kaymaktadır. Bütün bunlar modellerin her kente aynı teorik uzaklıkta olmasından kaynaklanan aksamalar ortaya çıkarmaktadır.

Kent modellerine ilişkin teorik açılımlarda Keleş Aktüre'den farklı olarak modelleri bir üst ölçekte düşünce sistemlerinin oluşturduğu “kuram” ların alt başlığı altında ele almaktadır. Kuramı, olguların nedenlerini, bir düzen içinde oluşup oluşmadıklarını ve aralarındaki ilişkileri aydınlatmaya ve bunların bağlı olduğu kimi yasalar bulunup bulunmadığını ortaya koymaya çalışan bir düşünce sistemi olarak tanımlayan Keleş (2004), bir kent kuramının, kent adı verilen toplulukların neden var olduklarını, temel yapılarının ve öğelerinin neler olduğunu, nasıl büyüdüklerini, mantığa uygun sözler ve simgelerle açıklamaya çalışan bir düşünce sistemi olması gerektiğini belirtir.

Model ve kuram birbirini tamamlayan kavramlar olmakla birlikte sık sık birbirinin yerine kullanılmaktadır. Fakat modelleri kuramların alt başlığı altında incelemek ve detaylandırmak daha doğru olacaktır. Keleş bu çerçevede “İslam kenti” modelini de toplum bilimcilerin kent kuramları başlığı altında ele almaktadır.

Toplum bilimlerinde kuram, her olguyu olduğu gibi belirten, açıklayan ve nedenlerini gösteren bir nitelik taşır. Ne yapılması gerektiği, yani erekler ve değerlerle (normatif) ilgili öğeler, toplum bilimlerinde genellikle kuramın dışında tutulmuştur. Oysa, yeni gelişmeler, geleneksel toplumsal bilimlerin salt açıklayıcı nitelik taşıyan kuramsal yaklaşımından ayrı olarak, kuramın normatif öğelere yer vermesini, hatta bunların zaman zaman öncelik bile kazanmasını zorunlu kılmıştır (Keleş, 2004).

Genel olarak kent modellerinin belirli kuramların alt başlıkları altında incelenmesi kent modellerinin rijit bir çerçeve çizmesini engellemektedir. “Toplumbilimcilerin kent kuramları” başlığı altında ele alınan “İslam kenti” modeli de bir çok farklı savla ortaya çıkan bir modeldir. Bu yöntem ile kuram başlığı altında bulunana farklı modeller arasında ortak bağlar kurulabilmektedir.

2.2. İslam Kenti Modeli

Kentsel biçimlenmenin somut bir şekilde açıklanabilmesi için oluşturulmuş modellerden biri olan “İslam kenti” modeli daha çok dini belirlenimli parametreler dahilinde oluşturulmuştur. Bu model tanımlamasında din ana faktör olarak belirlenmiş, bunun doğrultusunda toplum

yapısı, kentin fiziksel yapısı, sosyal yapısı ve yönetim mekanizması anlaşılmaya çalışılmış, ortak noktalar ışığında model sınırları çizilmiştir.

Örneğin, Ortadoğu kentlerini geleneksel İslam kenti olarak ele alan yaklaşımda, kentin dinsel işlevinin mekansal yapıyı belirlediği ve caminin kültürel, eğitimsel ve dinsel işlevleri dolayısıyla yapıyı belirleyen en önemli öge olduğu öne sürülmektedir (Aktüre, 1978). Grunebaum'un, İslamiyet'te kenti bir Müslüman için dinsel görevlerin ve sosyal ülkünün bütünüyle karşılandığı yer olarak tanımladığını belirten Aktüre'ye (1978) göre, İslamiyet'te gerek kamu hayatını, gerekse bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen şeriat, ancak yerleşik hayata uyan bazı dinsel görevleri tanımlamaktadır. "İslam Kenti" modelinin mimarlarından Grunebaum (1955) "İslam Kenti" modelini kentin "Cuma camisi"ni merkez alarak tanımlamakta, bölgesel ilişkilere ancak göçebe toplulukların kentle olan ticaret ve dinsel ilişkileri açısından değinmektedir.

Grunebaum'un (1955) sosyo-ekonomik ve mekansal ilişkilerini tanımladığı "İslam Kenti" modelinden hareketle, Müslüman toplumlar da ister kentsel, ister kırsal alanda yaşıyor olsun her bireyin şeriatın farklı yorumlanmasından ortaya çıkmış olan dört mezhepten birine bağlı olduğu için, bu örgütlenme biçiminin bölge ölçeğinde toplum yaşamının en önemli ve en geniş kapsamlı toplumsal örgütlenme kademelerinden birini oluşturduğunu söyleyen Lapidus toplumsal yapıdaki bu kademeleşmenin yanı sıra, kentsel nüfusun da kendi içinde belirgin sosyal tabakalardan oluşan bir yapı gösterdiğini, ancak kent mekanında oluşmuş mahallelerden hiçbirinde sınıfsal dayanışma açısından mekansal yakınlığın gerekli koşul olmadığını, sosyal tabakalaşmada her kademedeki homojen yapıya karşın mahallelerin heterojen nitelik taşıdığını, zengin ile fakirin yan yana yaşadığını belirtmektedir (Aktüre, 1978).

"İslam kenti" modeli tanımlamasında özellikle Grunebaum ve Lapidus'un referans olarak kabul edilmesinin nedeni, her iki yazarın araştırma metodu olarak yeni bir bakış açısı getirmiş olmalarındandır. Onların araştırmalarıyla "İslam kenti" modeli çok daha kesin biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Her iki yazar da araştırmalarını önceki çalışmalara göre daha fazla detaylandırmışlardır. Genel olarak kent incelemelerine toplum yapısını da bir etmen olarak dahil etmişlerdir. Bu araştırmalarda "öteki" çok net bir şekilde tanımlanmış, onun doğrultusunda "İslam kenti"nin varlığı "öteki"nin bir fonksiyonu olarak kabul edilmiştir. Bu,

çoğunlukla yine birçok özelliğin göz ardı edilerek, Batı gözüyle yapılmış bir anlamlandırma girişimidir.

Aktüre (1978), Anadolu'da ancak Osmanlı döneminde ortaya çıktığını söylediği İslam toplumlarındaki dört toplumsal örgütlenme kademesini Lapidus'un tanımlamasıyla şu şekilde sıralamaktadır:

1. İmparatorluk veya devlet örgütü
2. Toplumun mezhepler arasında örgütlenmesi
3. Esnaf-ahi örgütleri (loncalar)
4. Mahalleler (sosyo-ekonomik ve dinsel açıdan homojen özellik gösteren komşuluk birimleri)

Neden-sonuç ilişkisi arayışı ve geleceğe dönük çalışmalarda ihtiyaç duyulan tanımlamalar kent ile ilgili araştırmalarda da kendini dayatmaktadır. Diğer bir deyişle, model oluşturmak uzun zamandır kent çalışmalarının ayırt edici özelliği olmuştur. Böylesi yaklaşımlar araştırma için tiplendirme ve somut gündemler sağlarlar. Fakat bu tarz yaklaşımlar beraberinde bazı olumsuzluklar da getirmektedir. Bu olumsuzluklardan en önemlisi tek tip haline getirilen kentin, genel bir kavram haline dönüştürülmesidir. Oysa, “tüm kariyerlerini çoğunlukla bir şehre adayan ve o şehrin ayrılığının farkında olan kent tarihçileri alternatif yollar aramışlardır. Örneğin, 1930'larda bazı Amerikan kent tarihçileri, özellikle Lewis Mumford tarafından benimsenen kentsel biyografi yaklaşımını tercih etmişlerdi. Bu yaklaşım tek bir şehrin öyküsünü kapsamlı bir biçimde anlatır ve onu neredeyse bir "ölümlü" gibi tasvir etmeye çalışır. 1960'larda "Yeni Kent Tarihi" diye adlandırılan benzer bir teknik, kentleri birer süreç ve özgül tiplerin tezahürleri olarak incelemiştir. Böyle yaklaşımlar şehri, ne kadar karmaşık görünürse görünsün, insanların yaşadığı ve bir şeyler inşa ettiği, çoğaldığı, neredeyse canlı bir sosyal olgu olarak tasavvur eder” (Eldem vd., 2003).

“İslam kenti” modeli de yine kentleri belli bir teknikle belirli bir sınıflandırma içine koymak için üretilmiş bir model olarak tanımlanabilir. Bu model Weber (2003)'in kentler ile ilgili kriterlerinin içinde yer almamasına karşın, tepkiyle oluşan bir girişimdir. Fakat “İslam kenti” modeline ilişkin araştırmalar ve bilimsel yaklaşımlar daha ziyade Batı'nın “öteki” ye bakışı ile sınırlanmaktadır. Bu kadar geniş bir alanı oluşturan bir coğrafyayı tek bir başlık altında

sınıflandırmak tek tipleşmeye götürmektedir ki, bu da kentleri tanımlarken en azından ideal bir yaklaşım değildir.

“İslam kenti” modeli özellikle Arap topraklarındaki kentler üzerine , son zamanlarda bu başlık altında yapılan konferansların sayısının ve bu bilimsel toplantılar sonucunda ortaya çıkan yayınların bolluğunun da gösterdiği gibi, Arap incelemeleri alanında çalışan araştırmacıların ve uygulamacıların dikkatini en çok çeken konulardan biridir. İslam kentleri hakkında yazılan yazılara rağmen, tek tek kentler hakkında hala yeterince bilgiye sahip değiliz. Özellikle belirli kentler için İslam öncesini ve İslam dönemini kapsayan ayrıntılı bir bilgi birikiminin olmaması bunun nedenlerinden biridir. Ayrıca inceleme yapılan kent sayısı da yazılanlar ve tartışılanlara göre oldukça azdır. Dolayısıyla, bir genellemeye gitmek yanıltıcı olacaktır.

3. İSLAM KENTİ KAVRAMI TARİHİ

“İslam kenti” kavramı Max Weber'in (2003) dünya tarihi boyunca ortaya çıkan kent tipleri sınıflamasına İslam kentini dahil etmemesine tepki verme uğraşı içinde olan İslam tarihçiliği ile doğmuştur. Bu beraberinde, "İslam kenti" diğer kentlerle karşılaştırıldığında İslam kentlerine özgü görünen niteliklerle ilgili konuları gündeme getirmiştir. Max Weber'in, diğer kent tipleri karşısına Batı kentini koyduğu “Kent” adlı kitabı ile Batı'ya özgü ve diğer kültürlerde neredeyse hiç bilinmeyen bir toplumsal yapının, özgül bir kent cemaatinin tarif edilmesi sağlanmıştır. Bir kentsel cemaatin oluşturulmasına yol açan koşullar arasında, ticaretin ve ticari ilişkilerin egemen oluşu, bir kalenin veya surların, bir pazarın, belirli oranda özerk yetkilere sahip mahkemelerin ve en azından kısmi bir siyasi özerkliğin varlığı bulunması olarak tanımlanmıştır (Ze'evi, 2000).

Weber'in kent tanımı Batı'ya ve Avrupa kentlerine ilişkin çok net bir sınır koymasıyla, bu tanıma uymayanlar çok net şekilde dışlanmışlardır. İlk zamanlarda öteki olarak kabul edilip ayrı tanımlamalar içinde ele alınılsa da, bu ileriki dönemlerde birçok eleştiriyi gündeme getirmiştir. Bu süreç içerisinde “İslam kenti” modeli ciddi şekilde ilgi uyandırmıştır. İslam'ın egemen olduğu coğrafyadaki bu yerleşmelerin kent olmadığı iddiasına karşı üretilen bu model her durumda “öteki”nin sınırlarının bir kez daha çizilmesine ve modelin yeniden üretilmesine yardımcı olmuştur. Bu nedenle mevcut ilgi ve eleştirilerin daha net anlaşılması için, İslam kentinin tanımlarını ele almak gerekmektedir.

İslam kenti çerçevesinde çok farklı alanlarda araştırmalar yapılmış, genel bir tanımlamaya gidilmiş ve kent esas olarak din ögesi ile tanımlanmaya çalışılmıştır. Louis Massignon, George Marçais, Edmond Pauty, Leopoldo Torres Balbas ve Gustave von Grunebaum (1955) İslami öğelerin belirleyici olduğu kentleşmeden, bahsederken bir başka grup da belirli bir kentin özeline tanımlayarak İslam kenti hakkında genellemelere girişmiştir. Örneğin, Clerget; Kahire, Sauvaget; Halep, Le Tourneau; Fez ve Burckhardt'de yine Fez'i konu alan araştırmalar yapmışlardır.

Buna ek olarak, bazı araştırmalarda İslam kenti belirli alt modeller çerçevesinde

incelemektedir. Prof. Nasser Rabbat* tarafında da ele alınan bu model alt sınıflandırmasında şöyle bir gruplaşma yapar: Peygamberin kenti - medineler (Kuran'ın etkisinde), 'Khitat' ve aşiret modeli, klasik model, oryantal model, Ortaçağ modeli. Bu bölümde genel olarak "klasik model" başlığı altında inceleme yapmış araştırmacılar ele alınacaktır.

3.1. Weber

Günümüz sosyoloji biliminin önderleri arasında zirvedeki yeri dolayısıyla üzerinde sık sık durulan simalardan biri Max Weber'dir (Mardin, 2003). Weber bulgularını 1921'de, o zamana kadar yazılmış kent kitaplarından farklı olarak tüm kent tiplerini irdeleyip kent olmak için gerekli kriterleri ortaya koyarak yayımlar. Bu kentlere uymayan bir kentin var olmayacağı iddiasıyla yazılmış olan "Kent" adlı kitabı kent tartışmaları için çok ciddi bir başlangıçtır. Özellikle bu dönemde sosyolojinin önem kazanması ve bunun beraberinde "kent sosyolojisi" kavramının kabul görmesi ile birlikte çok ciddi yankı uyandırmıştır.

"Kent"i, kentte ikamet edenlerin kendilerine has kolektif bir kimlik ruhuna sahip oldukları özerk bir cemaat olarak tanımlayan Weber (2003), böyle bir kimliğin bir evrimle oluştuğunu, bu yüzden de sadece Hristiyan Avrupa'da anlamlı bir hale geldiğini savunmuştur. İslami ve diğer Avrupa dışı kentsel yapıları, normlara uygun Avrupa kentiyle zıtlık içinde, belirgin kentsel kültür geleneğinden yoksunlukla karakterize eden Weber (2003), Ortadoğu kentlerinin, Avrupalı hatta klasik Yunan ve Romalı benzerlerinin sahip olduğu siyasi özerklikle değil, bir emperyal iktidarın bürokratik temsilcilerince -ki bunlar sıklıkla etnik ve dilsel farklılıklar taşımıştır- yönetildiğini iddia etmiştir. Dahası, Müslüman kentlerinde, kente özgü bir kimlik yaratma çabası içinde ortak bir sivil çıkar etrafında birleşmekten çok, birbirleriyle rekabet eden, farklı kabile ve aşiretlerin ikamet ettikleri şeklinde bir açıklama getirmiştir(Weber, 2003).

Weber, Batı ve Orta Avrupa'da kentlerin politik ve ekonomik nedenlerle ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu nedenler Weber'in belirlediği kronolojik sınır dahilinde pek değişkenlik göstermemiş olduğundan, o dönemde Batı için böyle bir genel tanımdan bahsedilmiştir. Kentler arasındaki en büyük farklılıklar bu nedenlerle kendini göstermiştir. Nitekim Ze'ev'i

* www.archnet.org, 02.12.2005

de (2000), Weber'in tanımından “kentsel cemaatin oluşturulmasına yol açan koşullar arasında, ticaretin ve ticari ilişkilerin egemen oluşu, bir kalenin veya surların, bir pazarın, belirli oranda özerk yetkilere sahip mahkemelerin ve en azından kısmi bir siyasi özerkliğin varlığı bulunur” şeklinde bir çıkarımda bulunmuştur.

Doğu'da yerleşmelerin kent olabilme koşullardan çoğunun var olduğunu, ancak çoğu durumda kentlerin idari özerkliğe sahip olmadıklarını ve kentsel birlikler oluşturma yetisinden yoksun olduklarını ifade etmiş olan Weber (2003) kendi içinde bir bütün olarak kentin bilinmediğini iddia etmiştir. Ona göre, bu gerçek Doğu kentlerinin fiziksel düzeninde ifadesini bulur, İslam dünyasındaki cemaat birlikleri loncalar veya mahalleler daima daha dar bir temel üzerinde kurulmuştur (Ze'evi, 2000). Denetim, bakanlar veya köleler aracılığıyla, daima bir hükümdarın elinde bulunmuş ve asla kent eşrafına veya ihtiyarlar heyetine devredilmemiştir. Böylelikle Weber, Doğu'nun kentsel merkezlerinde, bir sistem olarak kentsel cemaatin asla var olmadığı sonucuna varmıştır.

Weber (2003) İslam kentlerindeki bu sosyal yabancılaşma ve siyasi dağınıklığı, hem kentlerin fiziksel yapısının hem de bizzat İslam'ın doğasının bir yansıması olarak görmektedir. Ortadoğu kentlerinin dolambaçlı ve çıkmaz sokaklarını, duvarlarla çevrili ve dış dünyadan yalıtılmış evlerini, Avrupa kentlerinin modernizme yönelmesini karakterize eden kamusal meydanlarıyla ve akılcı topografyalarıyla karşılaştırmakta ve eleştirel bir bakış ortaya koymaktadır. Ayrıca, bir din olarak İslam'ın kentsel doğasını ve onun kentsel kurumların ve meydanların gelişimindeki belirleyici rolünü, Avrupa kentlerinin doğal seküler gelişiminden ayırt ederek vurgulayan Weber (2003), Avrupa kentlerinin kendi içindeki ve aralarındaki çeşitliliğin onların ayırt edici niteliği haline gelmesine karşılık, İslami kentlerin hepsinin, İslam hukukunun kent sakinlerinin hem kamusal hem de özel alanları üzerindeki kapsamlı rolünden dolayı, birtakım temel özellikleri paylaştığı sonucuna varmaktadır. Kısacası Weber'in İslami kentleri monolitik ve birbirinden farksızdır. O halde Batı için belirlenen “kent” tanımlaması dışında kalan hiçbir yer “kent” tanımı içine girememektedir. Örneğin modern çağda bile, Osmanlı imparatorluğu Mekke'nin belediyesinde bir ıslahata gittiği zaman, bu durum çeşitli yetkililer arasında bir çeşit denge oluşturduysa da, kentin bütünsel birliğini sağlayamamış olduğunu düşünen Weber (2003), Doğu'nun kentsel merkezlerinde, bir sistem olarak kentsel cemaatin asla var olmadığını iddia etmektedir.

Weber'in bulgularını 1921'de yayımladığı bu yaklaşımlar, yakın zamanlara kadar tartışılmaksızın gelmiştir. Uzun müddet boyunca bu fikirlere karşı bir görüş de ortaya konmamıştır. Eldem (2003), farklı görüşlerin yokluğunu kısmen Batı uygarlığının gelişme ve yenilik yapabilme yeteneğimiz üzerinde fiili bir tekele sahip olduğu yolundaki, akademik dünyada uzun süredir varlığını koruyan varsayıma bağlanılabileceğini iddia etmektedir. Bununla birlikte, bir yanıt için malzeme sağlayabilecek Ortadoğu 'nun tarihsel değişimi hakkında somut bilgilerimizdeki yetersizlik de aynı oranda önemlidir. Kısacası Weber'in "İslam kenti" modeli, kanıttan neredeyse tamamen yoksun Marksist "Doğu despotizmi" yaklaşımıyla benzer görüşler içermektedir. Weber ve bu konuya ilişkin çalışmaları olan 19. yüzyıl araştırmacılarının İslami sosyal ve siyasi oluşumlar hakkında genelleme yapma girişimleri, bilinmeyene yönelik spekülasyon serüvenler şeklindedir. Çünkü yapılan araştırmalar belli kalıplar içinde yalnızca Batı ile kıyaslama şeklinde olmuştur. Doğu kendi içinde anlaşılmaya çalışılmamış, aksine sürekli öteki olmasının nedenleri ön plana çıkarılmıştır.

Weber'in Avrupa kenti tasvirine karşı çıkışların ve onu düzeltme çabalarının neredeyse derhal gündeme gelmesine karşın, söz konusu bilgi kıtlığı, 20. yüzyıl başlarında Yakındoğu uzmanlarının da benzer tepkiler geliştiremedikleri görülmektedir. Bu araştırma şekli 1940'lara kadar devam etmektedir. Nitekim 1940'lara kadarki süreç genel olarak incelendiğinde, Weber'in İslam kenti kalıbı üzerine genel değerlendirmesine tutarlı bir karşı çıkış girişimi şöyle dursun, hiç kimsenin mimari gelişimi sosyal ve siyasi tarihle kaynaştırma teşebbüsünde bile bulunmamış olduğu görülmektedir.

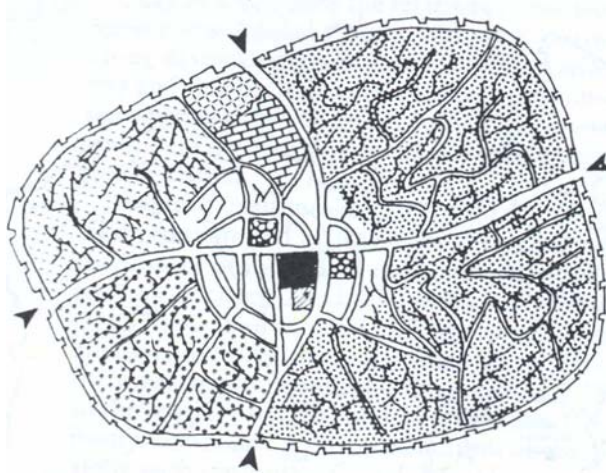
3.2. "İslam Kenti" Modeline Yönelik İlk Araştırmalar

Weber'in Avrupa kenti tasvirine karşı tepki ile oluşmaya başlayan araştırmalarda kent yapısı ile ilgili bilgilerin eksikliğinden dolayı yalnızca belirli konular üzerinde durulmuştur. Şarkiyatçı araştırmacılar ilk ürünleri özel birtakım İslam, genellikle de Arap kentlerinin topografik ve mimari gelişmelerine vurgu yapan alan çalışmaları olan, "gerçek" İslam kentini keşfetmeye yönelik zorlu bir çabaya girişmişlerdir (Eldem vd., 2003). Bu yapılan araştırmalar genel olarak fiziki öğelere ve yapılara ilişkindir.

Genel olarak Ortadoğu kentleri "İslam kentleri" başlığı altında incelenmiştir. Bu konuda literatüre bakıldığında; W. Marçais (1928); Sauvaget (1934), (1941); G. Marçais (1945);

Pauty (1951); Von Grunebaum (1955); Planhol (1959); Roberts (1979); Blake ve Lawless (1980) tarafından yapılmış araştırmalar öne çıkmaktadır. Özellikle son yıllardaki bazı araştırmalarda eleştirel bir yaklaşım tarzı ile, “Yıllardır, öncelikle Ortadoğu kentleri dinsel bir bakış açısıyla çalışıldı, araştırmacılar tarafından mevcut formlarıyla din kenti olarak düşündürüldü” (Kheirabadi, 1993) şeklinde ifadeler yer almaktadır.

“İslam kenti” modeli öncelikle Suriye ve Kuzey Afrika çalışmalarına dayanarak geliştirilmiştir. Bu konuda Grunebaum’un (1955) “Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition” adlı çalışması önemli bir kaynaktır. Geleneksel bir İslam kentini kanıtlayan elemanlar ve bunlar arasındaki ilişki bu modelde odaklanarak şekil 1’de olduğu gibi ortaya çıkmaktadır: Ulu cami kent merkezindedir; medreseler, hamam, pazar onun etrafında yerini alır (Kheirabadi, 1993). Pazardaki esnaf arasındaki hiyerarşik fark ulu cami etrafındaki konumlanmaya ilişkilendirilmekte ve bu durum mesken bölgeleri arasındaki fark için modelin savunucularına göre, bu formun ıkışı İslam’ın belirlediği, gerektirdiği ihtiyaçlar doğrultusunda kendini göstermektedir (Grunebaum, 1955).



şekil 1: “İslam kenti” modeli

İslamiyet’in çok daha öncesine uzanan bir tarihe sahip Halep, modern araştırmacıların üzerine odaklandığı ilk İslam kentlerinden birdir ve Halep hakkında yazılanlar, Weber’in ilk incelemelerini izleyen on yıllarda araştırmacılığın nasıl bir evrim gösterdiğini ortaya koymuştur. Giderek araştırmalarda fiziksel öğeler önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Ayrıca kenti belli bir tarihsel değişim işığında incelemekle de kıyaslama şansı ortaya çıkmıştır.

Örneğin, 1940'ların başlarında Jean Sauvaget, Halep'in kuruluşundan 19. yüzyıla kadar olan resmini bir bütünsellik içinde vermiştir. Şehrin gelişimine dönük çok boyutlu yaklaşımı ve tartışmasının tarihsel kapsamı, diğer araştırmacılar için bir model oluşturmuş ve uzun bir zaman diliminde Sauvaget'in bu modeli referans kabul edilmiştir. İleriki zamanlarda Sauvaget'in araştırma yaptığı yerler hakkında (Halep ve Şam) daha objektif araştırmalar - örneğin; Elisseef- yapılmasına karşın, ısrarla Sauvaget'inin kitabı referans kabul edilmeye devam etmiştir. Eldem (2003) Sauvaget'in Halep konusundaki yaklaşımının yeni ve önemli olmasına karşın, yaptığı açıklamayla bu konuda çok da yol alınmadığını vurgulamıştır.

Sauvaget, kapsamlı bir şema oluşturmaya önem vermemekle kalmamış, ayrıca çalışmasını İslam öncesi Halep'e de odaklamıştır. Ancak, kentin Müslümanların hakimiyetindeki dönemine dair öncellerinin küçümseyici yaklaşımını paylaşmakta ve Weber'in kurduğu Avrupa merkezli çerçeveyi kesinlikle sorgulamamaktadır.

Görece erken bir aşamadan itibaren, İslam kültürlerini inceleyenler Weber'in formülasyonundaki üç sorun üzerinde yoğunlaşmışlardır (Ze'evi, 2000). Bunlarda birincisi, kentte belediyeye karşılık gelen bir otoritenin var olup olmadığının sorgulanması; ikincisi, ortak hareket etme veya Müslüman kentlerinde bir kentsel cemaatin belirmesine ilişkin sorunlar üzerinde yoğunlaşılması ve son olarak üçüncüsü, kentin düzeni ve bunun kentin toplumsal gerçeğini ne şekilde yansıttığının incelenmesidir. Bu üç sorun ışığında, genel olarak yapılan araştırmalarda gözlemcilerin çoğu bu üç sorunu birbirinden ayrı tutmamıştır. Örneğin, Von Grünebaum (1955), Fransız tarihçi Marçais'i izleyerek, İslam kentlerinin yönetici bir beledi yetkilisinin olmadığını, bunun da kentin etnik veya dinsel kimlikli mahallelerin rasgele bir araya toplanmış gibi görünümüyle de yansıdığı sonucuna varmıştır. Bu süreç beraberinde İslami yerleşmeler için yapılan kent tanımlamalarında tipik özellikler ifade edilmeye başlanmıştır. Örneğin Ze'evi'nin de (2000) belirttiği gibi "belediye düzeyinde bir ortak hareket çerçevesi olmadığından, plansız, gelişigüzel kent tasarımı İslam dünyasında tipiktir" şeklindeki ifadeler yoğunlaşmaya başlamıştır.

Özellikle Weber sonrası süreçte bilgi yetersizliğinin de etkisiyle ancak 1960'lara doğru Lapidus (Lapidus, 1967; Lapidus, 1969: s.47-79) gibi araştırmacıların çabalarıyla az da olsa bazı biçimlenme farklılıkları gözler önüne serilmeye başlanmıştır. Yeterli bilgi ve araştırma olmadan yapılan önyargılı çalışmalar, 1980'lerde, Edward Said'in şarkiyatçılığa yönelik

eleştirilerinin güçlü etkisiyle harekete geçmiştir. Jean-Claude David, Heinz Gaube, Eugen Wirth, Bruce Masters, Abraham Marcus ve daha pekçok araştırmacının girişimiyle farklı ele alışlar başlamıştır (Eldem vd., 2003).

Halep, Kahire, Kudüs ve İslam dünyası dahilindeki diğer kentler üzerine yapılan çalışmaların çoğunda, kavramsal tartışma hala ağır basar. Bununla birlikte, yazarlar, artık İslami tipte bir kentin olup olmadığı ya da onun karakteristik özelliklerinin neler olduğu türü düşüncelerden ziyade, özel kentler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Doğrudan Weber'in "İslam kenti" yaklaşımını hedef almadan araştırmalarını sürdürmüşlerdir. Bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde daha net bir biçimde ortaya çıkmaya başlamıştır.

3.3. Elisseef

“İslam kenti” araştırmaları arasında klasik model* tanımı içinde yer alan Jean Sauvaget, 1940’larda yazdığı Halep kitabıyla “İslam kent” ini fiziksel olarak incelemede çok önemli bir yer tutmuştur. Uzun bir zaman diliminde Sauvaget’in bu modeli araştırmacılar için referans olarak kabul edilmiştir. Buna karşın zamanla, yeni araştırmalar yapılmış ve bu araştırmalar içinde yine Sauvaget’in incelemeleri ışığında çalışma yapan Elisseef (1997)’in “İslam kent”ini fiziksel olarak inceleyen önemli çalışmaları olmuştur.

Elisseef Serjeant’ın editörlüğünde yayımlanan “İslam şehri” adlı kitaptaki yazısında İslam Kentinin fiziksel özelliklerini belirlemeye çalışmıştır. Ancak kendisi yazısının başında İslam Kenti sınırlarının fiziksel olarak belirlenmesinin oldukça güç olduğunu söylemesine karşın, belirli genellemeler yaparak yine de böyle bir sınırlamaya gitmiştir:

“Müslüman uygarlığının kentsel yönünün incelenmesi şu an için çözülmesi kolay olmayan bazı güçlükleri beraberinde getirmektedir. Gerçekte kentleşmenin gerçekleştiği dönemler, bölgeler itibariyle farklılıklar göstermektedir; ayrıca kentsel kümelenmenin ardında ki gereksinimler her zaman aynı şekilde karşılanmamıştır. Bundan da öte, gelişimlerine farklı faktörlerin etkin olduğu değişik toplanma biçimleri vardır. Yöresel ihtiyaçlara göre gerçekleştirilen faaliyetler, kent ortamında çeşitli değişikliklere neden olmuşlardır. İşte bütün

* Prof. Nasser Rabbat’ın İslam kenti için mevcut kaynakların sınıflandırmasıyla oluşturduğu modellerden, “klasik model”, www.archnet.org, 12.02.2005

bu sorunların bilincinde olarak, elimizden geldiğince İslami şehrin karmaşık portresini çalışacağız.” (Elisseef, 1997)

Karmaşıklığı kabul eden Elisseef bir şekilde bu konuya girmeden, yöresel farklılıklara, dönemlere, yaşamların farklı yöne çekilmesine ve bunun zorluğuna vurgu yapmaktadır. Bu zorluklar da İslam kentini Arap dünyasını merkez alarak, genelleme yapmaya götürmektedir. Ona göre kent planlamanın amacı, soyut ve ruhani gerçekliğe (yani dini, toplumsal ve politik sistemi sembolize eden kente), maddi bir ifade kazandırmaktır (Elisseef, 1997). Bu tarz bir ifade İslam’ın egemen olduğu bu yerleşmelerde ana faktör olan İslam’ın etkilediği fiziksel değişim olarak karşılığını bulmaktadır. Böylelikle ortak fiziksel değişimler gösteren birkaç kent ele alınarak somut genel bir tanımlamaya gidilmektedir.

Kentin fiziki portresinin çizilebilmesi ve kentsel yapının anlaşılabilmesi için, belirli bir bölgenin ve kentin topografik evrimini gösteren kent planının incelenmesi gerektiğini düşünen Elisseef (1997), İslam kenti şeklinin her bir kentin kendi kökenlerine bağlı olduğunu vurgulamakta ve bunu genel bir kent tanımlamasıyla vermektedir:

“Bazı kentler hiçbir şey olmayan yerde ya da birkaç ufak tefek evin bulunduğu yerlerde tek bir kişinin kararıyla kılınmıştır. Kamuya ait önemli binaların yerini gösteren hazır bir plan olmaksızın, bir şehrin ‘oluşturulmasından’ bahsetmek olanaksızdır. Bu yapay bir planın, genellikle ‘yeni kent’ olarak adlandırılan yeni bir oluşuma uygulanması anlamına gelir. Doğuda Müslümanlığın fethedildiği emsarlar, yani Küfe, Basra, Fustat, Bağdat’ın Yuvarlak kenti ve yarım yüzyıl boyunca Abbasilere başkentlik yapan Samarra gibi kentleri buna örnek gösterilebilir. Bir başka grup ise, kökenleri yerleşim bölgelerinin bir topluluğun ihtiyaçlarını diğerlerinden daha iyi karşılmasına dayanan ‘kendiliğinden oluşan’ kentler yer alır. Bu tür toplanmalar önceleri bir kasaba olmuş ve zamanla gelişerek kent haline gelmiştir. Ayrıca etrafında dairesel bir planla bir kentin geliştiği Safite Kalesi veya halkın duvarlarının içinde toplandığı Hısnı’l-Akrad gibi tanım itibariyle kentsel olmayan bir öğeye bağlı olarak oluşan toplanmalar da ‘kendiliğinden oluşan kentler’ kabul edilirler.”

Elisseef’in (1997), genel olarak kentleri bir sınıflandırmaya tabi tutulması, on yıllar sonra bile bu model hakkında yazı yazan bir çok araştırmacıda da görülmektedir. Örneğin Akbar (1989)

yaptığı çalışmada genel olarak işaretlenmiş (marked out) anlamında kullanılan Arapça bir terim olan “Khitat” üzerinde durmuştur. Özellikle Grunebaum’un yaptığı kent ayrışmalarını temel alarak kentlerin oluşma süreçlerini incelemiştir.

Kentler üzerinde yapılan araştırmaların yetersiz olduğu veya zor şartlardan dolayı yapılamadığı sıklıkla dile getirilmekte, kent incelemelerinde genellemeye gidilmesinin sebebi olarak da çoğunlukla bu durum gösterilmektedir. Elisseef (1997) bu görüşe eleştirel bir şekilde yaklaşmakta ve kentin tanımlanmasının çok matematiksel bir şekilde olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Kentlerin her zaman aynı süreçte, aynı gelişme hızıyla büyümesi olanaksızdır. Çünkü kent sürekli yaşayan bir inceleme alanıdır. Bir yerleşmenin kentleşmesi her zaman süreklilik arz etmez; politik ve ekonomik koşullar yüzünden kentleşme sürecinde duraklamalar olabilmektedir. Örneğin, Orta Doğuda Hitit(Hama), Yunan (Şam), Helenistik-Seleukhos (Antakya) ve Roma İmparatorluğu dönemleri, Akdeniz’in doğu yakasındaki bütün kentlerde etkilerinin görülebildiği, kentleşmeye elverişli zamanlar olmuştur. Roma imparatorluğu, ikinci yüzyılda, Avrupa’da kent planlamasında doruk noktasına ulaşmıştır; Doğu’da ise yeni kentlerin kurulması söz konusu değildir.Yine de Romalı kent plancıları perspektife çok önem verdiklerinden kolonlarla süslü sayısız caddeler inşa etmişlerdir. Böylece planlarda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Helenistik devrin açık kentlerinin; bir kale ile takviye edilerek duvarlı kentlere dönüştüklerini ve de kentlerin, dönem dönem çölden gelen yağmacıların saldırısına uğrayan komşu halklar için sığınma yeri olmuşlardır.

Kent süreçlerini incelemede, mevcut kentin hakimiyeti altında bulunduğu uygarlıkları tek tek incelemek, genel olarak “İslam kent”i için değilse de belirlenen bölge için doğru ya da gerçekçi diyebileceğimiz çıkarımların bulunması için uygun bir yöntemdir. Elisseef de (1997) “İslam kenti” tanımlamasına gitmeden önce kentleri kuruluşundan itibaren geçirmiş oldukları süreçleri anlatmıştır. Böylelikle İslam’ın egemen olduğu sırada kent hakkında belli bir bilgiye sahip olunması, sonraki değişim sürecini anlamayı kolaylaştırdığı düşünülmüştür. Fakat İslam egemenliğine girdiği sıralarda kent planlamasının çöküş içinde olduğunu da belirtmekle bu yerleşmelerin durumu daha anlaşılır olmaktadır. Arap hakimiyetinin de ilk zamanlar kent planlaması ile ilgilenmediğini belirtir. Emevilerin kentlerle uğraşacak fazla vakitleri olmamıştır; büyük camiler ve bazı yeni binalar inşa etmişler, fakat yedinci yüzyılın ortalarından sekizinci yüzyılın ortalarına kadar önemli ölçüde toprağa bağlı yaşamışlardır (Elisseef, 1997). Ona göre, aslında bu tanımlama bile doğal olarak kenti yönlendirme, gelişim noktasını belirleme şartlarını ortaya koymaktadır. Zaten Elisseef (1997) bu durumun devletin

gelir kaynağının topraktan olması nedeniyle kırsal kesimin kentlerden daha önemli bir yer tutmasıyla açıklanabileceğini belirtmektedir.

Kısaca kent büyümesi yüzyıllar boyunca ekonomik ve politik krizlerin etkisiyle gelişme ve duraklama dönemleri geçirmektedir (Elisseef, 1997). Ona göre, kent gelişmelerinin dönem dönem incelenmesiyle, aslında hangi uygarlığın kenti ne kadar etkilemiş olduğunu ve kentin oluşma süreçlerini daha iyi algılanılabilmüş olunur.

Bir kentin oluşumunda, insanların biraraya toplanmasının neyle ilişkisi olduğu önemlidir. Tarihte üç tür gereksinim insanların bir araya toplanmasına neden olmuştur: Besin, savunma ve değiş-tokuş. Bunların her biri, ilkel durumdaki bir topluşmanın gelişmesini destekleyen bir büyüme faktörünün eklendiği, başlatıcı faktörlerdir (Elisseef, 1997). Bütün bu açıklamalar İslam kenti tanımında simge haline gelen elemanların oluşum nedenlerini açıklamaktadır. Elisseef'e (1997), göre haftalık bir pazar ya da dönemlik bir panayırın kurulması ve korunma amacıyla duvarların inşa edilmesiyle, bir kasaba, zamanla kent haline gelmektedir. Buluşma ve çeşitli malları değiş-tokuş etme gereksinimi, önemli bir ekonomik faaliyettir. Ortaçağ'da ticaret, ticari malların değişimi, endüstrinin kurulması ve malların üretim gibi ihtiyaçlar dolayısıyla yeni merkez ve depoların yapılmasını gerektirdiğinden kentleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır (Elisseef, 1997).

“Eski çağlarda kent planlaması çeşitli şekillerde yapılmıştır. Dicle'nin batısında kural olarak dikdörtgen ve kare tercih edilirken, dairesel plan nehrin doğu yakasındaki ülkelerin karakteristiklerinden olmuştur. Fakat burada bahsedilen sadece anahatlarıdır. “İslam kenti” ni daha iyi anlamak için bu kentlerin kapsamını, yani çizilen yüzeyin kaplayan planını algılamak gerekmektedir. Bu şekilde ancak referans alınabilecek bilgiler sunmaktadır. Bir tepenin, yani höyüğün etrafının yuvarlak şekilde kapatılmasında neolitik döneme kadar uzandığı anlaşılan dairesel planlar için üç ayrı olasılık vardır. Bir dairenin içinde yer alan düzensiz bir yapılanma; dik açılardan dama tahtası biçiminde bir yapı ve son olarak dışa doğru sıralanan eş merkezli halkalarla merkezde birleşen tekerlek parmaklarının dairesel oluşumu şeklindedir. Dikdörtgen planlarda ise, düz çizgili hatlar ve dik açılar görülmektedir. Bu yapıyı oluşturan dik açılı plan kentin kurulmasını ve bölge yüzeyinin ölçülmesini kolaylaştırmaktadır. Bu tarz planlamayı dama tarzı planlama olarak da belirtmek mümkündür. Kare şeklinde olan planda,

parseller aynı büyüklükte değildir ve dikgen yapı şehrin kalbini oluşturan büyük cami ve saray külliyesi etrafında düzenlenmiştir” (Elisseef, 1997).

Genel olarak İslamiyet’in kent planlamasındaki etkisini daha iyi anlamak için İslamiyet öncesi dönemin gelişmelerini incelemek gerekmektedir. Böylelikle meydana gelen değişimler daha net ifade edilebilmektedir. Elisseef (1997), “İslam kenti” tanımlamasını Şam’ı örnek vererek yapmaktadır. “Bir şehrin fiziki portresi ard arda gelen kent gelişmesi safhalarının araştırılmasını ima eder; biz bu önermeyi sergilemek için, planı düz bir alan üzerinde kurulması sebebiyle teorik olarak kent planına çok yakın olan Şam örneğine başvurduk” şeklindeki ifadesiyle de Şam’ı tercih etmesinin nedenini açıklamaktadır. Şam, bir kentin hayatta kalması için gerekli olan üç koşulu da barındırmaktadır. Bir başka deyişle; malların değiş tokuş edilebildiği bir cadde, gıda maddelerinin bulunabildiği bir bölge ve Barada nehrinin akış yönü ile dağın sağladığı savunma olanakları olarak sıralayan (Elisseef, 1997), Şam’ın Müslümanların döneminde nasıl ele alındığı da yine kentin değişim sürecini anlama önemli olduğu iddiasındadır. Bir kenti etkileyen faktörlerin anlaşılabilmesi ve özellikle ilgilenilen olgunun “İslam kenti” olması süreci anlayabilmek için gerekli özelliklerdir.

Elisseef (1997), bu dönemde Şam’da gelişme için gerekli üç faktörün olduğunu belirtmektedir; dini faktör, ekonomik faktör ve 9. yüzyıldan itibaren gelişen entelektüel faktör: Dini faktör, her zaman bir kentin merkezinde, inşa edilen, etrafı ticari bir kompleks ile çevrili Büyük Cami tarafından temsil edilmektedir. Ayrıca diğer bölgelerde daha ufak camiler (mescit) ve 13. yüzyıldan itibaren ziyaret yerleri olarak yer alan türbeler vardır. Hıristiyanlar kentin surları dışında, teslim anlaşmasıyla izin verilen belli sayıda kiliseye sahiptirler; Yahudilerin de belli sayıda havraları bulunmaktadır.

Ekonomik faktör, özellikle Şam’daki ticari faaliyetlerle, yalnızca Suk’larda kurulan loncaların sayısı ve çeşitliliğiyle değil aynı zamanda meyve ve sebze pazarı; mücevher, ipek halı, kürk gibi değerli maddelerin satıldığı kapalı çarşılar; (Kaysarriye), pirinç, ve yağ (zeyt) depoları (Funduklar ve hanlar) gibi özel merkezler de kendini belli eden bir büyüme faktörüdür (Elisseef, 1997).

Entelektüel faktör IX. yüzyıldan itibaren, Nizamiye ve sonraları Mustansiriye gibi büyük medreselerin kurulmasından önce, Dar’ül Hikmet ve kütüphanesinin ve sonra da Darü’l ilm’in

önemli sayıda öğrenciyi bir araya topladığı Bağdat'taki gelişmeyi teşvik eden bir faktör olmuştur (Elisseef, 1997).

İslam kentlerinin savunma donatıları da önemli birer kentsel elemandır. Doğuda İslam kentlerinin duvarları Roma döneminden kalmadır; Şam'da dikdörtgen, Kudüs ve Halep'te kare şeklindedir. Cephaneliği, camisi, hamamı ve ufak bir pazar yeri olan kentlerin, kalelerin yerlerinin kent yapılarına göre belirlendiğinin göstergesidir. Kalelerin en önemli fonksiyonu, hükümdarın oturduğu yer olmasıdır; diğer bütün idari yapılar onun çevresinde toplanır (Elisseef, 1997).

Bir başka kentsel eleman ögesi 'su'dur. Suyun İslamiyet'teki önemini Burckhardt (1997), şu şekilde açıklamıştır; "Su yalnızca iklimin kurak oluşu yüzünden değil, dinin kuralları gereği sık sık alınan abdestlerde kullanıldığı için de önemlidir". Ayrıca Burckhardt'a (1997) göre kentin planına bakıldığında her şeyin suyun akışına göre ayarlandığı görülmektedir. Ve buna örnek olarak da Fez üzerine çalışmıştır. Fez'in yerini belirleyen şey sudur ve iki ovanın arasına yer alan bir vadinin üzerine kurulmuştur (Burckhardt, 1997). Suyun egemenliğinin bu kadar etkin olduğu bu kentlerde, kentin fiziksel görünümünü etkileyen elemanlar ön plana çıkmıştır. Örneğin; su kemerleri, çeşmeler, sebiller, hamam v.b yerle kent için önemli yapılardan olmuştur.

Elisseef tarafından ele alınan fiziksel durum, daha iyi şekilde çözümlenebilmesi için kentleri oluşum süreçlerini ilk başından itibaren incelenmiştir. Genel olarak anlaşılacak istenen "Müslüman kent plancılığı"nın tarihi ancak bu şekilde anlaşılır olmuştur. Böylelikle İslamiyet'in egemen olduğu dönemin farklılıkları net bir şekilde ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada sıklıkla genelleme yapmanın zorluğu, sıklıkla vurgulansa da, bir kent üzerinden kentlerin fiziksel durumu hakkında genel bir tanıma gitmekten kaçınılmamıştır. Elisseef'in (1997), kenti bütün tarihsel süreci ile ele alması bakımından Sauvaget'den daha farklı boyuta taşımaya rağmen, yine de kenti sınırlı bir çerçevede anlamlandırmaya çalışmak benzer bir tutum olarak değerlendirilmektedir.

3.4. Müddesir

Bu bölümde Arap topraklarında yaşayan, bir araştırmacının incelemelerine yer verilecektir.

“İslam kenti” kavramının yönetim mekanizmasının farklılığı ve “eksikliğinden” kaynaklandığı düşüncesinin sıklıkla ifade edildiği bir ortamda, bunun aksi söylemini bu topraklarda yaşayan, “İslam kenti”nin hukuk sistemini araştıran Müddesir üzerinden anlamaya çalışmak uygun görülmektedir. Sosyal varlıklar olarak kabul edilen geleneksel İslam kentlerini, şüphesiz ki, sakinleri arasındaki iyi gelişmiş, güçlü birlik duygusu ve sosyal dayanışma karakterize edilmektedir. Müddesir’in (1997) anlatımı da bu yöndedir. Onun için İslam kenti kavramı Batılı araştırmacıların İslam kentinin toplumsal ve fiziksel bütünlüğünden duydukları kuşkuya bir tepki niteliğindedir. Stern’in anlatımıyla;

“Hukuki açıdan konuşmak gerekirse, bu birlik duygusunun İlkçağ ve Ortaçağ’daki Avrupa kentlerinde olduğu gibi, belediye özerkliği ve mahalli idareler biçiminde ifade edilmemesi, belirli bölgelerde ciddi tartışmalara ve kargaşaya neden olmuştur. Böylece körleştiren Avrupacılıkları yüzünden ya da Max Weber’in güya değerlerden bağımsız sosyolojik modellerini ve genellemelerini eleştirmeden kabul ederek hataya düşen bazı yazar ve yorumcular, Müslüman ülkelerdeki kentsel merkezlerin –ki onların anlayışına göre kent olmaktan çok uzaktılar- birbirinden ayrı grup ve bireylerin kümelenmesinden oluştuğunu iddia ettiler.”*

Bu aslında son derece şaşırtıcı bir durumdur diye belirten Müddesir (1997) açıklamasında şunu söylemektedir: Yüzyıllar boyunca Müslüman dünyasının çeşitli kısımlarından miras kalan tarihsel kanıtlar –belki ilk gelişme devreleri bunun dışında tutulabilir- İslam kentlerinin sıkı bir birlik duygusu ve sosyal dayanışması olan bütünleşmiş topluluklar olduğunu açıkça göstermektedir. Bu da, kentlerin çoğunlukla Müslüman sakinlerinin, Ulemanın rehberliğinde, bir şekilde toplumlarını İslamiyet’in dini ve sosyal değerlerine göre kurmaya çalışmalarının sonucudur. İslam topraklarında Batı tarzı loncaların, derneklerin oluşmamasını eleştirmek birçok noktayı görmezden gelme anlamındadır. İslamiyet’in kendi doğasında olan yardımlaşma, dayanışma, eşitlik ilkelerini yalnızca kendi istedikleri çerçevede görmediklerinden, reddetmeleri veya eleştirmeleri iyi niyet belirtisi değildir. Müddesir’in sıklıkla üzerinde durmak istediği konu da budur. Herkesçe bilindiği gibi, İslamiyet’in yalnızca ırk ve sınıf ayrımını reddetmekle kalmadığını, aynı zamanda izleyenleri arasında bugün bile geçerliliğini koruyan, eşi görülmedik bir dayanışma ve kardeşliği olumlu olarak desteklediğini vurgulamaktadır (Müddesir 1997). Bir başka deyişle, Müslüman toplumların

* Stern, S.M., 1970, “The Constitution Of The Islamic City”, The Islamic City, A. Hourani ve S. M. Stern (Haz.), Oxford, s.25-50

İslam temelinde bütünleşmiş olmasından dolayı; ırk, ülke veya beldeye dayalı alternatif siyasi birliklilik biçimleri günümüze değin ya reddedilmiştir, ya da bertaraf edilmiştir.

Buna karşın Avrupa modeli tarzında, bölgesel özerk idarelerin ve belediyelerin bulunmayışı, yalnızca İslami değil, aynı zamanda önemli birer ticari ve kültürel ve milletlerarası merkez durumuna gelen kentlerin İspanya'dan Hindistan'a uzanan geniş kıtalara yayılmasını engelleyememiştir (Müddesir, 1997). Özellikle Batılı araştırmacılar "İslam kenti" modellerinde bu tarz hukuki sistemlerin İslam dünyasında bulunmayışını bir eksiklik olarak düşünmüşlerdir. Müddesir de (1997) doğal olarak, taraflı davranarak, bunun aksini kanıtlama girişiminde olmuştur. Bu amaçla, Batı tarzı hukuki kurumların olmadığı diğer uygarlıkları da gözler önüne sermeye çalışmıştır.

Müddesir'e (1997) göre İslami kentler, Avrupa'daki benzerlerinin aksine, belediye özerkliği ve mahalli özyönetimden farklı temellere dayanarak düzenlendiğinden, yasal ve idari kurumlarının Avrupa belediyelerinde olduğu gibi temsili bir vasfı yoktur, olması da mümkün değildir. Ayrıca bu kurumların çalışmasını da sağlamakla yükümlü kişilerin, devlet otoritesinin yıkılması gibi durumlar hariç (mesela iki rejimin arasındaki fetret döneminde yeni "hükümdar" başa geçene kadar), halkın temsilcisi ya da sözcüsü olma gibi bir pozisyonları yoktur. Yaşayış sistemi açısından tamamıyla Batı'dan farklı bir şekilde oluşan İslam kentlerinde, bu zaten çok doğal olan bir süreçtir. Müddesir'in belirttiği gibi, bu tarz bir kıyaslamaya gitmek bilimselliği tartışılan bir yaklaşım olur.

İslami kentlerde yasaların ve idari kurumların yöneticileri Halife ya da Sultan'ın temsilcisidirler ve dolaylı ya da dolaysız olarak bu kişiler tarafından atanmaktadırlar. Böylece Halife'nin adına ve onun denetiminde şehri idare etmektedirler. Müddesir (1997) "İslami kentlerdeki yasal ve idari kurumlarının işletilmesiyle görevli kimselerin temsili olmayan karakterlerini ve hükümet tarafından atanmalarını vurgularken kesinlikle hükümdarın kişisel vekili ya da memuru olmadıkların da unutmamalıyız" diye özellikle belirtmektedir. Hükümdarın kendisi, atadığı kişiler ve Müslüman cemaatin diğer bütün üyeleri, eşit olarak aynı şeriat yasalarına bağlıdırlar (Müddesir, 1997). O halde, bu kenti anlamada doğal olarak İslam yasalarına göre biçimlenmiş oluşu nedeniyle "şeriat" kavramını anlamak çok önemli bir yer tutmaktadır.

Geleneksel Müslüman kentlerinde kanunların yorumlanması ve uygulanması ile uğraşan temel kurumlar şunlardır (Müddesir, 1997) :

- (a) el-Vali ya da el-Amil (yani il yöneticisi), yardımcısı eş-Şurta (polis)
- (b) el-Kadı (yani hakim), yardımcısı onaylanmış tanıklardan oluşan bir grup veya noterler (şuhud ya da Udul)
- (c) el-Muhtesib ya da Sahibü's Suk (yani Pazar yerlerinin ve Kamu ahlakının denetleyicisi), yardımcısı onaylanmış çeşitli mesleklerin başkanları
- (d) bunlara ilaveten şeriatın hükümleri uyarınca, İslam kentlerinde özerk bir statüye sahip olan ve bu yüzden idari açıdan özel bir kategori oluşturan Korunan Cemaatlerin (Zımmiyyun), yani Yahudilerle Hıristiyanların liderleri vardır.

Sonuç olarak Müddesir (1997) zaman ve mekan farkı nedeniyle her ne kadar ortada ciddi farklılıkların oluşunu kabul etse de Şeriat'a yönelmiş her toplumun doğal olarak benzer kurumlara ihtiyaç duyacağı; İslam dünyasının dört bir yanındaki geleneksel kent ve kasabalarda binaların ve yolların çakışması, birbirine çok benzemesi misali, kurumların ve fonksiyonların da önemli ölçüde kesiştiğini/çakıştığını, birbirine benzediği görüşü içindedir. Bir Arap olan uzmanın "İslam kenti"nin hukuki özelliklerini belirtirken, yanlı bir tavırla özellikle Arap toplumlarının yaşadığı yerlerde geçerli bir kavramsal çerçeve çizmeye çalışması kaçınılmazdır. Müddesir "İslam kenti" modeline ilişkin iddiasını genel olarak Batı'nın anlamlandırmaya çalışmış olduğu tanımlamalara karşı bir cevap şeklinde ifade etmektedir. Bunu da "İslam kenti"nin hukuk sistemini ele alarak yapmaktadır. Yine bunun sonucudur ki İslamiyet'in egemen olduğu her yerleşimde benzer oluşumların meydana gelmesi kaçınılmaz bir durum olmaktadır.

3.5. Michon

"İslam kenti" modeli araştırılır ve oluşum nedenleri incelenirken dinsel bir etkiyle oluşan modelin mevcut dini kurumlarının neler olduğu ve etkinliği önemli bir noktadır. Çünkü İslam kentleri diye adlandırılan birçok yerleşme Şeriat kanunları ile yönetilmektedir. Bu da doğal olarak din ve hukuk alanlarının iç içe olduğunu göstermektedir. Nitekim din ve devlet işlerinin bu kadar birbirinin içine geçmiş durumda olması dini kurumların hangi fonksiyona sahip olduğunun öğrenilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu aşamada, böyle bir modelin kabulü halinde yapılan tanımlamalar ortaya koymaya çalışılacaktır. Michon, İslam kenti

olarak adlandırılan yerleşmelerin fiziksel ve hukuki özellikleri tanımlandıktan sonra, en üst ölçekte kimlik verici olarak kabul edilecek dini kurumları ele almaktadır.

“En geniş anlamıyla İslami kent tıpkı kadim çağın kenti gibi –mesela Civitas Romana- kendi yasalarına uyan cemaatten başka bir şey değildir. Dolayısıyla İslamiyet’i kabul eden bütün Müslümanlara açıktır ve yalnızca ya da grup içinde yaşayan, göçebe ya da yerleşik, köylü veya kentli her Müslüman’ın kendini yurttaşı olarak kabul ettiği ve hissettiği ‘millet’e, yani Ümmet’e benzer. Bununla birlikte İslam kenti, içinde yer aldığı evrensel yapıdan soyutlamadan daha dar açıdan bakabiliriz. Bu yüzden kenti İslam’ın himayesinde belli bir uygarlık biçimine göre –‘klasik’ dönem yazarlarının tabiriyle medeniyet ya da hazara-düzenlenen kentsel grupları göz önüne alarak inceleyeceğiz.” (Michon, 1997)

İlahi Tevhid dini olan İslam’ın Tevhidi yapısı toplumları olduğu kadar bireyleri de bir tek Tanrı’ya kulluğa teşvik etmeye ve gündelik faaliyetlerde yalnızca şeriatın otoritesine yer vermeye çalışmakta ve bu yüzden İlahi yasa koyucunun (Şari-i İlahi) isteğine uygun olarak, kentsel toplumun sadece dini kurumları olabilmektedir (Michon, 1997). Bu tanımlama da göstermektedir ki, dini kurumlar dışındaki kurumlar, yalnızca dine hizmet eden birer alt kurumdur. Bu nedenle dini kurumların görevlerini bütün detayları ile anlamaya çalışmak en azından İslamiyet’in kent üzerindeki etkisini daha anlaşılır kılmaktadır.

Bir çok İslam tarihçisi ve gözlemcisi İslami mesajın ilk olarak verildiği yerin coğrafi özellikleriyle beşeri özellikleri arasındaki şaşırtıcı tezada dikkat çekmiştir . Esasen göçebe Bedevilerin ya da yarı yerleşiklerin yaşadığı Arap yarımadası ve birkaç yüzyıl sonra beliren tipik görünüşüyle Müslüman alemi, “Hindistan’dan Batıya kadar uzanan, kara ve deniz yoluyla her türlü ürünün ve bilgi dallarının, fikirlerin ve kültürlerin akışının gerçekleştiği dev bir kentler ağı” (Michon, 1997) şekline dönüşmüştür. Bu alanın göçebelikten dev bir kentler ağına dönüşmesi tek bir nedenle açıklanmıştır: Kalplerinde taşıdıkları mesaja olan inançları. Bu olgu İslamiyet’in ilk olarak uzandığı üç büyük bölgede gerçekleşmiştir: Kuzeydoğudaki Sasani imparatorluğu (Mezopotamya ve İran), Bizans imparatorluğu (Suriye, Mısır) ve önceleri Romalaştırılan, şimdi de kısmen barbarlaşan Batı (Kuzey Afrika ve İspanya) (Michon, 1997). Böylelikle kamp hayatları yerleşik bir düzen olan kent hayatına dönüşmüştür. Bu kentlerin mücahitlerden oluşan ilk halkına sonradan katılan mühtediler ve

“korunan kişiler” nüfusu büyük bir hızla çoğaltmış, örneğin Bağdat ilk halkını müthiş bir hızla 100.000 işçi tarafından inşa etmiştir (Michon, 1997).

Michon’un (1997) özellikle ilgilendiği soru şudur: İslam dünyasında erken gelişen bu güçlü planlamanın nedeni nedir? Kentleşme kuşkusuz Arap fatihler, tarafından da bilinmektedir. Hz. Muhammed’in doğduğu ve peygamberliğini ilan ettiği Mekke kenti Arap yarımadasında kervan ticaretinin bağlantı noktası olmuştur. Kentleşme sürecinin bu model kapsamında doğal olarak din eksenli anlatılmaya çalışılması ve nedenlerinin sorgulanması sonucunda yine karşımıza din eksenli cevap çıkarmaktadır. Örneğin ilk kent olarak adlandırılan Medine -sonraları bütün geleneksel kentlere de Medine denmiştir- Hz. Muhammed’in MS 622’de hicret ederek sığındığı Medine, bu tarih itibariyle kentleşme sürecine girmiştir. İlk kent kurucularına ilham veren ve yüzyıllar boyunca Müslüman kanun adamları idarecilerine örnek olan Medine ideal İslam kenti modeli olmuştur (Michon, 1997).

“İslam kenti” modeli şeklinde bir genellemeye gitmek Michon (1997) için olması gereken bir durumdur. Ortada bu modele ilişkin en iyi örnek olan “Medine” vardır. İlk kentin kurucularına ilham kaynağı ve yüzyıllar boyunca Müslüman kanun adamları ve idarecilerine her zaman örnek olmuştur. Hz. Muhammed’in kişiliği ve ilk inanların edindiği cemaat disiplininin güçlü etkisiyle kurulan bu İslam kentinin bıraktığı güçlü iz olmaksızın fethedilen yerleşimlerdeki ortak İslam idealleri ve yaşam biçimleri kabul ettirilmeleri mümkün değildir. Doğal olarak kent modelinin bu tarz bir inanış eksenli etrafında incelenmesi bilimsel olmamakla beraber, geniş bir coğrafyada bu inanışla böyle bir genelleme yapılması şaşırtıcı bir durum değildir.

“İslami Şehrin en belirgin özelliği, her bir kişinin İlahi Kanun Koyucunun iradesine teslim olmak için harcadığı çaba ile bu çabayı destekleyen ve yardım eden cemaat ana yapısının sürekli birleşimidir. Kolektif sonuçlarını ve kurucu öğelerini göz ardı edemeyeceğimiz çeşitli ferdi yükümlülükler tekrar karşımıza çıkacak; İslami kentte, ferdi kurtuluş için çalışılması, İlahi Mesaj Cemaat’e tevdi edilmekle birlikte, hükümet kurumlarının kutsanmasını gündeme getirir ve adalet numunesi de bu kurumların içeriğini kendi üyelerini iyiliği istikametinde korur” (Michon, 1997).

Birçok özelliği İslam’ın farz kıldığı emirlerle ortaya çıkan İslami kurumlara göre yaşamının

sonucu olarak da kentlerin gelişim süreçleri belirlenmektedir. İslam kurumları üç kaynak üzerine kurulur: Kur'an, Peygamber'in geleneği (sünnet) ve İslam hukukçuların yazılı ve sözlü öğretileri. Bu üç kaynaktan sıklıkla ifade edilen ana kaynağın ilk önce Kur'an ardından sünnet olduğudur. Çünkü dönem dönem dini alimler arasında farklılıklar oluşmaktadır. Dört temel ibadetin, namaz, oruç, zekat ve haccın bu kurumlar üzerindeki etkisi de unutulmamalıdır. Örneğin namazın kılınması hem yasal bir zorunluluktur, hem de kentin bu ibadetle biçimlenmesinde etkilidir. Michon (1997) İslam'ın farz kıldığı emirlerden namazın kentteki etkisini şöyle tanımlar: "İslam'ın getirdiği zorunluluğu ibadetlerden namazın kılınabilmesi için gerekli koşullar İslam kentlerinin yapısını büyük ölçüde etkilemiştir; bunlar, (a) abestin ya da guslün alınmasıyla temizliğin sağlanması; (b) namazın kılındığı vakte dikkat edilmesi; (c) yüzün Mekke'ye çevrilmesi; (d) Cuma namazı için bütün inananları alabilecek genişlikte bir yerin bulunmasıdır. İlk koşul bir Müslüman kentinin tipik özelliği olan lavabo, havuz, çeşme ve halk banyolarının (hamam) kurulmasına yol açmıştır. İkicisi ise zaman ölçümleri yapan muvakkit ve inananları duaya çağıran müezzinin varlığı gerektirmiş, ayrıca minarelerin ve bazı bazı başkentlerde astronomi gözlemevlerinin yapılmasına neden olmuştur. Son iki koşul camilerin ne şekilde inşa edileceğine ve cemaatin namazı kılabilmesi için gerekli diğer ilaveleri belirlemiştir. Bu da duvarında kibleyi gösteren bir oyuk (mihrap) ve imamın Cuma namazından önce cemaate öğütler (hutbe) verdiği kürsü (minber) bulunan yeterli genişlikte bir namaz mekanının yapılmasını gerektirmiştir."

Dini yasanın bütün hükümleri ve uygulamalarını, detaylı da olsa sıralamakla, Müslüman hayatı tam olarak anlatılamamaktadır. Genellikle tanımlamalarda İlahi birlikten söz edilmekte, doğal olarak da somut, kesin çizgilerle belirlenmiş bir anlatıma geçilememektedir. Sonuç olarak, Michon (1997), bu yapı kurumların iskeletini oluşturarak her şeyini İslam'a borçlu olan, fakat yine de onun sıkı normatif veçhelerini aşmaya çalışan sentezler ve dönüşümler ürettiğini de söyler. Dolayısıyla, İslam dininin bağlayıcı ve tek belirleyici olduğu bir model kurmasına karşın, modelinin yetersizliğini ve aşırı statik yapısını da fark etmiştir. Onu esnetmeye çalışmakta, ama bu esnemeyi modele nasıl katacağını kestirememektedir.

3.6. Turgut Cansever

Bu çalışmada, Türkiye içinde yoğun bir ilgiye mazhar olmayan "İslam kenti" modelinin kabul gördüğü alanı ifade etme amacıyla Cansever'e yer verilecektir. Cansever'in bu kavrama

yönelimi, Batı'daki yönelimlerden farklıdır. Cansever (1997), İslam kültürünün, İslam'ın etkisi altındaki her coğrafi alanda belirleyici olduğu ve kenti de doğal olarak etkileyeceğini belirtmektedir. Cansever İslam'ı bir yaşam biçimi olarak kabul ettiğinden, İslam'ın yaşam üzerindeki etkisinin kentten konuta her alanda kendini gösterdiği kanısındadır.

Ona göre, genelde İslam kültür tarihi, özelde ise İslam mimarisi üzerine Batılı araştırmacılar tarafından çeşitli çalışmalar yapılmakta ve teoriler geliştirilmektedir. Ancak bu araştırmalar ve teoriler İslam kültüründeki Tevhid kavramının önemini gözardı etmektedir. Özellikle ele alınma biçimi Tevhid ilkesi özelinde incelendiğinde bunun göz ardı edilmesi çok önemli bir sorundur (Cansever,1997). O, yaşamın her noktasının Tevhid ilkesine göre biçimlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu düşünce biçimiyle her şey doğal süreçle kendi ifade biçimini bulmaktadır.

Kentteki fiziksel değişimde dinin önemi en küçük yapı olan ev ile başlamakta ve genele etki etmektedir. “Ailenin yapısı, çocukların eğitimi, kültürel amaçlar yaşlılara saygı, mahremiyet şuuru, bir Müslüman evinin planimetrik organizasyonuna yansımıştır. Bir evin mahremiyeti, mahfuz ve mahrem bir mekan olarak ev anlayışı birbiriyle ilişkili ifadeler” olarak değerlendiren Cansever (1997), iki ev arasındaki mesafe, her tür mevzuat ve idareyle ilgili sınırlamalardan azade hipotetik durumda iki tür güç ve tavrın sonucu olarak görmekte ve şöyle açıklamaktadır : “Birincisi korku, işbirliği ihtiyacı ve sosyal dayanışma, ikincisi ise güvenlik, mahremiyet, ve ferdiyettir. Bu nedenledir ki, evler arasındaki fiziksel uzaklık, bir binanın nasıl konumlandırılacağı, komşuya karşı saygılı bir tavır için, güvenli bir özel hayat için kullanıcının arzularına bağlıdır .”

Böylece insanın kozmolojik idraki ve inançlarının, davranışlarına yansıyan psikolojik tavırlarının karakteristiğini tanımlayıp, tayin ettiğini ifade etmektedir. İnanç ile meydana gelen oluşumlar beraberinde karar verme ve tercihler sistemini getirir. Bu sistem ile tasarlayıp ürettiği sanat üzerinde ortaya çıkanlar bu oluşumların dışı vurumudur. Bu bir mimarın dini duygular içinde yaşam tarzını biçimler ve bu itibarla sanat ve mimari, ahlak ve din alanının alt disiplinleridir (Cansever,1997) : “Kent insanın, hayatını düzenlemek üzere meydana getirdiği en önemli, en büyük fizik ürünü ve insan hayatını yönlüten çevreleyen yapıdır. Bu yapıya biçim veren tercihleri ise insan ve toplumlar, inancından, dininden hareket ederek belirler. Kent, toplumsal hayata, insanlar arasındaki ilişkilere biçim veren, sosyal mesafelerin en aza

indiği, bu ilişkilerin en büyük yoğunluk kazandığı yerdir. Bu yoğun ilişkiler sistemi içinde ilk yapı taşı olan ev, insanın barınma zaruretinin bir ürünü, aynı zamanda ailenin bir yaşama çevresi ve insandan insana ilişkilerin ve aileler arasındaki ilişkilerin oluşması yolundaki gelişmenin de ilk aşamasıdır”

İnsanlar birbiriyle olan ilişkilerinde, doğal bir durum olarak savunma mekanizmasını geliştirir. Bu ereve, beraber yaşamayı ve yaşadığı yerin alanını bu savunma mekanizmasına göre belirleyen insanoğlunun, kentlerde tarih boyunca ortak savunma ihtiyaı ile insanları bir araya geldiğine dair pek çok örnek vardır. Ancak insanın hayatını idame ettirmek için ihtiyaı olan maddeleri, nesnelere, bunların farklı çeşitlerini üretmek ve bu ürettiklerini başkalarının ürettikleri ile değiştirmek, satmak, satın almak v.s ile oluşan iktisadi hayat da kentlerin, diğer bir asli bir fonksiyonu olmuştur (Cansever,1997). Bu sosyal ve iktisadi alanlara ait faaliyetleri yürütmek için gereken bilgi ve yeteneklerin geliştirilmesi, bu faaliyetlerin düzenli işleyişini sağlamak üzere insanın oluşturduğu ahlak ve hukuk sistemlerinin hayata değer verecek şekilde uygulanması da, sosyal ve iktisadi ilişkilerin gelişmeleri sırasında artan bir zaruret olarak ortaya çıktığını belirten Cansever (1997) kenti yalnızca yaşanılan mekanlara göre tanımlamanın eksik olduğunu, bunların bir bütün içinde olduğunu belirtmektedir: “kenti kent yapan, yalnız evler değil, bütün bu faaliyetlerin içinde barındığı yapılar, yapı grupları ve bunları birbirine bağlayan ulaşım, altyapı, sosyal donanım sistemleri ve bunları tevzi eden, işleten kuruluşların bütünüdür. Bütün bu alanlarda insanların ve toplumların öncelikle ve önemlilik açısından tercihleri sonsuz zengin örneklerle doludur. Bu tercihlerin kökenini, insanın kendisi ve çevresi hakkındaki telakkisi, toplum içinde, kente, dünyada ve kainat içinde kendisi için tasarladığı yer; çevresi, evi, mahallesi, şehri, ülkesi, ve dünya için geliştirdiği tasarım teşkil eder. Kent, insanlar arası mesafenin en aza indiği ve dolayısıyla bu yoğun yaşama ortamında çelişkiler ve çatışmaları önleyecek ahlaki, hukuki ve idari sistemlerin tam bir bütünlük içinde işlemesini sağlayacak bir stbilgiye ihtiyaç duyar. şehrin gelişmesini, kent hayatını düzenleyebilmek için en önemli ihtiyaç olan bu üst bilgi, ahlak ve dinde kaynağını bulur.”

Kenti, felsefe ve dini düşüncelerin yaşandığı yer olarak tanımlayarak, dinin kent üzerindeki etkisini açıklayan Cansever (1997), İşlam’ın etkisiyle gelişen kentin Avrupa kentlerinden farklı, kendi gelişimlerini en üst düzeyde tamamlayan yerleşmeler olduğunu belirtir. Cansever

(1997) İslam dininin belirinimiyle oluşan kentlere en iyi örneğin Osmanlı Kenti olduğunu belirtir. Ancak, onun düşüncesinde bu konu merkezi önemde değildir.

Cansever'e (1997) göre, Rönesans'ta, insanın dünyayı anlaması için durduğu yerden karşısına doğru eksensel bakması esas iken, hareketli kültürlerde insanın bir nesneyi algılaması için o nesnenin etrafında dolaşması, ona her cephesinden; üstten, alttan bakması varlığı hareket eden insanın gözü ile algılaması esastır. Kentlerin yapılanmasını düzenleyen iki farklı oluşum kente iki ayrı uygarlıkta farklı nitelikler kazandırmaktadır. Cansever (1997) bu görüş doğrultusunda, hareket eden insanın gözü ile algılanan varlık telakkisinin aslı özelliği olan menhirler ve daha sonra da minareler, İran ve Orta Asya'nın renkli kubbeleri her yönden görmek için tasarlanmış tektonikler olduğunu ifade etmektedir. Modernizm de bu bağlamda irdelenmektedir: Bu noktada yirminci yüzyıl başında Walter Gropius, Bauhaus binasını tasarlayıp ve tanıtmışken; yapıyı algılamak için yapıya her yönden bakmak lazım geldiğini anlatan cümleleri on asırlık Hıristiyan Ortaçağ, Rönesans ve Barok çağlarını yaşamış bir kültür olması bakımından son derece önemlidir. Buna ek olarak hareket halinde insanın ve var olan tektoniklerin etrafında bunların içinde yer aldıkları mekanın sonsuzluğunun kabulünü de zaruri kıldığını düşünen Cansever (1997), modernist "yapıyı her noktadan algılama" prensibini yine din ile bağdaştırmıştır:

“ Nitekim Allah'tan başka hiç kimsenin zaman ve mekandan münezzehe olmadığı şeklindeki İslami varlık ve zaman-mekan telakkisinin zaruri neticesi olarak İslami inanca göre, tektonikler ve insanlar bu iki temel kategorinin ve bunların oluşturduğu zaman- mekan bütünlüğünün içinde var olmaya mahkumdurlar. Sonsuzluk içinde varolan tektonikler bir arada bulunmaları ile oluşan, açık, üzerlerine ilaveler alabilen bütünlük biçimi, Osmanlı kentlerinde bütünlüğün biçimi belirlediği gibi bazen bu bütünlüklerin de mekan içinde yıldız kümesi olarak yerleşmelerine imkan veren yaradılışın yapısının kaçınılmaz ve uyulması zaruri olan düzenleme biçimidir” diyerek Cansever (1997) dünyanın algılanma biçimi ile fiziksel yerleşme düzeni arasında bağlantı kurmaktadır. Bu yaklaşım diğer İslam kenti kuramcılarının hiçbirinde görülmez ve “İslam kenti” modeline kapsam kazandırır.

Cansever'in (1997) İslam kenti ile ilgili görüşlerinden bir diğeri de, kent ile cennet kavramını ilişkilendirmesidir: “Kent ve kent imajı İslam kültürlerinde cennet tasavvurunun bir yansımasıdır” diye belirtir ve ekler, “Cennet bütün çelişkilerin yok olduğu ortamdır. Cenneti

yeniden inşa edenler, her yüce ferdin, yalnız Allah'a karşı sorumlu varlıkların dünyevi ilişkiler ortamında şeytani sapmaların çelişkilerine düşmesine önleyecek olan bir büyük erdemin, yaradılışın yasalarının bilgisine ve yasalara kayıtsız şartsız uyararak bu cennetleri (kentleri) inşa edebilmişlerdir”.

Ona göre, İslam halkın meşru ve yaratıcı gücünün önündeki engelleri kaldırarak her insanın dünyayı güzelleştirme görevini ifa ederek yücelmesine imkan veren, aynı zamanda da insani bu görevden saptıracak şeytani etkilerden koruyacak üst kuralları koyarak, bireysel ve mahalli ile merkezi, emredici olanın gerçekte de ayrı olan meşru etki alanlarını ayırıp, merkezi ve emredici olan ile mahalli veya bireysel olanın çelişkisinin çözümlenmesi sağlanmış, böylece de Cennetin kapılarını açmış olmaktadır. Kendi cennetini, kentlerini inşa edecek insanın vücuda getireceği şehrin, bu temeller üzerinde vücuda getireceği mimarının vasıfları ile biçim ve üslup özelliklerini belirlemek ilk ve en önemli görev olarak tanımlayan Cansever'in (1997) İslam kentleri hakkında yapılmış çalışmalar oldukça sınırlıdır eleştirisi yalnızca İslam kentlerine özgü değildir. Ona göre genellikle kentler için yazılan ve yayınlananlar da sınırlı olup bunlar da çok defa kent için sahip olunan bir dizi anlama şeklinin çerçevesi içinde girilmiş araştırma ve açıklamalardan ibarettir. Kenti dünyevi bir mekan olarak düşünülmesi gerekliliği sıklıkla ifade edilmektedir. Fiziksel bütün değişimler içgüdüsel olarak cennet tasavvurunun yansıması şeklinde olmaktadır. Doğal olarak bu süreç İslamiyet'in egemen olduğu bütün kentlerde aynı etkiyi göstermektedir. Bu nedenle belirli kalıplar içinde kentlerin anlaşılmasına çalışılması Cansever için yapılmaması gereken bir tutumdur.

Cansever (1997) İslam kentlerin araştırılması, incelenmesi isteğinin de belirli nedenleri olduğunu dile getirmektedir:

“19. asırda konut sefaleti İngiltere’de asrın ikinci yarısında başlayıp bir asırdan fazla devam eden sosyal konut programlarının, bahçeli evler projelerinin yaygınlaşmasına; bahçeli evler programların düşük yoğunluklu insanlar arasında ilişkilerin zorlanmasına neden olmuştur. Bu da yoğun kent dokuları lehine görüşlerin gelişmesine; İslam aleminde inancın sosyal ve hukuki sorunları düzenleyici yaklaşımının ve gelişen sosyolojinin etkisi ile kentlerin sosyal vecihleri ile idari yapının sorunlarının gündeme taşınıp İslam kentlerinin incelenmesinde asli konu haline gelmesine yol açmıştır.”

Osmanlı kentleri, İslam kentleridir diye belirten Cansever (1997), çeşitli maddi ve kültürel

nedenle diğer İslam kentlerinden farklılaşan, ancak İslami temelde onlar ile bütünleşen özelliklere sahip olduklarını ileri sürer. Ona göre bu kentlerin asli özellikleri 19. asır başına kadar zedelenmeden devam etmiş, 19. asır başından itibaren diğer kentlerde Batı'nın gösterişçi yönetim felsefesi ve Batı'ya hakim olan Helenistik kültür kaynaklarının üstünlüğü inancı, Osmanlı-İslam kültür temellerinin adım adım terk ve tahrip edilmesine yol açmıştır.

Cansever (1997), kentin fiziksel yapısıyla uğraşmaktan çok, İslamiyet'in ruhani gücünün kent üzerindeki etkisini gösterme çabası içindedir. Çünkü İslam'ın ruhunu taşıyan herkes doğal bir süreç ile bu mekanizmanın içinde bulunmaktadır. İslamiyet'in egemen olduğu her yerde oluşan bu ortak görünümeler belirli bir plan dahilinde değildir. Nitekim hiçbir zaman sınırları net çizilmiş bir kent planından bahsetmemektedir. Kalpteki ruhani inanışla değişim ve benzerlikler kendini göstermektedir. Bu doğal oluşumların sonraki dönemlerdeki müdahaleler sonucunda kentlerin hazmedemeyeceği durumlar oluştuğunu, bu nedenle kent planlamasında başarısızlıklar meydana geldiği de vurgulamış olduğu başka bir noktadır. Kent planlamalarında ki başarısızlıklar, ahlaki öğretiler yerine, kanunların dayatılması ile halkın içselleştiremediği durumlardan kaynaklıdır. Bütün bunların çarpık kentleşmenin geliş sebepleri olduğuna inanan Cansever, "İslam kenti" kavramını tamamıyla soyut bir düzlemde ele almaktadır.

4. ORYANTALİZME YÖNELİK ELEŞTİREL YAKLAŞIM

Batı'nın Doğu'ya yoğun ilgisi kuşkusuz merak nedenidir. Örneğin, “İslam kenti” üzerine oldukça fazla yazı yazılmasının, konferanslar verilmesinin günümüzde geçerliliğini koruması, özellikle de bilimsel metotların, incelemelerin sürekli değiştiği düşünülürse ilginçtir. Hala Doğu'ya ilişkin yazılan kitaplar ve bilimsel yazıların “İslam kenti” kavramını işlenmesi de konunun popülerliğini koruduğunu göstermektedir. Bunun nedenini anlamak için belki de ilk başta Said'in (2001) çalışmaları referans alınarak “oryantalizm” kavramını anlamaya çalışmak yerinde olacaktır.

Kuşkusuz, Oryantalizmi yalnızca Said üzerinden okumak, çok genel ve tek yanlı bir genelleme yapma riski taşımaktadır. Bu nedenle oryantalizm eleştirisini dört alt başlık altında incelemek konuya yönelik bakış açısını zenginleştirecektir. Said'den önce başlayan oryantalist yaklaşım Said'ten sonra da gündemi işgal etmiştir. Tez kapsamına alınacak diğer araştırmacılar da farklı tarzlarda, yine oryantalizme eleştirel yaklaşanlardır.

Oryantalizmi bir oryantalist olan Hourani üzerinden okumak, Ortadoğulu olup, olaylara daha yakından tanık olduğu içindir. Ayrıca bir oryantalist olan Hourani'nin “İslam kenti” modeline ilişkin birçok çalışması olması da oryantalizm ve “İslam kenti” kavramı arasındaki ilişki açısından önemlidir. Üçüncü alt başlık olarak oryantalizmi eleştiren bir Batılı olan Hentch'in çalışmaları değerlendirilecektir. Bu bölümde son alt başlık ise, oryantalizme yönelik güncel yorumlar olacaktır. Genel olarak bu bölüm kapsamı içinde yer alan yaklaşımlar Doğu mevcudiyetinin “Batı'da ve Batı için” ifade ettiği anlamı bulma çabası içindedir. Nitekim bu inceleme alanı içinde yer almış araştırmacılar da ya Batılıdır ya da Batı da eğitim görmüş kimselerdir. Bu bölümün amacı, “Doğu” diye adlandırılan alana yönelik oryantalist ilginin nedenlerini araştırmak, İslam kenti modelinin arka planını sorgulamaktır.

4.1. Edward Said

Oryantalist yaklaşım Said (2001) ile başlamamakla birlikte bu konunun batı kültürü içinde eğitimini almış Said tarafından Batı'ya karşı sunulması dikkatleri bu yöne daha fazla

çekmiştir. Bu ilgi aynı zamanda kentler üzerine yapılan çalışmaları da etkilemiştir. Çünkü ortada artık çok net ve sesli eleştiriler vardır.

Yüzyıllar öncesine dayanan Doğu-Batı ayrımının, Batı'nın Doğu bilgisini nesnelleştirmesine dayanmadığını düşünen Edward Said'e (2001) göre, Doğu sadece Avrupa'ya coğrafi olarak bitişik olan toprak parçası değildir: “Şark, Avrupa'nın sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekanı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biridir”. Said'in Avrupa gözünde “Doğu” ya ilişkin tanımı “İslam kenti” modeline yönelik yoğun ilgiyi anlamlandırabilir niteliktedir. İyimser bir bakış açısıyla “doğu” bir bilgi kaynağıdır ve bu beraberinde yoğun ilgiyi getirmektedir. Belki de bu bilgi kaynağını sahiplenmek gerekmektedir.

Diğer taraftan Doğu, aynı zamanda, “karşıt bir imge olarak” Batı'nın kendisini inşasına da yardımcı olmuştur. Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür hatta ideoloji düzleminde bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge biçemleriyle birlikte –dile getirir, temsil eder (Said, 2001).

Oryantalizmi, Said (2001), “hepsi birbirine dayalı çok şey” olarak anlamakta ve genel kabul gören anlamlarını, en kolay kabul gören akademik manasından başlayarak sıralamaktadır:

“Şarkiyatçılık, en kolay kabul gören nitelemeye göre, akademik bir şeydir; bu etiket bir takım akademik kuruluşlarca hala kullanılmaktadır. İster özel, ister genel yönleriyle uğraşsın – antropolog, sosyolog, tarihçi ya da filolog olması fark etmez- Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark'ı araştıran kişi de, yaptığı iş de Şarkiyatçıdır. (...) Kazanımları, dönüşümleri, ihtisaslaşmaları ve aktarımlarıyla kısmen elinizdeki çalışmaya konu olan bu akademik geleneğe bağlantılı, genel bir anlamı da vardır Şarkiyatçılığın. Şarkiyat, “Şark” ile çoğu zaman “Garp” arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimidir... Şimdi Şarkiyatçılığın, diğer ikisine göre daha tarihsel, daha bir somut tanımı olan üçüncü bir anlamına geliyorum. Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olan onsekizinci yıl sonu alınırca, Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, ortaya yarlaşarak, onu yöneterek –uğraşan ortak

kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir.”

Oryantalizme “bir muhakeme üslubu” olarak bakılmadığı takdirde, “Avrupa Kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini – hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş sistemli disiplin”i (Said, 2001) anlamının olanağı da yoktur. Said'e (2001) göre, bu durum oryantalizmin her sözü tek taraflı olarak belirlediği anlamına gelmez; ancak bu, Doğu hakkında konuşulduğu her zaman devreye giren bir “menfaat örgüsü”nden bahsetmektedir.

Bu noktada, Doğu mevcudiyetinin “Batı'da ve Batı için” ifade ettiği anlam önem kazanmaktadır. Doğu'da, tarihe, düşünce geleneğine, imajlara ve sözcüklere sahiptir ve dolayısıyla, Batı kadar Şark da, kendisine Batı'da ve Batı için gerçeklik için mevcudiyet kazandıran bir tarih ile geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir (Said, 2001). Doğu'nun yalnızca bir “fikir yahut icat olup gerçekliği olmadığı” şeklindeki sonuç yanlıştır. Said, oryantalizmin “gerçek” Doğu ile olan alakası ya da bağlantısından ziyade, onun “Doğu hakkındaki fikirlerinin iç tutarlılığı” üzerinde yoğunlaşmıştır, ayrıca, zorlayıcılığı ya da neden olduğu güç dağılımını incelenmeksizin bir fikrin, bir kültürün yahut tarihin ciddi şekilde anlaşılamayacağından hareketle, oryantalizm Batı ile Doğu arasındaki güç, hakimiyet ve değişik derecelerde karmaşık bir hegemonya ilişkisine bağlı olarak ele alınmaktadır (Bulut, 2004).

Şarkiyatçılık o kadar devasa bir projedir ki, o kadar engin bir bilgi birikimi ve dünya görüşü içerir ki, Said de, yer yer yaptığı değerlendirmelerde, onu, kuşatıcı bir tanıma kavuşturmakta zorlanmaktadır: “Dolayısıyla Şarkiyatçılık, kültür, araştırmalar ya da kurumlar tarafından edilgence yansıtılan, salt siyasal bir konuya da alan değildir; Şark hakkında yazılanlardan oluşmuş geniş, sınırları belirsiz bir metinler yığını da değildir; ‘Şark’ dünyasını baskı altında tutmaya yarayan, çirkin bir ‘Batı’ emperyalizmi tezgahının temsilcisi, ifadesi de değildir. Daha çok, jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır; yalnızca temel, coğrafi bir ayrımın (dünya eşit olmayan iki ayrımdan, Şark ve Garp'tan oluşur diyen ayrımın) değil, araştırmaya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümlenme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gibi araçlarla Şarkiyatçılık tarafından yaratılıp kalıcı kılınan bir ‘çıkar’ öbeğinin de işlenilip inceltilmesidir;

düpedüz farklı (ya da alternatif, yeni) bir dünyaya yönelik, belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme, hatta şekillendirme istencinin ya da niyetinin dile getirilişi olmaktan öte, bu istencin, niyetin ta kendisidir; tüm bunların ötesinde kesinlikle doğal halinde siyasal iktidarla doğrudan, karşılıklı bir ilişki içinde olamayan çeşitli iktidar türleriyle gelgitli bir alışverişte üretilip var olan, bir yere kadar, siyasal iktidarla (karşılaştırmalı dilbilimi ve anatomi ya da modern yönetim bilimlerinden biri gibi egemen bilimlerle), kültürel iktidarla (beğeni, metin, değer görenekleri, ölçütleriyle), ahlaki iktidarla ('bizim' ne yaptığımıza, 'onların' ne yapamadığına ya da neleri 'bizim' gibi anlayamadıklarına ilişkin fikirlerle) alışverişinde biçimlenen bir söylemdir. Aslında benim gerçek savım şu: Şarkiyatçılık modern siyasal-düşünsel kültürün sadece temsilcisi değil, önemli bir boyutudur ve bu biçimiyle Şark'tan çok 'bizim' dünyamızla ilgisi vardır" (Said, 2001).

Said (2001), Oryantalizmin nasıl işlediği, Avrupalı emperyalistlerin ve siyasetçilerin oryantalist söylemden nasıl yararlandıkları, kendilerini oryantalizmle nasıl tahkim ettiklerini ve siyaset için oryantalizmin ne anlam ifade ettiğini göstermeye çalışmıştır. Oryantalizm, yine araştırma nesnesi olan Doğu'dan ziyade, bu nesneyi ortaya çıkaran Batı kültürüyle ilgili olmuştur. Bu nedenle, oryantalizm hem bir iç tutarlığa, hem de bu disiplini ortaya çıkaran egemen kültürle çok sıkı ilişkilere sahiptir. Oryantalist disiplinin biçiminin, örgütlenmesinin, öncülerinin, örnek şahsiyetlerinin, bunların izinden gidenlerin ve birikimi geliştirenlerin, dahası bu kültüre hakim güçlü fikir ve öğretileri bünyesine dahil edip kendisini nasıl geliştirdiğinin analizinin yapılması gereklidir (Bulut, 2004).

Oryantalizme getirilen en büyük eleştiri, onun gerçek bir "Doğu" tanımı olmamasıdır. Buna ihtiyaç olduğu inancı da tartışılır bir tutumdur. Avrupa tarafından kullanılan "şark" kelimesinin geçerliliği kendisinin belirlediği sınırlar içindedir. Çünkü şark neredeyse Avrupa'ya özgü bir buluştur; Antik çağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağan üstü deneyimlerin mekanı olagelmıştır (Said, 2001). Şark Avrupa'nın karşıt ve öteki imgesi, aynı zamanda da maddi uygarlığının tamamlayıcı bir parçasıdır, bundan dolayı şarkiyatçılığı bir söylem olarak incelenmek gerekmektedir (Turna, 2002). Şarkiyatçılık bu söylemlerle yeniden düzenlenmiş, sistemli bir disiplin, oluşturulmuş bir kuram ve bütün bunların bir uygulama bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu sistemli disiplin, Avrupa'nın görece üstünlüğünü koruyarak şarkla kurulabilecek makul ve gerektiğinde mesafeli bir ilişkinin varlığını benimser. Şark üzerine

yazılan yazıların, bilgilerin doğuyu anlama değil batı gözü ile doğuyu anlamlandırma, şekle sokmadır. Bunun sonucunda şarkiyat araştırmalarının ve Avrupa'nın Şark'a yaklaşımının temelini, kaçınılmaz olarak Batı'nın lehine bir egemenlik ve üstünlük konumu oturtur. Böylece Şark'ın ve Şark insanının "biz Avrupalılar" tarafından hazırlanan, gerçekleştirilen, her defasında pekiştirilen kimliği kesinleşir: Şark, Ötekidir (Turna, 2002).

Nitekim 18. yüzyıldan itibaren bu kimlik, Avrupa'nın elinde ve zihninde defalarca yoğrulmuş, biçimlendirilmiş, yeniden üretilmiş ve tekrar tekrar dolaşıma sokulmuştur. Avrupa'nın üstünlüğünü koruyarak devam etmiştir. Avrupa'nın diğer kültürlerle üstün olduğu iddiası Oryantalist söylemi mümkün kılar ve Avrupa'nın kültürel hegemonyasını besler. Aslında Doğu Batı ilişkisini ilginç kılan Batı'nın her zaman güçlü ve baskın konumda olduğunu belirten Said'e (2001) göre, kültür-bilim-siyaset arasında göz ardı edilmeyecek bir bağın, bağlılığın mevcudiyeti, teorik olarak herkesin kabul ettiği "bilimsel tarafsızlığı" etkileyip lekelemektedir:

"... ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Hindistan'daki ya da Mısır'daki bir İngiliz'in bu ülkeye duyduğu ilgi, onları zihninde İngiliz sömürgesi konumuna yerleştirmiş olmasından bağımsız değildir. (...) bu söylediğim, Hindistan ve Mısır'a ilişkin tüm akademik bilginin, bir biçimde, kaba siyasal gerçekler tarafından lekelenildiğini, damgalandığını, bozulduğunu söylemekten çok farklı olabilir; ama yine de elinizdeki şarkiyatçılık incelemesinde söylediğim bu. ... Batılı Şark karşısına, öncelikle bir Avrupalı yada Amerikalı olarak çıkar, bireyselliği arkadan gelir."

Doğu'ya ilgi siyasi olmakla beraber, bu ilginin altında yatan güç kültürdür. Şarkiyatçılık Şark'ı yeniden üretme niyetinin, yönetiminin ve sonucunun çıkarımıdır. Bu haliyle de Doğu'dan ziyade Batı dünyası ile ilgilidir ve siyasi, düşünsel, kültürel ve hatta ahlaki alt ve üst yapıların iç içe geçtiği bir yumak halindedir.

Said (2001), için Şarkla uğraşan herhangi bir yazarın, araştırmacının sorunu, Şark karşısında kendini bir yere konumlandırma zorunluluğundan gelmektedir. Yazar, Şark'ı çerçeveleme , onu temsil etme veya onun adına konuşma biçimini seçerken muhakkak bir dayanak bulmaktadır kendisine. Şark araştırmaları temel anlamda " Şark'ın gerçekte nasıl olduğuyla değil, nasıl temsil edildiğiyle ilgilidir. Şark'ın varlığı onu çeşitli şekillerde temsil etme tekniklerinin kullanılıp Batı tarafından anlamlandırılmasından sonra tasdik edilmekte ve bir

kavran halini almaktadır. Böylece elde edilen sonuç, kurumlara, gereklere ve üzerinde fikir birliğine varılmış şifrelere dayanan bir şarktır.” şeklinde ifade bulmuştur

Şark’ın nesneleştirilmesi ve katlanarak büyütülen bilgisi yoluyla “ Şarklaştırılması”, yani tek tip haline indirgenmesi, şarkiyatçılığın ana düşüncesini oluşturmaktadır (Turna, 2002). Böylelikle Şark nesnelleştirilerek “temsili” bir hal almaktadır. Batı Şarkı kendi gözüyle anlaşılabilir kıvama getirmekte, bunun sonucu olarak da sınırlarını kendileri belirttikleri bir kabuğu içi ile çeşitlilik oluşturarak hala merak konusu bir imge , nesnel şekliyle ilgilenmeye devam edilmektedir.

Said’in Şarkiyatçılık başlıklı eseri, yayınladıktan sonra yoğun bir tartışmanın odağı haline gelmiştir. Said’e ve eserine, Batı dünyasından olsun, Doğu dünyasından olsun birbirlerinden oldukça farklı kaygılardan hareket eden Aijaz Ahmad, Bernard Lewis, Sadık jalal al-Azm, Albert Hourani, James Clifford, John Mckenzie, David Kopf, Leonard Binder, Fred Halliday ve daha pek çok entelektüel tarafından eleştiriler yöneltilmiştir (Bulut, 2004). Bu eleştiriler çoğunlukla Said’in oryantalizme ilişkin getirdiği eleştirilerin bilimsel olmadığı yönündedir. Çoğu zaman kitabın içeriği ile ilgilenmeden bilimsel olmamasının nedenleri dile getirilmiştir. Bu nedenle de Said’in eleştirileri tam olarak cevaplanamamıştır. Avrupalı araştırmacıların tarafından sınırları çizilen “şark” ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Fakat Said ile başlayan dönem oryantalizm açısından bir kırılma noktasıdır. Çünkü eleştiriler artık çok sesli, keskin bir biçimde oluşmaya başlamıştır.

Bu bölümde Said’in Şarkiyatçılık adlı çalışması üzerinden İslam Kenti kavramını var eden oryantalist yaklaşım tanımlanmaya çalışılmıştır. Said’in çalışmaları sayesinde “İslam kenti” kavramının Batı tarafından yoğun bir şekilde gündemde tutuluşunun masum bir tavır olmadığı fark edildi. Çünkü özellikle dini belirlenimli bir modele gidilmesi ve bunun “Hıristiyan kenti” veya “Yahudi kenti” değil de yalnızca “İslam kenti” ile sınırlanmasının doğrudan oryantalist önyargılarla ilgili olduğu düşünülmektedir.

4.2. Hourani

Özellikle İslam tarihi ile ilgili çalışmalarının yanında Hourani, her şeyden önce bir oryantalisttir; ama bilinen oryantalistlerden daha farklı durumdadır. Büyük oryantalistler

kuşağında olmamakla birlikte, onların izinde giden biri olarak görülebilen Hourani, Gibb, Massignon ve Goldziher gibi Batı kökenli değil, Ortadoğu kökenlidir. Lübnanlı bir Maruni Hıristiyan ailenin çocuğudur ve Arapça'yı anadili olarak öğrenmiş ve Ortadoğu halklarının geleneklerini, aile ortamı içerisinde tanımıştır. Ayrıca Hourani Said'e eleştiri getiren araştırmacılardan da biridir. Bu anlamda da farklı bakışları ortaya koyma anlamında önemlidir.

Burada, Hourani'nin (1996) İslam tarihi veya Doğu ile ilgili görüşleri yerine, daha çok bir oryantalist olarak yeni araştırmaları ve oryantalistin eleştirildiği dönemlerle ilgili düşünceleri üzerinde durulacaktır. Bir şekilde değişimler, savunma ve özeleştiri yapma uğraşları arasında gidip gelen ve bu sürece neden geldiğine dair açıklamaları, yorumları incelenecektir. Oryantalist yaklaşımın içinde yaşadığı çelişkiyi, "İslam "kenti" modeline de ilgi gösteren biri olarak Hourani'nin üzerinden anlamak mümkündür.

Hourani'ye (1996) göre, son zamanlarda epeyce popüler bir alan haline gelen "oryantalizm" eleştirisi, kısmen kuşak çatışmasının, kısmen de farklı entelektüel eğitimden geçmiş olmanın bir ifadesidir. Bunlar üç ana koldan gelmektedir. Her şeyden önce Batılı bilimsel araştırmaların 'esasçılığa meylettği ileri sürülmektedir. Bu eleştirilerden en önemlisi İslam dünyasına yapılan genellemelerdir. Çünkü İslam'ı bu kadar kaba bir genelleme içine sokmanın doğru olmadığını vurgulamışlardır. Buna göre, Batı'dan yapılan araştırmalar, İslam'ın ve Müslüman olmanın şartının değişmediğini, İslam'ın özde değişmez bir tabiatının olduğunu ileri sürmektedirler (Hourani, 1996).

Bütün bu yapılan bu eleştirilerin erken dönemler için doğru olduğunu ancak bu durumun değiştiğini dile getirmektedir. Hourani (1996), bunu da şöyle ifade etmektedir:

"Bu sözlerde, İslami araştırmaların erken dönemleri düşünüldüğünde haklılık payı vardır ve bu görüşlere pek çok yayında ve kitle iletişim araçlarında hala rastlanmaktadır. Fakat, en azından Snouck Hurgronje'den beri, İslami araştırmalar geleneğinde ana akım bu görüşleri benimsemiyordu. Bu eleştirel tavra sahip pek çok kimsenin benimsediği bir formülasyon vardır ve bu Hurgronje'nin görüşüydü. Buna göre İslam, şeriatta somutlaşan özellikleri, ibadetleri ve kurumlarıyla hakim din olarak etkisini sürdürdüğü toplumları etkileyen bir norm temin etmişti, fakat her toplumun kendine has gelenekleri vardı ve bir toplum hakkında karar

verirken bu norm ile o gelenekler arasındaki ilişki dikkate alınmalıydı. Tabii bu arada norm da zaman içinde değişiyordu ve farklı toplumlarda farklı şekiller alabiliyordu.”

Bir diğer eleştiri ise Batılı araştırmalarının daha çok siyasal olarak motive edildiğine dairdir. Bu yaklaşıma göre, Avrupa hegemonyasının yaşandığı dönemde –ve bu hegemonyanın bir uzantısına şahit olunan bu günlerde- yapılan bu araştırmalar, Müslüman toplumların (ya da genelde Doğulu toplumların) durağan, devinimsiz, geri kalmış, kendi kendini idare edemez ya düşman toplumlar olduğu yönünde bir imaj yaratarak, İslam toplumları üzerinde Batı’nın kurmuş olduğu hegemonyayı meşrulaştırmak için kullanıldığını düşünen Hourani’in (1996), genel olarak yaklaşımı, ‘İslam’ın isyanı’ korkusu, sömürgecilik çağında Avrupa’nın hafızasına kazınmıştır ve bugün Avrupa bu korkuyu bir kez daha yaşamaktadır. Doğal olarak da İngiliz, Fransız ve Hollandalı alimlerin hükümetlerini iktidarının güçlenmesi yönünde bazı sorumluluklar taşıdıklarını hissetmeleri beklenen bir tavidir. Hourani (1996), Batı, hakimiyetini meşrulaştırmak için bazı sınıflandırmalar yapmıştır diye bir açıklamaya da gereksinim duymuştur. Doğu- Batı, Hıristiyan-Müslüman, Gelişmiş-Az gelişmiş ülkeler gibi ayrımcılığa dayalı kategorilerin yaygınlık kazanmasında, Hourani (1996), bilim adamlarının payı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bugün, bu ayrımcılığın izleri ‘gelişmiş’ ve ‘az gelişmiş’ ülkeler tasnifi yapılırken gayet açık şekilde görülmektedir. Ve bu yapılan ayrımcılığın doğru olduğunu fakat bunun oryantalist ayrımcılığına dayalı olmadığını vurgulamaktadır.

Sonuç olarak Hourani oryantalizmin olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alma iddiasındadır. Yaptığı, genellikle oryantalizme gelen eleştirilere savunma niteliğinde cevap verme şeklindedir. Oryantalizme getirilen yoğun eleştirinin “İslam”a ilişkin yapılan herşeyle ilişkilendirilme nedeninden kaynaklı olduğu görüşü hakimdir. Ve genel olarak oryantalizmi bir oryantalist olarak daha yumuşak bir biçimde ifade etme düşüncesi içindedir.

4.3. Hentch

Hentch (1996), Hayali Doğu adlı çalışmasında öncelikle şunu söylemektedir: Avrupa’nın “öteki”nden dolanarak Batı kimliğini kuran, kitaplı dergili, misyonerli dernekli, toplu tüfekli bir Şark’a bakış tarihi bulunmakta ve bu tarz ötekileştirme yaklaşımı yüzünden, Batı ile Doğu’nun simetrik kavramlar olarak inşa edildiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla, sonuçta bütün

bu serüvenlerden sonra Batı'nın kaybı, yalnızca Doğu'yu değil kendini de anlayamamak şeklindedir. Hentch, oryantalist bir yaklaşımın artık Batı tarafından bile eleştirel bir şekilde ele alındığının bir göstergesidir. Böyle bir gösterge “İslam kenti” modeli için de bakış açısına getirilen bir değişim sürecidir. Bu süreçte artık bu modele olan ilginin oryantalist bir yaklaşım ile ilgili olduğu düşüncesi Batı'nın ilgisinin iyi niyetli olmadığına ortaya çıkışıdır.

Hentch (1996), çalışmasının girişinde çok net olarak, Batı'nın Doğu'yu kavrayışını eleştirmektedir. Batı'yı kafalarda oluşan Doğu imgesinin karşıtı olarak yorumlamaktadır. Bir başka deyişle, Batı'nın da Doğu'nun da gerçekte var olmadığını, yalnızca birinin ötekini tanımlarken kullanılan, ihtiyaç duyulan sözcükler olduğunu dile getirmektedir. Doğu, hayali olmasına hayalidir ama bir o kadar da geniştir. Çiçek dürbününün içinde, benzerlikleri hiç durmadan biçimden biçime giren görüntüler yumağını barındırır: Bin bir türlü biçimde yerleştirilmiş aynı malzeme şeklinde ifade ettiği, Doğu kavramı, gerek sınırları, gerek tükenmek bilmeyen olanaklarıyla bir çiçek dürbünü gibidir ve onu oluşturan unsurlar sınırlıdır, bizim çeşit çeşit fantasmalarımızı ifade etmek için bu unsurların yerleştirildiği düzenlemeler ise sonsuzdur (Hentch, 1996).

Hayali Doğu bir kavram olarak Batı'nın tam karşıtıdır ve sınırları belirsizdir; dünyanın geri kalan her yerini, yani Batı'nın kendisi ya da kendisinin doğrudan uzantısı saymadığı her şeyi içine alabilir. Buna karşın Doğu “öteki”nin en mükemmel ifadesi haline gelmişse, bu ötekilik (vahşi yaşam kavramı dışında) hemen her zaman Asya'ya ve büyük Asya uygarlıklarına mal edildiğini belirten Hentch (1996), Asya'nın çok geniş bir alan olması nedeniyle sürekli ilgi odağı haline geldiğini söylemektedir. Ve her Batılı kendi ilgi alanını belirtmiş, kendine yakın olan doğu ile bir sınırlandırma yapmıştır.

Akdenizli Doğu, çok eskiden beri Avrupa için en yakın ve en çok mücadele edilen “öteki” olmuştur. Çünkü, gerek coğrafi açıdan gerek hayali olarak hemen bitişiğindedir: Zaman zaman gizemli, tehditkar, baştan çıkarıcı ya da itici, hem ıssız hem mahşer gibi, hem barbar hem zarif, kah şiddet dolu kah uyuşuk, bir sihir, bir kaçış ya da öfke diyarı; ama hep mevcut ve daima öteki (Hentch, 1996) Hentch en yakındaki ve en iyi bilinen Doğu –ancak aynı derecede en iyi anlaşılan değil-, bir ayna (kendisinin ters görüntüsü) ya da güzeli ortaya çıkartan çirkin olarak, Batı'nın birçok kereler kendini tanımladığı zıtlığın beslenmesine

dünyanın başka herhangi bir bölgesinde çok daha fazla katkıda bulunur şeklinde tanımlamaktadır.

19. yüzyıldan itibaren Doğu'nun ötekiliği edebiyatın her alanında patlama yapmaktadır; Endüstri devriminin gerçekleşmesinin gerek sosyal gerek teknik alanda uzun bir evrimin sonunda oluşması gibi, 19. yüzyıldan itibaren yerli yersiz ifade edilen Doğu'nun ötekiliğinin kökleri de çok, çok gerilere uzanmaktadır (Hentch, 1996). Bu temel farklılığın dile getirilmesinin Batı'nın kendi bilincine varması ile başladığı ileri sürülebilir. Hentch'e (1996) göre politik ve kültürel anlama bürünmüş bir kavram olarak Doğu mitosunun tarihi, Batı bilincinin başlangıç dönemine çıkan yollardan biridir.

Okyanusların aşılması genel anlamda "mesafelerin fethi", "aslına uygun" ilk Mercator haritaların çıkışı Avrupalıların dünyaya, özellikle de Doğu'ya bakışını değiştireceğini belirten Hentch (1996) ne yolculuğun anlamının, ne de dışa bakışın niteliğinin aynı kalmadığını ve ötekini ziyaret etmek iki anlamda da ilginç hale geleceğini söylemektedir: Merak ve içten pazarlık. Dinsel çatışma ise bir zamanlar ki önemini artık taşımamaktadır. Doğu'ya yapılan gezilere ilginin 16. yüzyılda arttığı ve bunun 17. yüzyılda daha da yoğunlaştığı dile getirilmektedir. Artık söz konusu olan, Yeni Dünya'ya kayan cenneti arama düşlerinin peşinde koşmak değil, daha çok, gerek orali insanların örf ve adetleri, gerek bölgeye has bitki ve hayvan toplulukları üstüne olabildiğince bilgi toplamaktadır (Hentch, 1996). Git gide Batı tarafından bir nesne haline dönüştürülen Doğu, artık incelenilen, kurgulanan bir pozisyon içindedir. Bütün bu oluşumların neticesinde Batı sürekli Doğu'yu anlamlandırma çabası içindedir.

Hentch (1996), Şark'ı -gerek bilgisel gerek imgesel- klişelerde kapsayıp dondurma edinimliliğini sorgularken, "kendini ötekinde anlama" izleğini ağırlıklı, "tanımlayıcı" bir klişe, bir yönüyle gitgide imgeye dönüşen bir klişe haline getirmek, hem tanım hem hedef niteliği taşıyan "ötekenden dolaşma"daki "öteki"yi "Arap"ta değil suretin kendisinde bulma fikriyle birleştiğinde, şarkiyatçılığın bir tür garbiyatçılığa dönüştürüldüğünü düşündürüyor.

Her ne kadar egemenliği ve etkileyciliği hala sürüyorsa da Doğu keşfedilmekten ve ötekileştirilmekten kurtulamaz diyen Hentch'te (1996), tıpkı Said gibi sürekli Doğu'nun nesnellüğünden bahsetmektedir. Düşüncelerin temeli daha çok 19. yüzyıl etrafında eklemlenen

Edwarda Said'in anlatmak istediklerinin tersine, oryantalizm (geniş olarak Doğu'yla ilgili şeylere duyulan merak anlamında) Haçlı seferlerinden bu yana Avrupa'nın Doğu Akdeniz'e ilk el koyma girişiminden, yani Bonapart'ın Mısır seferinden en az bir buçuk yüzyıl önce başlamıştır; ama daha çok bu girişime eşlik ve hizmet etmiş, geliştirmek için ondan yararlanmıştır (Hentch, 1996).

Sömürgecilik –onu önceleyen, ona eşlik eden ve o iş başında olmadığına onu özleyen zihniyet- Akdenizli Doğu hakkında, Müslüman-Arap dünyasını nitelemede bir çok Batılı için bugün bile bir kaynak işlevi gören tükenmez saçmalılar derlemesi yaratmıştır (Hentch, 1996). 19. ve 20. yüzyıllar Avrupası, Batılı muhayyilesinin egzotik gıdası olarak Doğu'nun yarattığı merak ve ilgiye karşın, Doğu hakkında gelmiş geçmiş en berbat imgeler dizisini üretmiş ve bu sömürgeci tavrıyla hem bir sahiplenici gibi hayranlığını dile getirmekte hem de Doğu'nun ötekiliğini vurgulamak için küçümser tavırlar sergilediğini belirtmiştir.

Batı'nın sömürgeleştirilmiş halkların tümüne karşı duyduğu küçümseme içinde Akdenizli Doğu'nun özel bir yeri vardır. Elbette yakınlığı yüzünden ama en çok da uzak geçmişinin uyandırdığı yankılar yüzünden: Avrupa'nın kendini mirasçısı ilan ettiği ve çağdaş Doğu'nun bu mirasa layık olmadığına inandığını bildiğimiz o parlak geçmiş. Avrupa'nın Doğulu toplumlara atfettiği atalet, Asya'nın batısındaki büyük uygarlıkların gerektiğinde pekala da Batı dünyasının tarihine ait olduğunu ve arkeologların tıpkı yüzlerce yıllık tozun toprağın altından bulup çıkardığı anıtlar gibi, o uygarlıkların ihtişamını gün ışığına çıkartmasını da Batı dünyasına düştüğünü doğrulamaktadır (Hentch, 1996).

Antikçağ konusunda bu sahiplenme doğal görünür. Buna karşılık Hentch yakın tarihli Müslüman-Arap uygarlığı söz konusu olduğunda, kültürlü Avrupa kendini mirasçı olarak görmekten tiksiniyor ve dahası aldığı miras payını küçültmeye çalışmaktadır. Doğu'ya herne kadar Batı'nın yoğun ilgisi olsa da, her zaman bu ilgi “öteki” sınırları dahilinde olmalıdır. Çünkü “Doğu”, “Batı”nın tam karşıt imgesidir, ancak bu sınırlar dahilinde ele alınmalıdır.

Hentch'e (1996) göre, sömürgeciliğin farklı şekillerde tanımları vardır ve Avrupalı için de bu sömürgecilik anlayışla kendini üstün görme duygusu o kadar normal bir şey olmuştur ki, onsuz gözlem yapması ya da bir işe girişmesi nerdeyse olanaksız hale gelmiştir. Bu duygunun

etkisi bilim adamları ve aydınların üzerindedir diyen Hentch örnek M. De Chabrol'un Mısırlılar hakkında şu düşüncelerine yer verir; “ bu adamlardan umutlu olmaya hakkımız olmaz mıydı? Onlara en doğru fikirleri ve Avrupa uygarlığının aydınlığını götürebilmiş olsaydık, bu adamlardan umutlu olmaya hakkımız olmaz mıydı?”. Doğu hamurunun Avrupa'ya yaraşır oğullar verebilmesi için Batı'nın dehasıyla yoğrulmasından başka çaresi olmadığını düşünen Hentch(1996), Batı'nın yönetimi altında “hızla refaha ulaşacak” “bu bahtsız ve o zamana kadar işe yaramamış bereketli toprakları” değerlendirmek için Avrupa da orada olacaktır.

Hentch oryantalizmin içindeki çoğulculuğun da farkındadır. Örneğin şöyle der: Batı'da Doğu'dan beklentilerin ülkeden ülkeye farklılıklar gösteren Fransa'da Aydınlanma Doğu'yu politik bir dayanak ve politik yönden kendini öne çıkartmanın bir aracı olarak kullanırken, Alman romantizmi onda Aufklaerung'un akılcılığına, sonrada doğmakta olan sanayi toplumunun üreticiliğine düşsel ve ideolojik bir karşı denge arar. Artık doğu yalnızca bir ayna değil, onunla birleşmekten bütünsellik ve doluluk bekleyen, Helen öncesi Antikçağ'ı Avrupa evrenselliğinin hizmetine sokan bir tarih felsefi içinde tutarlılık ve süreklilik arayan Batılı bir uygarlığın vazgeçilmez tamamlayıcısıdır (Hentch, 1996). Hentch özellikle de Batılıları eleştiren sorular sormaktadır: Neden İslam Batılı entelektüelin sevip hiç çekinmeden öpebileceği bir yüze sahip olmak zorundadır? Dahası, neden sadece bir tek yüze sahip olması gerekmektedir diye soran Hentch'e göre İslam'ın sorgulanması bir anlam arayışından kaynaklandıkça bu tek yüzlülük kaçınılmaz olarak görünüyor; hele hele, bu sorgulama inancı olmayan bir taraftan yapılırsa bu daha belirginleşmektedir.

Sonuç olarak Hentch'e (1996) göre hiçbir kültür, hiç bir topluluk, mitolojik olarak ya da başka bir biçimde kendini tanımlama, kendi kendini düşünme zorunluluğundan kaçamaz ve bu kimlik bilincine, ötekiliği düşünmeden, ötekinin bakışını ve mevcudiyetini hesaba katmadan varılması, her zamankinden çok zorlaşmıştır. Bu diyalektik, tarihin getirdiği zorlamalarla, iki kutbuna farklı yüzlerle görünüyorsa da Batı için de, Doğu için de aynı şey geçerli olmaktadır. Yazarın çalışması temel olarak, bu, Batı'nın uzun zaman aslında kendisiyle ilgilendiğini bilmeden ötekiyle ilgilemiş olduğu; kendini tanımlamak için onu tanıtmış olduğu, kendi içini rahatlatmak için onu kötülemiş olduğu, kendinden kaçmak için onu düşlemiş olduğu yönünde bulguları irdelemektedir.

Böyle bir bakış açısından hareketle, Hentch'in mantığıyla ele alınırsa, İslam kenti kavramı da Doğu'ya ilişkin tüm bilgi gibi Batı'nın kendisini anlamının araçlarından biridir. İslam kenti modeliyle İslam dünyasındaki kentler değil, Batı'nın çoğunlukla kente bile ilişkin olmayan başka yapısal özellikleri açıklanabilir.

4.4. Güncel Eleştirel Yaklaşım

Oryantalizm karşıtı güncel söylemler, öncellerinin görüşlerine radikal yenilikler getirmezler. Sadece onları genişletir ve ayrıntılandırır. Genellikle getirilen eleştiriler de aynı altyapıya dayanarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla araştırmalar Oryantalizm karşıtı yaklaşımın çizgisinden çok fazla şaşmadan yapılmaktadır. Yine de gelinen noktayı anlamak açısından, konuya ilişkin günümüz söylemlerine yer vermek gelinen noktanın anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Örneğin, Kontny (2002) şöyle der: "Oryantalizmin temeli 'biz-onlar' düalizmine dayanır. Oryantalizm, kendini Batı denilen bir siyasi- kültürel oluşuma ait hissedenen birinin Doğu olarak betimlediği bir oluşumun öğeleri hakkında konuşmasıdır. Bu bağlamda Şark nosyonunun Avrupa'da 18. yüzyıldan itibaren geliştirilen söylemden üretilen bir yapı olduğu vurgulanmaktadır" İfadesi söylemlerin benzerliğini ortaya koymaktadır.

Emperyalizmin mimarlarından Lord Alexander Curzon'un yazıları okunduğunda, Curzon'un Asya kültürlerinin tarihsel, toplumsal, siyasi ekonomik ve zihinsel yapısı hakkında müthiş bir bilgi düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Bu bilgiyi arz ederek geçinen Oryantalistler için, Doğu'nun tarihini, güncelini, edebiyatını, siyasi kurumlaşmasını incelemek "bizim" zıddımız hatta düşmanımız olan, "bize" tabi olmayı hak eden gayri medeni bir kültürü incelemek anlamına gelmektedir. Buradan oryantalistlerin, teorik merak kadar himayeci tepeden bakışı da görülmektedir. Oryantalistler, çoğu zaman kolonyalist ordularla birlikte işgal edilen yarlarda rahatça araştırma yapmışlardır (Kontny, 2002).

Buna karşın oryantalizmi, sadece ideolojik ve pratik hegemonya sağlamanın bir aracı olarak görmek, dar ve rasyonalist bir bakış açısı olmaktadır. Kontny'ye (2002) göre oryantalizme toplumsal cinsiyet merkezli bir bakışla da yaklaşmak ve onu böyle irdelemek olanaklı ve gereklidir. Örneğin, Doğu-Batı ilişkisini anlamak açısından, ataerkil sistemdeki kadın-erkek ilişkisine bakmanın öğretici olacağı iddiasındadır. Erkek, kadını hem kendi iktidarını kanıtlayabildiği bir nüfuz alanı, hem de hayallerinin izdüşümleri için kullanabildiği beyaz bir

perde olarak değerlendiriyor. Her iki olayda da kadın bir öteki ve bir özne olarak inkar ve imha edilmektedir.

Özellikle sanat alanında Doğu eşsiz bir kaynaktır. Aynı zamanda bunu yapılmak istenen fakat tepki duyulacak birçok konuyu Doğu'ya ait bir malzeme halinde sunuyor oluşu Kontny için başlı başına eleştiri alması gereken bir durumdur. Birçok Avrupalı ressam bize Doğu haremlerinden erotik, gizemli, lezzet-ölüm ilişkisini konu alan, sonsuz şehvet içeren tablolar armağan etmiştir, ama hiçbirisi bir haremın içini görmemiştir (Kontny, 2002). Bu tablolarda, haremdeki Doğulu kadın, padişahın özel mülkiyeti olmaktan çok Batılı burjuva erkeğin zümresi mülkümüştü gibi bir izlenim edilmektedir. Edebiyat için de aynı şey söz konusu, Honore de Balzac'ın, Arap kadını imgesi üzerine yazdıkları yine aynı bakış açısıyla ele alınmış ve yine benzer izlenimler vardır. Oryantalistler, bu izdüşümleriyle kendilerinde bastırılmış ve yasak olanı, hayali kadın üzerinden yaşamaktadırlar. Böylelikle Doğu bin bir gece masallarına çevrilmiştir: Lüks, arzu, tembellik hayalperestlik, mutlak iktidar, ihtişam ve sefahat. Bu da ontolojinin bir boyutudur, zira bilinçaltı, "öteki" gibi inkar edilmektedir. Öteki ile bilinçaltı özdeşleştiriliyor ve kişi kendi yaşamında yasaklı veya imkansız olanın bu öteki tarafından yaşandığını hayal ediyor. Ardından kendisine yasak eylemi işlediğini tahayyül ettiği insanı kendi yerine cezalandırmaktadır (Kontny, 2002). Yasaklar ve yasaklar içindeki en cazip öge olan Kadın imgesi üzerinden ele alınan oryantalizm "İslam kenti" kavramına kadar gelişen süresi çok net bir şekilde belirtmektedir.

Oryantalist eleştiriye çok geniş bir açılım getirmeyen Boztemur (2002), özetle şunları söylemektedir: "Doğu, Doğu uygarlığı, felsefesi, sanatı, dini ve kültürü Batı'da her zaman merak ve ilgi odağı olmuş, bu ilginin Doğuyu algılayış biçimi ve yarattığı bakış açısı Doğu ile Batı arasındaki farklılıklar üzerine kurgulanmış, özellikle de Batının yabancı kültürden farklı olduğunu vurgulayan bir algılama biçimine dönüşmüştür". Bu farklılıkların toplumsal yapıların günlük yaşamlarını, siyasal ekonomik sistemlerini, toplumsal yapıların günlük yaşamlarını, siyasal ekonomik sistemlerini, toplumsal düzenlerini ve düşünce biçimlerini belirlediğine olan inanç, bu yapıları inceleyen sosyal birimlerde günümüzde de etkisini sürdüren bir Doğu-Batı ikiliğine yol açmıştır. Ancak eleştirisinin iyice radikal bir bilgi kuramı önerisine dek vardığı da olur. Örneğin, "Bilinenlerin evrensel olduğu iddiasıyla, bilginin ve gerçeğin içinde geliştikleri toplumlara özgü olmadığı ve 'başkalarının' bilgisinin 'kendi' kavramlarıyla edinildiğini öne süren her tür yaklaşım oryantalisttir". (Boztemur, 2002)

Oryantalist söylemdeki “Şark’ın değişmezliği” vurgusuna dikkat çeken Türkbağ’a (2002) göre ise, klişeler hem sağlıklı bilgi edinilmesini engellemekte hem de Şark’ı insani olan hareket ve değişimden koparak onu dondurmaktadır. Böylece Şark hiç değişmemekte ya da en azından bazı temel nitelikleriyle hep aynı kalmaktadır. Buna, Toybee “hiç değişmez Doğu klişesi” adını vermektedir; Bunun dışında yapılan iki yanlış daha bulunmaktadır. “Ben merkezci yanılısama” ve “büyümenin düz çizgi halinde ilerleyen bir hareket olması” (Türkbağ, 2002). İşte tüm bu yanlış yaklaşımlar yüzyıllarca Şark’ın şarklaştırılmasına yardımcı olmuş ve Garp tarafından zamanla değişen amaçlar için kullanılmıştır. Bunlar arasında genel ve toplumsal amaçlar olduğu gibi özel ve bireysel amaçlar da vardır. Bunların temel sonucuysa Şark hakkında Şarkiyatçılara sağlanan bilginin bir tür prizmadan geçirilerek daha doğrusu yine Şark klişelerinden biri olan gizemli bir tül perdenin ardından görülerek bozulması , hayalle gerçeğin düşlenenle yaşananın sürekli yer değiştirmesi ile çarpıtılmasıdır diyen Türkbağ (2002) için Şarkiyatçılık: “...ötekini nispeten nüfuz edilemez ve değişime dayanıklı bir gerçeklik yorumları perdesi ardından tümüyle yanlış görmedir.” Böylece bir kez daha İslam kenti kavramı için geçerli epistemolojik temeller tahrip edilmiş olmaktadır.

Oryantalist üzerine söylenen ortak söylem günümüze kadar ki süreçte genel olarak Said benzeri bir eleştiri şeklinde olmaktadır. Batı’nın genel olarak tepki çekeceği kaygısıyla yaşayamadığı herşeyi “Doğu” üzerinden dile getirmiş olmaları şeklindeki eleştiri yoğunluk kazanmaktadır. “Doğu” nun nesnelleşmesi, bu doğrultuda sınırları çizilmiş bir kavram haline getirilmesi ifade edilmiş bir tavidir. Bütün bu söylemler benzer eleştiriler gibi görünse de, günümüzdeki eleştirilerin benzerliği de bize oryantalist yaklaşımların bir şekilde tekrarlandığını göstermektedir.

5 İSLAM KENTİ KAVRAMINA ELEŞTİREL BAKIŞ

Tezin bu bölümüne kadar, “İslam kenti” modelinin tanımı ve bir kentin bu tarz bir model ile tanımlanmasının hangi durumlarda söz konusu olduğu ele alınmıştır. Bu bölümde ise, “İslam kenti” kavramına, özellikle 1960’lı yıllardan sonra başlayan süreçte ve geniş bir alana yayılan çok sayıda araştırma aracılığıyla, yönelik eleştirel yaklaşım dikkate alınacaktır. Daha önceki dönemlerde Weber’in tanımlamalarına karşı duruşta bulunulmadan yalnızca istenilen dönem ve bölge ele alınarak inceleniyorken, özellikle Lapidus ile başlayan süreçte artık ortaya, İslam kenti hakkında ince farkları dikkate alan bir yaklaşım belirmeye başlamıştır. Bunlar çok radikal değişimler önermeseler de, ortaya daha açık veriler ile hazırlanmış araştırmalar çıkmıştır.

İslami kent biçimlerinin tarihsel tartışma çerçevesinde, alanın içinde bulunduğu karmaşık durumu yansıtır biçimde, birçok eleştirel yaklaşım tarzı var olmuştur. Bu kentlerin özellikle Weber’in “kent” adlı kitabındaki kent tanımlaması ele alınarak tartışmaya açılması oldukça yoğun bir şekilde gündemi işgal etmiştir. Bu incelemelerde özellikle Arap dünyasına vurgu yapılmıştır. Birtakım nedenlerden dolayı, araştırmacıların çoğu Arap örneğinin İslam kentinin temel biçimi olduğunu düşünmüştür. Bu görüş kısmen, İslam’a kentsel kümelenmelerin bir tür düzenleyici ilkesi olarak yaklaşan Weber’e kadar uzanır. Müslümanlık Arabistan’da ortaya çıktığı ve ilk İslam kentini Araplar kurduğu için, Weber’in tezlerini kanıtlamak ya da çürütmek için yüzümüzü dönmemiz gereken dünyanın bu olduğu, belki de örtük bir biçimde savunulmaktadır (Eldem vd., 2003).

İslam kenti kavramını kapladığı büyük coğrafyayı genel olarak sınırlayarak yalnızca Arap kentleri üzerine çalışan araştırmacılar, ayrıca kaynak taramalarında da Osmanlı belgelerini açığa çıkarmadaki kronik gönülsüzlükleri yüzünden, çok az sayıda araştırmacının, yerel biyografileri, vakayinameleri ve kadı mahkemesi kayıtları, Osmanlı idaresine ait bol miktardaki malzemeye tamamlamaya çaba göstermiş olduğunu ifade eden Ze’evi’ye (2000) göre, en çok Arap ve Osmanlı uygarlıkları arasındaki sentezleri ve çalışmaları ortaya koyma konusunda görülen bu kaynaklardan kaçınma durumu, Arap kentlerini imparatorluk normlarından ayırma ve onları doğal ve tipik İslam kentleri sayma eğilimine katkıda

bulunmuştur. Bu eğilim neticesinde 1970'lere kadar ki dönemlerde Arap topraklarına yüzünü dönmüş araştırmacılar oldukça yoğun bir çalışma temposu içine girmişlerdir.

5.1 Lapidus

1960'ların sonlarında Ira Lapidus, İslam kenti yönetimi hakkında, dikkate değer bir yaklaşım öne sürmüştür (Lapidus,1967; Lapidus. 1969, s.47-79). Bu iki önemli çalışmayla Lapidus, Memluk dönemi (Suriye ve Mısır, 1260-1517) kentlerindeki sosyal, siyasi ve iktisadi hayatı dikkatle gözleyerek, Ortaçağın sonlarında Müslüman Ortadoğu'da kent yaşamındaki benzerlikleri yakalamaya dönük sonuçlar çıkarmıştır. Lapidus, Weber'in dağınık mahalle yapısının İslam kentlerinin temel unsurlarını oluşturduğu biçimindeki tarifini kabul eder. Onun temel kuramsal katkısı, bu tür bir parçalanmanın, Müslüman kentlerinin tamamen dışarıdan gelen ve dayatılan bir bürokrasi tarafından idare edildiğine delalet etmediği yönündeki yeni iddiasında yatmaktadır. Dış etkiden ziyade, Memluk döneminde ortaya çıkan ve mahalle farklılığı temelli bir kent elitini oluşturan, yerli bir ileri gelenler sınıfı tarif eder. Bu güçlü sınıf, kentteki sivillerin çıkarlarını dillendirebilir, kentteki kitlelerle onlara uzak yöneticileri arasında bir arabulucu sınıf olarak işlev görebilirdi. Bu sınıf aslen, ortak eğitim süreçlerinin doğurduğu ayrıcalıklı bir dünya görüşünü paylaşan İslami entelektüel kurumunun (ulema) mensupları ve tüccarlardan oluşan bu grup, Memluk hükümdarları için yerel şariat yorumcuları olarak hareket ediyor, bu suretle kent idaresine yönelik görevlerin birçoğunu icra etmektedir (Eldem vd., 2003).

İslam toplumlarında Belediye düzeyinde bir ortak hareket çerçevesi olmadığından, bu gelişigüzel kent tasarımı “İslam dünyasında tipiktir” yaklaşımı Ira Lapidus'un ortaçağ sonunda Müslüman kentler üzerine Lapidus'un (1967) çalışmalarında tam ifadesini bulmuştur. Lapidus (1967), Memluk dönemindeki Kahire, Şam ve Halep'e bakarak, bu kentlerdeki loncalar ve sufi örgütlerinin toplumsal işbirliği için belirli bir temel sağlamayan, gevşek örgütlenmeler oldukları sonucunu çıkarır. Daha geniş ölçekli diğer tür örgütlenmeler hemen hemen yoktur. Bunun neticesinde, her türlü ortaklık duygusu ulemanın etrafında ortaya çıkmakta ve dinin, siyaseti onların sorumluluklarının bir parçası olarak görmesi nedeniyle, ulema kentin gündelik idari işlerinin kendi görevlerinden biri olduğunu düşünülmektedir. Ulema kent içinde insanları birbirine bağlayan tek unsur olarak işlerini çeşitli hami-himaye edilen ağları aracılığıyla yürütmektedir. Lapidus'a (1967) göre, en etkili ağlar, insanları dört

İslam mezhebinden herhangi birine bağlı oluşlarına göre birleştirenler olduğuna göre, bu kentlerde herhangi bir örgütlenmeye rastlanırsa, bu ağlar sayesinde gerçekleşmektedir.

Lapidus (1967) Memluk dönemi İslam kentinin yukarıdan aşağıya etnik ya da dini belirlenimli mahallere bölünmüşlüğü, bu yüzden de gerçek bir sivil toplumdan yoksun olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Buna karşın, seçkin sınıfın bu bölünmelerin üstüne çıkabildiğini ve kent dahilindeki her bir sınıfı kapsayan çıkarları -özellikle de kriz zamanlarında- temsil edebildiğini de savunmaktadır. Kent elitini, sadece kentteki kitlelerle mekansal, etnik ve dilsel paylaşımda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda onları şehrin dışından gelen cemaatlere ve yöneticilere karşı temsil ettiği biçimindeki bu tarifiyle, Lapidus, (1967) Weber'in İslam kentinin hemşerilik ya da ortaklık ruhundan yoksun olduğu yaklaşımına, üstü örtük bir tarzda karşı çıkmaktadır.

Lapidus sonraki çalışmalarında da genel olarak İslam kentleriyle ilgili görüşlerini tekrar geliştirerek, bunları, üyelerinin ve faaliyetlerinin hareket alanı kentin kendi toplamından daha büyük ya da küçük olan toplumsal gruplarının coğrafi konumları olarak tanımlamaktadır. Lapidus (1969), Müslüman dünyasının doğal kentlerinin anlaşılması için sosyal yapının, coğrafi durumun ve dini kurumların farklı bakış açıları ve yeni tetkikleriyle yeniden incelenmesinin gerekliliğinden bahseden Lapidus'un (1969), kendisi de bunun üzerinde düşünmek, fikir geliştirmek amacındadır. Bu belirtilen problemlerin ışığında, Lapidus (1969), İslam'ın ortaçağı olan geç 10. yüzyıl ile 15. yüzyıl aralığında yine esas tarihi bölgeyi oluşturan Maveraünnehir arasında kalan alan üzerinde çalışmıştır. Lapidus'un (1969), bu alanı seçmesinin nedeni çok fazla farklılık ve değişimler olmasına rağmen -Abbasi hükümdarlığının dağılma süreci, Osmanlı ve Safavi Hükümdarlıklarının birleşimi- komplike düşünme alanı ve kendine ait bir birlik olmasındandır. Böylesine geniş ve farklı zaman aralıklarını kapsayan bir alanda genelleme yapmanın bir risk olacağını belirtse de Lapidus (1969), sosyal yapıdaki ve coğrafi konumda detaydaki bu değişikliklerin genelleme etkisini bozmayacağını da vurgular.

Lapidus'un (1969) Müslüman kentlerini tanıtmaya amaçlı oluşturduğu tipolojik veriler, mevcut verileri çoğaltarak tekrar ortaya koymaya değil, bu tipolojinin tarihi kaynağına gitme amaçlıdır. Ayrıca Lapidus'un düşüncelerinin esas noktasını, bu modelin diğerlerine benzerlik ya da farklılıklarını açıklamak oluşturmaktadır. Bu model ayrıca farklı durumları karşılaştırmayı

kolaylaştırmaktadır (Lapidus, 1969). Örneğin, Müslüman toplum hayatının yapısı bilindiği kadarıyla Müslüman sosyal yapısı hakkındaki az ve eksik bilgilerden kaynaklanmış karmaşık sorunlar durumundadır (Lapidus, 1969). Ancak Lapidus genel ve ayrıntısız bir modelin işe yararlığında kuşkulansa da, sık sık çelişkiye düşmektedir. Örneğin, Memlük dönemindeki Halep, Şam ve diğer kentlerinin sosyal yapısını açıklama gerekliliğini hissetmiştir; çünkü bildiklerimizin mevcut durumu ile Halep ve Şam'ın durumu yalnızca onları tanımlamaya değil aynı zaman da Ortaçağ boyunca İslam dünyasındaki diğer kentlerin analizi için de bir model olduğunun düşüncesiyle çalışmalarını ele almıştır.

Lapidus (1969), Halep ve Şam'ın toplum yapısını incelemede özellikle temel birimini oluşturan belirli ayrımlarla oluşan birlikleri ele almıştır. Etnik , mezhep, hemşerilik, aile farklılıklarına göre ayrılan gruplar sosyal yapıyı belirlemiştir. Ayrıca kendi içinde oluşan bu grupların yönetim şekli ve liderleri de yine yapıyı anlamayı sağlayan noktalardır. Lapidus Ulema sınıfının Halep ve Şam'ın Memlük döneminde önemli bir etkisi olduğunu belirlemiştir. Lapidus (1969), Ulema'nın Müslüman toplumu için önemini, bütün Müslümanların Ulema rehberliğinde “nasıl güzel Müslüman hayatı yaşanmakta, hukuki sorunların çözümü ne şekilde olmakta” sorularına cevap ararlar, diye belirtmektedir. Onların dini sınıfa ek olarak politik ve sosyal yapılar olduğu düşünülürse, bu kuruma verilen önem anlaşılmaktadır. Bürokratik ve tüccar ailelerin oluşum sürecini de belirtmek gerekmektedir. Bir çok kentte -ilk olarak doğu İran, Fars, Azerbaycan'da ve daha sonra Suriye, Mezopotamya ve Mısır'da – önder olan Ulema aileleri toprak sahibi, bürokratik ve tüccar ailelerdendir (Lapidus, 1969). Ulema'nın eğitim ve yönetim üzerinde de etkisi olduğunu da inkar edilmemesi gereken bir durum olduğunu vurgulamakta, bu da Batı tarzı ile farklı oluşum süreçlerinin nasıl meydana geldiğini açıklamaktadır. Fakat bunun olumlu veya olumsuz oluşunun hakkında bir vurgu yapılmamıştır. Ancak bilgi verme, tarihi açıklama amaçlı bu bilgiler belli noktadan sonra küçümser ifadelerin zeminini oluşturmaktadır.

Yalnızca kent duvarları değil aynı zamanda doğal bölgeler, politik durumlar ve kültürel kimlikler din etkisinde olan toplumların ilişkilerini sınırlamakta ve bu dini etkilerle oluşan değişimlerin kırsalda ve kentte bile farklı şekillerde kendini gösterdiğini belirtmektedir. Sınırların ayrımının ağırlıklı olarak din etkisiyle oluşunu Lapidus mezhepler üzerinden de belirtmektedir (Lapidus, 1969). Ona göre, Şafi, Hanefi, Şii mezheplerin kendi liderlerinin

farklı yasal yorumlamaları ile ortaya çıkan sınırlar sosyal yapıyı anlatmada önemli bir etkidir.

Lapidus (1969) Müslüman dünyasının sosyal yapısını incelemede son aşamayı Müslüman İmparatorluklar olarak belirtir. İşlevi ve orijini yabancı da olsa İmparatorluk rejimleri İslam toplum yapısında çok önemli bir rol oynamıştır. Doğal olarak bu rejimlerin etkileri eski kentler ve Ortaçağ Avrupa toplumlarının aksine Müslüman dünyasında coğrafi olarak topluluklar ayrılmamıştır. Lapidus (1969) yaptığı çalışmalarının amacının, Müslüman uygarlığındaki kentleri yeniden tanımlayıp problemleri konularda yön vermek gerekliliğini ve buna zorunluluğu olduğunu belirtmiştir. Müslüman kentleri tanımlarken ortaya çıkan sorunları çözüme erdirmek için yeniden tanımlama zorunluluğu kaynaklı olduğunu düşünmüştür. Bütün bunlara rağmen yine az sayıda kentle uğraşarak, İslam kentleri yelpazesini görmezden gelmiş, dar bir kapsamda kent tanımlamaya gitmiştir.

Lapidus (1969) Müslüman kentlerin, kendilerinin çok net bir şekilde ortaya koymadığını belirtmiştir. Bu durum aynı zamanda İslam kentlerinin sosyal yapısı üzerinde de etkili olmuştur. Dikkatli incelendiği zaman kırsal çevrenin fazlasıyla karışık olması İslam kentlerinin coğrafya ve ekolojisi ile bağlantılıdır (Lapidus, 1969). İslam dünyasında Lapidus'un araştırma alanı olarak belirlediği dönemde, yalnızca metropoliten merkezler gibi geniş yerleşmeler, taşra veya bölgesel başkentler, küçük kasabalar ve bazı geniş köyler çok farklı oluşumlar değil, küçük yerleşim alanları bile değişiklikler göstermektedir (Lapidus, 1969). Bütün bu tip yerleşmeler en büyük metropollerden küçük kasabalara ve köylere kadar farklı fiziksel ve sosyal birimler oluşturmaktadır (Lapidus, 1969).

Ona göre, büyük başkentler, Bağdat ve Kahire kozmopolit nüfusun başkenti, yeni Müslüman kültürlerin oluşum noktası, imparatorluğun yönetim merkezi, uluslar arası ticaret noktası olarak benzersiz ölçüdedirler, fakat atipik değildirler (Lapidus, 1969). Örneğin Bağdat ve Kahire'nin yalnızca her biri kendine özel tek bir kent değil aynı zamanda bir dizi yerleşmeden oluşan kentlerin oluşturduğu kompozit bir kent olduğunu vurgulamaktadır. Lapidus kentlerin karakteri ve büyüklüğü üzerindeki en büyük etkinin sarayların ve askeri karargahların mevcudiyeti ile alakalı olduğunu ve bunların ayırıcı bir rol üstlendiğini belirtmiştir (Lapidus, 1969).

Tamamıyla farklı iki yerleşmenin fiziksel mevcudiyetleriyle oluşmuş, çoğu kez açık alanlarla ayrılan, ikiz veya çift (twin cities or double cities) kentler Ortaçağ Müslüman dünyasında yaygındı (Lapidus, 1969). Çifte kentlere örnek olarak da (double city) İsfahan ve Rakka verilmektedir. Çift kentlere verilen bu örnekler de gösteriyor ki, çok farklı ayrımlar ve bunlardan oluşan çift kent tipleri bulunmaktadır. Bu ayrımların oluşumunda birçok neden bulunmakla birlikte, farklılıklar çoğunlukla doğal oluşumlardan, fiziksel ayrımlardan kaynaklanmaktadır.

Lapidus (1969), genel düşüncesinin çekiciliğine ve tarihi ve kültürel ideoloji baskısına rağmen, artık İslam kentlerin farklılaşmamış bir bütün olduğunun düşünülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bunu da şu şekilde açıklamaktadır: “Sosyal organizasyon çalışmalarının sonucunda öğrenildiğine göre, ne konut, ne dinsel birlik (fraternity), ne de dini toplum ve devlet gibi Müslüman topluluğun sosyal yapısını oluşturan karakteristiklerin hiçbirisi kent formunu organize eden elemanlar değildir. Ne de tanımlanmış bu alt gruplar yerleşimlerinin fiziksel yapısı ile açıklanabilirler. Kentlerin geniş toplum sisteminin düzeniyle örülmüş nüfusun düğüm noktaları olduğunu, onların fiziksel oluşumlar olmasına rağmen, Müslüman karakteristik özelliklerin belirlediği birleştirilmiş bütünlükler olmadığıdır”.

Lapidus’a (1969), göre İslami yerleşmeler, ne yalnızca sosyal içerikleriyle, ne de coğrafi ve ekolojik olarak şekillenmişlerdir, bu yerleşmeler bütün bunların birleşimidir. Tanımlanan bir tür model için köyler, mesken alanları, banliyöler ve kasabalar çok geniş coğrafi birimlerin içinde fiziksel çevre sağlamıştır. Ayrıca İslamiyet için önemli fiziksel öge olan caminin Müslüman yaşamındaki rolü sosyal gerçekliğe ve coğrafi düzene tamamen uyumlu olduğu düşünülmektedir. Bu noktadan bakıldığında, genel olarak Lapidus’un iddiası, İslam kentleri diye bir terimin olmaması gerektiği yönündedir. Fakat Ortadoğu’daki bu yerleşmelerde önemli oranda İslam toplumunun yaşıyor olması da görmezden gelinememesi gerekmektedir.

Sonuç olarak Lapidus’un yaptığı çalışmalar yıllardır yoğun eleştiri almaktadır. Her ne kadar getirdiği çalışma metodu yeni de olsa, çalışması dar ve belli önyargılar eşliğinde oluşmuştur. Buna karşın, bir kenti ele alırken yalnızca fiziksel oluşumu değil, toplum yapısıyla, yönetim mekanizması ile ilgilenmiş olması Weber ve sonrası dönem için önemli bir gelişmedir. Ayrıca Lapidus’un çalışmaları sayesinde, ona karşı görüşlerin açığa çıkmasıyla, detaylı alan

araştırması yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Yine de bu çalışmalar Batı gözüyle “öteki” çalışmasıdır.

5.2. Hourani

Lapidus'un Memluklar dönemi kentinden yola çıkarak genelleme yapma girişiminde bulunduğu sırada, bir başka araştırmacı, Albert Hourani (1996), biraz daha ince farklılıklar taşımakla birlikte benzer bir yaklaşım geliştirir. Daha yakın bir dönem (Osmanlı devrinin sonları) üzerine yoğunlaşan Hourani, Osmanlı'nın Arap topraklarından, 17. yüzyılda başlayıp 19. yüzyıl boyunca da süren, aşamalı askeri ve siyasi çekilişinin, ayan olarak tanımlanan bir grup yerel ileri gelen tarafından doldurulan bir boşluk yarattığını öne sürer (Eldem, 2000). Bu "seçkinler sınıfı" ("patriciate"-Hourani'nin Weber'e yanıt olarak teklif ettiği terim) içinde yer alan kişiler, genellikle birbirlerine karşı siyasi mücadele içinde olmalarına karşın, güçlü bir kent kimliği ruhunu da ortak bir biçimde paylaşmaktadır. Hourani ve onun yaklaşımlarını takip eden birçokları için, bu ayan sadece Osmanlı'nın son devirlerinde yerli bir elit oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda Osmanlı sonrası Arap devletlerinin modernleşmesine de yardımcı olmuştur.

Hourani'nin Arap-Osmanlı kenti kavrayışı kalıcı ve üretken olmuştur. Onun etkisinin belki de en büyük göstergesi, öne sürülmesinin üzerinden geçen otuz yıldan fazla süredir, araştırmacıların ona yanıt veriyor, üzerinde ayrıntılı bir biçimde duruyor ve eleştiriler yöneltiyor olması, ancak onun temel tezlerini ciddi biçimde çürütememiş olmasıdır. Eldem (2000) bunun olumlu etkilerini şöyle belirtir: “Süreç içinde İslam kentini (en azından Arap biçimini) algılamamız daha ayrıntılı ve gelişkin hale gelmekle kalmamış, Hourani'nin modelini desteklemek ya da reddetmek için kanıt arayışı, ilgimizi henüz kullanılmamış önemli kaynaklar üzerine yoğunlaştırmıştır.”

Hourani'nin bu araştırmaları arasında yine “İslam kenti” modeli ile ilgili olarak yaptığı önemli çalışmalardan biri de 1965'te, ‘İslami Kent’ konusunda düzenlenen uluslararası bir toplantıdır. Orada İslam kentlerinin hem fiziksel şekilleri hem de toplumsal yapıları itibarıyla, İslami ilke ve kurallardan çıkarılan sonuçlara göre inşa edildikleri düşüncesi tartışılmıştır (Hourani, 1996). Oryantalist bir kimliği de olan Hourani İslam kentini yapılan araştırmalar ışığında incelemiş, özellikle kent kavramı üzerinde durmuştur. “İslam kenti” ile ilgili

konuşulduğu zaman çeşitli şeyler düşünülebilir, ve o halde en iyisi bazı ayrımların oluşturulması gerektiğini düşünen Hourani (1970), konuya girişi çeşitli kent türleri hakkında bilgi vermeye çalışarak yapmıştır.

Hourani (1970) öncelikle kentleri ihtiyaçları karşılayabilme, bunun sonucu olarak yeterli üretimi yapma, tüketim sınırları, ayrıca kendi ihtiyacı haricinde başka noktalara ulaştırma ölçütlerine göre tanımlamaktadır. Diğer taraftan her bölgenin koşulları doğrultusunda bir başka ayrıma da gidilmektedir: Çöl, nehir ve/ya deniz ve limanları kent oluşumunda önemli faktörlerdendir.

Göz ardı edilmemesi gereken bir başka nokta kentlerin zaman ve yer farklılıklarına dayanan ayrımlarla oluştuğudur (Hourani, 1970). Kentleri çok uzun bir süreçle ve farklı aşamalar, değişimler geçiren bir oluşum olarak tanımlayan Hourani (1970), yedinci yüzyıldan küresel dünya haline gelen günümüze kadar uzanan bir “İslam kenti” kavramından konuşmanın zorluğundan söz etmektedir. Bu süreç ve değişim aşamalarını da yine kent planları üzerinde hissetmek mümkündür. Sauvaget’in “Halep” adlı çalışmasında kentlerin genel olarak bir İslam etkisinden ziyade dönem dönem gelmiş hükümdarlıkların etkisinin görülmekte olduğuna yer verilmiştir.

“İslam kentleri” dünyanın birçok noktasına yayılmıştır: İspanya ve Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Küçük Asya, Irak, İran, Orta Asya, Hindistan. Hourani, İslam toplumlarının yer aldığı bu bölgelerdeki ülkelerin kent hayatlarının aynı formlarda olmasının beklenmeyeceğini ve bunun yalnızca farklı uygarlıklardan kaynaklanmadığı, doğal karakterin her birinde farklı bir yön çizdiğini; kenti oluşturan unsurlardan coğrafya, iklim, ticaretin her bir bölgede farklı oluşu değişiklikleri de beraberinde getirmiş olduğunu vurgulamıştır (Hourani, 1970).

“Dünyadaki bütün bu alanlarda ve yüzyıllarda biz gerçekten “İslam kenti” diye bir şeyden bahsedebilir miyiz? Müslüman dünyasındaki kentlerde ortak önemli özellikler var mı ve eğer varsa bunu İslam terimi ile açıklayabilir miyiz veya diğer özellikleri ile açıklamak durumundayız?”. Hourani’ye (1970) göre sorulara cevap aramak geçmiş döneme göre daha zordur. Geçmiş dönemdeki yazarların, incelemelerinde hayal dünyalarında yarattıkları bir genellemeye gittikleri bilinmektedir. Bunu da yine bahsedilen geçmiş dönemdeki araştırmacıları örnek verilerek göstereilebilir: Georges ve William Marcais yalnızca Kuzey

Afrika’da çalışarak İslam kenti formunu belirlemişlerdir. Hourani’ye (1970) göre İslam kentini fiziksel olarak tanımlamada dominant öğelere yer vererek külliye, kale öğeleriyle tanımlama yapmış olan Marcais kardeşler, İslam kentini tanımlamada yalnızca fiziksel öğeleri değil yönetim şekliyle de ilgilemişlerdir. Burada İslami yaşam tarzının toplum üzerindeki etkisiyle oluşan bir kent tanımlamasına yer verilmiştir.

Hourani (1970) ele almış olduğu önceki yazarların yaklaşımlarını paylaşmasa da, Avrupa kentleri ile İslam kenti arasında çok ciddi farklılıklar, hatta çelişkiler olduğu düşüncesindedir. Bu çelişkileri de yine Weber’in ortaya attığı parametrelerden yola çıkarak ifade etmiştir. Bu maddelerin İslam kenti diye tanımlanan yerleşmelerde bulunmaması, Weber’in ifadelerine göre, bu bölgelerin kent olmadığı anlamına gelmektedir. Hourani ise bunun bir varolup olmama sorunu sayılmayacağı kanısındadır. O, İslam kentinin devamlılığı konusunu sorgulamıştır. Belediye kurumları, yerel yasalar ve Avrupa kentlerine benzer yönetim kurumları olmadan bu sürekliliğin nasıl devam ettiği veya edeceği Hourani için önemli bir sorundur.

Hourani, yaptığı çalışmalardan yola çıkarak, İslami toplumlarında yerel yönetimlerin olmayışının istisnai bir durum olmadığını, aksine bunun genel bir özellik olduğu savını ortaya atar. Bu kentler kendi içinde başka bir sistemle büyümüş ve bu sistemin ilerleyişi aynı zamanda sonraları belediye gibi yönetimlerin oluşmasına da engel oluşturmuştur. Hourani (1970) İslam toplumlarının yaşadığı kentlerdeki yerel yönetim “eksikliğinin” kesinlikle dinden başka bir açıklaması olduğu ile olduğunu belirtmiştir. Şu saptamayı da yapmıştır (Hourani, 1970): “Belediye yönetimi olmadığı için kent hayatı da olmaz demek doğru değildir. Aubin’in dikkat çektiği gibi, İslam dünyasındaki kentler bu tarz kurumları olmayan Asya kentleriyle de benzeşir. Fakat toplumsal yapıların nedeniyle birbirlerinden tamamen farklıdırlar”.

Genel olarak araştırmacıların fiziksel yapıya verdiği önemi sorgulamış olan Hourani (1970) İslam kentinin fiziksel yapısını, toplum yapısının etkisiyle anlamaya çalışmanın da hata olacağı düşüncesindedir. Bunun birçok sebebi olduğunu vurgulamıştır: Burjuvazi ve ulema sınıfının ilişkisi; yönetim ve halkın etnik farklılığı; toplum ve hükümdar ile arasındaki ilişki gibi bir kent yalnızca dışsal, taş, ahşap veya tuğla oluşuyla tanımlanmamalı, kent sosyal

yapısal bir sistem olarak algılanmalıdır. Kenti belirleyen birçok faktörün olduğunu hatırlatılmakta ve bunlardan sadece birinin fiziksel faktörler olduğu belirtilmektedir.

Geniş bir coğrafyada yaşayan ve uzun bir tarihsel dönemde evrilen bu topluluğun yalnız biçimde tanımlamaya çalışılmasının aslında tehlikeli bir durum olduğu kabul görülen bir gerçeklikte olsa da Hourani (1970) eleştirdiği genellemeye benzer tutum göstermiştir. Bunları da kabaca belli dominant noktalara değinerek ortak bir tanım yapılabileceğini belirtmiştir. Bu tanımlamayı üç madde ile sınırlanmıştır: İlk olarak kentde, hem sınırlayan hem de doğal bir savunma alanı oluşturmak için bir kale olmalıdır. İkinci olarak bir krallık kentini ve mahallesini içermelidir. Üçüncü olarak da merkezi bir kentsel kompleksi olmalıdır. Bu sonuncu alan Ulu camiyi, medreseyi, han ve kervansarayları, zanaatkar ve tüccarların özel belli alanlarını içermelidir. Dördüncü olarak mesken alanlarının çekirdekler halinde olması ve bunların dinsel ve etnik farklılıklara göre belirlenmesi gerekmektedir. Beşinci ve son olarak da varoş ve kale dışı mesken alanların bu alanlara göçenler için tahsisi gerekmektedir. Aslında belirtilen bu maddeler yine belirli bir kent ele alınarak onun fiziki özelliklerine göre bir tanımlama yapmaktan öte bir durum değildir.

Hourani (1970), kentin İslami terimlerle açıklanıp açıklanmayacağı veya açıklanabilirse nasıl açıklanacağına dair bir sorgulama içerisindedir. “Hem Cahen hem de Aubin’in uyarısına dikkat etmiştir; “İslam kenti” ni tartışmaktan çok İslam egemenliğinin hakim olduğu kentler hakkında konuşmak doğrudur”. Ayrıca, Cahen’in belirttiği “İslam kenti” olarak tanımlanan karakteristik özelliklerin çoğunun aslında ortaçağa ait özellikler olduğunu belirtmiş ve buralar “ Bizans Kenti”, 11. yüzyıla kadar “İtalyan kenti”, hatta bir dereceye kadar Çin ve orta Asya kenti olduğunu ifade etmiştir.

İslam kenti içerisinde her şeyi din ile ilişkilendirme çabasının da doğru olmadığını, örneğin askeri tabaka ile burjuvazi arasındaki ve otorite ile isyancı arasındaki ilişkilerin İslam teorisi ile açıklanmasının çok çekici gibi görünse de oldukça tehlikeli sonuçlar çıkarabildiğini ifade eden Hourani (1970), bu ilişkilerin en azından politik ve ekonomik açıdan irdelenmesi gerekliliği üzerinde durmuştur:

“Bütün bu söylenenlerin yanında hala İslami terimlerle açıklanabilecek bazı şeyler var. “İslam uygarlığı kenttir” şeklinde bir söylem, çok tekrarlanan bir tanım bile olabilir ama hala kısmen de olsa geçerliliği var. Camiler, medreseler gibi İslami kurumlar kentlerde bir noktada

toplantılmıştır. Ne hükümdarın ne de burjuvazinin tanımlayamadığı bir tür güç ve prestije sahiplerdi ve bu nedenden dolayı bu tarz kurumlar kent hayatının çerçevesini oluşturmuştur. Ulema ile burjuvazinin yakın ilişkisi İslam dünyasının kentsel toplum yapısının farklılaştırıcı şeklini vermiştir.”

Hourani'nin (1996) konuya ilişkin nihai yargısı ise, “İslam kenti” kavramını bir açıklayıcı kategori olarak, Ortaçağ kenti, veya Yakındoğu, sanayi-öncesi ve Kuzey Afrika kenti kavramlarından daha az kullanışlı olduğudur.

5.3 Stern

Stern İslam kentinin varlığı konusundaki tartışmada kentin işleyiş mekanizması, yönetim şekli ve hukuku incelemeye girişmiştir. Bunu da daha ziyade mevcut durumu tanımlayıp kıyaslamalar yaparak açıklamaya çalışmıştır.

İslam uygarlığının kent uygarlığı bağlamında dominant olduğu ifadesinin genel olarak anlamdan yoksun olduğunu iddia eden Stern (1970), “bütün uygarlıklar, daha ihtiyatlı olursak, çoğu uygarlıklar kentsel uygarlıklardır” şeklinde bir yargıyla asıl önemli olanın “nasıl” sorusu olduğunu ima etmiştir. Bunun doğrultusunda İslam'da sivil hayatının spesifik karakterini sorgulamalı ve İslam kentinin temeli diğer kent uygarlıklarından farklılıkları ile tanımlanmalıdır. İslam kentinin diğer uygarlıklarla kıyaslanması çeşitli bakış noktalarından yapılabilmektedir. Sauvaget'inin özellikle İslam kenti için getirdiği fiziksel tanımı Stern'in açıklamalarında yer alır. Ona göre, Antik kentlerin geometrik planları ile İslam Kent dokusunun caddelerinin dolambaçlı oluşu ayrımı belirginleştirir. Ve bu yine diğer bir bilim adamı Torres Balbas tarafından İspanya'daki İslam kentlerinin de aynı dokuda olduğunu vurgulayarak Sauvaget'i destekler açıklamalar yapılmıştır. Fakat Stern aynı zamanda İspanya'daki Hıristiyan kentlerinde de aynı yapının söz konusu olduğunu belirterek, ortadaki çelişkiyi bahsetmiştir. Dolayısıyla, Stern (1970), İslam kentinin yalnızca fiziksel özellikleri ile ifade edilemeyeceğini şu şekilde belirtir:

“İslam kentlerinin karakteristik simgeleri cami, pazar, v.s sürekli tekrarlanırlar. İslam kenti konusunda ilgilenmek istediğim alan yalnızca malzeme, topografya değil, aynı zamanda onun yapısıdır da. İslam kentinin en önemli karakteristik özelliklerinden biri, yapısının düzensizliği, yerel kurumların yokluğudur .”

İslam uygarlığının Antik çağın mirasçısı olması nedeniyle ve daha net olarak halifeliğin birçok kentinin Antik kültürün kimi kurumlarına sahip olmasına rağmen ortaya çıkan bu eksikliğin açıklanmasına özellikle ihtiyaç duyulan bir konu olmuştur. İslam uygarlığında belediye kurumunun olmamasını Stern (1970), bu uygarlığa bu tarz yönetimin miras kalmadığını söyleyerek açıklamıştır. Sebebini de İslam fetihlerinin olduğu sırada bu Antik beledi kurumların o kentlerde yavaş yavaş yıkılmaya başlamasıyla, hatta bu yıkım sürecinin tamamlanmış olması şeklinde ifade etmiştir. Fakat Stern (1970) bu durumun İslam uygarlığını Antikçağ'dan hiç etkilenmemiş olduğu anlamına gelmesinin yanlış bir izlenim olacağı görüşündedir: “İslam uygarlığının belediye kurumlarını Antikçağ'dan miras almadığını söylesem bile, (...) İslam kentlerindeki kent yaşamı Antikçağ geleneklerinin bir hayli etkisinde kalmıştır”.

U. Monneret de Villard'ın ölümünden sonra yayımlanan kitabı bu İslam kentlerinin temelleri antikçağa dayanan bazı ana özelliklerinin ayrı incelenmesi gerektiğini vurgulayarak Stern'in destekler. O da özellikle hamam, pazar, kervansaray, kale ve kapıların ayrıca incelenilmesi gereken konular olduğu görüşündedir. Bu tarihi kentlerde, Araplar tarafından fethedildikleri sırada da zanaatkarların kendi işlerini geleneksel yöntemlere göre yaptıklarına şüphe duyulamaz, ve şimdiye kadar zanaatkarların bu geleneksel yöntemlerle yaptıkları çalışmalarını ne kadar süreyle devam ettiği ihmal edilmiştir (Stern, 1970). Böyle bir açıklama bu kentlerdeki ticaret ve endüstrinin sosyal çerçevesi ve organizasyonun ne kesin bir şekilde durduğunu, ne de bunlardan tümüyle kurtulduğunu göstermiştir. Antikite'den gelen geleneksel yöntemlerin etki süreleri, veya devamlılığı bilinmediğinden fetihlerden sonra İslam kimliği edinen bu kentlerin ne kadar etkisinde olduğuna dair net bir açıklama bulunmamıştır. Sonuç olarak İslam etkisinin başladığı noktalarda bu kentlerde Belediye yönetimlerinin olmayışı bunları eski zamanlardan miras olarak alınmadığını ortaya koymuştur.

Batılı araştırmacılar içinde ilk olarak Stern (1970), İslam'ın egemen olduğu topraklarda kentsel uygarlığın görkemli biçimde geliştiğini vurgulamıştır. Fakat bu gelişme sivil hukuku, sivil kurumları geliştirmemiştir. Bu görkem daha ziyade hükümdarlık ekseninde kendini göstermiş, doğal olarak da bu durum beledi kurumların doğuşunu engellemiştir. Kent yaşamı batı Avrupa'dan daha ileri olmaya başladığı zamanlarda bile İslam uygarlığının çerçevesi içerisinde herhangi bir sivil toplum kurumu, çok çelişkili bir durum olsa bile gelişmemiştir ve bu inkar edilemez bir gerçektir (Stern, 1970). İslam içerisinde bazı sivil gruplar oluşmuştur,

fakat Avrupa'daki toplumsal eğilimlerin benzeri olan hiçbir şeye önderlik etmemiştir. Stern bu konuya son zamanlarda bazı yazarların da ilgi duyduğunu, hatta Astor ve Cahen'in konu başlıklarını bunlarla ilgili çalışmaları olduğunu belirtmiştir.

18. yüzyılda ancak bir sivil örgütlenmenin gösterebileceği tarz ayaklanmalar olmuştur, hatta bu ayaklanmalar Batı Avrupa'daki lordlara gösterilen isyanlara bile benzetilebilir. Fakat genel olarak halk çok fazla bir hareket göstermemiştir. Bu tarz durumlar başka İslam topraklarında ve dönemlerinde de olmuştur. Örneğin Mağrip'te benzer bir durum meydana gelmiştir. Burada olayları İbni Haldun'un bahsettiği "Şura" adlı bir meclis ile halledildiğini belirtmiştir. "Şura" Haldun'un söylemiyle kent yönetimine ve belediye tarzı kurumlara farklı güncel bir bakış açısı, yeni bir isim vermiştir. Haldun bu yönetim şeklinin Batı'nın kentsel yönetim şekline benzer bir çaba, olduğunu belirtmiştir. Fakat Stern (1970), böyle bir terimin Haldun'dan önce kullanılmamış, olduğunu belirterek bununla ilgili hiçbir kanıtın olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca Stern birçok benzer durumda olduğu gibi, bu kavramında İbni Haldun'un kendisinin ortaya attığı bir gerçekliği tanımlamak için icat ettiğini iddia etmiştir.

Loncaların İslam kenti yaşamı üzerinde ciddi rol oynadığını belirten Stern (1970), loncaların potansiyel olarak bir birlik yapısı içermesine karşın, İslam kentinde herhangi bir birlik yapısının olmadığını, İslami farklılık yaratma potansiyelini taşıdıklarını söylemiştir. Eğer lonca sistemi İslam kentlerinde gelişseydi, yerel yönetimlerin yayılmış olacaklarını belirten Stern (1970), özellikle üzerinde durmak istediği bir konu olan Loncalar hakkındaki görüşlerini desteklemek için bu konu üzerinde çalışma yapan tarihçileri de örnek vermiştir. Örneğin loncaya verilen önem Massignon'un lonca üzerine İslam Ansiklopedisi'nde yazmış olduğu makale ile başlamıştır. Avrupa ile İslam Kentlerindeki arasında loncalar sisteminin aralarında oldukça farklılıklar olduğunu belirtmiştir. Özellikle onbirinci yüzyılda katedrallerdeki sistem bu kurumlaşmaya bir örnektir. onikinci yüzyılda da ileri derece eğitim düzeyi olan kurumlar kurulmuştur. Doğal olarak üniversiteler İslam kenti ile Avrupa arasındaki ilgi çekici farklılık noktalarından biri olmuştur. İslam dünyasında ise 11. yüzyıldan itibaren medrese kurumu doğmuş, fakat bu dönemde İslam uygarlığında kurumsallaşmaya doğru bir eğilim olmadığı için, Latin Avrupa'daki gibi çağdaş üniversiteleri doğamamıştır (Stern, 1970).

Bu araştırma öncelikle İslam kentlerinde Batı tarzında bir lonca sistemin olduğuna dair hiçbir delilin bulunmadığını göstermek amacı taşımaktadır. Doğal olarak da Batı'ya benzer süreçlerin yaşanmadığı açıktır. Genel olarak İslam içindeki birlik düşüncesinin eksikliği hakkındaki çalışmaları ışığında, örneğin, geleneksel bir birlik yaşamının olmamasının, loncaların neden gelişmediği konusunu netleştireceğini belirtilmiştir. Aynı şekilde bu doğrultuda davranan bir İslam dünyasında bir sivil hayatın gerçek belediye kurumlarının doğuşuna neden olacak itkiyi yapamadığını ileri sürmüştür. İslam uygarlığını diğer uygarlıklarla karşılaştırmanın eğitici olacağını düşünen Stern özellikle İslam kentinin ne olduğunu ve özelliklerini bulmaktan ziyade, yaptığı araştırmayla İslam Kent'inde eksik olanın ne olduğunu saptamaya çalışmıştır. Ve bu doğrultuda alışlagelmiş yöntemlerle İslam dünyasının kentlerini, kent yasaları, yargı, yöneticiler başlığı altında incelemenin, araştırmayı tamamıyla gerçek dışı bir yöne çekeceğini belirtmiştir.

5.4 Çağdaş Araştırmacıların Yaklaşım Tarzı

“İslam kenti” modeline ilişkin sürecin günümüzdeki boyutunu anlamak çağdaş araştırmacıların yaklaşım tarzlarını inceleyerek mümkündür. Bu süreç, özellikle iki önemli isim ile başlamıştır; Andre Raymond ve Abdul-Karim Rafeq. Bu araştırmacılar araştırmalarını daha çok yazılı belgeler ışığında yapmaya başlamışlardır. Osmanlı dönemine ait çok sayıda kadı sicili de buna yardımcı olmuştur. Ve bu belgeler ile önceden araştırmacıların yapmış olduğu sınıflamalar, kentliler hakkındaki bilgiler daha netleşmeye başlamıştır. Eldem (2003) yaptığı araştırmalar doğrultusunda “kent in ileri gelenlerle diğer kentliler arasındaki bağlantılara dair somut bilgiler sağlayarak bize Lapidus, Hourani ve başkalarının kurgularının doğruluğunu en uygun biçimde test etme imkanı sağlayabilmektedir” şeklinde olayın ne ölçüde önemli olduğunu belirtmiştir.

18. yüzyıl Kahire'si üzerine, kentin iktisadi hayatına etraflı bir bakış sağlamaya yardımcı olması için mahkeme kayıtlarının yoğun biçimde kullanıldığı çok etkili bir çalışma yayımlamış olan Raymond (1995) kentin esas temel ve iktisadi topluluklarını -hem etnik hem de sınıfsal temelde- tespit edebilmiş ve bu toplulukların, Osmanlı yönetimi döneminde zaman zaman Kahire'nin başına bela olan siyasi bunalımın ortasında birbirleriyle nasıl etkileşimde bulduklarını ortaya çıkarmıştır. Raymond'un (1995) çalışması o zamana dek durağan ve

insandan yoksun görünen Kahire manzarasına, insan unsurunu sokmakla kalmaz, aynı zamanda iskelet halindeki İslam kenti modelini hem ete büründürerek, hem de onu eleştiriye tabi tutmaya ve geliştirmeye yönelik fırsatlar sunarak, bir toplumu özenle yeniden yaratır (Eldem vd.,2003). Rafeq ise, bir dizi önemli kitap ve makaleyle, Şam üzerine benzer bir çalışmaya girişmiştir.

Bu öncüler, mahkeme kayıtlarının kent kitlelerinin tarihini ortaya çıkarmada ne kadar can alıcı öneme sahip olduğunu gösterir göstermez, birçok araştırmacı da mahkeme kayıtlarını çeşitli Arap-Osmanlı kentlerinin tarihlerini keşfetmek için kullanmaya başlamıştır; bu tür çalışmaların çoğu, geçtiğimiz son on yıllık zaman dilimi içinde gerçekleşmiştir. Halep; Şam; Kudüs (Amnon Cohen, Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar, 2001), (Amy Singer, Kadıllar, Kullar, Kudüslü köylüler, 1996); Hama ve Musul üzerine yakın tarihli araştırmalar, hem farklılıklarını göstererek, Osmanlı-Arap kentleri konusundaki bilgilerin ciddi şekilde artmasına ve kıyaslama şansının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu çok sayıdaki çalışma içerisinde, Weber, Lapidus ve Hourani'ye dönük birtakım eleştiriler yer almaktadır. Bu konu için Eldem (2003), örnek olarak Philip Khoury'i vermektedir:

“Hourani'nin yaklaşımının, esas itibariyle sağlamlığına karşın, kent ileri gelenlerini Osmanlı Arap kentleri tartışmasının merkezine yerleştirmesinin yanlış düşüncelere sevk edici olduğunu iddia eder. Bu eğilim, belki söz konusu kentleri kavramamızın temelini oluşturan vakayiname ve biyografi derlemelerinden kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır; ancak sonuç, bu kentlerin tarihine yönelik talihsiz bir "yukarıdan aşağıya" yaklaşımdır. Hourani'nin yaklaşımı önde gelen sınıflara öncelik tanırken, toplumun diğer tüm sınıflarını (kadınlar, gayrimüslimler, köylüler, zanaatkarlar ve tüccarlar) büyük oranda ihmal eder.”

İnceleme, araştırma yöntemlerinin değiştiği bu döneme girilerek eleştiriler devam etmeye başlamıştır. Bununla beraber başka uzmanlar eleştirilerinde daha da ileri gitmişlerdir. Örneğin Hathaway (2002) Hourani'nin Kahire'yi, ayan siyasetine dayalı modeline dahil edişini sorgulamıştır. Memluk beylerinin Kahire'de oluşturdukları siyasi yapının, diğer Arap kentlerindeki kadar çok, Osmanlı başkenti İstanbul'un siyasi yapısına benzediğini kesin bir biçimde savunmuştur. Hathaway'in (2002) çıkarımları ışığında Bağdat da farklı bir renk olarak ele alınabilmekte; çünkü Kahire'ye benzer bir biçimde, Memluk aileleri bu Irak kentine, Lapidus ve Hourani'nin kurguladığının tersine, "sivil" seçkinlerden daha çok hakim

olduğu izlenimini vermektedir. Eldem (2003) son dönemde yapılan çalışmalara Khoury'nin yeni bir eleştiri getirdiğini belirtmektedir:

“Hathaway ve diğerlerinin yakın tarihli çalışmaları, temelde Weberci "İslam Kenti" yaklaşımıyla çatışmaya girmemekle birlikte (genelde onu görmezden gelmeyi tercih ederler), Weber'in ve diğer çalışmaların Osmanlı-İslam kentiyle ilgili ikinci bir varsayımını -Arap kenti İran, Osmanlı (hatta Endonezya ve Sahra) kentlerine göre, temel anlamda, normatif olarak daha İslamidir- sorgular.”

Bu çalışmalar sentezlemeye ve model oluşturmaya yönelik çalışmalar olmamıştır. Başka bir deyişle, bu çalışmaların çok azı, yerel olmayan bürokratik liderlik ve temelde kabile kimlikleri üzerinde ısrar eden, uzun bir geçmişe sahip İslam kenti yaklaşımını destekleme ya da sorgulama arayışındadır.

Antoine Abdel-Nour, yaptığı çalışmada kadı sicilleri üzerine yoğunlaşmakla birlikte, bakışı tek bir kentin sınırlarının ötesine uzanmıştır (Eldem, vd.,2003). Suriye kentlerini, etki alanıyla (hinterlant) bağlamaya çalışır ve böyle yaparak, özellikle Lapidus'un özerk, kültürel, siyasi ve hatta iktisadi varoluşlarını elinde tutan ikili İslam toplumu (kentsel ve kırsal) öngören çatallı yaklaşımına karşı çıkar. Abdel-Nour böylece İslam kentini, etrafındaki doğal ve insani kaynakları tanzim eden ve çekip çeviren kültürel bir metropol oluşturma anlamında, çağdaş Avrupa kentlerinden farklı bir yere koymaz (Eldem vd.,2003). Fakat bu çalışmada çalışma alanı Suriye kentleri olan yazarın, onların diğer Osmanlı kentlerinden herhangi bir açıdan farklı olduğu yönünde hiçbir iddiada bulunmadığı da görülmektedir.

Janet Abu-Lughod da makalelerinden birinde Lapidus'u eleştirmektedir. Lughod (1969), İslam kentleriyle ilgili kitaplarda, hadislerin doğruluğunu kanıtlayan eski isnatlar gibi, nakil zincirlerine rastlandığını söyler, İslam kentleri üzerinde yapılan araştırmaların çoğu, aynı bölgedeki bir ya da birkaç olayı temel almıştır (Lughod, 1969). Bütün bu çalışmalar genellikle İslam kültür alanı içindeki kentler yelpazesini incelemediğini göstermektedir.

Lughod'un kendi çalışması, kentin fiziki yapısı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Lughod (1969), Müslümanların oturdukları kentlerin ve mahallelerin, uzak ülkelerde ve birbirinden son derece farklı kültürlerde bile, kolaylıkla tanımlanabildiğini ifade etmektedir. Buradan, İslam'ın diğer kültürleri simgeleyenlerden farklı bazı ortak özelliklere gerçekten de sahip

olduğu sonucuna varılmalıdır. Bir kentin yapısı, onun topografyası, inşasında kullanılan malzeme, ulaşım araçları, toplumsal örgütlenme ve yerel kanunlarıyla belirlenmektedir. Topografya, ulaşım araçları ve inşa malzemesi her konumda farklılık gösterdiğine göre, özellikle İslami etkilerin sorgulanmasında ilgili alanlar toplumsal örgütlenme ve ilgili İslami hukuk sistemleri olduğunu ifade eden Ze'evi (2000), Lughod'un yaptığı çalışmayla İslami kentlerde baskın ayırt edici şu üç özellik öne çıkmış olduğunu ifade etmektedir;

“Birinci ayırt edici özellik, bu alanlarda İslami dini cemaatlerin ayrılması, cinsiyete dayalı yasaklar ve mülkiyete dayalı hukuki sistem. Böylelikle bütün İslam kentleri, gösterge bilimsel anlamla yüklü bir uzam sergilerler. Kentin sokakları ve evleri, yabancı olana uygun davranış şeklini gösteren uyarıcı işaretler ve talimatlardır. Diğer "Kutsal Kitap halkları" (çoğunlukla Hıristiyanlar ve Museviler, ancak sonraları Hindular, Budistler vb) ile Müslümanları birbirinden ayıran kültürel koşullar, İslami öğretilerin doğrudan bir sonucu olarak değil, daha çok uzun süren savaş ve mücadelelerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, İslami değil, tarihi kültürel bir fenomen olarak sınıflandırılabilir de hemen hemen bütün İslam kentlerinin tipik bir özelliğidir.

İkinci ayırt edici özellik, cinsiyetçi yasaklar, bu boyutuyla kuşkusuz yalnızca İslam'a özgüdür. İslam, kadının mahremiyetini yalnızca fiziksel veya sözlü iletişimle değil, görme yoluyla dahi bozabilme olasılığını en aza indirgeyen katı ayrımcı kurallar getirir. Evlerin yapısı, kapı ve pencerelerin yerleri ve şekilleri, evler arasındaki uzaklık, bütün bunlar belli ölçüde ayrımcı yasalar ve normlardan kaynaklanırlar.

Üçüncü ayırt edici, özellik İslami mülkiyet yasaları kentsel planlamadaki öncelikleri ve hakları belirler, İslami hukuk sisteminde, kentsel alanın tasarlanmasında öncelik hakkı mülk sahibine aittir. Komşuları da, özellikle kendi mahremiyetleriyle ilgili bazı haklara sahipken, yetkililerin neredeyse hiçbir hakkı yoktur. Kimi zaman, bu belirgin mülkiyet yasaları zayıf bir hükümet veya dikkatsiz bir idari sistem tarafından uygulandığında, sonuç kargaşaydı: Eve ulaşan gözden irak patikalar anayoldan daha önemli bir hale gelmişler ve bunun yarattığı kaos özgün plandan ne kalmışsa onu da bulanık hale getirmişti.”

Lughod, söz konusu tartışmanın "İslam kent"inin tipik yapısı üzerinde değil, içinde böyle kentlerin kurulup yönetildiği ve onların özgün karakterine katkıda bulunan özel İslami çerçevede odaklanması gerektiği sonucuna varmıştır. İslam kentleri, yapılan ve çeşitli

işlevlerinin birbirleriyle ilişkisi bakımından büyük farklılık göstermiş; ancak paylaştıkları tarihi ve kültürel miras, bütün İslam kent yerleşimlerini birleştiren bir benzerlik yaratmıştır.

E. Wirth'ün "Doğu", "İslam", "Arap" kentleri üzerine yürüttüğü araştırmalar, uzun süre İslami "özgünlük" olarak görülen alanın yayılışında ciddi sınırlamalara gitmesine yol açmıştır. J.C. Garcin Ortaçağ Kahire'sini incelerken, Hicret'le başlayıp XIX. Yüzyılda sonuçlanan on iki yüzyıllık bir dönemde, değişmez kentsel olaylar tanımlamanın mümkün olup olmadığını sormuştur (Raymond, 1995). Fas'tan Endonezya'ya, Rusya'nın Orta Asya'da fethettiği topraklardan kara Afrika'ya kadar yayılan İslam dünyası içinde, tarihsel ve kültürel gelenekleri, iklim özellikleri sonsuz çeşitlilik gösteren ülkelerdeki kentsel olayları anlatmak için "İslami" kavramına başvurmanın saçmalığını ortaya koymak da Oleg Grabar'a düşmüştür (Raymond, 1995). Bu kent incelemeleri üzerinde neredeyse tekel oluşturmuş İslam tarihi ve sanatı uzmanlarının, aşırı "oryantalist" bir bakış açısı içine hapsolmaları yüzünden İslam ya da Arap kentinin bir veçhesini oluşturduğu genel "kent özgünlüğü" gerçeğini atladıkları da bu söylenenlere eklenebilir: Arap ve İslam kentleri konusunda beliren kentsel yapı ve işlev sorunlarıyla karşılaştırma yoluyla olduğu kadar İslam medeniyetinin Arap topraklarında bulunan kentler üzerindeki büyük ve tek etkisine gönderme yapılarak da aydınlatılabilir.

Kent sorununa sınırları iyice çizilmiş biçimde yaklaşmak daha mantıklı görünmektedir. Gerçekliği henüz tanımlamayı bekleyen "Müslüman" kentleşmesine yapılacak tüm göndermelerden sakınılsa da, monografik nitelikte araştırmalarla kilometre taşları daha iyi belirlenmiş daha homojen hale gelmiş Arap kavramı bile hala çok geniş alandır. (Raymond, 1995).

Faroqhi (2004), tartışmaya bir başka boyut eklemekte, kentin yapısını tanımlamada dine atfedilen önemin abartıldığını öne sürmektedir. Dinin, binaların, kentlerin şekil ve yapılarını belirlemede elbette ki rolü vardır, ancak ona bu kadar önem yüklemek, ahlaki ve sosyal normlarda zamanla hiçbir gerçek değişikliğin olmadığını ima etmektir, İslam tarihi boyunca, kuşkusuz, ahlaki ve toplumsal çok önemli değişimler olmuştur. Bu değişimler kentlerin, hatta tek tek evlerin yapısına ve idaresine yansımıştır. Faroqhi "Modern araştırmalar bu değişimleri incelemeli, din ve kültürün kalıcı özellikleri üzerine tartışmayı bir kenara bırakmalıdır" şeklindeki açıklaması değişimi gözler önüne sermektedir.

Yerasimos (1999) İslam Kenti'nden ziyade Doğu'daki kentsel oluşumların varlığının yadsınamayacağını ve toplumların yaşama tarzına göre biçimlendirilmiş oluşumlara gittiğini dile getirmiştir. Genellikle “çöl İslam”ıyla özdeşleştiren bir kültürün tek örnek ve hatta değişmez kentsel görüntüsü olarak sunulan ve dolambaçlı dar sokak, çıkmaz, avlulu ev gibi dışsal özelliklerle tanımlanan bu kavram, İslam'ın coğrafi ve kültürel çeşitliliğini ortaya koyan daha derin araştırmalarda sert eleştirilere hedef olmuştur. Yerasimos'a (1999) göre bu gelişme özellikle Arap olamayan ülkelerdeki ulusal yaklaşımlarla fazla ileri götürülmüştür. Bu yaklaşımlara göre, İslam'dan kaynaklanan hiçbir ortak payda olmaksızın bir Türk veya İran Kenti'nden bahsedilmektedir. Ancak, bunu yapmak zordur. Ne var ki “aşılmış” İslam kenti kavramına her geri dönüş Avrupa merkezli ya da sömürgeci bir geliştirmeden kaynaklanmış gibi görülür (Yerasimos, 1999).

Bununla birlikte mimari unsurlardan çok kentsel dokuyu ilgilendiren açık benzerliklerin, iklim koşullarından kaynaklanmadığı sürece rastlantısal olmadığını da saptanılması gerektiğini ifade eden Yerasimos (1999) kültürel bir tek örneklilik tartışma konusu olsa bile, tanım olarak en azından birleştirici bir noktayla karşı karşıya olduğunu belirtmektedir. İslam hukuku ve onun kente yönelik bölümü, İslam'a aidiyet, bireyin davranışı ve cemaatle ilişkilerini birbirinden ayrılmaz biçimde yöneten bir kanuna uyulması biçiminde tanımlandığına göre, hukuk burada “İslam kenti” kavramı, sınırlı da olsa dikkate alınması gereken, zorlayıcı bir birlik unsurudur (Yerasimos, 1999). Bu açıklamalardan Yerasimos'un “İslam kenti” ile “Batı kenti” ile arasındaki olası karşıtlığın, her şeyden önce, Roma hukukunca yönetilen bir kent alanı arasındaki farklılıkların sonucu olarak çıktığını vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu da çerçevedeki farklılıkların temel olarak nitelendirilebilecek kadar büyük olduğunu göstermektedir.

Yerasimos'a göre, İslam kentinde kamu aanınından söz edilemez ve özel kişilere, hükümdara ve vakıflara özel mülklerin yanında, komşuların ya da bütün cemaatin ortak mülkiyeti altında bulunan alanlar bulunmaktadır. Bu ilke en iyi şekilde, yol şebekesinin hukuki açıdan iki kategori altında sınıflandırılmasında görülmektedir: bütün cemaatin ortak malı sayılan iki tarafı açık yol ve yalnız sokak sakinlerinin ortak mülkü sayılan çıkmaz sokak. Böylece çıkmaz sokağın sakinleri ortak bir anlaşmayla, çıkmaz girişine bir kapı yaptırıp burasını dışarıdan gelen insanlara kapatılabilmektedir. Sonuç olarak gelişmeler gösteriyor ki bu ilgi zaman içerisinde daha anlaşılır bir tutum içerisinde girmiştir. Her ne kadar mevcut ilgi

kaynakların zenginliğinden veya Batı'nın sürekli "öteki"ni anlamlandırma çabasından kaynaklı yerini korumuşsa da, olaylar daha geniş bir yelpazeden incelenmeye başlamıştır. Çoğu zaman önceki döneme ait yapılmış araştırmalara getirilen eleştiriler sayesinde yeni bilgilere ulaşılmış, çalışmalar daha detaylandırılmıştır.

6. İSLAM KENTİ KAVRAMI HANGİ BAĞLAMDA ÜRETİLDİ?

6.1 20. Yüz Yıl Başlarında Avrupa'da İslam Kenti

Avrupa'da Şark kavramı 18. yüzyıldan itibaren üretilmeye başlamıştır. Bu dönemin Doğu'nun gerilediği, Batı'da modern kapitalist ekonomilerin iyice güçlendiği 18. ve 19. yüzyıllara rastlaması tesadüf değildir. Bu zayıf Doğu, güçlü Batı denklemi kolayca savunulabilir hale gelmiştir. Örneğin, Oliver'in (2002) tanımıyla "Ben Batı'yım; akıl, bilim, demokrasiyim; sen Doğu'sun, duygu ve güdü, din fanatizmi ve diktatörlüksün" ifadesi bunu anlatmaktadır.

18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında, Doğu'yu gizemli, ihtişam ve sefahat diyarı, düşsel bir rüya ülkesi olarak gören bir anlayış gelişmiştir. 20. yüzyıla beraber ise yalnızca düşsel olarak bilinen bu topraklar gerçekten de yoğun bir biçimde ve kolaylıkla ziyaret edilmeye başlanmıştır. Fakat bütün bu 18. ve 19. yüzyıldaki öğretilerin egemenliğini değiştirmeye yetmemiş ve konuya ilişkin araştırma ve incelemeler bu gelişmeden sonra da çok farklı olmamıştır. Batı için Doğu hala öteki olarak kalmıştır. Bu süreçte Batı "ötekine" karşı "uygarlaştırıcı" bir misyon yüklenmiş ve oryantalizm Batı'nın üstünlüğünü vurgulamak, bu üstünlüğün dünyanın geri kalan bölgelerine yayılmasının gerekli olduğuna diğerlerini inandırmıştır. Oryantalizm Doğu'nun farklılıklarını ortaya dökmenin, bu farklılıkları incelemenin ve Doğu'nun zenginliklerini edinebilmenin ideolojisi haline gelmiştir (Boztemur, 2002). Bu dönemde kendini bir bilim olarak takdim eden oryantalizmin Doğu'ya bakışı "yüksekten bakan" bir üstün yönetici şeklindedir. 19. ve 20. yüzyıllar Avrupa'sı, Batılı muhayyilesinin egzotik gıdası olarak yarattığı Doğu'ya yönelik merak ve ilgiye karşın, Doğu hakkında gelmiş geçmiş en berbat imgeler dizisini de üretmiştir (Hentch, 1996).

Avrupa'da oryantalizmin bir yapı olarak üretildiği bu dönemlerde, özellikle 1800'lü yılların ikinci yarısından sonra sosyolojinin kurulmasıyla birlikte, ayrı bir alan olarak "kent sosyolojisi" doğmuştur. Kent sosyolojisinin önemli bir hızla geliştiği bu dönemde Weber bulgularını 1921 'de yayımlamıştır. Kitabı günümüzde bile önemli bir referans kaynağı olarak kabul görmeye devam etmektedir. "Kenti, kentte ikamet edenlerin kendilerine has kolektif bir kimlik ruhuna sahip oldukları özerk bir cemaat" olarak tanımlayan Weber (2003), böyle bir kimliğin bir evrimle oluştuğunu, bu yüzden de sadece Hıristiyan Avrupa'da anlamlı bir hale

geldiğini savunmuştur. Weber, İslami ve diğer Avrupa dışı kentsel yığılmaları, normlara uygun Avrupa kentiyle zıtlık içinde, belirgin bir kentsel kültür geleneğinden yoksunlukla karakterize etmiştir. Doğal olarak böyle bir tanımlamayla “İslam kenti” olmayacağı iddiasında bulunmuştur. Uzun bir müddet boyunca bu görüşe karşı bir görüş ortaya çıkmamıştır. Farklı görüşlerin yokluğunu kısmen, Batı, bir başka deyişle Avrupa uygarlığının gelişme ve yenilik yapabilme yeteneği üzerinde fiili bir tekele sahip olduğu yolundaki, akademik dünyada uzun süredir varlığını koruyan varsayıma bağlanabilir (Eldem vd.,2003). Bununla birlikte, bir yanıt için bilgi sunabilecek Ortadoğu'nun tarihsel değişimi hakkında ki somut bilgi yetersizliği de de aynı oranda önemliydi. Weber'in kanıttan yoksun tanımının en büyük sebebi, iyimser düşünülürse, bilgi yetersizliğinden ortaya çıkan bilinmeyen devre dışı bırakma isteğidir. Ortaya atılan kuramların bütünüyle modern Avrupa kentine ilişkin olması, kent tanımlanının da “öteki” ile aynı olmasını mümkün kılmamıştır. Ayrıca Weber'in “Şehir” adlı kitabı, bulunduğu coğrafya için yapılmış olan bir tanımlamadır. Doğal olarak bu tanımlamada Doğu'daki kent tanımlamasında bahsedilmemiştir. Sınırları belirlenmiş bir alanda kent tanımlaması yapılmış, bu sınırlara içine girmeyen Doğu'ya ait özellikler de yer verilmemiştir.

Weber'in bu tanımlamalarına karşı elbetteki olumsuz bazı düşünceler ortaya çıkmıştır. Fakat eldeki yetersiz bilgilerden ötürü bu çoksesli ve güçlü bir karşı çıkış olmamıştır. Bu dönemde oryantalizmin ilgi alanına daha ziyade edebiyat ve resim girmektedir. Çünkü hayal dünyasındaki “öteki” nin çok kolay resmedilir veya yazılır oluşu bu gelişmeyi doğurmuştur.

Weber'in Avrupa kenti tasvirine karşı çıkışların ve onu düzeltme çabalarının neredeyse derhal gündeme gelmesine karşın, söz konusu bilgi kıtlığı, 20. yüzyıl başlarında Yakınoğu uzmanlarının benzer tepkiler geliştirmelerini engellemiştir. Özellikle 1930'lardan itibaren Şarkiyatçı araştırmacılar bunun yerine, ilk ürünleri özel birtakım İslam, genellikle de Arap kentlerinin topografik ve mimari gelişmelerine vurgu yapan alan çalışmaları olan, "gerçek" İslam kentini keşfetmeye yönelik zorlu bir çabaya giriştiler. 1940'lara kadar, Weber'in İslam kenti kalıbı üzerine genel değerlendirmesine tutarlı bir karşı çıkış girişimi şöyle dursun, hiç kimse mimari gelişimi sosyal ve siyasi tarihle kaynaştırma teşebbüsünde bile bulunmamıştır (Eldem vd.,2003).

Sonuç olarak Weber yazdığı kitap ile “İslam kenti” modelini reddetse de, bu daha çok bilinmeyen devre dışı bırakma anlamına gelmektedir. Bu süreçte karşı çıkışların olmaması da

yine bilinmeyene karşı direnememektir. Yalnızca 1930'lardan itibaren tek tek kentler üzerinden birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalarda göstermektedir ki belirli bir tanım dahilinde kenti ele alabilmek, ve bunu Weber'in kenti ele alış tarzıyla yapmak, belkide bilinmeyeni veya "öteki"yi anlamlandırmaktan daha masum bir tutum gibi görünmektedir.

6.2 1930'lardan Sonra İslam Kenti

Özellikle 1960'lı yıllarda İslam kentine yönelik farklı bir ele alış süreci başlamıştır. Bundan önceki dönemlerde yalnızca bir kent ele alınıp ya fiziksel özellikler incelenmiş, ya da tek bir kent özelinde belediye gibi bir yerel yönetim mekanizması olmayışının getirdiği sonuçlar ele alınmıştır. 1960'ların sonlarında kent ve İslam'ın daha önceki karakterize ediliş biçimleri tamamen terk edilmemekle birlikte, İslam kenti hakkında farkları, dikkate alan yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır

Lapidus, Hourani gibi araştırmacıların ortaya attığı iddialar doğrultusunda ki eleştiriler de bu dönemle beraber başlamıştır. Bu süreçte İslam kentinin varlığı konusunda yazılan yazılar, karşılığında böyle bir modelin var olamayacağını anlatan yazılarla aynı ortamı paylaşmıştır. Çoğunlukla Batı bu tartışmaları kendi içinde yürütmüştür.

Daha sonraki dönemlerde Lapidus, Hourani gibi araştırmacılara yapılan eleştiriler sonunda inceleme ve araştırmalar şekil değiştirmeye başlamıştır. Artık araştırmalarda biyografiler, vakayinameler ve özellikle Osmanlı dönemi ile birlikte kadı sicilleri devreye girmiştir. Bu da araştırmaları farklı bir anlama etkinliğine dönüştürmüştür. Bu araştırmalar ile Andre Raymond, Abdul-Karim Rafeq gibi araştırmacılar şehrin incelenmesinde yalnızca fiziki özellikler değil bu kayıtlar sayesinde şehrin sosyal yapısının da incelenebildiğini göstermişlerdir. Ayrıca bu dönemle beraber eleştiriler de daha belirginleşmeye başlamıştır.

1960'larla birlikte İslam dünyasının kentlerine yönelik ilginin artmasının, bir diğer sebebi de Arap ülkelerinde 2. Dünya savaşı sonrasında başlayan, ama zaman zaman hastalıklı bir görüntü alacak kadar hızlanan "kent patlaması" (Raymond,1995) olmuştur. Bu durum dikkatleri kaçınılmaz olarak Arap ülkelerindeki kent olgusunun iki değişik ve birbirini tamamlayan yönü üzerine çekmiştir. Birincisi yoğun bir şekilde genişleyen bu modernleşmeye başlamıştır. İkincisi bu süreç beraberinde bu yerleşmelerin geleneksel özünün boşalması

anlamına gelmeye başlamıştır. Bu durum “geleneksel” kent üzerine , kente ilişkin olguların daha iyi kavranmasını ve tarihi bölgelerin korunmasını ya da onarımını hedefleyen , düşünsel çabaları zorunlu kılmıştır. Ve korumanın esas alındığı bir ortamda bu gibi konularla uğraşan kişi veya kurumlar için çok geniş bir ilgi alanı ortaya çıkmıştır.

Bugün, İslam kentine gösterilen ilginin art niyetlerden hala arınmamış olduğu belirtilmeli: Gelişmekte olan kentler, Batılı ya da Batı eğitimi almış Doğulu kent plancıları ve mimarlar açısından verimli bir iş alanıdır, öyle ki kültürel kimlik ve gelenek sorunu kimi zaman, özellikle zengin ülkeler söz konusu olduğunda, bir etken olarak hala gündemdedir (Raymond,1995). Her ne kadar bu ilgi devam ediyor da olsa mevcut ilginin tartışmaya açılması bilimselliği tartışılan böyle bir modelin kullanımının sorgulanacağı anlamına gelmektedir.

6.3 Türkiye’de İslam Kenti Kavramı

Türkiye’deki “İslam kenti” kavramının oluşum sürecini izlemek için dünyada bu tartışmaların başladığı döneme gitmek gerekmektedir. Özellikle 1860’lardan sonraki dönemle İslam, halkın yaşadığı geleneksellikten çıkarak Osmanlı aydını olarak kendilerini tanıtan Yeni Osmanlılar tarafında siyasal bir terim haline getirilmiştir. Bu tezde Yeni Osmanlıların İslam’ı siyasallaştırma hareketlerinden ziyade Osmanlı’yı Modernleştirmek ve Batılılaştırmak amaçlı yaklaşımları etkili olmuştur. Yeni Osmanlılar Batı düşüncelerinin aslında İslam düşüncesinin içinde olduğunu, zamanla kimliklerinin değiştiğini, sonuç olarak da Batılılaşmanın aslında İslami öze dönülmesi demek olduğunu vurgulamışlardır. Bu da İslam’ın bir siyasal terim olarak ele alınmaya başlandığı sürece işaret eder.

Bu gelişen İslami düşünce ile birlikte mimarlığın ve doğal olarak kentin, İslam’ı yaşayan bütün coğrafyada aynı biçimde şekillendiği düşüncesi belirmiştir. Çünkü mimarlık ve kentsel yapı da İslam ile iç içe geçmiş gerçeklikler olarak tahayyül edilmişlerdir. Doğal olarak da İslam’ın özünün her İslami toplumda aynı sonuçların karşımıza çıkacağı öngörülmüştür. Ancak, İslam kenti kavramının ne Geç Osmanlı, ne de Erken Cumhuriyet yıllarında hiç gündemde olmadığı kesindir. Her iki dönemde de Türkiye’de ağırlıklı biçimde Türkiye’nin kentsel sorunları üzerinde düşünülmüş, onlar anlaşılmaya çalışılmış, onlar çözümlenmeye

uğraşmıştır. Cumhuriyet yıllarında ise en azından 1970'lere dek vurgu hep ulusal sorunlar olduğu için genel bir İslam dünyası ve kenti kavramı burada tartışma dışı kalmıştır.

Bu konunun Türkiye'de Cansever ile birlikte ortaya çıkmış olduğu, üçüncü bölümde incelenmeye çalışılmıştır. Cansever özellikle "tevhid" (Birlik) ilkesine dayandırdığı açıklamalarla, İslam'ın mimari ve kent üzerindeki etkisini göstermeye çabalamaktadır. Ancak Cansever'in İslam'ın kente etkisini ele alışı, yeni belirlediği bazı gelişmeler "İslam"ı kullanarak meşrulaştırmaktan ziyade, İslam'ın özünü anlayarak dünyevi düzenin kökenini anlama isteğinden kaynaklanmaktadır.

Neredeyse Cansever ile özdeşleşen Türkiye'deki "İslam Kenti" kavramı, 1930'dan sonra Batı'nın bu kavramı kabul eden veya reddeden araştırmalarından farklıdır. Çünkü bu araştırmalar daha ziyade mevcut olanları ya kesiştirip benzerlikleri ortaya çıkararak bu kavramı kabul ederler ya da yine mevcut kentlerde kendi belirledikleri kent tanımına aykırılıkları ortaya çıkararak kavramı reddetmektedirler. Ancak Cansever, kentin fiziksel öğelerinin incelenmesinden çok, soyut bir yerleşme düzeni tanımlaması arayışı içindedir. Bu yazılı yasalar ile değil tamamıyla ahlaki öğretiler içinde düşünülmüştür. Zaten Cansever sonraki dönemlerdeki imar kanunları ile kent planlamasının başarısızlığını da; İslami düzen içinde ahlaki öğretilerle oluşan bu kentlerin yerine fiziksel çevrenin tümüyle kanunlarla oluşturulmaya çalışılmasının sonucu olarak açıklamıştır. Ona göre, halk bu yasaları içselleştiremez ve sonuç olarak da başarısızlık kaçınılmaz olmaktadır.

Bulaç da, İslam'ı birlik ilkesi çerçevesinde işlemiş ve doğal olarak kenti de bu birliğin içinde ele almıştır. Doğal olarak bu sonuçta bütün İslam topraklarının kentleri bir bütündür, birbirine özdeş nitelikler gösterir anlayışı doğmuştur. Kentler sembolik öğelerdir kavramı da yine bu düşünceyle ortaya çıkmıştır.

Genel olarak İslam kenti görüşü coğrafi, iklimsel farklılıklara karşın İslam topraklarının her yerinde farklılıklarının ikinci planda olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zaten her şeyin olduğu gibi kentlerin varlık nedenleri de İslamidir. Şu ana kadar görünen o ki, Türkiye'de yalnızca belli bir kesim aydın, İslam kenti kavramını üretmeye çalışmaktadır. Bu konuyu İslami bir tutum içinde ele alan bu kesim mimarlık camiası içinde çok küçük bir alanı işgal eder.

Türkiye’deki yaygın görüş açıları, İslami kültür kavramını üretmeyi engellemiştir. Çünkü Erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ulus olma çabaları ve bunun içselleştirmesi girişimleri ile İslam değinilmemiş bir konu, hatta ulus olma çabaları içinde tartışma dışı bir konu halini almıştır. Bu nedenle İslam kenti hem Batı’daki, hem de diğer İslam topraklarındaki kadar popüler bir konu olamamıştır.

Türkiye’de sonraki dönemlerde mimari konularda siyasi, kültürel bir etki ile araştırma yapılması yaklaşımı ortadan kalksa da, araştırma konuları arasında İslam mimarlığı başlığı “İslam Kenti” kavramından daha çok yer tutmuştur. Hatta bu kavramın olumlu bir şekilde gündeme gelmesinden ziyade “İslam Kenti” kavramı hakkında çok ciddi itirazların kendini göstermesinden söz edilebilir. Örneğin Doğan Kuban (1980) ‘Ağa Han Mimarlık’ ödülleri kapsamındaki Janet L. Abu Lughod’ın “Preserving The Living Heritage Of Islamic Cities” başlıklı sunuşundan sonra Nasr ile arasındaki tartışmada, bütün bu benzerliklerin bilgi birikiminin gelişmesiyle netleştiğini, böyle bir bilgi birikiminin olmaması halinde bir benzerlik söylemi üretilemeyeceğini vurgulamakta ve coğrafi farklılıkların gözden kaçırılmaması gerekliliğine de işaret etmektedir.

Kent kuramları ile ilgili araştırma yapanlar da böyle bir model oluşumuna eleştiri getirmektedir. Keleş’in (2004), “dine endeksli kentler oluşturmak ve gruplandırmak kentleri diğer zamanlardan soyutlamaya çalışmaktır” açıklaması, aslında böyle bir tanımlamanın bilimsellikten uzak olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Keleş, ayrıca yalnızca İslam kültürüne göre bir kent biçimlenmesi yapılırken neden diğer dinler ile, bağlantılı kent biçimlenmeleri olmadığını sebebini sorgulamakta, şöyle demektir: “Kanımızca toplulukların değer sistemlerinin, bu sistemler dinden esinlenmiş de olsalar, insan yaşamının türlü yönlerinin etkilemesinden daha doğal bir şey olamaz, yadsınması kolay olamayan bu gerçek, İslam kentinde minarelerle belirdiği gibi, Katolik kentlerinde katedrallerde anlatımını bulabilir. O halde bilimsel geçerliliği araştırılan bu modelin doğru kabul edilse bile yalnızca İslam kültürüne has bir durum şeklinde kalması garipsenecek bir durumdur.” (Keleş, 2004)

Bu başlık altındaki araştırmalar ışığında, “İslam kenti” kavramının Türkiye’de daha çok eleştiri alan bir konu olduğu açıktır. Nitekim Tanyeli de (1987) “Grunebaum ve Lapidus gibi araştırmacıların geliştirdiği söz konusu model, kanımızca sosyal bilimlerin çoktan terk ettiği bir sava, dinin toplumsal olgularda ana belirleyici olduğu savına dayanmaktadır ki, çağdaş

bilimsel yöntemlere karşıtlığından ötürü bir irdelemenin bile konusu olamaz.” şeklinde bir ifadeyle konunun bilimsel platformda tartışılacak bir nitelikte olmadığını vurgularken, aslında gelinen noktayı da ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Yeni Osmanlılar ile Türkiye'nin hayatına siyasi bir kavram olarak sokulan “İslam” entelektüel tartışmalarda dönem dönem yer tutsa da, ağırlıklı olarak gelenekselcilikle özdeşleştirilebilen bir tutumdur. Nitekim İslam, Erken Cumhuriyet dönemi ile birlikte mimari platform dahil birçok konuda dışlanmıştır. Sonraki dönemlerde siyasi ideolojilerin mimarlık üzerindeki etkisi azalmış olsa bile, “İslam Kenti” kavramı hala çok az kişi tarafında dile dökülen bir konu olmayı sürdürmektedir.

7. SONUÇ

“İslam Kenti” sorunsalı ve buna bağlı olarak Batı’nın İslam kenti tanımına neden ihtiyaç duyduğu sorusu, öncelikle bilinmeyi siyasi ve ekonomik anlamda devre dışı bırakmanın aracı olarak beliren “öteki” kavramının doğuşuyla bağlantılıdır. “İslam Kenti” modelinin çıkış noktası ve geçirdiği aşamalar bu modelin varlık koşullarını anlamada kolaylıklar sağlar. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa’da egemen olan görüş, Batı’nın kendisini gelişmiş bir kültür alanı olarak tahayyül ederek Doğu’yu bu çerçevede bir “öteki” olarak, kendi karşıtı biçiminde inşa etmesi yaklaşımıdır. Edward Said’in de ayrıntılı olarak açıkladığı gibi, Doğu kavramının bir öteki olarak kurgulanması Batı diye etiketlenen gelişmiş kapitalist güçlerin egemenlik kavrayışlarıyla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla, Weber’in İslam’ın hüküm sürdüğü topraklarda bir kentin var olamayacağı görüşünün merkezini de bu yaklaşımla ortaya konan modern Avrupa kenti modeli oluşturmuştur. Doğal olarak öteki, yani İslam kentleri onunla aynı yapıya sahip olamamıştır. Eldeki verilerin yetersizliği de devreye girince yapılabilecek olan yapılmış ve İslam dünyası kentsel tarih bağlamında da devre dışı bırakılmıştır. Bu tür kentleri görme ve inceleme olanakları çok kısıtlıyken araştırma süreçleri başlamıştır. Bu ilgi önceleri Weber’e karşı bir eleştiri yapılmaksızın sürmüştür. “Doğu” bir öteki olduğundan İslam kentleri de birer öteki olarak ele alınmış ve dünya tarihsel perspektifin dışında bırakılıp, kendi özgül epistemolojik çerçevelerine hapsedilmiştir. Başka bir deyişle, “onlar Batı anlamında kent bile değillerdir ve ancak kendi başlarına incelenebilirler” gibi bir yaklaşım uygulanmıştır.

Yirminci yüzyılın ortalarında, yoğun çalışma aşamaları süresince eldeki veriler artmış ve bu kez de yine bir ötekileştirme örneği olan “İslam kenti” modelini inşa etme aşamasına ulaşılmıştır. Süreç içerisinde yaklaşım değişse de ilgi daimi kalmıştır. Batı artık Doğu’yu kendi içinde anlamaya çalışmıştır. Fakat bu hala “öteki”ni anlamlandırma girişimidir. Aynı nedenle yeni bir tartışma alanı ortaya çıkmış, “İslam kenti” modelinin geçerliliği sorgulanmaya başlanmıştır. Fakat bu süreç beraberinde yeni araştırma ve incelemeler yapma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Tartışma alanları çoğaldıkça ortaya karşıt düşünce atma girişimleri de çıkmıştır.

Böyle bir modelin hemen hemen yalnızca Arap dünyası çerçevesinde işlenmesi Şark'a olan oryantalist ilginin bir başka sonucudur. Modelin tanımlaması ne kadar belirgin çizgilerle yapılırsa “öteki”ni inşa etme girişiminin de o kadar kesin çizgilerle gerçekleştirilmesi mümkün olacaktır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında inceleme, araştırma çaba ve tekniklerinin gelişmesi, örneğin kadı sicilleri ve diğer belgelerin ele alınması “İslam kenti” modelinin çok keskin bir biçimde eleştirilmesine yol açmıştır. Öte yandan, İslam ülkelerinde modernleşme süreci ile birlikte eski kentlerin değişip büyümesi ve çirkinleşmesi ise bu modelin ilgi alanı içinde kalmasını sağlamıştır. Kentler modernleştikçe çirkinleşiyorsa, geleneksel bir tutumla idealize edilmiş olan “İslam kenti” kavramının yetkin bir güzellik atfederek tanımladığı kentin mükemmelliği düşüncesi daha da güçlenmiştir.

Genel olarak kentin tanımlanabilmesi için, yalnızca dine endeksli ve geniş bir coğrafyada geçerli bir modeli oluşturmak oldukça kısıtlayıcıdır. Kent tiplerini salt din bağlamında ele almak bütünüyle kentin özgüllüğünü dikkate almamak demektir. Kentlerin özgül kimliklerinin dikkate alınmayışı örneğin, Arap milliyetçiliğinin beklentileriyle de tetiklenmektedir. Bu hem İslam'ı tek başına Arap dünyasının temsil ettiği düşüncesini desteklemekte, hem de Arap topraklarındaki Osmanlı ve Batı etkilerinin ya görmezden gelinmesine ya da olumsuzluk dönemi olarak anımsanan bir geçmiş diye ele alınmasına olanak vermektedir.

Oryantalizmin bilimsel platformdaki tartışmalarına ancak 1960'lı yıllardan sonra başlanmıştır. Bu süreç ile birlikte “İslam kenti” tartışmaları daha yoğun ilgi görmeye başlamıştır. Genel olarak tartışmalar, kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Birinci grup, İslam'ın kent üzerinde birinci derece etkisi olduğunu belirtmekte ve bu modeli onaylamaktadır. Ne var ki, bu durumda yapılan tanım öyle kapsamlıdır ki, genellemelere gidilerek neredeyse bütün özgül ve yerel özellikler göz ardı etmektedir. İkinci grup ise “İslam Kenti” modelinin var olmasının mümkün olmadığını, çünkü İslam egemenliğinde bir yerden kent diye bahsetmenin imkansız olduğunu iddia etmektedir. Sonuncu görüş kökende Weber'in ürünüdür. Kenti tanımlarken tek referans noktası olarak Batı ve Orta Avrupa kentlerini alan tipik bir dışlayıcı görüşün ifadesi olan bu yaklaşım da yine bir tür oryantalizm sayılmalıdır. En azından onunla yakından

ilişkilidir. Her iki görüş de bu konu üzerindeki araştırmalarını idealize edilmiş bir “Batı” kavramı üzerinden yapmaktadırlar.

Türkiye’de uzun süre boyunca bu tartışmaya çok geniş bir ilgi duyulmamıştır. Erken Cumhuriyet ile başlayan dönemde yeni bir ulus inşa etme çabaları sırasında “İslam” kavramı kimlik tanımı yapmak için uygun görülmemiştir. Bu yeni gelişmeler içinde, neredeyse görmezden gelinen bir alan olmuştur. Bu nedenle model hiçbir zaman çok yoğun bir ilgiyle karşılaşmamıştır. İslam ile ilişkilendirilen mimari öğeler bile, coğrafi koşulların şekillendirdiği ve ihtiyaç doğrultusunda beliren öğeler şeklinde ifade bulmuştur. Burada konu bağlamında en önemli kişilik Cansever’dir. Onun ilgisi ise kentsel yapı hakkında İslami doğrultuda genelleme yapmaktan ziyade, dünyevi olanı soyut boyuta taşımaya yöneliktir.

Sonuç olarak, günümüze değin daha çok oryantalist bir yaklaşımla yürütülen bu tartışmalar hala geçerliliğini korumaktadır. Doğal olarak ele alınma yöntemleri değişikliğe uğramakta, ancak tartışma nedenleri genelde aynı kalmaktadır. Diğer taraftan, ortada şöyle bir gerçek var ki, 1980 sonrasında Batı’da da bu tür bir modellemenin artık bilimsel olmadığı konusu sıklıkla gündeme gelmektedir. İslam’a ve İslam kentine ilişkin genellemeler yoğun bir biçimde eleştiri konusu olmaktadır. Model inşa etmek, her zaman için kent çalışmalarının ayırt edici özelliği olmuştur, olmaya da devam edecektir. Böylesi yaklaşımlar kuşkusuz verimlidir; çünkü araştırma için tiplene ve somut gündemler sağlamaktadır. Ancak bu tarz modelleme, model konusu olan fiziksel/toplumsal gerçekliği siyasal anlamda araçsallaştırınca başarısız olmaktadır. Tikel ve özgül olanı dışlama ve bir kenti benzersiz kılan unsurları ayıklama girişimi bilimsel olmayan bir yaklaşımdır.

KAYNAKLAR

Abu-Lughod, J. (1969), "Varieties of Urban Experience: Contrast, Coexistence, and Coalescence in Cairo", Middle Eastern Cities, A Symposium, University of California Press, Berkeley and Los Angeles

Akbar, J., (1988), Crisis in the Built Environment: The Case of the Muslim City, Singapore

Akbar, J., (1989), "Khatta on the Territorial Structure Of Early Muslim Towns" Muqarnas, 6: 22-32

Aktüre, S., (1978), 19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti Mekansal Yapı Çözümlemesi, Doktora Tezi, İtü, Fen Bilimleri Enstitüsü

Boztemur, R.,(2002), "Marx Doğu Sorunu ve Oryantalizm", Doğu Batı (I), 20:135-150

Brown, L. C., (1973), From Madina to Metropolis: Heritage and Change in the Near Eastern City, Darwin Press, New Jersey

Burckhardt, T., (1992), Fez: City of Islam, The Islamic Texts Society, Cambridge

Burckhardt, T., (1997), "Fez", İslam Şehri, R.B. Serjeant (Der.), İz yayıncılık, İstanbul.

Cansever, T., (1992), Kent ve Mimari, Ağaç Yayıncılık, İstanbul.

Cansever, T., (1997), İslam'da Kent ve Mimari, İz Yayıncılık, İstanbul.

Cerasi, M., (2001) Osmanlı Kenti, Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. Ve 19. Yüzyılda Kent Uygarlığı ve Mimarisi, Yky, 2.Baskı, İstanbul.

Cohen, A., (2001), Osmanlı Kudüs'ünde Loncalar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Çırakman, A., (2002), "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", Doğu Batı (I), 20:181-198.

Eldem, E., Goffman, D. vee Masters, B.(2000), Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti, Giriş Yazısı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Elisseef, N.,(1997), "Fiziki Plan", İslam Şehri, R.B. Serjeant (Der.), İz yayıncılık, İstanbul.

Faroqhi, S., (2004), Osmanlıda Kentler ve Kentliler, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Gaube, H., (1979), Iranian Cities, New York University Press, New York.

Gottein, S. D., (1969), "Cairo: An Islamic City in the Light of the Geniza Documents", Middle Eastern Cities, A Symposium, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Grabar, O., (1969), "The Architecture of the Middle Eastern City", Middle Eastern Cities, A Symposium, University Of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Grabar, O., (1970), "The Illustrated Maqamat Of The Thirteenth Century: The Bourgeoisie And The Arts", The Islamic City, A Colloquium, Bruno Cassirer Oxford And University Of Pennsylvania Press, Oxford.

Grünebaum, V., (1955) "The Structure of the Muslim Town," A. Y. (Ed.), Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, S. 141-58., Londra.

Hathaway, J., (2002), Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Hentch, T. (1996), Hayali Doğu, Metis Yayınları, İstanbul.

Hourani, A. H., (1970), "The Islamic City in the Light of Recent Research", The Islamic City, A Colloquium, Bruno Cassirer Oxford and University of Pennsylvania Press, Oxford.

Hourani, A. H. , (1996), Batı Düşüncesinde İslam, Pınar Yayınları, İstanbul.

Kabbani, R., (1993), Avrupa'nın Doğu İmajı, İstanbul.

Keleş, R., (1976), Kent bilim İlkeleri, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara.

Keleş, R., (2004), Kentleşme Politikası, İmge Kitapevi, 8. Baskı, Ankara.

Kheirabadi, M., (1991), Iranian Cities: Formation and Development, University of Texas Press, Austin.

Kontny, O., (2002), "Üçgenin Tabanını Yok Sayan Phyagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine", Doğu Batı (I), 20:117-131.

Kuban, D., (1980), "Discussion", Toward an Architecture in the Spirit of Islam, R. Holod (ed.), The Ağa Khan Award for Architecture, Philadelphia, s.83-84

Lapidus, I. M., (1967), Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge University Press, Cambridge.

Lapidus, I. M., (1969), "Muslim Cities and Islamic Societies", Middle Eastern Cities, A Symposium, University Of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Lapidus, I. M., (1970), "Muslim Urban Society in Memluk Syria", The Islamic City, A Colloquium, Bruno Cassirer Oxford And University Of Pennsylvania Press, Oxford.

Mardin, Ş., (2003), "Max Weber Üzerine", Max Weber, İletişim Yayınları, İstanbul.

Michon, J. L., (1997), "Dini Kurumlar", İslam Şehri, R.B. Serjeant (Der.), İz yayıncılık, İstanbul.

- Müddesir, A., (1997), “Hukuki Kurumlar”, İslam Şehri, R.B. Serjeant (Der.), İz yayıncılık, İstanbul.
- Yanitsky, O., (1984), “Çevre kent Kurmak: Kuram ile ilgiyi Bütünleştirmek Yolu”, Yerleşim Ve Çevre Bilim Sorunları, İstanbul,
- Özkardeş, Y., (1973), Kent Planlamasında Modeller, Doktora Tezi, İTÜ, Fen Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış).
- Parla, J., (2002), Efendilik Şarkiyatçılık Kölelik, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Raymond, A., (1995), Osmanlı Döneminde Arap Kentleri, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Raymond, A., (1999), Yeniçerilerin Kahiresi, Yky, İstanbul.
- Rogers, J. M., (1982), “Innovation and Continuity in the Islamic Urbanism”, The Arab City, Symposium, 28 Feb- 5 Mar., 1981, Saudi Arabia.
- Said, E., (2001), Şarkiyatçılık, Metis Yayınları, İstanbul.
- Singer, A., (1996), Kadılar, Kullar, Kudüslü Köylüler, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Stern, S. M., (1970), “The Constitution of the Islamic City”, The Islamic City, A Colloquium, Bruno Cassirer Oxford And University Of Pennsylvania Press, Oxford.
- Tanyeli, U., (1987), Anadolu –Türk Kentinde Fiziksel Yapının Evrim Süreci, Doktora Tezi, İTÜ, Fen Bilimleri Enstitüsü (Yayımlanmamış).
- Tanyeli, U., (2001), “Çağdaş Mimarlıkta İslami İçerik Sorunu ve Cansever”, Turgut Cansever, Boyut Yayınları, İstanbul.
- Turna, B.B., (2002), “Şarkiyatçılığı Anlamak Edward Said’in ‘Şarkiyatçılığı’ Üzerine Notlar”, Doğu Batı, 20:211-232.
- Türkbağ, A. U., (2002), “Şark’a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık”, Doğu Batı (I), 20:199-210.
- Weber, M., (2003), Şehir, Bakış Yayınları, İstanbul.
- Yerasimos, S., (1999), “Tanzimat’ın Kent Reformları Üzerine”, Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Ze’evi, D., (2000), Kudüs, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınlar, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

| | | |
|----------------|------------|---|
| Doğum tarihi | 06.11.1979 | |
| Doğum yeri | Siirt | |
| Lise | 1994-1997 | İstanbul Bahçelievler Lisesi |
| Lisans | 1997-2001 | Dicle Üniversitesi Müh. Mim. Fak. Mimarlık Bölümü |
| Yüksek Lisansı | 2004-2006 | Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı, Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programı |

Çalıştığı kurumlar

| | |
|-----------|------------------------------------|
| 2001-2002 | Yalova Mühendislik |
| 2003-2005 | İstanbul Bayındırlık ve İskan Müd. |
| 2005- ... | Hitit Mimarlık |