

Cilt/Volume: 4 • Sayı/Issue: 7 • 2014

www.insanvetoplum.org

ISSN: 2146-7099

insan & toplum

human & society



İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 4 • Sayı / Issue: 7 • 2014

ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum uluslararası ve hakemli bir dergidir.
Altı ayda bir yayımlanmaktadır.
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
Owner and Chief Executive Officer

Lütfi Sunar

Editörler / Editors*

Berat Açıl / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Yusuf Alpaydın / *İlmi Etüdler Derneği*
Hediyetullah Aydeniz / *Marmara Üniversitesi*
Adem Başpınar / *Kırklareli Üniversitesi*
Taha Eğri / *İstanbul Üniversitesi*
A. Teyfur Erdoğan / *Yıldız Teknik Üniversitesi*

Ümit Güneş / *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Ali Kaya / *Erciyes Üniversitesi*
Necmettin Kızılkaya / *İstanbul Üniversitesi*
Haşim Koç / *Yunus Emre Enstitüsü*
Lütfi Sunar / *İstanbul Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Abdel-Rahman Yousri Ahmad / *Alexandria University*
Engin Deniz Akarlı / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Ferid Alatas / *National University of Singapore*
Necati Anaz / *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Bünyamin Bezi / *Sakarya Üniversitesi*
Aynur Can / *Marmara Üniversitesi*
Masudul Alam Choudhury / *Sultan Qaboos University*
Murat Çemrek / *Ahmet Yesevi Üniversitesi*
Erkan Erdemir / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Nihat Erdoğan / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Nizar Hermes / *Princeton University*
Yunus Kaya / *University of North Carolina Wilmington*

M. Cüneyt Kaya / *İstanbul Üniversitesi*
Douglas Kellner / *University of California, Los Angeles*
Abdülhamit Kırmızı / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Fahim Khan / *Riphah International University*
Stjepan Gabriel Mestrovic / *Texas A&M University*
Fırat Oruç / *Northwestern University*
Ruggero Vimercati Sanseverino / *IREMAM*
Volkan Yıldırım Stodolsky / *Darul Qasim*
Necdet Subaşı / *Gazi Üniversitesi*
Mehmet Hakkı Suçin / *Gazi Üniversitesi*
Ferudun Yılmaz / *Uludağ Üniversitesi*

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

Yayın Sekreteri / Assistant Editor

Ümit Güneş / *Yıldız Teknik Üniversitesi*

Tashi / Proof Reading

Ümmü Habibe Şengül (Türkçe); Kayhan Ali, Ayşe Aktaş, Ayşen Baylak (English)

Tasarım / Graphic Design

Furkan Selçuk Ertargin

Yayın Türü

Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu / Period

Altı ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.
Published biannually (June and December)

Baskı Tarihi / Print Date

Haziran / June 2014

Baskı / Printed by

Nakiş Ofset: Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi A Blok 2A 13 Topkapı/İstanbul Tel: +90 212 613 8737

İletişim / Correspondence

Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Tel / Faks: +90 216 310 4318 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

Abonelik / Subscription

Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için sitemizi ziyaret edebilirsiniz.
All issues of the Journal may be read over the official site.

www.insanvetoplum.org



Hakem Kurulu / Referee Board*

İşıl Acehan / *İpek Üniv.*

Fatma Acun / *Hacettepe Üniv.*

Berat Açıl / *İstanbul Şehir Üniv.*

Baki Adam / *Ankara Üniv.*

H. Yıldırım Ağanolu / *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*

Muhsin Akbaş / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniv.*

Mahmut Hakkı Akın / *Marmara Üniv.*

Metin Aksoy / *Selçuk Üniv.*

Semih Aktekin / *Karadeniz Teknik Üniv.*

Hasan Alacacıoğlu / *İstanbul Üniv.*

Mustafa Alican / *Adyaman Üniv.*

Necati Alkan / *Hebrew Üniv.*

Necmettin Alkan / *Karadeniz Teknik Üniv.*

Haluk Alkan / *Erciyes Üniv.*

Recep Alpyağılı / *İstanbul Üniv.*

Eşref Altaş / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniv.*

Fahrettin Altun / *İstanbul Şehir Üniv.*

Köksal Alver / *Selçuk Üniv.*

Necati Anaz / *Necmettin Erbakan Üniv.*

Mehmet Anık / *Bartın Üniv.*

Berdal Aral / *Fatih Üniv.*

Nurullah Ardic / *İstanbul Şehir Üniv.*

Betül İpşirli Arçıt / *Marmara Üniv.*

Bülent An / *İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.*

Ali Aslan / *SETA*

Bahri Ata / *Gazi Üniv.*

M. Kürşad Atalar / *Meteoroloji Genel Müdürlüğü*

Mahmut Ay / *İstanbul Üniv.*

Mustafa Aydın / *Selçuk Üniv.*

Mehmet Bahçekapılı / *İzmir Katip Çelebi Üniv.*

Canan Balan / *İstanbul Şehir Üniv.*

Murat Baskıcı / *Ankara Üniv.*

Hasan Yücel Başdemir / *Hitit Üniv.*

Cengiz Batuk / *Ondokuz Mayıs Üniv.*

Fatih Bayram / *İstanbul Medeniyet Üniv.*

Murteza Bedir / *İstanbul Üniv.*

Edip Asaf Bekaroğlu / *İstanbul Üniv.*

Bünyamin Bezci / *Sakarya Üniv.*

Ayhan Bıçak / *İstanbul Üniv.*

Ramazhan Biçer / *Sakarya Üniv.*

Günhan Börekçi / *İstanbul Şehir Üniv.*

Funda Budak

Aynur Can / *Marmara Üniv.*

Mustafa Cihan Camcı / *Akdeniz Üniv.*

Cengiz Ceylan / *Kırklareli Üniv.*

Ebubekir Ceylan / *Yunus Emre Enstitüsü*

Vildan Serdaroğlu Coşkun / *İst. Sabahattin Zaim Üniv.*

Süreyya Çakır / *Sakarya Üniv.*

Kenan Çayır / *İstanbul Bilgi Üniv.*

Nur Betül Çelik / *Ankara Üniv.*

Murat Çemrek / *Ahmet Yesevi Üniv.*

Tamer Çetin / *Yıldız Teknik Üniv.*

Yalçın Çetinkaya / *İstanbul Teknik Üniv.*

Ünsal Çiğ / *Mersin Üniv.*

A. Kadir Çüçen / *Uludağ Üniv.*

Gökhan Yavuz Demir / *Uludağ Üniv.*

Osman Demir / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniv.*

Mustafa Demirci / *Selçuk Üniv.*

İdiris Demirel / *Celal Bayar Üniv.*

Cüneyd Dinç / *Süleyman Şah Üniv.*

Zeynep Direk / *Galatasaray Üniv.*

Mehmet Ali Doğan / *İstanbul Teknik Üniv.*

Burhanettin Duran / *İstanbul Şehir Üniv.*

Fatih Durgun / *Ondokuz Mayıs Üniv.*

Selman Dursun / *İstanbul Üniv.*

Halil İbrahim Düzenli / *Mardin Artuklu Üniv.*

Halil Ekşi / *Marmara Üniv.*

Süleyman Elik / *Medeniyet Üniv.*

Tarek F. Elsayed / *Princeton Üniv.*

A. Teyfur Erdoğdu / *Yıldız Teknik Üniv.*

Çağrı Erhan / *Ankara Üniv.*

Alev Erkiyet / *Sakarya Üniv.*

Sabri Erturhan / *Cumhuriyet Üniv.*

Mehmet Salih Geçit / *Ağrı İbrahim Çeçen Üniv.*

Erol Göka / *Necmettin Erbakan Üniv.*

Necmettin Gökkr / *İstanbul Üniv.*

Bekir Gür / *Yıldırım Beyazıt Üniv.*

İrfan Haşlak / *Sakarya Üniv.*

Enes Kabakçı / *İstanbul Üniv.*

Cüneyt Kanat / *Ege Üniv.*

Kerem Karaosmanoğlu / *Yıldız Teknik Üniv.*

Hasan Karataş / *University of St. Thomas*

Yunus Kaya / *University of North Carolina Wilmington*

Ferhat Kentel / *İstanbul Şehir Üniv.*

Bedrettin Kesgin / *Yalova Üniv.*

Tuğrul Keskin / *Portland State Üniv.*

Süleyman Kızıltoprak / *Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv.*

Hüseyin Köksal / *Gazi Üniv.*

Mustafa Kömürçüoğlu / *Sakarya Üniv.*

Oktay Köse / *Süleyman Demirel Üniv.*

Hasan Kösebalaban / *İstanbul Şehir Üniv.*

Özer Küpeli / *İzmir Katip Çelebi Üniv.*

Ahmet Okumus / *İstanbul Şehir Üniv.*

Nilgün Anadolu Okur / *Temple Üniv.*

Mustafa Otrar / *Marmara Üniv.*

Ahmet Özcan / *Marmara Üniv.*

Sevinç Alkan Özcan / *T. C. Dışişleri Bakanlığı*

Mehmet Özden / *Hacettepe Özden*

Süleyman Özdemir / *İstanbul Üniv.*

M. Sait Özervarlı / *Yıldız Teknik Üniv.*

Mustafa Öztürk / *Erciyes Üniv.*

Erol Özvar / *Marmara Üniv.*

Suvat Parin / *Yüzüncü Yıl Üniv.*

Ali Yaşar Sanbay / *Uludağ Üniv.*

Ali Satan / *Marmara Üniv.*

İştar Gözyayın Savaşır / *Doğuş Üniv.*

Şükrü Sim / *İstanbul Üniv.*

M. Emin Soydaş / *Çankırı Karatekin Üniv.*

Erdem Sönmez / *Bilkent Üniv.*

Necdet Subaş / *Gazi Üniv.*

Lütfi Sunar / *İstanbul Üniv.*

Mehmet Hakkı Suçin / *Gazi Üniv.*

Rıdvan Şentürk / *İstanbul Ticaret Üniv.*

Ahmet Şimşek / *Sakarya Üniv.*

Ahmet Tabakoğlu / *Marmara Üniv.*

Caner Taslamam / *Yıldız Teknik Üniv.*

Ömer Faruk Teber / *Akdeniz Üniv.*

Mustafa Tekin / *İstanbul Üniv.*

Elif Tokay

Cengiz Tomar / *Marmara Üniv.*

Gülgün Erdoğan Tosun / *Ege Üniv.*

Halil Tunali / *İstanbul Üniv.*

Ahmet Hakkı Turabi / *Marmara Üniv.*

Rıdvan Turhan / *İstanbul Üniv.*

Kıvanç Ulusoy / *İstanbul Üniv.*

Ömer Türker / *Marmara Üniv.*

Halide Velioglu / *Beykent Üniv.*

Hasan Basri Yalçın / *İstanbul Sabahattin Zaim Üniv.*

Medaim Yanık / *İstanbul Şehir Üniv.*

Şevket Yavuz / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniv.*

Ferudun Yılmaz / *Uludağ Üniv.*

Tuncay Zorlu / *İstanbul Teknik Üniv.*

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

İçindekiler / Table of Contents

MAKALELER / ARTICLES

Turgut Cansever'de Şehircilik ve Planlama Düşüncesi
The Thought of Urbanism and Planning According to Turgut Cansever
MUHAMMED ESAD TIRYAKI / 5

Turgut Cansever Düşüncesinde Şehrin Değişimi
Change in a City in Turgut Cansever's Thought
MURAT ŞENTÜRK / 25

Adil Kent Yaklaşımı ve Kentsel Dönüşüm: İstanbul Esenler Örneği
The Just City Approach and Urban Transformation: The Case of Esenler, Istanbul
YUNUS ÇOLAK / 57

Tarihsel Süreçte Bir Kentsel Değişim Örneği: Gedikpaşa
An Example of Urban Change in Historical Context: Gedikpaşa
ÖZCAN ŞABUDAK / 85

Claude Lévi-Strauss'ta Mitos
Mythos in Claude Lévi-Strauss
AHMET UĞURLU / 113

Örgüt ve Strateji: 1965-1980 Arasında Milliyetçi Hareket Partisi
The Construction of Nationalist Politics in Turkey: The MHP, 1965-1980
ALI ERKEN / 135

The Development of Literature on Missionaries in the Turkish Language
Türkçede Misyonerlik Literatürünün Gelişimi
CEMAL YETKİNER / 163

The Influence of Time on Artworks: A Hermeneutical Reading of Holocaust Films
Zamanın Sanat Eseri Üzerindeki Etkisi: Holocaust Filmlerinin Hermenötik Bir Okuması
ABDULLAH BAŞARAN / 179

DEĞERLENDİRME MAKALELERİ / REVIEW ARTICLES

Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları
ŞABAN ALI DÜZGÜN / 193

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Asi Şehirler (Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru)
MUSTAFA KÖMÜRCÜOĞLU / 211

Türkiye'de Kent Hakkı
KÖKSAL ALVER / 217

Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet
HASAN KARATAŞ / 219

Devrimci - Halkçı Yerel Yönetimler Umut ve Mücadele Mekânlarından Deneyimler
MUHAMMED TURAN ÇALIŞKAN / 225

İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hâli
NURİYE KAYAR / 233

Medeniyet Havzalarından Küresel Trendlere Şehir ve Toplum (Şehirlerin Toplum Biçimlendirme İşlevi)
MUHAMMED ESAD TIRYAKI / 237

Kenti Durduran Şehir
ABDÜLKADİR AKSOY / 241

Apaçi Gençlik: Gençlerin Toplumsal Davranış ve Yönelimleri: İstanbul'da "Apaçi" Altkültür Grupları Üzerine Nitel Bir Çalışma
İLKAY DEMİR / 245

Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler
AYŞE AKSU / 248

Bilim Felsefesi Işığında İktisat Metodolojisi
BİROL BAŞKAN / 253

Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler
ÖZLEM KÂHYA ÖNCEL / 256

İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemaşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri
ERCAN ŞEN / 260

Sunuş

Geçerli bilimsel akımların modernite projesi ile temellendirdiği kentleşme olgusunun, toplumsal imgeleri ortaya çıkararak doğası, şehirlerin mercek altına alınmasına neden olmaktadır. Sosyal bilimler içinde farklı disiplinlerin dikkatini çeken bu durum, şehir ve ona bağlı yazın dünyasının bulanık bir mecrada devleştiği bir problem alanıyla da akademiye yüz yüze getirmektedir. Öte yandan, şehirlerin büyümesi ve gelişmesine ilişkin teknik addedilen rasyonalitelerin, bütün imgeleri yeniden kuran yıkıcılığı da sosyal bilimlerden çok daha hızlı bir biçimde şehirciliğin bilgi alanını kuşatmaktadır.

Kentleşme literatürünün politika ile güçlü irtibatı, yarım yüzyıla yaklaşan bir süredir sosyal gerçeklik ile coğrafyanın sınırları arasında bir iletişim kurarken siyasal, idari ve doğrudan tabiatın dengesine ilişkin, dolaylı olarak da toplumsal zemine akseden beraber bilgi kaynaklarının tıkanması yeni problematlere yol açmaktadır.

Sekülerizm ve Avrupa merkeziliğin var ettiği kriz alanının ve sorgulamalarının disiplinler sınırlara sıkışmasının, şehir çalışmalarını da tesiri altına aldığından bahsetmek mümkündür. Yazında gerek daha çok saha çalışmaları ve nispeten daha sınırlı kuramsal değerlendirmelerin kökleşmesi; şehre bakış açısından sosyal olduğu kadar mekânsal; coğrafi olduğu kadar iktisadi; idari olduğu kadar estetik bir bilgi alanının oluşması için gerekli görülmektedir.

İnsan & Toplum, bu sayısında dosya konusu olarak “Şehir” başlığını tercih etti. Bu kuşkusuz, şehrin somut evreninden farklı bilgi kaynaklarının öznelinde devşirilecek ve yeniden üretilecek tutum ve tavırları yadsıyan bir başlık. Eğer, modern dünyada 20. yüzyılda genişlemiş bir literatür bugün bize yol göstericilikten uzak kalmışsa, disiplin duvarlarını aşağı çekerek kentsel formu her yönü ile kavrayacak bakış ve politik üretim biçimine yönelmek gerekmektedir.

Bu sayıda şehircilik bağlamında kaleme alınan makale ve değerlendirme yazılarının bazıları İLEM’de yürütülen Turgut Cansever Atölyesi’nin ürünüdür. İLEM olarak bu çalışmaların alana özgün katkılar sunmasını ve yeni çalışmaları besleyecek bir birikim oluşturmasını ümit ediyoruz. Hiçbir birikim tek mecradan suyunu almaz. Pek çok isim, kurum, gayret bu gaye için kendini ortaya koymalıdır. İnsan ve Toplum için de durum böyledir. Büyük teşekkürü tüm bu birikimlerin kentleri, doğayı ve insanı sahil bir düzlemde idrak edecek ilmi perspektifin, politik bilincin teşekkül edeceği günlere saklıyoruz.

Turgut Cansever'de Şehircilik ve Planlama Düşüncesi*

Muhammed Esad Tiryaki**

Öz: Bu çalışmada Turgut Cansever'in şehircilik ve planlamaya dair düşünceleri üç kavramla beraber ele alınacaktır. Cansever uygulanan az sayıda projesini mimarlık disiplini üzerine temellendirse ve projelerini bu minvalde üretse de şehircilik ve planlama kavramları onun düşüncesinin ayrılmaz parçaları olarak temeyyüz eder. Bu noktadan hareketle Cansever'in uzun yıllara yayılan şehircilik ve planlama bağlamındaki entelektüel yolculuğu üç temel kavramsal yapıya dayanır. Bunlardan ilki muhafaza ilkesidir. Cansever muhafaza kavramını felsefi olarak göçebe olmakla yerleşik olmak arasındaki ilişkiden neşet eden hareketli kültürün muhafazası olarak belirlerken tarihî mimarlık mirasının korunmasını bu düşünceenin mekâna dair neticesi olarak ele alır. Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesindeki ikinci önemli ilke komşuluk ilkesidir. Mesafe azalması, zamanda vahdet ve ilişki gibi üç ögeyi örgütleyen bir düşünce olarak komşuluk ilkesi, Cansever'in düşüncesinde ev ve sokak gibi cüzi iki unsurdan yola çıkarak oluşturulur ve komşuluk ilkesi bu iki unsuru birleştirecek yegâne form olan mahalli formasyonlar bağlamında değerlendirilir. Cansever'in düşüncesindeki üçüncü ve son ilke ise iktisadi faaliyet ilkesi olarak adlandırılabilir. Şehrin iktisadi yapısına dair herhangi bir tefekkür çabasına girişmeden ve bu çabadan doğacak herhangi bir denetim mekanizması geliştirmeden yapılan bütün planlama çalışmalarının şehrin gündelik hayatını felç edeceğini ifade eden Cansever, iktisadi faaliyet planlamasının çok merkezliliği dikkate alarak farklı iktisadi merkezler oluşturma bakımından elzem olduğunu vurgular.

Anahtar Kelimeler: Cansever, Şehircilik ve Planlama, Muhafaza İlkesi, Komşuluk İlkesi, İktisadi Faaliyet İlkesi.

Abstract: In this article the thoughts of Turgut Cansever on urbanism and planning are studied together with three principles. Although Cansever's projects could satisfactorily read from an architectural perspective, the concepts of urbanism and planning are the crucial components of his thought. Considering this issue, it may be mentioned that the intellectual journey of Cansever regarding urbanism and planning can be divided into three significant principles. The first principle related to this issue is "the principle of conservation". Cansever takes into consideration the concept of conservation in philosophical terms regarding the conservation of moving culture, which results from the relation between nomadism and sedentarism, and in spatial terms regarding the historical architectural heritage of Islamic countries. The second principle is "the principle of neighborhood". By organizing three significant components such as unity in time, close proximity and interrelation between neighbors, the principle of neighborhood is formed by two small but meaningful elements, specifically, the house and street, and local formations can be taken into consideration as the result of the principle of neighborhood. The last principle is "the principle of economic activity". Signifying the importance of economic activity by citing the relation between planning and economic life, Cansever points out that the planning of economic activity in a city is indispensable on account of allowing for the formation of different economic centers.

Keywords: Cansever, Urbanism and Planning, the Principle of Conservation, the Principle of Neighborhood, the Principle of Economic Activity.

* Bu makale, 6-8 Mayıs 2013 tarihinde Bursa'da gerçekleştirilen II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur.

** Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlaması Bölümü.

İletişim: esadtiryaki@gmail.com. Adres: Uludağ Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Görükle Kampüsü 16059, Bursa.

Atf©: Tiryaki, M. E. (2014). Turgut Cansever'de şehircilik ve planlama düşüncesi. *İnsan & Toplum*, 4(7), 5-24.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0090>

Giriş

Şehir mekânı, mekânın oluşumuna rehberlik eden düşünce dünyası ve düşüncenin uygulaması olan fiziki planlama bağlamında ikili bir tabiata sahiptir. Her şehir mekânı, mekânda tecessüme bürünen iyi veya kötü bir felsefeye sahiptir ve binalar, sokaklar ve diğer fiziki unsurlardan müteşekkil şehir adı verilen form bu düşünceden yansımalar içerir. Dolayısıyla şehir mekânının sadece metafiziksel bir olgu olmadığı, bununla beraber aklı dikkate almak, bütün fiziki yapıyı aklın ışığında değerlendirmek bağlamında şehrin fiziki olandan müstakil ele alınamayacağı görülür. Şehir mekânının bu ikili tabiatı şehir tarihinde pek çok düşünür ve mimar tarafından vurgulanmış, şehirler bu iki durumdan her ikisini de dikkate alan bir bakış açısı ile değerlendirilmiştir.

Turgut Cansever de şehir gibi bir olguyu yukarıda ifade edilen ikili tabiat bağlamında ele almış ve şehri düşünce dünyası ve fiziki dünyanın kesişimi olarak görmüştür. Cansever her ne kadar projelerini ağırlıklı olarak¹ mimarlık disiplini altında temellendirse de mimariye yönelik düşüncelerini şehir mekânına oldukça ehemmiyet veren ve şehri mimarlığın yuvası olarak telakki eden şehir perspektifi üzerinden oluşturmuş ve projelerini de yine şehircilik ve planlama disiplinlerine itibar edecek tarzda kurgulamıştır. Bununla beraber Turgut Cansever'i merkeze alan çalışmalara bakıldığında Cansever'in mimarlık felsefesine ağırlık verildiği ve onun şehircilik ve planlama bağlamındaki düşüncelerinin ikinci planda kaldığı gözlenmektedir.² Cansever'in uygulanan az sayıdaki projesinin tekil mimari yapılar bağlamında ele alınabiliyor olması bu çalışmaların Cansever'in mimarlık düşüncesini merkeze almasının nedenini açıklayan bir olgu olarak ele alınabilir. Fakat Cansever'in uzun yıllara yayılan entelektüel çabasına bakıldığı zaman onun şehir gibi farklı disiplinleri ve kavramları kuşatan bir oluşumu sadece mimarlık kavramı ve disiplini ile ele almadığı, bununla beraber şehircilik ve planlama gibi kavramlara da ehemmiyet verdiği görülmektedir. Buradan hareketle Cansever'de şehircilik ve planlama düşüncesini merkeze alan bir çalışmanın Cansever'in mimarlık, şehircilik ve planlama kavramları arasında hareket eden entelektüel yolculuğunu anlamaya katkı sağlayacağı ifade edilebilir.

Cansever'in, uygulanan az sayıdaki projesinin zeminini oluşturan ve bu projeleri en üst ölçekte şehir olgusu ile ilişkili hâle getiren şehircilik ve planlama düşüncesi üç temel ilke şeklinde ele alınabilir. Bu ilkelerden birincisi, çalışmanın ikinci bölümünde göçebelikle yerleşiklik arasındaki alışverişten doğan hareketi ve Cansever'in bu hareketin mekânsal yansıması olan tarihi mimarlık mirasına sahip şehirlerimizin korunması ve sürekliliğinin sağlanmasına dair düşüncelerini "muhafaza ilkesi" başlığı altında açıklanmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde komşuluk kavramından yola çıkılarak Cansever'in eve ve sokağa yüklediği anlamlar ile mahalli formasyonlara dair

1 Cansever'in 1999-2003 yılları arasındaki Zeytinburnu Pilot Şehir Projesi ile 2001 yılında Ankara Ballıkuyumcu'daki Toplu Konut Projesi mimarlık yaklaşımı ile beraber ağırlıklı olarak şehircilik ve planlama düşüncesi bağlamında okunabilir.

2 Bu konudaki birkaç çalışma için bk. Düzenli, (2009); Güner, (1997); Demirgüç, (2006).

fikirleri "komşuluk ilkesi" çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmanın dördüncü bölümü ise Cansever'in bölge planlaması ve bölgesel iktisat disiplinlerine yaklaşımını "iktisadi faaliyet ilkesi" başlığı altında tartışmaktadır. Sonuç kısmına ayrılan beşinci bölümde ise çalışmanın genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Muhafaza İlkesi

Cansever'de şehircilik ve planlama düşüncesinin temel kavramlarından birincisi "muhafaza ilkesi" başlığı altında incelenebilir. Cansever'in düşünce dünyasında muhafaza kavramı felsefi olarak göçebelik ve yerleşiklik arasındaki zıtlıktan hasıl olan hareketle bu hareketin oluşturduğu "hareketli kültüre" ve bu eylemin fiziki mekândaki yansımaları olan tarihî mimarlık mirasına sahip şehirlerimizin sürekliliğini sağlamaya gönderme yapar.

Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinde önemli bir yer tutan muhafaza ilkesi her şeyden önce, göçebe kültürle yerleşik kültür arasındaki, hem göçebelikten yerleşikliğe hem de yerleşiklikten göçebeliliğe gidiş-gelişlerle mevcut olan esnek örgüye atıf yapmaktadır. Mekân bakımından göçebelikle yerleşiklik arasındaki bu alışverişi içeren hareket ise tarihî mimarlık mirasına sahip şehir dokularının muhafaza edilmesi ile mümkün olur ve muhafaza düşüncesi sahip olduğu dinamik süreçlerden dolayı şehirlerde değiştirilmesi gereken özelliklerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Değişeceklerin ve sabit kalacakların belirlenmesi için ise öncelikli olarak yerleşiklik ile göçebelik kavramlarının açıklığa kavuşturulması ve bu kavramların şehir mekânı perspektifinden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Göçebelik söz konusu olduğu zaman söylenmesi gerekenlerin başında göçebenin hareket ettiği her zaman birimine belirli bir mekânsal değişikliğin tetabuk etmesi gelmektedir. Dolayısıyla göçebe hareket ettiği her an için farklı bir mekânsal yapıyı dikkate almak zorundadır. Bu zorunluluğun oluşturduğu mekânsal hareket en genel ifadeyle bozkırlardan daha verimli olan bir mekânsal yapıya yani şehirlere dolayısıyla şehrin anlamının içinde mündemiç olan yerleşikliğe doğru meyleder (Burckhardt, 2005, s. 123). Göçebe için yerleşik olarak karar kılmak, herhangi bir mekânda durarak hareketi sınırlamak ya da hareketsiz kalmak demektir. Bu düşünceden yola çıkarak hareketsiz kalmaktan daha menfi olan herhangi bir şeyi muhafaza etmenin göçebe tarafından esaret olarak değerlendirildiği söylemek mümkündür. Göçebenin bakış açısıyla yerleşik insan, kendini hareketin değiştirici ve geliştirici etkisine kapamış, bununla yetinmeyerek gerek mekânı gerekse o mekânsal yapıda mevcut olan ilişkiler ağını korumayı hedef edinmiş bir esirdir.

Söz konusu sabitliğin göçebe tarafından esaret olarak değerlendirilmesi ve yerleşikliğin hareketi kısıtlayan olumsuz tabiatı yerleşik insan tarafından zıt bir bakış açısıyla

ele alınır. Yerleşik insan, mekânsal olarak hareketi sınırlamanın veya sonlandırmanın getirdiği menfi tesirleri âlemin zaman bakımından değişen yapısına karşı güvenebileceği bir birikim inşa ederek müspet hâle getirir. Hareket etmediği için değişmekte olan şeyi gözlemlene dolayısıyla etrafında olup bitenleri değerlendirme yeteneğine sahiptir (Burckhardt, 2005, s. 124-125). Yerleşğin gözünde sabit olmak asalet sahibi olmak anlamına gelir, dolayısıyla devamlı hareket ederek mekânda yer tutma becerisi gösteremeyen göçebe insan barbar ve vahşi olarak tesmiye edilir. Yerleşğin mekânda yer tutma becerisi ise doğrudan mekâna dair tecrübe kazanılması ve bilgi birikiminin genişlemesi anlamına gelmektedir. Bu tecrübe ve bilgi birikimi neticesinde elde ettiği zenginlik ve kavrayış hareket etmediği için mekânı muhafaza isteğiyle neticelenir: Yerleşik insan için bilginin esas tezahür ettiği alan muhafazadır. Yerleşik insan bulunduğu mekânı ne kadar muhafaza ederse etrafındaki çevrenin ve âlemin değişen yapısına karşı o kadar çok bilgili olacağını düşünür.

Yerleşik insanla göçebe insan arasındaki yukarıda ifade edilen mevcut zıtlık İslam tarihi bağlamında İslam coğrafyasının ortaya çıkardığı bir durumdur. Fakat bu zıt hayat tarzları olumsuz neticeler üretmekten daha çok birbirini dengeleyen ve müteakabiliyet arz eden iki mütemmim unsur olarak ele alınmalıdır (Burckhardt, 2005, s. 125). İslam kültürü de esas manada göçebe ile yerleşik olanın, yani değişenlerle sabitlerin önce farklı kutuplarda yer alması ardından da dengeli bir yapıya kavuşması suretiyle aynı potada erime hikâyesi olarak okunabilir.³ Burckhardt'tan yola çıkarak hareket kavramının, göçebenin ve yerleşğin kendi bakış açılarıyla gördüğünden daha fazlasını içererek göçebelikle yerleşiklik arasındaki akışkanlıktan hasıl olan bir eylem hâline geldiği ifade edilebilir.

Cansever Burckhardt'ın göçebelikle ve yerleşikliğe dair düşüncelerinin de etkisiyle göçebelikle yerleşiklik arasındaki bu alışveriş hareketli kültür olarak adlandırır. Ernst Diez'in İslam kültürüne yönelik çalışmalarından etkilenen ve bu çalışmaları kendisi için büyük bir şans olarak değerlendiren Cansever, muhafaza düşüncesinin temellerini de Diez'e atıfla oluşturur. Diez'in, İslam mimarisini 20. asrın pragmatik ve analitik yaklaşımlarıyla vücuda getirilmesi mümkün olmayan "transandantal düşünce ürünü" olarak ele aldığı belirten Cansever, onun bu transandantal düşünce ürününe imkân veren esas şeyi sosyal yapıdaki hareketli kültür olarak değerlendirdiğini ifade eder yani kültür

3 Burckhardt, göçebe ile yerleşik arasındaki ilişkiyi sağlayan esas şeyin İslam'ın kendisi olduğundan bahsederek İslam'ın, yerleşik olan ile göçebe olanın terkinin barındırdığını ifade eder. Yerleşik istikrar ve dengeyi seçerken kendini mekânla sınırlar ve fakat bu tahdit zamanın kendini tekrar eden ritmine karşı onda güven ve tecrübe oluşturur, şeylerin nasıl devir daim ettiği bilgisine sahip olarak sırtını yaslayacağı bir arka plana sahiptir. Göçebe ise İslam'ın manevi sistemine atıfla kendini gelip geçici şeylere, nihai anlamda bu dünyaya ve içindekilere bağlamaz. İslam genel olarak şehri ve yerleşik olmayı tavsiye etse de Burckhardt'a göre göçebe kültürün savaşıllığından, asaletinden ve misafirperverliğinden azami derecede istifade eder. Burckhardt, İslam'da, yerleşik olanın bir miktar göçebe ruha sahip olması, göçebe olanın da bir miktar yerleşikliğe ve muhafazaya saygı duymasının gerekliliği olarak Çin kültüründeki, beyaz kısmında siyah nokta, siyah kısmında ise beyaz nokta bulunan yinyang metaforunu örnek olarak verir (Burckhardt, 2005, s. 119-137).

kendi sürekliliğini sağlamakta ve özellikleri muhafaza ederken hareketin oluşmasına imkân veren bir niteliğe sahip olmaktadır (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 352). Buradan da anlaşılacağı gibi Cansever'de muhafaza ilkesi felsefi olarak hareket hâlindeki, hem göçebeliliğin hem de yerleşikliğin terkiğini barındıran kültürün ve bu kültürü oluşturan özelliklerinin muhafaza edilmesi anlamına matuftur ve Cansever bunu insanı ilgilendiren meselelerin değişmeyen tabiatları itibarıyla her zaman geçerli olmasına bağlar. Bu meseleler insanın bu dünyada bulunması bakımından öncelikli olarak fiziki temelleri olan yaşamak ve barınmak gibi meseleler olmasına ilaveten bu fizikselliğin ötesinde "nasıl yaşamak" sorusuna cevap veren ve ilahî menşeden kaynaklanan dinî öğretilere dair meseleler de olabilir. Ona göre insanın nasıl yaşamak sorusuna verdiği cevaplarda kullandığı malzemeler değişecek, bu malzemelerden yola çıkarak ürettiği ve geliştirdiği programlar değişikliğe uğrayacak ama nihai noktada "Nasıl yaşamak?" sorusu gibi felsefi meseleler baki kalacaktır. Meselelere merkezi bir rol verilmesinde Mies van der Rohe'nin belirgin etkisine rağmen Cansever onun bu tavrını eklettik bulur. Cansever'e göre van der Rohe, Burckhardt'ın İslam kültürüne atfla ele aldığı şekliyle göçebe ve yerleşiklik arasında, birbiriyle tezat oluşturma dolayısıyla çeşitlilik ve zenginlik sağlayarak dengeye ulaşma bakımından, varlığın çeşitliliğini ve çok yönlülüğünü ihmal etmekte ve bu konuda bütünlük sağlayamamaktadır (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 308).

Cansever'in meselelere daha çok önem veren tavrı mekânsal olarak tarihî mimarlık mirasının korunması şeklinde tebellür eder. Kendisini ziyaret eden Avrupa Konseyi Genel Sekreteri Kont Sforza ile konuşmalarının başında onun "İstanbul'un en önemli meselesi nedir?" diyerek söze girdiğini ve kendisinin hiç düşünmeden "Tarihî mimarlık mirasının korunmasıdır." şeklinde cevap verdiğini, misafirin de bundan çok etkilendiğini aktarır (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 52). Bu bağlamda İslam kültüründe mimarlık mirasına sahip olan şey şehrin kendisidir ve tarihî mimarlık mirası yani göçebe kültürle ile yerleşik kültür arasındaki denge bizzat şehrin kendisine tekabül eder. Yapı mimari karakterinden dolayı her şeyden önce yerleşik ve sabittir, mekânda hacim olarak yer kaplar ve değişmeme yani fonksiyonel olarak içinde barınacakları muhafaza etme üzerine inşa edilir. Yapının içinde yaşayanları koruma bağlamında değişmeyecek tarzda inşa edilen karakteri yapıları oluşturan taş, ahşap veya kerpiç gibi malzemelerin doğal hâllerinde bırakılmasıyla dengede tutulur. Bu doğallık göçebenin, dünya ve içindekilerin gelip geçici olmasını merkeze alan felsefesini yad etmekten ve tabiat kavramını zihinde canlı tutarak hareketli bir yaşam tarzına sahip olmaktan başka bir şey değildir.⁴

Böylece Cansever'de şehircilik ve planlama düşüncesinin ilk ilkesi belirgin hâle gelmiştir. Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinde muhafaza ilkesi malzeme ve

4 İslam kültüründe şehirlerin oluşumu yapılarda kullanılan malzemelerin mümkün mertebe doğal hâllerinde bırakılması bağlamında ele alınır, bu açıdan İslam kültüründe şehirler göçebelik ile yerleşiklik arasındaki hareketin mekânsal sonucu olarak değerlendirilebilir.

programları değiştirerek kültürün devamlılığını sağlayan, göçebe kültürle yerleşik kültür arasındaki alışverişin etkisiyle hareketli bir yapıya kavuşan tarihî mimarlık mirasına sahip şehirlerimizin korunmasına atıf yapar ve bu şehirlerimizin sürekliliğini sağlamayı amaç edinir.

Komşuluk İlkesi

Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinde "komşuluk ilkesi" onun şehre dair düşüncelerinin ikinci ilkesini oluşturmaktadır. Cansever'de komşuluk ilkesi birbiri ile yakından ilişkili olan iki farklı düşünce üzerine inşa edilir. Bu düşüncelerden birincisi zamanda vahdet, mesafe azalması ve ilişki şeklinde üç öge ile ilişkili olarak ev ve sokak gibi şehrin en temel iki mekânsal ögesini dikkate almaktadır. Komşuluk ilkesinde önemli bir rol oynayan ikinci etmen ise evin ve sokağın ifade ettiği anlamları genişleterek komşular arası ilişkiyi örgütleyebilecek yegâne form olan mahalli formasyonlar şeklinde ifade edilebilir.

Dilimizde konuşmak fiilinden türetilen komşu kavramı yan yana olmak, bitişik olmak, çok yakın olmak gibi anlamları barındırır. Ayrıca Türkçede yakın veya yöre anlamlarında kullanılan civar kelimesi de Arapçadaki komşu olmak fiilinden (câvera) türetilir. Benzer bir kullanım İngilizcedeki "neighbor" kavramı için de geçerlidir, kavramın kökenindeki "nigh" eki zaman, mekân ve ilişki bakımından yakında olana atıf yapar. Böylelikle komşu ya da komşuluk gibi bir kavramdan bahsedebilmek için, zamanda vahdet ve mesafede giderek azalma şeklinde ifade edilebilecek mekân birlikteliği ile ilişki bakımından birbirleriyle etkileşim içinde bulunan şahısların var olması gerekmektedir.

Komşuluk kavramında ilk olarak dikkate alınması gereken zamanda vahdetin gerçekleşme zorunluluğudur. Yüzlerce yıl önce herhangi bir mekânda yaşayan insanların aynı mekândaki mevcut insanlara komşu olarak ele alınamaması komşuluk kavramının zaman kavramı ile ilişkisini açıklamakta ve komşu olacak insanların zaman bakımından birlik içerisinde bulunmaları gerektiğini ortaya koymaktadır. Komşulukta zaman birlikteliği mesafede giderek azalma şeklinde ifade edilebilecek mekân birlikteliğini de beraberinde getirmektedir. Komşu olan kişilerin aralarındaki mesafenin belirlenmiş bir sınıra⁵ kadar giderek azalması komşuların fiziki mekân bakımından birbirlerine yakın yerlerde yaşamalarını gerektirmektedir. Bununla beraber zaman birlikteliğini gerçekleştirip mesafe bakımından da birbirlerine yakın olmalarına rağmen ilişki kuramayan ve birbirlerine ihtiyaç hissetmeyen kişilerin komşu olarak tesmiye edilememeleri

5 Mesafenin giderek azalması iki mekân, nesne ya da şey arasındaki uzaklığın tamamen bitmesi ve o şeylerin üst üste örtüşmesi veya çakışması örneğindeki şekliyle ele alınmamalıdır. Şehir hayatında, özellikle İslam kültürüyle şekillenen şehirler söz konusu olduğunda mesafenin giderek azaldığı ve fakat bir noktadan sonra artık sabitlendiği belirlenmiş bir sınır elzemdir ve bu değişmeyen sınır da mahremiyetin başladığı yer olarak tayin edilir.

komşu olarak tarif edilen insanların birbirleriyle etkileşim içerisinde olmalarını ve toplumsal olarak alışveriş içerisinde bulunmalarını bir zorunluluk hâline getirmektedir.⁶

Toplumsal açıdan komşu olma hâlinin zamanda vahdet, mesafe azalması ve ilişki gibi üç ögeyi örgütlemesi şehir hayatı bağlamında müşterek bir hareketi ortaya çıkarır. Bu müşterek hareketten yola çıkarak komşuluk bir kişinin bir başkasına ihtiyaç duyması olarak tavsif edilebilir ve bu muhtaç olma hâli nihai noktada insanın meselelerini çözme konusunda kendi kendine yetemeyeceği anlamına gelir.⁷ Komşuluğun zamanda vahdet, mesafe azalması ve ilişki gibi üç ögeyi içeren felsefi yapısı üçüncü boyutta ev ve sokak gibi iki temel birimi ortaya çıkarır.

Evin ve sokağın komşuluk bağlamında birbirini destekleyen bu ilişkisi Cansever'in ilk yıllarında göz ardı edilir ve Cansever bu meseleye oldukça mesafeli yaklaşır:

"Le Corbuesier ev diyor, Wright ev diyor, rasyonalistler ev diyorlar. Ben başlangıçta biraz yadırgadım bunu. Canım ev küçücük bir şey işte! Koskoca mimarlık varken! Bir de tabii o koskoca mimarlığın o koskoca şeyleri, ibadethaneler, camiler, kiliseler varken... Doğrusu senelerce yadırgadım bunu." (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 256).

Eve herhangi bir anlam yüklenmemesi evlerle teşekkül eden ve evi şehre açan sokağın da göz ardı edilmesi ve ona herhangi bir ehemmiyet atfedilmemesi demektir. Hatta komşuluğun gerektirdiği ilişkinin müşahhas bir örneği olarak vücut bulan ve komşuluğa yüklenen dini nasihatlerin ihmalıyla teşekkülü mümkün olmayan organik yol dokusu Cansever'in ilk yıllarında "düşüncesiz insanların" ürünü olarak vasıflandırılır. Organik yol dokusu ismi verilerek canlılık hasredilen bu yol dokusunu Cansever, uzun bir süre akılsızlık ve umursamazlık olarak adlandırır fakat kendi ifadesiyle "yanıldığını" oldukça geç bir dönemde anlayacaktır (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 256).

Cansever'in eve ve sokağa yönelik menfi yaklaşımları, düşünce dünyasındaki değişimler ve bilgi birikiminin giderek zenginleşmesiyle ilerleyen yıllarda büyük bir farklılık gösterir ve bu türden bir sokak dokusunun oluşumu insanın dünyaya bakma imkânını zenginleştiren bir unsur olarak ele alınır. Dünyaya çeşitli şekillerde bakmaya imkân tanıyan bu sokak dokusu Orta Çağ, Osmanlı ve Doğu İslam ülkelerinde ev planlarında

6 Sorumluluk kavramının da esas manada komşuluk için gerekli olan bu örgütlenmeden neşet ettiği ifade edilebilir. Buradaki sorumluluk düşüncesinin, fiziki çevreye yönelik sorumluluktan önce civardaki insanlardan sorumlu olmayı, yani komşuluk hakkını gerekli kıldığı özellikle vurgulanmalıdır.

7 Buradan hareketle komşu, insanın, sınırlarını aşarak başkalaşma ve özgür bir birey olma gibi iddialarına engel teşkil eden ve giderek bu iddiayı dengeleyen müspet bir kavram olarak ortaya çıkar. Kendisi olan insan yakınında yaşayan insanların komşusudur aynı zamanda. Fakat komşuluk bu düşüncenin zıttını da barındırır: İnsan kendini diğer insanlardan tefrik etmeye civarında yaşayan insanlardan başlar. Birbirine tezat teşkil eden bu iki düşüncenin üzerine inşa edilen komşu kavramı nihai noktada "ben"in dışında yer alarak insanın evrenle olan ilişkisini anlamlandırmaya katkı sağlayan bir hüviyet kazanır. Komşu her şeyden önce, ferdi yaşamının ve davranmanın belirli ölçülere göre hudutlarının çizildiği ve müşterek hareketin vazgeçilmez olduğu dünyaya ait bir kavramdır.

farklı istikametlere bakabilmeye imkân tanıyan evlerin oluşmasına da katkı sağlar. İnsanın çizdiği doğrusal hatlarla, farklı istikametlere açılan bu sokak dokusuna sınırlı yönler vermesi esasında çizgiyi çeken zihnin de tek boyutlu bakış açısına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Buna ilaveten ferdiyetlerdeki farklılıklar ihmal edilmekte insan dünyayı sadece çizilen bu yönlerin içinden görme zorunluluğu ile karşı karşıya bırakılmaktadır (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 242).

Cansever'in sokağı dikkate alan bu yaklaşımıyla beraber artık ev de insanın gündelik yaşamında önemli roller üstlenen bir öge hâline gelir. Şehri insanın kendi hayatını düzenlemek için meydana getirdiği en önemli ve en büyük fiziki ürün olarak addeden Cansever, şehirde insanlar arasındaki ilişkilerin oluşmasının ve bu ilişkilerin gelişmesinin ilk aşamasını ev olarak görür:

"Bu yoğun ilişkiler sistemi içinde şehrin ilk yapı taşı olan ev, insanın barınma zaruretinin bir ürünü, aynı zamanda ailenin yaşama çevresi ve insandan insana ilişkilerin ve aileler (toplumun organize olmuş birimleri) arasındaki ilişkilerin oluşması yolundaki gelişmenin de ilk aşamasıdır." (Cansever, 2009, s. 101).

Eve ve sokağa olumlu anlamlar yüklenmesiyle bu iki küçük ve fakat önemli öge Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinin en önemli kavramları hâline gelir. Cansever İbnü'l Arabî'ye atıfla kullandığı "ferdiyetin yüceliği" kavramını ev ve sokak gibi cüzi unsurlardan yola çıkarak ele alır. Farklı istikametlere göre yerleşen evler sayesinde doğrusal hatlar meydana gelmez ve evlerdeki bu çeşitlilik sokak dokusunun da farklılıkları dikkate alması ve bireysel değeri yüceltmesiyle sonuçlanır. Ev ve sokak, artık koskoca mimarlığın küçük ve önemsiz nesnelere değil, mahalli şartları farklılaştıran, uygun komşuluk münasebetleri kuran, hane sahiplerinin şehirselleşen kolektif hayata açılmasına imkân tanıyarak tabiata bağlı bir mekân anlayışı sunabilen müstesna fiziki dokulardır (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 268). Ev ve sokak arasında kurulan bu organik ilişki sayesinde zamanda birlik sağlanır, mesafeler mahremiyet sınırının tayin edildiği yere kadar azalır ve komşuluk ilişkileri kuvvetli hâle gelir.

Herhangi bir ev ve o evi şehre bağlayan en temel bağlantı olan sokak arasındaki ilişki ile farklı ev ve sokakların arasında kurulan büyük ölçekli ilişkiler ağını içeren mahalli formasyonlar ise komşuluk ilkesinde dikkate alınması gereken ikinci önemli noktadır. Aile, ev ve sokaklar arasındaki etkileşimden neşet eden ve hem sosyokültürel hem de fiziki karaktere sahip mahalle olgusu Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinin neredeyse en önemli ögesidir. Cansever birçok yazısında fiziki planlama faaliyetinin mahalli formasyonlara dayanması gerektiğini belirtir. Ona göre insanın dünyanın güzelleştirilmesine katkı sağlaması ancak mahalle ölçeğine dayanan mekânsal biçimlenmelerle mümkündür. Farklı taleplere ve farklı ihtiyaçlara tekbül eden evler sadece mahalle ölçeğinde inşa edilebilir ve başka insanların aldıkları kararlara saygı duyan ve önceden alınan kararları zedelemeyen, onları yücelterek yeni bütünlükler tesis eden düzen de ancak mahalle ölçeğinin korunması ve geliştirilmesiyle mümkündür. Ona

göre, mahalle bekçisi bile olsa, her insanın hakkı olan dünyayı güzelleştirme fiiline katılma imkânı veren bu çözümlerle, insanlığın gelecekte hedefleyeceği büyük bir idealdir (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 406).

Sonuç olarak Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinde komşuluğa yüklenen anlamları ev, sokak ve mahalle ölçeklerinden hareketle içeren komşuluk ilkesi belirgin hâle gelmiştir. Komşuluk ilkesi felsefi olarak zamanda vahdet, mesafede azalma ve ilişki şeklinde üç kavrama dayanır ve bu üç kavramın üçüncü boyutta ev ve sokak gibi iki mekânsal yapıyı ortaya çıkarmasıyla bu mekânsal yapıları içeren mahalli formasyonlar şeklinde tebarüz eder.

İktisadi Faaliyet İlkesi

Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinde önemli bir yeri olan üçüncü ilke "iktisadi faaliyet ilkesi" olarak ifade edilebilir. Cansever şehir hayatının vazgeçilmez olan iktisadi yaşamı, şehrin iktisadi faaliyetlerini kontrol edebilme ve düzenleyebilme potansiyeli barındıran bölge planlamadan yola çıkarak çok merkezli şehirler bağlamında ele alır.

Cansever şehir merkezinde yer alan iktisadi faaliyetlerin herhangi bir kontrol mekanizmasına tabi tutulmadığından bahisle, mikro ölçekli fiziki planların fayda verebilmesi için makro ölçekte iktisadi faaliyetlerin planlanmasının elzem olduğunu vurgular ve şehir mekânının geleceğine yönelik fiziki planlama çalışmaları için bir kontrol sisteminde olan ihtiyaçtan bahseder (Cansever, 1998, s. 142-153). Cansever'in yukarıdaki şikâyetini anlayabilmek için şehirlerin büyümesi ve gelişmesi ile bu olguyu kontrol altında tutan denetim sistemleri arasındaki ilişkiye kısaca temas etmek gerekmektedir.

Şehirlerin gelişim seyri incelendiği zaman, şehir merkezindeki iktisadi faaliyetlerin planlanmasının düzen kurma ve denetim oluşturma gibi birtakım şartları gerekli kıldığı ve bu şartların şehrin kendi iktisadi yapısı ve onun dışında kalan kır ve köyün iktisadi yaşamı gibi çift taraflı bir etkiye açık olduğu görülür. Türk-Osmanlı şehirleri söz konusu olduğu zaman şehir merkezindeki iktisadi faaliyetler, iki önemli unsur tarafından denetim altında tutulmuş ve mekân olgusu bu iki denetimden bağımsız olarak ele alınmamıştır. Bu iki önemli unsur esnaf örgütlenmesi ve vakıf sistemidir.

Esnaf örgütlenmesi, mal ve hizmet üretimiyle ilgili herhangi bir iş kolunun belirli alanında uzmanlaşan çalışanların meydana getirdiği mesleki örgütlenme olarak tarif edilebilir. Uzmanlaşma ve farklılaşmayla detaylı bir yapı ihtiva eden bu sistemin esas mekânı şehir veya kasabaların merkezleri olarak belirlenmiştir. Farklı şehirlerde yer alan örgütlenme türleri nüfus miktarı ve iktisadi hayat tarzı gibi niceliklere bağlı olarak değişiklik gösterse de model olarak ayındır (Genç, 2007). Esnaf örgütlenmesini şehir

mekânı için önemli kılan unsur, örgütlenmenin hem sayı hem de mekân itibarıyla yakın ilişkiye imkân veren ve fakat sınırlandırılmış bir büyüklüğü aşmayacak bir biçimde yapılandırılmış olmasıdır. Büyüklüğün sınırlandırılmış bir yapıda olmasıyla esnaf örgütlenmesi şehrin iktisadi hayatının kontrol edilmesine katkı sağlar ve mekân kurgusunu dengeleyen bir unsur hâline gelir.

Şehir merkezindeki iktisadi hayatı dengeleyen bir diğer unsur da vakıflardır. Vakıf ve şehir ilişkisi söz konusu olduğunda vakıfların şehirlerin gelişimini olumlu yönde desteklediği görülmektedir. Vakıfların, oluşumuna ciddi olarak katkıda buldukları dinî yapılarla şehirlerin sadece merkez ve imaj noktalarını belirlemediği, şehir merkezindeki ticari fonksiyonlarda da söz sahibi olup şehrin iktisadi faaliyetlerine müspet katkı sağlayarak denetim unsuru hâline geldikleri ifade edilmelidir. Leeuwen, Şam örneğinden yola çıkarak şehir vakıflarının iktisadi önemine dikkat çeker ve vakıfların genellikle şehirleri inşa ve ihya etme projeleri bağlamında ele alındığını vurgular.⁸ Böylelikle iktisadi canlanma ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik politikalar için vakıf müessesesi ekonomik, sosyal ve idari entegrasyon sağlayan etkin bir mekanizma hâline gelir (van Leeuwen, 2012, s. 217-221). Vakıfların toplum için ekonomik, sosyal ve idari açıdan bir entegrasyon mekanizması hâline gelmesiyle vakıfların mekânın şekillenmesinde önemli bir rol üstlendiği ve giderek vakıfların şehir mekânı üzerinde iktisadi ve sosyal açıdan bir denetim unsuru hâline dönüştüğü ifade edilebilir.

Şehrin kendi bünyesinde yer alan esnaf örgütlenmesi ve vakıf müessesesi gibi bu iki denetleyici unsur, şehrin dışındaki haricî form olan kır ve köyün iktisadi hayatı tarafından dengede tutulur. Şehrin iktisadi hayatının bu haricî formun iktisadi yapısına bağlı bulunması her şeyden önce tarım ve ziraat kavramlarını dikkate almayı gerekli kılar. Dolayısıyla şehrin merkezindeki iktisadi faaliyetler, kendisinin dışında başka bir şeyle yakından ilişkilidir ve giderek ona bağımlı hâle gelmiştir. Bu noktadan hareketle Türk-Osmanlı şehirleri ile bu haricî form arasındaki ilişki mekân bakımından toprak merkezlidir, herhangi bir zirai faaliyete söz konusu olan arazinin alım-satımı, vakfedilmesi ve başışlanmasına müsaade edilmez.⁹ Çiftçilerin zirai üretimi düşürmeye sebep vermeleri, toprağı işletmeden tutmaları veya toprağı terk ederek şehirlere göç etmelerine izin verilmez (Genç, 2002, s. 46-49). Dolayısıyla geleneksel şehir mekânındaki iktisadi

8 Leeuwen, vakıfların kırsal kesimin gelirlerini şehirlere yatırıma dönüştürmek üzere toplayan bir unsur hâline geldiğini de özellikle vurgular. Bu da, vakıfların sadece şehrin merkezindeki iktisadi faaliyetler bakımından değil, buna ilaveten kırsal üretim biçimleri bakımından da bir kontrol mekanizması olduğunu açıklamaktadır.

9 Osmanlı sistemindeki bu çeşit topraklara miri arazi adı verilir. Buradaki temel düşünce aile işletmesinin muhafazasını temin etmek ve parçalanarak küçülmesini önlemek veya yeni arazi ilavesi ile daha büyük aile işletmelerine dönüşmesine imkân vermemek şeklinde tespit edilmiştir. Toprak üzerinde tarım ve zirai faaliyetin denetimine ve sürekliliğine dair bu sıkı kontrol mekanizması köyden şehirlere akması muhtemel göçün önünde kuvvetli bir set vazifesi ifa eder. Köy ve şehir arasında kurulan bu pozitif ilişki bağlamında şehrin iktisadi bünyesi dışarıdan gelebilecek herhangi bir değişikliğe karşı korunmuş olur.

faaliyetler, köy ve kır yaşamının iktisadi yapısı ve şehir merkezindeki esnaf örgütlenmesi ve vakıf sistemi gibi denetim mekanizmaları ile çift taraflı planlı ve kontrollü bir yapıya kavuşur.

Esnaf örgütlenmesinin ve vakıf müessesesi gibi sistemlerin işlemediği zamanlarda yaşayan ve bu tür kontrol mekanizmalarının eksikliğini hisseden Cansever'e, şehrin iktisadi yaşamına dair kontrol mekanizması tesis edebilme potansiyelini barındıran ve 1950'lerden sonra bir disiplin olarak teşekkül eden bölge planlama ve buna bağlı olarak bölgesel iktisat yardımcı olmuştur. Bölge planlama ölçek açısından şehir mekânını ihata edecek şekilde iktisadi faaliyetlerin mekânsal karakterlerini dikkate alan ve herhangi bir şehirdeki iktisadi faaliyetlerle farklı şehirlerdeki iktisadi sistemleri üst ölçekte irtibatlı hâle getiren bir disiplin olarak tarif edilebilir. Bölge planlama vasıtasıyla şehircilik ve planlamaya dair düşüncelerine, şehir mekânının mütemmim cüzlerinden olan iktisadi faaliyeti dâhil eden Cansever, 1960'larda İstanbul planlamasının makro planlar olmadan mikro ölçekte hazırlanmasından yakınmaktadır (Cansever, 1998, s. 142-153). Yukarıda ifade edilen, bir tarafında kır ve köyün iktisadi sistemi olan tarım ve ziraat diğer tarafında ise şehir merkezinin iktisadi yapısını oluşturan esnaf örgütlenmesi ve vakıf sistemi gibi denetleyici unsurlarla beraber oluşturulan dengenin hilafına, planlama düşüncesi şehrin iktisadi hayatına yönelik kapsayıcı planlar yapmak yerine her yapı adası ve parseli tek tek ele alır, mevcut parselasyon düzenini sıhhiyeleştirmekten yola çıkarak her yapının cumbası, komşu mesafesi gibi mimari unsurlarını tayin eder. Cansever oldukça kısıtlayıcı bu durumda mimarlığı yapmaya imkân kalmadığından bahisle şehir planlamasının sağlıklı olabilmesi için şehrin büyüme temposunun bilinmesinin elzem olduğuna vurgu yapar (Cansever, 2009, s. 259-262).

Cansever, bölge planlama bağlamında ifade ettiği düşüncelerinde İstanbul'a merkezi bir rol verir ve İstanbul örneğinden yola çıkarak mevcut sosyoekonomik yapı ve oluşumlar incelenmeden yapılacak planlama çalışmalarının Türkiye'de nüfus ve iktisadi faaliyetlerin, hizmetlerin dengeli dağılımını dikkate almayan bir planlama olacağından bahseder. Böylece fiziki planlama çalışmasının başta iktisadi faaliyetleri ve dağılımı dikkate alan bölgesel sonuçlarının mekânsal planlama ile uyumlu hâle getirilmesi bir zaruret olarak ortaya çıkar (Cansever, 1998, s. 241-242). Cansever'in bölge planlaması ve buna bağlı olarak bölgesel iktisat konusundaki düşüncelerinde Lloyd Rodwin'in belirgin bir etkisi vardır:

"1960'tan sonra bir insan benim düşüncelerimin gelişmesinde rol oynadı: Lloyd Rodwin. Bir sosyal bilimci, iktisatçı ve planlı... Rodwin'le düşüncelerimi adanıklı zenginleştirme imkânı buldum." (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 238).

Rodwin'in "İktisaden Gelişen Ülkelerde Büyük Şehir Politikası" başlıklı makalesine özellikle vurgu yapan Cansever, herhangi bir metropolde arazi kullanımı ve ulaşım ilişkilerini kapsayacak metropol gelişme planının ülke yerleşme planlaması, bölge fiziki planlaması ve metropol planlaması şeklinde giderek daralan ölçeklerle beraber ele

alınması gerektiğini vurgular. Bu üç ölçeğin her adımında ise sosyal, ekonomik ve fiziki planlama bütünlüğünün sağlanması bir zaruret hâline gelir (Cansever, 1998, s. 20). Cansever'in, 1950'li yılların sonunda beşerî coğrafyacı Prof. Besim Darkot, İmar İskan Bakanlığında Esat Durak ve Aydın Germen gibi isimlerle birlikte Marmara Bölge Planlama çalışmalarının geliştirilmesinde önemli bir aktör olarak görev yapması onun iktisadi ilişkileri düzenlemeden ve bu ilişkileri kontrol etmeden şehircilik ve planlama meselesinin çözüme kavuşturulamayacağına dair inancını yansıtmaktadır:

"Şehir planlamasının mevcut sosyoekonomik yapı ve oluşumlar incelenmeden ve bu yolla yapılacak planlamanın ülkede nüfus ve ekonomik faaliyetlerin, hizmetlerin dengeli dağılımını sağlayacak bir planlamanın bölgesel sonuçları ile uyumlu hâle getirilmesi zaruretini gündeme getirerek bölge planlama için o zamanki İstanbul Belediyesinde tarafımdan yapılan teşebbüsler (...) ile Marmara Bölge Planlama çalışmalarının ilk adımları atıldı ve MIT ve Harvard'ın müşterek şehir ve bölge araştırmaları merkezi kurucusu Lloyd Rodwin'in danışmanlığından yararlanma imkânları hazırlandı." (Cansever, 1998, s. 142).

Şehir planlamasının sağlıklı olabilmesi ve şehirlerin büyüme temposunun kontrol edilebilmesi her şeyden önce şehrin iktisadi yapısı ve sosyal şartlarıyla alakalı bir husustur. Buradan hareketle şehirlerin çok merkezli olarak planlanması şehirlerin büyüme temposunu denetleyen ve gelişimini kontrol altında tutabilen bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Çok merkezli yapı esas olarak tek noktada kümülatif bir yapı ihtiva eden iktisadi sistemlerden ziyade farklı merkezlerde farklı iktisadi işleyişler öngörür (Cansever, 1998, s. 241-242). Bu noktadan hareket ederek bu merkezlerin dışında kalan tarım ve zirai faaliyetlerin yapıldığı harici formun da bir çeşit merkez oluşturarak çok merkezli yapılar oluşturmaya katkıda bulunduğu söylenebilir. Yukarıdaki düşünceler bağlamında, hem şehir merkezindeki hem de şehrin kuvvetle bağlı olduğu haricî formdaki iktisadi faaliyetlerin yapısal özelliklerini göz önüne almadan küçük ölçekte planlar yapmak şehircilik ve planlama açısından geleceği yani şehrin büyümesi ve gelişmesini ihmal etmek anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak Cansever'in şehircilik ve planlama düşüncesinde iktisadi faaliyet ilkesi şehrin büyüme temposunu ve iktisadi ilişkileri mekânsal planlamayla birlikte ele almak bakımından üzerinde titizlikle durulması gereken bir ilke hâline gelir. Geleneksel olarak örnekleri görülen esnaf örgütlenmesi ve vakıf sistemi gibi denetim unsurlarının mekânın büyüme ve gelişme temposu bakımından sağladığı imkânları iyi bilen ve günümüzde bu tür kontrol mekanizmalarının eksikliğini hisseden Cansever, bölge planlama ve buna bağlı olarak hem şehirselleşen hem de kırsal iktisadi yapı ve üretim biçimlerini içeren çok merkezli planlamadan yola çıkarak iktisadi faaliyet ilkesi olarak ifade edilebilecek bir anlayışla şehrin iktisadi ve sosyal ilişkilerini düzenleme ve bu ilişkileri kontrol etmenin gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Turgut Cansever'de şehircilik ve planlama düşüncesi felsefi olarak göçebelik ve yerleşiklik arasındaki zıtlığı içeren hareketli kültüre ve bu hareketin fiziki mekândaki yansıması olan tarihî mimarlık mirasına sahip şehirlerimizin sürekliliğini sağlamaya gönderme yapan muhafaza ilkesi, mekânsal olarak yakın yerlerde yaşayan insanlar arasında zaman ve ilişkiyi tesis eden ve ev ve sokak gibi iki küçük birimden oluşarak mahalli formasyonlara dayanan komşuluk ilkesi ve mekânın büyüme ve gelişme temposu bakımından olumlu imkânlar sağlayarak iktisadi kontrol mekanizmalarının gerekliliğine dayanan iktisadi faaliyet ilkesi gibi üç temel ilke şeklinde ifade edilebilir.

İktisadi faaliyet ilkesi fiziki yapısı gereği en alt kategoride yer alır ve ilk sırada gelir.¹⁰ Şehirde yaşayan insanların çalışmak, barınmak ve geçinmek gibi temel ihtiyaçları temin edilmeden herhangi bir eylem tasavvur edilemez. Asgari şartların sağlanması ve devamında şehir merkezinde esnaf örgütlenmesi ve vakıf sistemi gibi gelenekte örnekleri görülen kontrol mekanizmalarının oluşturulması, şehrin dışında ise tarım ve ziraat gibi denetim sistemlerinin şehrin iktisadi bünyesini dengede tutma gerekliliği iktisadi faaliyet ilkesi ile açıklanır. Bu ilk kategorinin üzerinde yükselen komşuluk ilkesi ise fiziki yeterliliğe sahip insanın ortak mekânı paylaştığı ve diğer insanlarla belirli noktalarda farklılaşıp belirli noktalarda benzer hâle gelmelerini, buna ek olarak zaman birlikteliğini sağlamalarını ve ilişkiyi tesis etmelerini mümkün kılar. Bu üç ögenin örgütlenmesini tesis edecek yegâne form ise ev ve sokak gibi iki küçük unsurun bir araya gelmesiyle oluşan mahalle birimleri şeklinde tecessüm eder. İktisadi faaliyet ilkesi ile komşuluk ilkesi üzerine inşa edilen ve onların anlamlı olmasını sağlayan muhafaza ilkesi ise en üst kategoride belirleyici bir şekilde yer alır. Muhafaza ilkesi göçebelikle yerleşiklik arasındaki gidiş gelişlerle hareketli bir yapı ihtiva eden kültürün korunmasını ifade eder ve bu kültürün mekândaki müşahhas örneği olan şehirlerin tarihsel karakterlerini korumayı temel bir vazife olarak benimser.

Yukarıda ifade edilen üç ilke Cansever'in mimarlığa dair projelerinde ve düşünce dünyasını ifade ettiği yazılarında mutlaka dikkate alınan ve şehircilik ve planlama bağlamında asla ihmal edilmeyen kırmızı çizgiler olarak değerlendirilebilir. Cansever, bu üç ilke ile çalışmayacak şekilde her tür projeyi çizebilir, malzeme açısından ken-

10 İktisadi faaliyetin önce gelmesi fiziki yeterliliğin sağlanması bakımındandır. Bu nokta Cansever'in Osmanlı şehirlerinin anlaşılması için şehrin iktisadi yapısını ön plana çıkararak şehri iktisadi olayların neticesi olarak gören teşebbüslere mesafeli yaklaşmasıyla karıştırılmamalıdır (Cansever, 2010, s. 87-91). Şehrin iktisadi gelişme göstermesini önemli bulan ama şehrin hangi özelliklere sahip olarak geliştiği sorusunu soran Cansever cevabı "Şehir bir ön iradenin ürünüdür." şeklinde verir. Bu ön irade ise, yukarıda ifade edildiği gibi muhafaza ilkesini şekillendiren kültürün ve kültürü oluşturan muhafaza edilmesi elzem temel dinamiklerin hem iktisadi faaliyet, hem de komşuluk ilkesine öncülük etmesi olarak ele alınmalıdır. Cansever, Mustafa Özel'e atıfla, kültürün iktisadi olayların gelişmesinde son derece önemli olduğunu vurgular.

dini sınırlamayı her tür malzemeyi yapı ögesi olarak kullanabilir fakat hareketli kültürün örneği olan şehirlerin muhafazası, mahalli formasyonlar olarak ortaya çıkan komşuluk ilişkisi ve şehrin iktisadi faaliyetlerinin denetlenmesi gerekliliğinin hilafına herhangi bir tasarıma yönelmez. Bu ilkeleri ihlal eden herhangi bir şehircilik kurgusunun geçmiş-gelecek arasındaki hassas dengeyi ihmal ettiğini dolayısıyla bugüne dair herhangi bir tasavvurunun olmadığını bilerek bu ilkelere katkı sağlayan herkesin ve her eylemin yanında yer alır aksi durumda ise keskin bir muhalif tavır benimser. Turgut Cansever'den yola çıkarak fiziki mekândaki planlama ve şehircilik tahayyüllerinin hareketli kültürün ve bu kültürü oluşturan değerlerin muhafazasını temel bir düşünce olarak benimsemek, mahalli formasyonlar olarak tebarüz eden komşuluk ilkesine saygı göstermek ve şehrin iktisadi hayatına dair denetim sistemleri geliştirmek gibi üç önemli kavramı dikkate almasının elzem olduğu söylenmelidir. Bu üç ilkeyi ihata eden bir şehircilik kurgusunun, nihai noktada insan-mekân örgüsündeki değişken ilişkiyi dikkate alan ve insanın insan olma hikâyesine müspet katkılar sağlayacak düşüncelere hizmet eden bir çaba olduğu söylenebilir.

The Thought of Urbanism and Planning in Turgut Cansever*

Muhammed Esad Tiryaki**

It is evident that urban space has two aspects, specifically, an intellectual structure and a physical planning structure. By underlining this issue, Turgut Cansever takes urban space into consideration together with these two structures and produces his projects by considering the relation between them. Although Cansever's projects could be handled from the aspect of architecture and studies on Cansever's work usually focus on his architectural thoughts (Demirgüç, 2006; Düzenli, 2009; Güner, 1997), the concepts of urbanism and planning constitute the crucial components of his thought. Thus, it can be seen that focusing on these concepts in Cansever's thoughts contributes to understanding his ideas in a broad sense.

Urbanism and planning in Cansever can be subdivided into three conceptual principles. The first principle is "the principle of conservation". It refers in philosophical terms to the conservation of the "moving culture" that results from the relation between nomadism and sedentarism and spatially to the historical architectural heritage of Islamic countries. The second principle is "the principle of neighborhood". By organizing three significant components, specifically, unity in time, close proximity, and interrelation between neighbors, this principle encompasses the house and street and constitutes local formations. The last principle is "the principle of economic activity". Signifying the relation between planning and economic life, he points out that the planning of economic activity in a city is indispensable on account of forming different economic centers.

The conservation principle refers in philosophical terms to the culture which emerges from the dealings between nomadic and sedentary culture, and in spatial terms to the ensuring of the continuity of the cities that have the historical architectural heritage

* This article was presented in outline at the II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi held in Bursa on 6-8 May, 2013.

** Res. Assist., Uludağ University, Department of Urban and Regional Planning. Correspondence: esadtiryaki@gmail.com. Address: Uludag University, The Faculty of Architecture, Görükle Kampüsü 16059, Bursa, Turkey.

resulting from these two cultures. In nomadic culture, a certain unit of time goes along with a particular spatial change in the movement of the nomad. It is a necessity for nomads to reckon with a distinctive spatial structure when they are on the move. The spatial movement which is the result of this necessity is, historically, from the steppes to a productive spatial structure, namely, to the cities, and so to the sedentary life that is hidden within the meaning of the city (Burckhardt, 2005, p. 123). For nomads being immobile is perceived as a type of slavery, but it is understood contrarily from the perspective of sedentary peoples, who perceive being immobile as a type of nobility. Sedentary people obtain positive results from the bounding of the movement by constructing an accumulation of knowledge for the changing structure of the world. As they do not move, they attain both the possibility and capability to observe and therefore to evaluate the things which transform around them (Burckhardt, 2005, pp. 124-125). Hence the concept of this movement can be judged as an action that results from the relationship between nomadism and sedentarism.

Referring to the ideas of Titus Burckhardt and Ernst Diez on nomadism and sedentarism, Cansever terms the relation between nomadism and sedentarism as “moving culture”. From this notion it can be understood that, the conservation principle refers to the conservation of the moving culture, which includes the combination of nomadism and sedentarism (Tanyeli, & Yücel, 2007, p. 308). The spatial reflections of the moving culture emerge in the form of the conservation of the cities; the result of this moving culture having the historical architectural heritage of Islamic countries. Cansever indicates in most of his writings that the most significant matter for Islamic cities is protection of this historical architectural heritage.

The second principle is the principle of neighborhood. By comprising house and street this principle organizes three components, unity in time, close proximity and interrelation between neighbors. In addition, specific local formations result from these components.

In the Turkish language, the word neighbor, that is “komşu”, is derived from the verb “to speak” (konuşmak) and embodies the meanings of adjoining and being adjacent. In light of this, one could claim that the concept of the neighborhood is closely related to the concepts of time, space and interrelation. To discuss this concept, it is necessary to emphasize concepts such as unity in time, close proximity (which means to be spatially close) and the existence of people who interrelate with each other. People who once lived in a space in previous years cannot be regarded as neighbors of the people currently living in the same space, and this fact puts forward the idea that there should be a unity in time between neighbors. Unity in time brings about the unity in space, which can also be described as close proximity. The distance between neighbors should decrease to a designated border, namely, to the beginning of the privacy border. Although neighbors ensure these two components, they should also

interrelate with each other in social life. Herewith the philosophical background of the neighborhood, which consists of unity in time, close proximity and interrelation between neighbors, is the crucial component constituting the house and street.

This supportive relation between the house and street is at first neglected by Cansever; as he pays no attention to the concept of the house, he also rules out the street, which is formed by the close relation of the houses. Moreover the organic street structure which comes into existence as the concrete result of the relationship in question is described as the production of "thoughtless people". However, his take on this issue alters significantly in subsequent years due to the impact of his readings of Ibn Arabi and the latter's concept of "the loftiness of individuality". Pondering this concept, Cansever states that the organic street structure contributes to the forming of the houses, which have the possibility of looking out into different directions in the layouts of the houses. Besides, drawing linear lines causes limited directions in the layouts of the houses as the mind which draws linear lines has a one-dimensional perspective. Furthermore, this notion neglects the diversities in individuality and, as a result, human beings have only one possibility to see the world (Tanyeli, & Yücel, 2007, p. 242).

Due to this positive approach to the concept of the street, the house also becomes more significant. He indicates that the city is a crucial physical product which regulates life, and, by forming the relation between human beings the house, is the first stage of this regulation (Cansever, 2009, p. 101). Houses and streets are the exceptional physical structures which differentiate local conditions, form favorable interrelations between neighbors, and present an understanding of space depending on nature by enabling the owners of the dwellings to connect with the collective urban life (Tanyeli, & Yücel, 2007, p. 268). Owing to the organic relation between house and street, it is possible to provide unity in time and close proximity and to make the interrelations between neighbors stronger.

The local formations which include the large-scale interrelation networks established by different houses and streets is the second point related to this issue. What Cansever calls the district phenomenon, which results from the interaction between families, houses and streets, is almost the most important component of his writings. He argues that it is only possible in this way, architecturally speaking, to contribute to making the world a better place by considering the spatial formation based on the district scale. The houses which provide for the different demands and different needs can only be built in the district scale. Besides this, the order that respects to different decisions of human beings and builds new integrities by aggrandizing them is possible only with this approach. This solution allows all people to participate in the beautification of the world even if they are a neighborhood watchman, and it is one of the significant ideals which human beings will aim at in the future (Tanyeli, & Yücel, 2007, p. 406).

The last principle is the principle of economic activity. Although he considers economics as under the effect of culture (2010, pp. 87-91), Cansever indicates the importance of economic activity. And by stating the relation between planning and economic life, he points out that the planning of economic activity together with forming different economic centers in a city plays a vital role for the daily life of the city.

According to him the economic activities in the city center are not controlled by any mechanisms nowadays and to gain beneficial results from the micro-scale planning it is indispensable to consider macro-scale planning (1998, pp. 142-153). To understand this issue one should briefly consider the historical relation between the development of the city and control mechanisms which guide this phenomenon.

Historically the planning of economic activities in the city center required conditions, such as constituting organization and control mechanisms for the physical space. Especially in the history of Ottoman-Turkish cities, economic activities were controlled by two significant factors, the artisan organization and the *waqf* (foundation) system.

The artisan organization is the occupational organization which is composed by the workers who are specialized in a common particular field related to the production of services and goods. The principal space of this system which covers a detailed structure together with the specialization and differentiation of professions is identified as the centers of cities or small towns. Although the organization types which occur in distinctive cities vary in relation to the population size and the style of economic life, the general pattern is the same (Genç, 2007). The foremost element which makes the artisan organization significant for the urban space is that even though the organization enables close relationships both numerical and spatial, it is composed in a shape which does not exceed a limited size. Thus it contributes to the control of the economic life by becoming a crucial component that balances the formation of the space.

The second element is the *waqf* system. Leeuwen considers the economic importance of city *waqfs* in Damascus. The *waqf* establishment is an effective mechanism which provides economic, social and administrative integration for policies regarding the supply of the necessities of society and economic recovery (van Leeuwen, 2012, pp. 217-221). In this manner, they play a crucial role in the formation of space and gradually change into a controlling element economically and socially.

These two mechanisms are balanced with the economic life of rural areas. The connection between Turkish-Ottoman cities and this external formation is historically based on the soil and selling, purchasing and donating land where agricultural activity is not allowed. Also farmers are obliged to avoid a reduction in agricultural production, and are not allowed to obtain the land without the intention to plow it, or immigrate to the cities and abandoning the land (Genç, 2002, pp. 46-49). Therefore, the economic activities which take place in the traditional city space have a double-sided controlled structure.

Although Cansever lived in a century in which such mechanisms did not run, he feels the absence of them. He therefore takes into account regional planning that has the potential to control the economic life of the city. In the 1960s, the planning system in Istanbul focused on micro-scale planning without giving attention to macro-scale planning. Cansever emphasizes that it is indispensable to have knowledge about the rhythm of the growth of the city to plan urban areas in a healthy way (2009, pp. 259-262). Without investigating the existing socio-economic structure, planning studies cannot take into account and provide the well-balanced distribution of the population, economic activities and services. That there should be coordination between the regional outcomes of the physical planning and spatial planning appears a necessity.

At this point, Cansever discusses the polycentric planning of the city as an element which controls the rhythm of growth. Fundamentally, polycentric structures produces more like different economic systems in different centers than economic systems which cover cumulative structures in a certain area (Cansever, 1998, pp. 241-242). Regarding this subject, one could assert that the external formation can also be interpreted as a center since it contributes to the creation of various polycentric structures. Hence, it can be said that diverse economic centers could be advantageous with regard to providing control mechanisms.

Finally, it can be asserted that all of Cansever's projects and writings do not contradict these three significant principles. By considering these principles, one could claim that urbanism and planning should take cognizance of the moving culture and the values which are created by it, give respect to the neighborhood principle, which ensues as the local formation, and develop control systems concerning the economic life of the city. An urbanism that embraces these three principles can be appraised as an endeavor that takes account of the changeable balance in the relation of space and human beings, and supports the thoughts which make positive contributions to the story of human beings.

Kaynakça / References

- Burckhardt, T. (2005). *İslam sanatı: Dil ve anlam*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Cansever, T. (1998). *İstanbul'u anlamak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cansever, T. (2009). *İslam'da şehir ve mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Cansever, T. (2010). *Osmanlı şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Demirgüç, U. (2006). *Mimarlıkta eleştirel bölgeselcilik ve Turgut Cansever*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Düzenli, H. İ. (2009). *İdrak ve inşaa Turgut Cansever mimarlığının iki düzlemi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Genç, M. (2002). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Genç, M. (2007). *Osmanlı esnafı ve devlet* (Loncadan Oda'ya, İstanbul Ticaret Odasının 125. Yılı Anısına). İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları.

Gürer M. (1997). *Alternatif bir yaklaşım Turgut Cansever: 1980'lerde Türkiye'de mimaride yerellik*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Tanyeli, U. & Yücel, A. (2007). *Turgut Cansever: Düşünce adamı ve mimar*. İstanbul: Garanti Bankası Yayınları.

van Leeuwen, R. (2012). *Bir Osmanlı şehri Şam*. İstanbul: Küre Yayınları.

Turgut Cansever Düşüncesinde Şehrin Değişimi*

Murat Şentürk**

Öz: Bu çalışmanın amacı Türk mimarlığında ve düşüncesinde uygulamaları ve fikirleri ile önemli katkıları olan Turgut Cansever'in şehre ve şehrin değişimine ilişkin yaklaşımını ele almaktır. Türkiye şehirlerinin değişiminin açıklanmasında Cansever'in düşünsel birikimiyle ilişki kurulması bir zorunluluktur. Bir mimar için hiç de azımsanmayacak bir birikimin sahibi Cansever'in çeşitli zamanlarda farklı kitaplarda ve dergilerde yayımlanan yazıları taranarak şehrin değişimi sorunsalı etrafında bir okuma yapılmıştır. Bu çerçevede öncelikle Cansever'in şehir yaklaşımının temelleri betimlenmiş, Türkiye şehirlerinin modernleşme sürecinde hangi "hastalıklı" yaklaşımlarla değişime uğratıldığı ele alınmış, modernite karşısında şehrin değişiminin nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin Cansever'in ortaya koyduğu ilkeler değerlendirilmiştir. Bu çalışma betimsel bir analiz olarak görülse de Cansever'in düşüncelerini belirli bir sorunsal altında sistemleştirme/sınıflandırma/anlama çabası olarak ortaya çıkmıştır. Sanattan mimariye, şehir planlamadan kentsel mevzuata dair çok farklı konularda yapılmış değerlendirmelerin *şehirlerin değişim sorunsalı* etrafında değerlendirilmesinin, hem günümüz tartışmalarına hem de Cansever'in düşüncelerinin bu tartışmalardaki konumunun anlaşılmasına katkı sağlaması beklenmektedir. Bu çalışmada Cansever'in toplumun, dinî ve kültürel birikimlerle oluşan varlık tasavvurunu öne çıkararak şehirdeki değişimlerin geçmişteki tecrübelerle eklemlenmesi ve günümüz problemlerine çözüm aranması gerektirğine ilişkin yaklaşımı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Cansever'in değerlendirmelerini "İslamcı", "İslamcı-gelenekselci", "gelenekselci", "yerel" gibi yaklaşımlarla değil modern bir tavır olarak algılanmanın daha yerinde olacağı ileri sürülmüştür. Ayrıca Ahmet Hamdi Tanpınar'ın değişimle ilgili görüşlerine yer verilerek Cansever'le olan benzerlikler ve farklılıklar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şehir, Değişim, Modernleşme, Turgut Cansever, İstanbul, Ahmet Hamdi Tanpınar.

Abstract: The aim of this study is to analyze Turgut Cansever, a man who made important contributions to Turkish architecture and architectural understanding with his practice and ideas as well as his approach to city planning and changes within the city. In explaining the changes in Turkey's cities, one must refer to the vast intellectual accumulation of Cansever. This paper has reviewed Cansever's manuscripts published in various books and journals within the framework of change in the city. In this context, the foundations of Cansever's approach to city planning have been depicted, the "diseased" approaches during the modernization process of Turkish cities have been identified, and Cansever's principles as to how to change a city in the face of modernity have been assessed. Although this paper seems to be a descriptive analysis at first glance, it has emerged as an effort to understand, systematize and classify Cansever's thoughts under a specific research question. The review of various subjects ranging from art to architecture, from urban planning to urban legislation in light of change in cities as a research question is expected to provide insights into contemporary discussions and also the position of Cansever's thoughts regarding these discussions. This study emphasizes Cansever's approach that a society should elicit the conception of existence which emerges through religious and cultural heritage, and that changes in a city should be articulated using past experiences in order to find solutions to present problems. Thus, the author will not label Cansever's ideas as Islamic, Islamic-traditionalist, traditionalist, or local, but as modern. In addition, Ahmet Hamdi Tanpınar's views on change in a city will be presented and compared to those of Cansever's.

Keywords: City, Change, Modernization, Turgut Cansever, İstanbul, Ahmet Hamdi Tanpınar.

* Bu makale İlmî Etüdler Derneği (İLEM) ve Teknik Elemanlar Derneği (TEKDER) İstanbul İl Başkanlığı tarafından 03 Mart 2012 tarihinde İslam Araştırmaları Merkezinde (İSAM) gerçekleştirilen "Turgut Cansever'i Anma Programı"nda bildiri olarak sunulmuştur. Bu çalışmanın son hâli İLEM'de düzenlenen "Şehir Çalışmaları Atölyesi: Turgut Cansever Okumaları" başlıklı çalışma sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu atölyenin katılımcılarına desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Son olarak makalenin nihai hâlini almasında görüşlerini paylaşan Muhammed Esad Tiryaki ve Yunus Çolak'a şükranlarımı sunarım.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

İletişim: muratsenturke@gmail.com. Adres: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, 34459, Beyazıt, İstanbul.

Atf©: Şentürk, M. (2014). Turgut Cansever düşüncesinde şehrin değişimi. *İnsan & Toplum*, 4(7), 25-55.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0099>

Şehrin nasıl değişeceği ve/veya nasıl değiştirileceği sorunu 19. yüzyıldan bu yana sosyal bilimlerin farklı alanlarında konu olmuştur. Şehirlerin günümüzde de hızı artan bir şekilde *değiştiği/dönüştüğü* görülmekte ve bu husustaki tartışmalar yoğunlaşmaktadır. Bu tartışmalara açılım sağlayacak değerlendirmelerin disiplinler sınırları aşan/aşmaya çalışan entelektüellerden geldiği söylenebilir. Sanat, felsefe, sosyoloji, tarih, mimarlık, şehir planlama gibi farklı alanlarda üretilen birikimlerden yararlanan Çelik (1996), Gül (2009), Kuban (2000), Tanyeli (1998, 2004) ve Tekeli (1985, 1998) gibi entelektüellerin Türkiye kentlerinin, özellikle de İstanbul'un değişimini ele alan önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmada da söz konusu entelektüellerden biri olan Turgut Cansever'in kentin değişimi problemini nasıl algıladığı ve kentin değişimi problemine ne tür çözümler ürettiği ele alınmıştır.

Mimarlığın *uygulama alanında* çalışan, kendi mimarlık düşüncesini ve uygulamalarını bir *bağlama* oturtan ve mimari üzerine *düşünceler* geliştiren bir düşünür ve mimar olarak (Köksal, 2014) Cansever, mimarinin temel konularından yola çıkarak şehri bütün unsurlarıyla kapsayan bir ele alışı benimsemektedir. Diğer bir deyişle Cansever, entelektüel ilgileri sürekli var olan ve salt uygulama düzeyinde kalmayan bir mimardır (Tanyeli, 2001, s. 11). Bu bağlamda Cansever'in şehircilik düşüncesinin mimari projelerinden ayrı düşünülmemeyeceği ileri sürülebilir (Düzenli, 2009, s. 192). Cansever'e göre sanat sorunları ile hayat iç içedir ve genellikle aynı doğrultuda gelişmektedir. Ona göre 19. yüzyılda "sömürgeleştirilmiş" büyük kısmı Müslüman olan ülkelerde konut ve şehir sorunlarının yeni bir bilinçle ve yaklaşımla ele alınması zaruridir. Zira onun düşüncesinde sanat, dünyayı güzelleştirmektir ve güzel bir dünya sadece sanatsal yapılarla değil insanlar arasındaki ilişkileri oluşturan mekânları (konut, kamusal mekânlar vb.) inşa etmekle mümkündür (2001, s. 121-122). Bu çerçeveden hareketle bir mimar olarak Cansever'in sanat ve mimarlık üzerinden şehirle yakın bir ilişki kurduğu söylenebilir.

Cansever, "Ev ve Şehir" kitabının ön sözünde "Çevrede olanların farkına varılması, onun karşısında alınacak tavrın ne olması gerektiğini belirlemeyi insan için kaçınılmaz kılar." (1994, s. 9) diye yazmaktadır. Onun için insanın çevresini fark etmesi, düşünmesi ve güzelleştirmesi en temel insani unsurların başında gelmektedir.¹ Düzenli (2009, s. 208)'nin de belirttiği gibi Cansever'in şehir konusunda sahip olduğu gerilim noktalarından² biri "gelenekten gelen-modernleşmeyle gelen" gerilimidir. Diğer taraftan mimarlık eksenindeki dönüşümleri ya da bu çalışmanın konusunu oluşturan kentin değişimi üzerine düşünürken İslam şehri, Osmanlı şehri, mimarisi gibi konuların da

1 2000 sonrasında TOKİ'nin uygulamaları ve gerek İstanbul'da gerekse Türkiye'nin farklı kentlerinde yaptığı konutlar, insanların çevreleriyle olan ilgilerini artırmıştır. Bu açıdan bu uygulamalar her ne kadar şehirle ilgili çalışan kişileri rahatsız etse de yeniden şehir, mimari, ev gibi insan çevresinin asli unsurlarına olan ilgiyi artırmıştır.

2 Düzenli (2009, s. 209)'nin aktardığı diğer gerilimler şunlardır: "Uygulama sahası-düşünce sahası", "bütüncül yaklaşım-uzmanlaşma", "evrensel olan-mahalli olan" ve "büyük ölçek-küçük ölçek" arasındaki gerilimler.

dikkate alınması gerekmektedir. Türkiye’de bu meselelere ilgi gösteren ve özelde mimarlık alanındaki değişimi İslam, Osmanlı tecrübesi bağlamında ele alan en önemli düşünürlerin başında Turgut Cansever gelmektedir. Ayrıca bu ele alış Cansever’in açıklamalarında başat bir faktör olarak yer almaktadır (Düzenli, 2009, s. 179). Diğer taraftan “dün”ü açıklamaya çalışmak ama bununla birlikte “bugün”e çözüm getirmek (Tanyeli, 2001, s. 9) önemlidir ve tam da bu noktada Cansever durduğu ve insanın çevresine/ mekâna müdahale ederek onu güzelleştirme sorumluluğunu (Can, 2010, s. 161) vurguladığı için değerlidir.

Tanyeli, modern dönemde İslam şehrinin problemlerine dair iki farklı yaklaşımdan bahsetmektedir: Birincisi şehrin gelenekle bağlantısını kurmayan “tarihsiz bir bugünün şehri”ne bakan pozitivist bir anlayış, ikincisi ise geçmişte sadece İslam’ı gören “bugünsüz tarihin şehri”ne bakıştır. Ona göre Cansever bu iki bakışı aşarak şehir problemini kuramsallaştıran ilk kişidir (akt. Düzenli, 2009, s. 181). Cansever’in bu iki kısıtlı ve problem çözmeyen, şehrin değişimi meselesini tutarlı bir biçimde ele almayan yaklaşımdan farklılaşarak yeni bir arayışın içerisinde olduğu söylenebilir. Bu çalışma da söz konusu arayışın ortaya koyduğu çerçeveyi, ilkeleri betimlemeyi ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu arayışın muhafazakâr ve modernleşmeci yaklaşımlardan farklı olduğunu söylemek mümkündür. Modernleşmeci değildir zira geçmişteki tecrübeleri önemser. Muhafazakâr değildir çünkü geleneği kutsallaştırıp bugünü görmezden gelmez. Cansever’in değişim karşısındaki tavrını betimlemeden önce modern, modernlik, modernleşme, muhafazakârlık gibi bazı kavramsallaştırmalara açıklık getirmek gerekmektedir. Bu bağlamda modern, bu çalışmada öncelikle bir “tavır” olarak değerlendirilmektedir. Modernin bir tavır olarak ele alınmasında Besim F. Dellaloğlu’nun, Walter Benjamin üzerine yazdığı *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya* (2008) ve *Ahmet Hamdi Tanpınar* (2012) hakkındaki çalışmasından hareket edilmekte, onun kurduğu modern, modernlik ve modernleşme çerçevesinden yararlanılmaktadır.

Çok farklı şekillerde tanımlanan modern, yaygın olarak kendisini geçmiş karşısında konumlandırır. Bu anlamıyla modern olmak “Kendi geçmişinden utanmaktır.”. Sürekli “yeniden başlamak”, “her sabah zamanı sıfırlamak” ve “yeninin peşinde” koşturur. Dolayısıyla bu bakış geleneği sıfırlamaktadır. Fakat Benjamin bahsedilen içerikten farklı olarak modern bir “gelenek” olarak görmektedir. Diğer bir deyişle *geleneğin* dışına çıkılmayacağı için modern de bir *gelenektir*. Burada gelenekle vurgulanan “bütünsellik”, “akışkanlık” ve “devamlılıktır” (Dellaloğlu, 2008, s. 38-39).

Bu bağlamda “Modern aslında bugüne hâkim olma, bugünde geçerli olma hâlidir.” Moderni bütünsel, akışkan ve dinamik bir yapıda değerlendirmek daha doğrudur. “Mutlak eski” ve “mutlak yeni” bu bakışın içerisine sığdırılmaz. Burada daha döngüsel bir biçimde, devam ederken değişmek, değişirken devam etmek söz konusudur. Diğer

bir deyişle yenideki eskiyi eskideki yeni potansiyelini görerek bütünselliği ve akışkanlığı sürdürülebilmek önemlidir (Dellaloğlu, 2008, s. 35-36). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Devam ederek değişmek değişerek devam etmek." sözü Dellaloğlu (2008, s. 36)'na göre onun moderne bakışını özetlemekte ve aynı zamanda "Batı'nın kendi geçmişine aydınlanmacı, rasyonalist, pozitivist bakışına da bir eleştiri" getirmektedir. Bu bakış açısının eskiyi de yeniye de mutlak olarak değerlendirmedeği için bir anlamda "geleceğin eleştirilmesini", "akıl süzgecinden geçirilmesini" ve "düzeltilmesini" de içerdiği söylenebilir. Zira bunların hepsi "geleceğin" içerisinde vardır. Bu kritik süreç geleceğin bugüne akmasını sağlamakta ve geleceğin her yeni modern içerisinde biçim değiştirmesine imkân tanımaktadır (2008, s. 39-40). Dolayısıyla bu çalışmada tıpkı Benjamin ve Tanpınar'ın yaklaşımlarında görülen *modern tavır*, "geleceği" de içerecek şekilde kullanılmaktadır. Fakat ileride de değinileceği gibi Cansever, tam da bu noktada, geleceğin yaygın olarak modernlik karşıtı bir pozisyonda konumlanmasından ötürü, gelenek kavramını kullanmayı tercih etmemiştir. Bunun yerine geçmişteki tecrübeleri, dinî ve kültürel birikimleri ön plana çıkarmıştır. Bu tercihi yaparken biçimler konusunda ısrarcı olmamış, temel ilkelere ve değerlere dikkat çekmiştir. Ayrıca bu yaklaşımın bir tezahürü olarak da "gelenek" kelimesine mesafeli yaklaşmış eskiyi mutlak kabul eden *gelecekselci, muhafazakâr* anlayışın dışına çıkmıştır. Bu kapsamda çalışmada "gelenekselci", geleceği kutsallaştırarak onu mutlak doğru olarak kabul eden, modernin her türlü unsuruna karşı koyan, onu dışlayan ve var olan biçimi korumaya yönelik muhafazakâr bir tutum olarak değerlendirilmektedir. Geleceği, geçmiş önemsemek "gelenekselci" olmaktan farklı bir anlam taşımaktadır. Bu noktada Cansever'in gelenek kavramına yaklaşımı konusunda da bazı açıklamalarda bulunmak gerekmektedir. O, Türkiye'de yaygın biçimde pejoratif bir anlamda kullanılan "gelenek" kavramıyla arasına mesafe koymuştur. Zira Türkiye'de gelenek, "bir aynılığın sürdürülmesi" olarak değerlendirilmekte, "muhafazakârlıkla" ve "gericilikle" eşleştirilmektedir. Fakat Batı'da modernliğin içindedir gelenek. Bu bağlamda Türkiye'de "gelenek modernliği reddi olarak, sabit, değişmez, otantik bir şey olarak" algılanırken "Batı'da modernlik geleceğin içinden çıkmıştır." (Dellaloğlu, 2012, s. 111). Dolayısıyla Cansever'in gelenek kavramına yüklenen anlamların farkında olarak değişimi mümkün kılan sabit/ebediyen değişmeyecek bir değerler sistemine (2002, s. 136) atıf yapmaktadır.

Dellaloğlu, moderne ilişkin bahsedilen değerlendirmelerin ardından modernlik ve modernleşme arasında da bir ayrım yapmaktadır. Bu bağlamda bahsedildiği gibi modernlik bir "gelenek" içerisinde, Batı'nın kendi "geleceğinin" akışı içerisinde oluşmuştur. Modernleşme ise Batı dışı toplumların modern olanı yakalamak için kendi "geleceklerinin" akışının dışında dâhil olmak istedikleri süreçte oluşmaktadır. Buna göre "Modernlik yeniliğin, modernleşme gecikmişliğin bilincidir." (2008, s. 39). Modernleşme sürecinin ortaya çıkması aslında modern olana yetişme çabasıdır. Bu çaba modern olanın *ileri, ilerlemiş* olmasına ilişkin algıdan beslenmektedir. Örneğin modernleşme

süreci yaşayan toplumlarda teknolojinin her biçimi bir tür ilerleme olarak görülmektedir. Tanpınar da Benjamin gibi tarihe kronolojik bir zihniyetle bakmaz, tarihi daha çok “değerler” üzerinden değerlendirmektedir. Her ikisi de “anlamı” önemsemekte, kategorik ve her duruma uygulanacak tavır yerine seçmecî bir tavır takınmaktadırlar. Buna göre her durumda tekrar bakılmalıdır zira “Bazen giden kötüdür bazen de yeni gelen.” Tanpınar ve Benjamin geleneğe sahip çıkmayı önemsemekte hatta geleneği kendi mülkü sananlara karşı sahip çıkmak gerektiğini ileri sürmektedirler. Burada *ilerleme* merkezi bir yer tutmakta kronolojik olarak yeni gelen eskiden daha önemli bulunmaktadır. Dolayısıyla iki farklı toplumda düşünen ve yazan bu insanlar, ilerlemenin başat bir unsur olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadırlar. Dellaloğlu’na göre bu anlamda Benjamin modernliğin, Tanpınar ise modernleşmenin eleştirisini yapmışlardır. Benjamin bir bakıma “geleneksel modern anlayışı” eleştirir zira bu anlayış baştan geleneği/geçmiş dışarıda bırakmaktadır. Dolayısıyla aydınlanmacı perspektifin dışında yeni bir modernliğe ihtiyaç olduğu söylenebilir. Tanpınar ise Türkiye modernleşmesini onu reddetmek için değil “yeni ve sahici bir bugün” inşa etmek için eleştirmektedir. Modernlikten “geri” kalındığı düşünülmesi için hızlıca ona dâhil olmak istenmekte ve geçmişten tamamen kopmak gerekmektedir. Bu nedenle modernleşme, “fazla şekilci”, “aceleci”, “içeriği pek kafaya takmayan” bir yapıdadır (Dellaloğlu, 2012, s. 106-110).

Cansever tam da bu noktada Türkiye mimarlığı, sanatı, şehirciliği açısından farklı ve özgün bir yere denk düşmektedir. Geçmişe, geçmişteki tecrübelerle yaklaşımı onu gelenekselci, modernleşmeci tutumdan ayırtmaktadır. Geçmiş deyince Türkiye toplumunda veya daha çok *aydınların*ın zihninde beliren Osmanlı, Selçuklu, İslam gibi kavramlar modernleşmenin, Batılılaşmanın karşıtı olarak konumlandırılmaktadır. Cansever ise sanat, mimari ve şehir düşüncesini tam da bu birikim üzerine temellendirir. Diğer taraftan modern olanın farkındadır ve onunla ilişki içerisinde. Türkiye’de Le Corbusier gibi mimarlık ustalarının çalışmalarını yakından takip eden, çağına ait bir mimar ve entelektüeldir Cansever. Söz konusu yaklaşıma bu açıdan bakıldığında *ilerleme düşüncesinin* dışarıda bırakıldığı, dolayısıyla “geleneksel modern anlayışın” (aydınlanmacı perspektifin) ve “modernleşmeci zihniyetin” de eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir.

Cansever’in ev, şehir, mimari ve medeniyet gibi konularda yoğun olarak gündeme gelmesi de bu pozisyonla ilişkilidir. 1990’lı yıllara kadar kendilerini *modern* olarak tanımlayan *modernleşmeciler* ve *Batılılaşmacılar* Cansever’in eserlerine yoğun ilgi gösterirken onun sanat, mimari ve şehir konusunda ortaya koyduğu düşüncelerini görmezden gelmişlerdir. Diğer taraftan 1990’lı yıllarda kent yönetimlerinde söz sahibi olan siyasi yaklaşım şehir, İslam şehri, medeniyet vb. konulardaki arayışları çerçevesinde Cansever’e ilgi göstermiştir. Fakat bu ilgi de Cansever’in yazdıkları, konuşmaları üzerine yoğunlaşmış, mimarlık eserleriyle ortaya koyduğu modern tavırla ilişki kurulamamıştır. Cansever’in bu konumu, Dellaloğlu’nun ayrıntılarıyla ortaya koyduğu

Ahmet Hamdi Tanpınar profiliyle önemli benzerlikler göstermektedir. Dellaloğlu'nun Tanpınar'la ilgili yazdığı şu cümleler Cansever için de kurulabilir:

"Bence Tanpınar'ın 'muhafazakâr' olduğu iddiası Türkiye modernleşme zihniyetinin en önemli hurafelerinden biridir. Tanpınar bir Doğu-Batı uzlaştırıcısı değildir. Yerlici değildir. 'Asrısaadet' ya da 'Altın Çağ' arayışında değildir. Tanpınar; geçmiş ve geleceği aslında şimdiki zenginleştirmek için önemsiyordu. Yoksa onlara geri dönmek, bugünü tamamen onlara boğmak gibi bir yaklaşımı hiç yoktu. Ama onları bir kaynak olarak en azından şimdinin yedeğinde tutmak istiyordu. Belki de sadece hafızasını sahiplenmek istiyordu." (2012, s. xii-xiii).

Bu alıntı Tanpınar ve Cansever arasında bir ilişki kurmayı zorunlu kılmıştır. Farklı toplumsal gruplar tarafından değişik biçimlerde tanımlanan bu iki entelektüelin şehrin değişimine ilişkin yaklaşımlarının karşılaştırılması önemlidir. Türkiye'de şehir yazınında önemli bir yeri olan, *Beş Şehir* gibi bir eseri kaleme alarak modernleşme sürecinde geçmişle/gelenekle yakından ilişkili olarak şehirlerin değişimini anlatan Tanpınar'ın yazdıklarının Cansever'i anlamayı kolaylaştırdığı söylenebilir.

1990'lı yıllarda gündeme gelen ve son 20 yıldır var olan şehre ilişkin tartışmalarda önemli bir figür olarak varlığını koruyan Cansever'in düşünce birikimi ve bizatihi kendisiyle iletişime geçme talebi, siyasal yaklaşımın kente ilişkin anlayışındaki ve müdahalelerindeki değişime paralel olarak azalmaya başlamış ve ilişki kurma biçimi farklılaşmıştır. Özellikle 2000'li yıllardan sonra Cansever, mevcut siyasal yaklaşım için bütünüyle "teorik" kalacaktır. Bu döneme kadar Cansever'den çeşitli düzeylerde yararlanmaya çalışan siyasal kadrolar ya da şehirdeki müdahalelerin karar vericileri "hoca"yı çok "teorik" bulmaya başlamışlardır.³

Cansever'in ikinci kez gündeme gelmesi ve şehirle, mimariyle ilişkili konularda anılmasının iki temel süreçle ilişkisi olduğu söylenebilir. Birincisi Toplu Konut İdaresi (TOKİ)'nin uygulamalarıdır. İkincisi ise İstanbul'da Tarihî Yarımada'nın silüetini değiştiren yüksek binalarla/gökdelenlerle ilgilidir. Söz konusu siyasal yaklaşımın sıklıkla atıfta bulunduğu medeniyet perspektifine rağmen Osmanlı medeniyetinin mücessem hâli olan Tarihî Yarımada'nın silüetinin "tehdit altında" olması yeniden şehri ve mimariyi gündeme getirmiştir. Bunların gündeme gelmesi, ortaya koyduğu düşünceler ve yapıtlarla söz konusu konularda temel zemini belirleyen Cansever'in de gündeme gelmesi anlamını taşımaktadır. Zira bugüne kadar ülkemizde söz konusu meselelerle ilgili derinlemesine ve özgün bir biçimde düşünmeye çalışan, çabalayan düşünür ve mimarların başında Cansever gelmektedir. Cansever, kendi düşünsel yolculuğu sonucunda özellikle modernitenin yol açtığı problemlerin çözümünde Batı Avrupa düşüncesinden ziyade kendi kültürel oluşumu içinden yaklaşarak iç referanslara yönelmeyi önemsemiş (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 40), farklı arayışlar içerisinde olmuştur.

3 Aslında bu durum geçmişte Cansever'in belediyelerde ya da başka kurumlarda danışmanlık yaptığı sıralarda da sıkça yaşanmıştır. Bu türden hatıraları detaylı bir biçimde okumak için bk. Cansever, (2002).

Turgut Cansever'in düşünceleriyle ilgili yapılan çalışmaların genellikle gazete köşe yazılarıyla⁴ ve popüler ya da yarı akademik dergilerle sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Elbette bunların dışında onun düşüncelerini ele alan kapsamlı çalışmalar da bulunmaktadır. Uğur Tanyeli ve Atilla Yücel (2007)'in Cansever'le söyleşilerine dayanan, bununla birlikte eş zamanlı olarak Cansever'in uygulamalarını ve düşüncelerini değerlendiren kapsamlı çalışmaları bunlardan biridir. Yine Cansever'in mimarlık düşüncesini idrak ve inşa kavramları çerçevesinde ele alan Halil İbrahim Düzenli (2009)'nin, daha sonra kapsamı genişletilerek bir kitaba dönüşecek olan yüksek lisans çalışması bu alanda yapılmış en önemli çalışmalardan biri olarak zikredilebilir. Bu çalışma Cansever'in mimarlık düşüncesini farklı kavramsal çerçevelerle ele alan ilk girişimlerden biri olması, söylemi ve uygulamaları arasında ilişkiler kurması ve onun görüşlerini yeni bir okumaya tabi tutması açısından önemlidir. Düzenli, Cansever'in söylemi ve mimarisi hakkında görüşleri dört kategoride tasnif etmektedir: (1) Söylemine bakan ve onu yücelten görüş (mimarisiyle ilgilenmez söylemine bakar), (2) söylemini kıyasıyla eleştiren, mimari projelerini beğenen görüş, (3) söylemi hakkında tarafsız kalan, mimari projelerine değer veren görüş ve (4) söylemi ile projelerini ayrı ele alan ve ikisi arasında bir ilişki kurmanın zorunlu olmadığını savunan görüştür. Düzenli, kendi ele alış biçimini ise yeni bir görüş olarak değerlendirmektedir. Buna göre Düzenli, Cansever'in söylemini kendi bağlamı içerisinde değerlendirmeye, anlamaya çalışmakta, onun görüşlerini analiz ederken üst bir çerçeve oluşturmaya çalışmakta, söylem ve mimari projelerini iki ayrı olgu olarak görmeden projelerini mimarlığın evrensel değerleri ve olmazları açısından inceleyeme tabi tutan bir yaklaşımı benimsemektedir (2009, s. 279).

Bu çalışmada ise Cansever'in mimarlıkla ilgili yaklaşımını değerlendirmek hedef olmadığından uygulamalardan ziyade onun şehrin değişimine ilişkin ortaya koyduğu düşüncelerin ele alınması amaçlanmaktadır. Fakat bu çaba, Düzenli'nin belirttiği yaklaşıma benzer biçimde, Cansever düşüncesini kendi bağlamında ele almaya, anlamaya ve açıklamaya niyet etmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, Cansever'in şehre ilişkin düşüncelerini ortaya koyarak şehrin değişimi sorunsalında belirlediği problemleri analiz etmek ve getirdiği öneriyi değerlendirmektir. Bu kapsamda öncelikle Cansever'in şehir konusundaki temel görüşleri özetlenerek özellikle İslam ülkelerinde Batı'ya yönelmeyle ortaya çıktığını ileri sürdüğü "hastalıklar" ele alınmaktadır. Son bölümde ise Cansever'in kentsel değişimin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin temel yaklaşımı değerlendirilmektedir. Diğer taraftan bu çalışmada betimsel bir yaklaşım benimsenmesine rağmen Cansever'in çok farklı konulardaki görüşleri şehrin değişimine ilişkin yaklaşımı ekseninde açıklanmaya ve ele alınmaya çalışılmıştır.

4 Bu köşe yazılarının müellifleri olarak Beşir Ayvazoğlu, Akif Emre, Dücane Cündioğlu, Yusuf Kaplan, Mustafa Kutlu karşımıza çıkmaktadır. Bu yazılar, hacimleri sınırlı da olsa özellikle Cansever düşüncesinin anlaşılmasında önemli katkılar sağlamıştır.

Kültürel ve Dinî Kimliğin Birikimi Olarak Şehir

Cansever şehri “ahlakın, sanatın, felsefenin ve dinî düşüncenin geliştiği” ve “insanın bu dünyadaki vazifesini, en üst düzeyde varlığının anlamını tamamladığı” (Cansever, 2006, s. 105) bir mekân olarak tanımlamaktadır. Buna göre şehir insanın hayatını düzenlemek amacıyla inşa ettiği en önemli mekândır ve bu mekân insan hayatının bütünü “çerçeveleyen bir yapı” (Cansever, 1996, s. 125)’dir. Cansever (1990, s. 22)’e göre insanın ürettiği nesne, onun düşünce ve inanç kabullerinin yansımasıyla şekillenmektedir. Diğer bir deyişle biçim ile inanç arasında kesinlikle ayrılmayan bir *bağ* ve *bütünlük* bulunmaktadır.

Cansever, insanın çevreye biçim vermesinde *gelenek* yerine *inanç temellerini* ön plana çıkarmaktadır. İleride değinileceği gibi değişim meselesini ele alırken *gelenek* ve *modernlik* ayırımından/karşıtlığından hareket etmemektedir. Bu bağlamda toplumların inanç temellerine odaklanmaktadır. Burada *geleneğin* ne olduğu, inanç temellerini kapsayıp kapsamadığı sorusu gündeme gelebilir. Toplumların kültürel birikimleri, diğer bir deyişle mazilerindeki olumlu ya da olumsuz tecrübeleri bir yanıyla zaten gelenek değil midir? Tam da bu noktada Cansever’in farklı duruşu ortaya çıkmaktadır. Gelenek ve geleneğin muhafaza edilmesi modernliğin karşıtı bir durum olarak değerlendirilmektedir. Diğer taraftan gelenek, maziye somut biçimlere, kalıplara dönüştürmekte ve değişim ya da modernlik karşısında maddi unsurların sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Oysa Cansever, geçmişteki birikimi var eden ilkeleri/değerleri ve bunun meydana getirdiği varlık tasavvurunu önemser. Diğer bir deyişle ilkelere dayanan varlık tasavvuru varlığını devam ettirdiği müddetçe yeni bir biçim oluşturulabilir. Bu çaba da söz konusu varlık tasavvuruyla ilişki kurmaya başladığı andan itibaren geçmişteki birikime eklenecektir. Cansever’in inanç temelleri olarak ortaya koyduğu kültürel ve dinî kimliklerin birikimi gelenek olarak tanımlanacaksa bu yaygın bir biçimde anlaşılan somut, donmuş, katı bir maddi boyutu işaret eden gelenekten farklı bir şeydir. Cansever’in bu kavramsallaştırmayı bilinçli bir biçimde tercih ettiği ileri sürülebilir. Zira ona göre gelenek şekilden ibaret değildir; mesele geleneğin oluşmasına imkân veren “özden”, “kültürel muhtevadan”, “inanç sisteminden” ve “tarihî tecrübeden” hareket ederek gelecek için çözüm geliştirmektir (2002, s. 163).

Cansever’e göre inanç temellerinin iki boyutu vardır: Toplumların *kültürel* (mazilerindeki tecrübeler) ve *dinî kimlikleri* (ilahî hakikat). Bu durum Cansever’in değişim/dönüşüm meselesini anlamlandırma ve açıklamada kullanacağı temel kabulleri de oluşturmuştur. Bu ilişkiyi görebilmek için öncelikle Cansever’in inanç temellerini nasıl açıkladığına bakmak gerekmektedir.

Cansever’e göre dört farklı varlık düzeyi bulunmaktadır: Maddi, biososyal, psikolojik ve ruhi-akli düzey. O (2006, s. 14) bütün bu düzeylerin birliğine yani tevhit kavramına dikkat çekmektedir:

“Her düzeye var olma imkânını veren ama onları daha önceki düzeylerin kanunlarından özgür kılan bu nihai düzeydir. Ruhi varlık düzeyinde bu özgürlük, akıl sahibi insanın sorumluluğunun kaynağıdır.” (2006, s. 15).

Bu varlık düzeylerinin bir *bütünlüğü*, *tutarlılığı* ve *sürekliliği* taşıması gerektiği ileri sürülebilir. Cansever, *Mimar Sinan* adlı eserinde sanatın niteliğini tartışırken “bütünlük, tutarlılık, süreklilik” ilkelerini önemseydiğini ortaya koymaktadır (2010a, s. 13-14). Bu yaklaşım tekil olarak sanat eserleri için kullanılabilceği gibi mekânsal değişimlerin anlaşılmasına da katkılar sunmaktadır. Mekânsal değişimlerin varlık düzeylerinin bütünlüğü içerisinde birbirleriyle tutarlı olarak gerçekleşmesi beklenmektedir. Bununla birlikte bu değişimler, geçmişteki tecrübelerle yaslanan/dayanan bir *süreklilik* içerisinde gerçekleşmelidir.

Cansever, sadece bir düzeyin ihtiyaçlarını ve problemlerini dikkate alarak diğerlerini *ihmal etmeyi* “*fetişistçe bir tutum*” olarak değerlendirmektedir.⁵ Sanat eseri varlık-kâinat tasavvurunun bir yansımasıdır (Cansever, 2001, s. 118).⁶ Bu düzeyler arasındaki hiyerarşinin en üst varlık düzeyleri tarafından belirlendiğini belirtmektedir. Başka bir deyişle yukarıdan aşağıya bir etkilene ve belirleme olması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre tercihlerin oluşturulması ve kararların alınması toplumun kendi inanç sisteminin referanslarına dayanmak durumundadır. Zira “ *faydacı*” ve “ *pragmatik*” referanslara dayanarak yapılacak değerlendirmeler insanı “ *fırsatçı bir sömürü alanına*” götürebilir. Diğer taraftan akılcı yaklaşımlara dayanarak yapılan değerlendirmeler ise “ *zihin, ‘ratio’ ve onun yönlendirmelerine nispet olunan değerlere*” dayalı bir biçimde oluşturulacaktır (2006, s. 18). Bu bağlamda Cansever (1994, s. 280)’e göre her yapı ve bir anlamda şehir, içinde yer aldığı toplumun varlık telakkisine göre oluşan bir değerler sisteminin sembolü olarak var olmaktadır ve bu sistemi yansıtmaktadır.

Tevhit ilkesi Cansever’in mimariye ve şehre bakışının temel parametresini oluşturmaktadır. Buna göre mimari ve şehir konut-şehirleşme-çevre bütünlüğü ile tanımlanmaktadır (Düzenli, 2009, s. 199). Konut çevresiyle bütünleşerek bir bütün oluşturmaktadır.

5 Nötr ve hakiki bir biçim ifadesinin oluşturulabilmesi için Cansever, İslam mimarisindeki “ *fetişistik yabancılaşmaların bertaraf edilmesi*” gerektiğini belirtmektedir. Bunun için şunlar yapılmalıdır: (1) Büyüklüğün etkilerinin azaltılması, (2) merhamet ve gururun, tevazu, mükemmeliyet ve kendi kendine yetmenin aşırı noktaları sürüklenmemesi, (3) bilinc dışından uzaklaşılması, (4) yapaylıktan kurtarılması, (5) faydacı yaklaşımdan, (6) ampirik felsefeden, (7) teknolojik, iktisadi ve siyasi güçlerin kölesi olan bu çağın fetişizmlerinden, (8) malzeme ve teknoloji fetişizminden, (9) kontrol altına alınmamış akla verilen aşırı önemden ve (10) devasa boyutlarda yapılar inşa etme arzusundan uzaklaşılması gerekmektedir (2006, s. 34-49).

6 Cansever (2006, s. 93) Batı sanat ürünlerinin ve mimarisinin insana telkin etmeye ve insanı kandırmaya yönelik olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır. Batı sanatı insana tahakkümde bulunan, onu yöneten, yönlendiren ve sınırlayan bir etkiye sahip olarak tanımlanır Cansever tarafından. Batı sanatı tasvire yöneliktir. Tasvir etmek, tasvir ettiğini yüceltmek, sevdirmek ve küçültmek etkilerini beraberinde getirmektedir. Böylelikle insanın bilinçli karar verme hakkı yok olmaktadır. Bu, Batı’nın temel özelliklerinden biridir.

Bu şehre ve mimariye büyük ölçekli bakış (kent planlaması) ile küçük ölçekli bakışta (en ince mimari detay) da benzer bir biçimde gerçekleşmektedir. Bu perspektif Cansever'in İslam tasavvuf geleneğiyle ilişkilendirdiği *tevhit* ilkesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Düzenli, 2009, s. 208).

Diğer taraftan Cansever, zaman içerisinde oluşan tecrübeler olarak tanımladığı kültürel kimliği/birikimi de önemsemektedir. Cansever, tarihin tek taraflı bir biçimde okunmasını ve kültürel oluşumların tamamen özgün ve herhangi bir başka kökenden etkilenmeden oluştuğu görüşünü sınırlı bulur ve kabul etmez. Ona göre tarih, birçok alışverişle kültürel değişimle oluşmaktadır. Burada önemli olan biçimin üretilmesinde yeniden yorumun ya da yeniden yorum yapanların bağımsız tavırlarının söz konusu alışveriş sonrası edinilen "Yeni ürüne yeni ve özel bir kimlik kazandırmasıdır.". Yeni tavrın eski çözümlere hangi unsurları, yeni özellikleri nasıl *eklediği* meselenin en önemli boyutudur. *Kültürler* (özellikle hareketli kültürler) *sürekli* bir biçimde yeni temaslarla edindikleri tecrübeleri yeniden kendi dinleri ve kültürleri ile yoğurarak insanlığa farklı çözümler sunmaktadır. Buna göre kendisinin ürettiği çözümleri nihai nokta olarak kabul etmeyip değişik kültürel birikimlerle temasa geçtiğinde değişen şartlar içerisinde bu yeni tecrübelerden istifade ederek yeni ürünler ortaya koymak "Yeni çözümler üretme görevinin kaçınılmaz sistematiğidir." (Cansever, 1998a, s. 146-147). Buradan hareketle Cansever'in yeni çözümler üretme pratiğinde *kaçınılmaz olarak* farklı tecrübelerle temasa geçmeyi ve edinilen birikimi var olana eklemeyerek yeniden üretmeyi bir sistematik yaklaşım olarak kabul ettiği söylenebilir. Var olan "tarihî malzeme ve çözümlenin" ne tür çözümler ürettiğinin farkında olarak yeni çözümler üretilmesinde kullanılması, bu malzemenin hayata kazandırılması, yeniden yorumlanması dünyayı güzelleştirmenin en önemli yollarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Cansever, 1998a, s. 147-148). Burada ilk temel kavramın *eklemlenme* olduğunu söylemek mümkündür. Mimari unsurlar, yapılar birbirine eklenerek değişirken şehir de bu biçimde değişmelidir.⁷ Mevcut mimari yaklaşıma, toplumsal özelliklere, yaşantılara eklemeler yaparak değişimi gerçekleştirmek gerekmektedir. İkincisi ise ortak kültürel standartlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî, ahlaki ve estetik standartlar (temel ilkeler) vardır ve bu standartlar bölgeye, yere, ölçüye, mahalli ve ailevi özelliklere (Cansever, 1994, s. 282) ve iklime, topografyaya, malzemeye ve yerel biçimsel geçmişe (Düzenli, 2009, s. 208) uygun olarak uygulanmalıdır. Cansever'e göre geçmiş ile bugünün ihtiyaçlarının kaynaştırılması mümkündür. Bu çerçevede "tarihî olan" ile "yeni"nin birbirlerini rahatsız etmemesi gerekmektedir (2006, s. 69). Bir anlamda bu ikisi arasında gerilimlerin oluşmasına fırsat verilmemelidir.

Mimarinin ve şehrin birbirine eklenerek değişmesi Cansever'in sanat ve mimarlık düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Buna göre sürekli yenilenen, sürekli yeniden varo-

7 Örneğin Cansever İstanbul'un değişimi meselesinde mevcudu koruyarak üzerine bir şeyler eklemeyi Nezih Eldem'den hareketle vurgulamaktadır. Korumanın ise tek başına yeterli olmadığını, korunan şeyin yaşaması lazım geldiğini belirtmektedir (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 54).

luş içerisinde olan bir mimari yaklaşım söz konusudur. Kâinat her an bir oluş içerisinde. Dolayısıyla eklenme bu varoluşla yakından ilişkilidir. Cansever düşüncesinde şehir de sürekli değişme açık olmalıdır. Bu kapsamda Cansever, “insanlık tarihinin mucizesi” olarak tanımladığı Bursa’nın, “her an değişmeye açık, her an yeni bir güzellikle yeni bir şey...” olduğunu belirtmektedir (Tanyeli & Yücel, 2007, s. 46). Bu bağlamda şehrin bir *süreç* olarak ele alındığı söylenebilir. Diğer bir deyişle şehir zaman içerisinde şekillenen “davranışlar bütünlüğüdür”:

“Birbirine eklenen parçaların bir bütünlüğü olduğu kadar içinde olduğu, geliştirdiği zaman dilimlerinin farklılaşan ihtiyaçları ve değişen amaçları tarihi miras karşısında alınacak tavır dolayısıyla da bir kültürler birikimi ve zaman içerisinde birbiri ile hesaplaşarak şekillenen davranışlar bütünlüğüdür.” (Cansever, 1994, s. 117).

Bu bütünlüğün bozulması, var olan şehir dokusuna yeni unsurların eklenmesi sırasında tarihi mirasın yok sayılması, kültür birikiminin göz ardı edilmesi şehirlerin olduğundan farklı bir yapıya dönüşmesine neden olmaktadır. Cansever (2006, s. 8), “kendi inanç temellerinden kopartılan, inançlarının özülüyle bağları kesilerek yabancılaştırılan ve İslam’ın affedilmez günah saydığı şirkin açık ve gizli şekillerine kendisini kaptırmış, gizli sömürge durumuna düşmüş olan İslam ülkelerinde” bir *hastalık* oluşturduğunu vurgulamıştır. Diğer bir deyişle *kendi inanç temelleri* yerine başka bir medeniyetin inanç temellerinin kabul edilmesi bir hastalık olarak nitelendirilmektedir. Zira Cansever kategorik olarak şehri *estetiğin ve teknolojinin* alanından çıkararak *ahlak ve din* alanına dâhil etmektedir (2006, s. 17). Bu çerçevede Cansever *modernleşme sürecinde* şehirle ilgili yapılanları da bir hastalık⁸ olarak değerlendirmektedir.

Modernleşmeci Perspektifin Eleştirisi: Şehre Hastalıklı Bakış

Cansever’e göre İslam ülkelerinde Batı’ya yönelmeyle birlikte şehre hastalıklı bir bakış ortaya çıkmıştır. Buna göre *modernleşmeci bir perspektifi* sahiplenen aydınlar, entelektüeller, karar vericiler çeşitli hastalıklara yakalanmış, bu da şehirlerin değişimini ve elbette mimariyi ve gündelik yaşamı doğrudan etkilemiştir. Bu hastalıklı bakışlar şehirlerin var olan dinî ve kültürel kimliklerinden uzaklaşmalarına ve dolayısıyla dönüşmelerine neden olmuştur.

Teknoloji Fetişizmi, Kentlerin Yoğunlaşması ve Ölçünün Değişimi

Cansever teknolojiyi kendi başına yaratıcı güç addetmenin (2006, s. 8) kenti değiştiren en önemli kabullerden biri olduğunu söylemektedir. Ona göre malzeme ve teknolojilerin uygun yerlerde kullanılmasını üst düzeyde yer alan kanunlar belirlemelidir (2006,

8 Cansever bu durumu *hastalıkların* yanı sıra “kirlilik ve yanlıgılar zinciri” olarak da tanımlamaktadır (2006, s. 8).

s. 18). Cansever “şahsi ve sathi gösterişçiliğin hâkim olduğu 20. asırda” (2006, s. 7) İslam şehirlerinin de bu yaklaşımdan etkilendiğini vurgulamıştır.

İstanbul’daki kentsel müdahalelerde Batı’da üretilen teknoloji ürünlerinin kullanımı da mevcut sosyal ve kültürel çevreyi derinden etkilemiştir. Çünkü bu müdahalelerde insanların hangi tür malzemeden ve teknolojiden nasıl konut yapacaklarına ya da yaptırabileceklerine karar verilmiştir. Cansever (1990, s. 22)’e göre bu durumda o insanın çevresini *yapma, idrak etme, değerlendirme, değiştirme hakları* elinden alınmaktadır.

Kentin rasyonalite çerçevesinde düzenlenmesinde teknolojik başarı (dökme demir, çelik inşaat) asıl faktör olarak kabul edilmekte, kent mühendisliğin koşulları ve imkânları çerçevesinde düşünülmemekte ve tasarlanmakta, teknolojinin insanın tüm ihtiyaçlarını karşıladığı var sayılmaktadır. Bütün bunlar insan ve mekân arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmakta böylelikle insanın barınmasını ve onun yaşam çevresini önceleyen bir kent anlayışı “gündem dışı” kalmaktadır (Cansever, 1990, s. 21-23).

Teknoloji topografyayı/tabiatı dikkate almamakta, onu değiştirmekte ve başkalaştırmaktadır (2002, s. 112). Fakat Cansever’e göre önemli olan tabiatla ilişkinin kurulmasıdır (2002, s. 113). Tabiata uyumda topografya belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Her yapı üzerinde yer alacağı “topografyaya göre, o topografyanın icabına göre biçimlenmesi gerektiği” sıklıkla vurgulanmaktadır (Cansever, 1998a, s. 150).

Burada dikkat çekilen husus teknolojinin tek belirleyici güç olarak kabul edilmesi ve adeta fetişistçe bir üretim mekanizması hâline getirilmesidir. Yeni teknolojilerin var olan kültürel ortamın unsurlarıyla iletişime geçerek bu yeni şartlar içinde kullanılması ve değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir (Cansever, 1998a, s. 147). Teknoloji, teknik başarılar, *putlaştırılmadan* var olana eklenen yeni çözümlerin üretilmesinde kullanılması gereken birer araç olarak tasavvur edilmektedir. Zira teknolojinin büyüklüğü ve gücü göstermeye yönelik olarak kullanılması ve maddi varlık alanındaki gücün her şeyi çözeceği iddiasının “her şeyi yerli yerine koymak” şeklindeki İslami varlık tasavvurunun yerini alması geçmişteki birikimleri değersizleştirmiş ve hızlıca ortadan kaldırılmalarına yol açmıştır (Cansever, 1998a, s. 152). Bu aynı zamanda yeni ürünlerin de geçmişten kopuk olmasına yol açmaktadır. Bu yönüyle Cansever (1994, s. 273) teknolojinin her şeyi çözeceğini sanan ve buna “tapan” -özellikle 19. yüzyılda- mühendislerin teknolojiyi ve buna bağlı olarak yüksek yapıları adeta modernitenin başat bir ideolojisi hâline getirdiğini belirtmektedir. Bu “yüksek yapı ideolojisi”nin 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk yarısında Avrupa ve ABD kentlerinde kendini göstermiştir. Batı’da özellikle ABD’de New Deal’daki sosyal mesken ve çok katlı konut programlarının felakete sonuçlanmasından sonra konut üretiminde kullanılmamaya başlandığı görülmektedir. Yüksek katlı yapılar, amacı güneşi daha fazla barındıran bir kent inşa etmek olmasına rağmen konutları (Le Corbusier’in “Güneş Şehri” projesi) güneşsiz bırakmaktadır. 1935-1945 arasında ABD’de inşa edilen sosyal konutlarda ise bloklar arasındaki boşlukların

bakımı, bu yerlerde güvenliğin sağlanması sorunları ve çözümsüzlüğü, insanların çevreleri ve komşuları ile ilişkilerinin kesilmesi, çocukların bahçe ve doğayla irtibatlarının ortadan kalkması ve ailelerin kendileri dışında geliştirilmiş konutlarda “yaşamaya mahkûm edilmesi” çevre bilincinden ve sorumluluğundan uzaklaşmalarına neden olmuştur (Cansever, 1994, s. 278).

“Yüksek yapı ideolojisi” sadece Batı’da değil İslam ülkelerinde de etkili olmuştur. Kahire, İstanbul, Kayseri gibi kentler bu ideolojinin etkilerinden nasibini almış ve tarihî kimliklerini önemli ölçüde yitirmişlerdir. Batı’nın vazgeçtiği bu uygulama -tam da onların bıraktığı dönemde- Türkiye’de uygulamaya sokulmuş ve kentin tarihi ve sosyal dokusuyla uyuşmayan yapı stoğu oluşmuştur. Bununla birlikte yoğunlaşmalar artmış, arazi ve emlak spekülasyonu yaşanmış, haksız kazançlar elde edilmiş, kültürel varlıkların kaybına yol açılmış, kârlar belirli bir grubun elinde toplanmış, gayrimeşru kârlar oluşmuş, “gayriinsani”, “tabiatan kopuk”, “insanın asli ihtiyaçlarını hesaba katmayan” gökdelenlerden oluşan bir şehir tasarımının ülkemizde “ideolojik bir tutku” hâline gelmesine neden olmuştur (Cansever, 1994, s. 275-278). Böylelikle “ufki yoğun ve tabiatla” ve “ortak değer sistemiyle” bütünleşmiş, insanların çevrelerinin inşasına katıldıkları, insan ölçeğinde olan şahsiyetli evlerin inşa edildiği ve güzelliklerinin idrak edilerek yaşandığı evler ve şehirler kaybedilmiştir (Cansever, 1994, s. 279).

Yoğunlaşmanın teşvik edilmesi ile kentsel altyapı hizmetlerinin sürekli olarak yetersiz kalması ve yeni yatırımları gerektirmesi arasında doğrudan bir ilişki oluşmuştur. Yoğunlaşma yeni yatırımları beraberinde getirirken yeni yatırımlar yoğunlaşmayı artırabilmektedir. Dolayısıyla temel problemlerden biri yoğunlaştırmanın olmasıdır. Yoğunlaşmanın da paradoksal bir biçimde teknolojiyle çözülmeye çalışılması söz konusudur. Bütünüyle teknolojinin devreye girmesi ise kentlerin ve onu meydana getiren mimari unsurların ölçeğinin farklılaşmasına yol açmakta ve nihayetinde gayriinsani yerleşmelerin oluşmasına neden olmaktadır.

Kentsel Toprağın Üretim Aracına Dönüşmesi: Arazi ve Konut Spekülasyonu

Kentlerde yeni rant alanlarının sürekli bir biçimde oluşturulması söz konusudur. Diğer taraftan şehrin bir “değer” olarak kurgulanması ve pazarlanması “yatırımcılar” eliyle gerçekleşmektedir. “Özel sektör” hem kamu ile birlikte hem de kendi başına şehrin alanlarına yatırım yapmakta ve kentsel mekânın yeniden üretilmesini sağlamakta, devamlı bir yatırım ve/veya üretim aracına dönüştürebilmektedir. Siyasi mekanizmaların aldıkları kararlar neticesinde şehirdeki arazilerin değerleri artmakta ve birçok kişi çalışmadan, üretime katılmadan kısa zamanda büyük kârlar elde edebilmektedir (Cansever, 1998a, s. 207):

“Toprağı, dünyayı ve şehri gayrimeşru bir şekilde kazanç kapısı olarak görmek, bu temel yanılgıları sürdüren müesseseler vasıtasıyla halka zorla kabul ettirilip yaygınlaştırılmakta; yayın ve telkin araçlarıyla çok boyutlu bir kirlilik-yanılgılar-hastalıklar zinciri herkese zorla benimsetilmektedir.” (2006, s. 8).

Oysa Cansever'e göre kentsel müdahaleler, öncelikle arazi ve yapı spekülasyonu-na yönelik baskıları bertaraf etmelidir (2010b, s. 546). Ancak bu (*modern*) kentsel müdahalenin temel özelliklerinden biridir. Bu nedenle kentsel müdahale söz konusu olduğunda arazi ve yapı spekülasyonuna bağlı olarak mülkiyetin değişimi de gerçekleşebilmektedir.

Şehrin dönüşümünde en fazla etkili olan aktörlerin başında siyasetçiler (seçilmişler) ve bürokratlar (uzmanlar) gelmektedir. Plancılar politik sebeplerle yapılması istenen yatırımlar için istatistikleri tahrif edebilmektedirler. Proje geliştirirken yanlış geliştirme ve değerlendirme yöntemleri uygulayabilmektedirler. Yatırımcıların, siyasetçiler üzerindeki baskıları şehrin dönüşümünde önemli ölçüde etkili olabilmektedir. Özellikle plan değişiklikleri sonucunda bazı şehir arsalarının değer kazanması sonrasında yatırımcılar büyük miktarlarda kâr edebilmektedirler. Bu ilişkinin sağlıklı hâle getirilebilmesi ve menfaat gruplarının planlama ve yönetimi zorlaştırıcı baskılarını ortadan kaldırılabilmesi için arsa değer artışlarının bu artışı sağlayan kamuya aktarılması gerekmektedir (Cansever, 1998a, s. 207).

Kentsel toprağın modern iktisadi sistemin etkisiyle bir üretim aracına dönüşmesi arazi kullanım düzeninin de değişmesine yol açmıştır. Cansever'e göre *arazi kullanım düzeni* sosyal ve ekonomik faaliyetler arasındaki ilişki mekanizmasına ve karşılıklı bir değerler dengesine dayanmaktadır (Cansever, 2010b, s. 538).⁹ Fakat modern dönemde iktisadi gereklilikler hareket noktası olduğundan şehirlerde geçmişte farklı fonksiyonlar üstlenmiştir ve belirli dengeler içinde gelişmiş olan yerleşmeler hızla değişime uğrayabilmektedir. Bu durum şehrin sosyal ve ekonomik ilişkilerini etkilediği gibi doğal çevresini defarklılaştırabilmektedir.¹⁰

Kentin Bütünselliğinin Yitirilmesi ve Ülke Ölçeğinde Planlanmaması

Cansever'e göre "Şehir ve metropollerin geliştirilmesinde konuya bütünlüğü içinde bakılmadığı ve düzenli-planlı bir yaklaşım içinde bulunulmadığı takdirde, şehirlerin çok karmaşık sosyal, kültürel, iktisadi ve fiziki gelişme sorunlarını kontrol etmek ve yönetmek imkânsızdır." (Cansever, 1998a, s. 196). Planlama konusunda bütünsel ve kapsayıcı bir yaklaşım öneren Cansever'e göre meseleye üst bir çerçeveye yaklaşılması ve çalışma

9 2010 yılında tekrar yayımlanan bu raporun ilk olarak kaleme alınma tarihi 1965-1966 yıllarıdır.

10 İstanbul'un arazi kullanımına etkide bulunan altyapı tesislerinin başında demiryolu gelmektedir. Cansever'e göre demiryolu İstanbul Yarımadası'nın kıyı kullanımını değiştirmiş, merkezî fonksiyonların önem kazanmasına neden olmuş ve bu durum İstanbul Yarımadası'ndaki ticari faaliyetlerin gelişmesine, köprülerin inşasına ve Sirkeci Galata rıhtımlarının geniş ölçüde liman fonksiyonlarına tahsisine, Galata'nın yeni iş ve ticaret merkezi olarak teşekkülüne yol açmıştır (Cansever, 2010b, s. 539-40). Cansever'e göre demiryolunun Sirkeci'ye getirilmesi, Haliç'teki sanayinin gelişimine neden olmuş ve bölgenin kirlilik odağı hâline gelmesine yol açmıştır (Cansever, 2003, s. 17). Haliç kıyılarındaki sahil saraylarının bir kısmı yıktırılarak sanayi tesislerinin kurulmasıyla, yalılarından ve saraylardan oluşan silüet kaybolmuş ve ayrıca bölgenin konut yerleşimi özelliği değişmeye başlamıştır (Türkan- toz, 2010, s. 220).

alanının geniş tutulması gerekmektedir. Önce bütün ve bütünü destekleyici veriler ortaya konulmalıdır, ardından daha küçük ölçekler gelmelidir (Düzenli, 2009, s. 199).

Kamuya ait birimlerin gerek şehir tasavvurlarında ve politikalarında gerekse uygulamalarında ortaya çıkan farklılıklar şehirlerin “zamana ve mekâna” göre değişik yönlerde dönüşmesine neden olmuştur. Belediyecilik yaklaşımının farklılaşması, belediye yapılanmasının karmaşıklığı, merkez-yerel arasındaki çatışmalar, seçilmiş (siyasetçi)-atanmış (uzman) arasındaki karşıtlıklar kentin bütünsel bir biçimde ele alınmasını ve ülke ölçeğinde planlanmasını güçleştirmektedir. Bunun en önemli zararlarından biri şehre ayrılan kaynakların iyi bir biçimde kullanılamamasıdır. Bu durumun metropol ve şehir idaresinin yapılanmasından kaynaklandığı söyleyen Cansever (1998a, s. 196), sonuca ulaşabilmek için şehre ayrılan kaynakların ve imkânların, “uzun vadeli, bütünlüğü gözetken, koordine edilmiş eylemler içinde ve geliştirilmiş yönetim teknikleri ve çeşitli organların iş birliği ile” kullanılması gerektiğini belirtmektedir.¹¹

Karar Vericilerin Güçlenmesi ve Batılı Kent Modellerini İthal Etmeleri

İnşa edilecek konutların, çarşıların vb. yapıların ve kentsel mekânların standartlarına ve biçimlerine teknokratlar ve bürokratlar karar vermektedirler. İnsanlar teknokratların sermaye ya da idarenin kararlarıyla tasarlanan konutlarda/sokaklarda yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu konutlar genellikle biçimleriyle bir değer strüktürü oluşturmakta ve insanı bu bağlamda etkilemektedir. Konut sakininin komşularla ve çocuklarla ilişkisi, yaşlıların çocuklarla olan teması vb. birçok hususu artık bu değer strüktürü oluşturur. Bu açıdan alınan kararlarla uygulanması zorunlu hâle getirilen araçlar ve yöntemler kentin sadece fiziksel değil toplumsal değişimini de beraberinde getirmektedir. Türkiye’de kent yönetim biçimlerinin değişimi bürokratları, teknokratları karar verici konuma getirmiştir.¹² 19. yüzyılda yaşanan bu değişimle birlikte şehrin değişimine, mimari unsurların özelliklerinin belirlenmesine kadar birçok genel ve detay kararların alınmasında kent yöneticileri belirleyici bir konuma gelmiştir ve bu özelliklerini hâlâ sürdürmektedirler. Bu çerçeveden hareketle Cansever (2001, s. 119), aristokratça ya da teknokratça şehrin ve mimarinin değişimine karar vermek yerine tercihleri kişilere bırakarak her insanın sorumluluk payını kullanmasını sağlayacak zeminler oluşturulması

11 İstanbul’un geçirdiği dönüşümler ve bu dönüşümlere ilişkin siyasi tavırlar dikkate alındığında tarihi kent merkezi ve gecekondu bölgelerinin birlikte ele alınmadığı görülmektedir. İstanbul’la ilgili çeşitli dönemlerde yapılan farklı planların, odaklarına genellikle tarihi kent merkezini aldıkları görülmektedir. Zira şehrin çeperinde yaşanan dönüşümlerin büyük oranda toplumun kendi inisiyatifinde gerçekleştiği söylenebilir. İstanbul’da yaşanan sorunların tümünün bir bütünlük içinde ele alındığında çözülebileceğini vurgulayan Cansever (1998b, s. 196), başarı için belediye, metropol ve merkezi hükümet kuruluş ve işleyiş şekillerinde ciddi düzeltmelerin gerekli olduğunu belirtmektedir (Cansever, 1998b, s. 197).

12 Çelik (1996, s. 36) kent yönetimin değişmesinde, kentin 19. yüzyılda demografik ve fiziksel büyümesinin yanı sıra Tanzimat Fermanı’nın, “Batılılaşma” yönündeki reformların ve “Yeni Avrupalı” nüfusun taleplerinin etkili olduğunu belirtmektedir.

gerektiğini belirtmektedir. Dikkat çekici olan insan tercihi önemsemeyen, insanın karar verme hakkını alan yaklaşımın Batı kültürünün temel niteliklerinden biri olmasıdır. Dolayısıyla insanı aradan çıkaran bu yaklaşımın eleştirisi Cansever düşüncesinin temel unsurlarından birini oluşturmaktadır:

“Konutların biçimlenmesi, komşuluk ilişkilerinin oluşturulması ve gelişmelerinde kullanıcıların, ev sahiplerinin karar verme hakkının yeniden tesis edilmesi zarıdır. İnsanlar kolektif-toplumsal mekânın oluşmasına, dünyanın güzelleşmesine ancak bu yolla katılabilecek, fert olarak bu yolla gelişmelerini sağlayacaklardır.” (Cansever, 2001, s. 122).

Cansever’e göre kente, konuta ilişkin alınan kararların mevzuat ve idare tarafından değil psikolojik ve ruhi-akli varlık düzeyi tarafından belirlenmesi gerekmektedir. Örneğin iki ev arasındaki mesafeyi Cansever bu açıdan şu şekilde açıklamaktadır:

“İki ev arasındaki mesafe, her tür mevzuat ve idareyle ilgili sınırlamalardan azade hipotetik durumda, iki tür güç ve tavrın sonucudur: Birincisi korku, iş birliği ihtiyacı ve sosyal dayanışma, ikincisi ise güvenlik, mahremiyet ve ferdiyettir.” (2006, s. 20).

Şehirlerde yoğunluğun artırılmasına paralel olarak arazi değerlerinin yükselmesini fark eden karar vericiler, söz konusu kararları kendi çıkarları doğrultusunda vermek istemişler bu durum da planlamaya hâkim olmak isteyen farklı grupların oluşmasına ve birbirleriyle mücadele etmelerine yol açmıştır. Cansever’e göre “politika yoğunluk artırıcı kararlardan belirli kesimlerin yararlanmasını sağlamak üzere yürütülen bir faaliyet hâline” gelmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirlerde başlayan yoğunluk, bahsedilen kararlarla, hazırlanan yönetmelik ve planlarla önlenmek yerine daha da artmıştır (1994, s. 272-273). Bu kararlar, şehirdeki yoğunluğu artırmak yoluyla çözülemeyecek devasa problemleri beraberinde getirmiştir. Bunların başında teknolojik imkânların da el vermesiyle konut, iş merkezi vb. mimari unsurlarda yaşanan ölçek değişimidir. Bu bağlamda yeni inşa edilen alanlar insani ölçülerin dışına taşmıştır.¹³

Karar vericilerin güçlenmesinin dışında Cansever, söz konusu teknokratların, uzmanların “taklitçiliklerini” de eleştirmektedir (2001, s. 124). Bu hastalığın temelinde Batı’ya ait kent yaklaşımının bütünüyle benimsenmesi ve Türkiye’de adeta taklit edilmesi vardır.

Cansever’in bizatihi kendisi de misyon yüklenerek hem düşünsel hem de fiili olarak İslam dünyasında yaşanan bu hastalıkları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Onun amacı hastalığa bağlı olarak kötüleşen, ahlaksızlaşan mimariyi ve şehri yeniden *canlandırma*ktır. O, bir *yenilenmeden* ya da bütünsel bir *dönüşüm*den ziyade bir *canlanmayı* öngörmektedir. Bu bağlamda Cansever’in kentin nasıl değiştirileceği, canlandırılacağı

13 Örneğin İstanbul’un dönüşümüne etkide bulunan önemli hususlardan biri şehrin planlamasında görevli olan teknokratların Batılı kent modellerini doğrudan İstanbul için uygulamalarıdır. Cansever’e göre 1957-1960 yılları arasındaki çalışmaların amacı Hausmann’ın Paris’te III. Napoleon adına yaptığı icraatın bir benzerini gerçekleştirmektir (Cansever, 1998b, s. 140).

konusundaki görüşleri önemli hâle gelmektedir. Kentin değişim sürecinde modernlikle girdiği imtihandan nasıl çıkacağına ilişkin Cansever'in değerli görüşleri bulunmaktadır.

Şehirlerin Modernlikle İmtihanı

Cansever'i özgün kılan unsurlardan biri modernite konusunda değişime/dönüşüme ilişkin düşüncesi ve tutumudur. Cansever şehirlerin eklenerek değişmesini öngörür; dönüşmeyi, başkalaşmayı değil. Cansever (1993, s. 48)'e göre "Her plan gelecekte erişilmek istenen oluşumun bir ifadesidir." ve "Her gelecek tasavvuru tarihî süreçten ve mevcut durumdan hareket edilerek oluşur."

"Hayat nasıl bir süreçse, şehir hayatının içine yerleştiği çerçeve nesiller geçtikçe nasıl değişiyorsa, değişme zaman içerisinde değişen ihtiyaçları ortaya çıkarıyorsa, çerçevenin esnek olması lazım. Bugün bu değişim engellendiği için insanlığa çok ciddi zararlar, ızdıraplar veriyor." (2002, s. 100).

Değişimin gerçekleştirilmesinde "ithal çözümlerden" yana olmayan Cansever'e göre meselenin sadece o anın içerisindeki hiyerarşik ilişkiler içerisinde değil, geçmiş ve geleceği de hesaba katan dinamik bir süreç içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir:

"Bütün meselelerden hakiki çözümler üretmek, olaya bütünlük, içerisinde o olayın hangi gelişmenin sonunda o noktaya geldiğini, yalnızca bu anın içerisindeki kuvvetler hiyerarşisi ile değil dinamik bir sürecin içerisinde ve gelecek içerisinde yerini tayin ederek çözüm aramak ve üretmek, oradan o çözümleri tatbik ederek ilerlemek başarıya götüren tek yol iken putlar ithal etmek Osmanlı Türk toplumunun felaketinin asli kültürel sebebi oldu." (Cansever, 1998a, s. 153).

"Gelinmiş olan merhaleye saygıyla, sevgiyle bakmak" ve bu noktada ortaya çıkan gerçekleri buradan "hareket ederek gündeme getirmek" yapılan her şeyi "yeni" kılarken diğer taraftan "başlamış olanın bütünlüğü içinde" gerçekleşmesini sağlayacaktır. Mimari de kent de "her an yeni bir mahiyet kazanarak" devam etmektedir. Dolayısıyla Cansever'e göre "yaşadığımız an, geçmişle gelecek arasında bir durak"tır. Buna göre geçmiş "tecrübeye saygı" göstererek "onun öğretilerine" aktüel şartlar içerisinde getireceği çözümleri ortaya koymak ve sonrasında da geliştirilen çözümün gelecekte üstleneceği sorumluluğun farkında olmak gerekmektedir. Yapılan şey "hem geçmişe hem de geleceğe doğru"dur (1994, s. 293, 299, 307).

Cansever mimarlık özelinde üslubun şekle ait bir vasıf olduğunu, onun zemin-zaman boyutu (tarihsel toplumsal koşullar) içinde var olduğunu belirtmekte ve bir "eklektisist" ya da "tarihselci" olmadığını vurgulamaktadır. O "şeklin" tarihsel ve yerel olduğuna dikkat çekerek "değişkenliği" ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda mutlak doğrular yoktur. Sürekli değişen bir dünyada özgür olan mimar, "zemin ve zaman" karşısında sorumludur. Bu mimarlığı modernist ve postmodernist "çizgi(nin) dışına" taşımaktadır (Tanyeli, 2001, s. 17-19). Cansever bir taraftan tarihî mimarlık ve şehircilik mirasını

Düzenli (2009, s. 208)'nin de belirttiği gibi Cansever'in şehir konusunda sahip olduğu gerilim noktalarından biri "gelenekten gelen-modernleşmeyle gelen" gerilimdir. Diğer taraftan Cansever modernitenin getirdiği şehir algısına da ciddi eleştiriler getirmiştir. Sahip olduğu gerilimler nedeniyle modernitenin şehir düşüncesine mesafeli bir duruş sergilediği söylenebilir. Bununla birlikte modern malzeme, teknoloji ve uzmanlaşmadan da yararlanmak ve bunları kullanmak istemektedir. Bu bağlamda "çalışmalarında hem 'güçlü' olmanın getirdiği bütüncül, kuşatıcı ve kendi aidiyet alanına referans verici bir bakış hem de 'esnek' olmanın getirdiği modern malzeme, teknoloji ve uzmanlaşmadan" istifade etmektedir. Düzenli, bu durumdan hareketle Cansever'in şehre bakışında "bir medeniyete aidiyet" ve "modernleşme" olmak üzere iki temel çerçevenin olduğunu aktarmaktadır (2009, s. 209).

Cansever'in modernlik karşısındaki tutumu, ait olduğu medeniyetin varlık telakkisi, bu telakkinin maziden oluşturup bugüne kadar getirdiği birikim, şehrin değişimi konusundaki yaklaşımını belirlemektedir. Bu bağlamda Cansever de tıpkı Ahmet Hamdi Tanpınar (2005) gibi *değişirken devam etmeyi, devam ederken de değişmeyi* tasarlamaktadır:

"Kâinatın yapısındaki bu devamlılık ve değişme, bunların iç içe varlığı gibi şehirler ve düzen ile kalıcı ile değişmezliği iç içe yerleştirerek sonsuz güzelliği ortaya çıkartıyor." (2002, s. 122).

Zira Cansever'e göre her şeyin değişmesi durumunda bir kaos ortaya çıkmaktadır. Kaosun yerine getirilmek istenen *düzen* önemlidir ancak düzenin gelmesi sırasında "müthiş bir değişme" (2002, s. 122) yaşanmaktadır. Tanyeli'ye göre "Modernite genel olarak eskiyi yıkarak varlık kazanmaktadır." ve Türkiye'de değişimler ister *Batı'yı taklit* ister *özenti* ister *ilericilik* adına yapılmış olsun, kendi *tarihsel* ve *toplumsal konumunu* ve bunların oluşturduğu *varlığını* dönüştürmeye yönelik olarak gerçekleşmektedir. Tanyeli var olan unsurlara yeninin eklenmesiyle oluşan değişimlerden ziyade modernitenin yıkarak şehri daha radikal bir biçimde dönüştürmeyi amaçladığını belirtmektedir (Tanyeli, 1998, s. 109). Bu bağlamda Cansever, modernitenin getirdiği değişim yaklaşımının dışında bir arayışın içerisinde ve onun yıkıcı etkisini azaltmayı hedeflemektedir.

Cansever "şeklin tarihsel ve yerel olduğunu, dolayısıyla da değişkenliğini" vurgulamaktadır (Tanyeli, 2001, s. 17'den, akt. Düzenli, 2009, s. 180). O, Batılı çağdaş teknikleri kullanarak ve Batılı olan ya da olmayan tüm maddi kaynaklardan yararlanarak "İslami" veya "bizden" olan bir mimari oluşturmanın peşindedir. Diğer bir deyişle Cansever, çağdaş tekniklerin ilkelerini (dinî ve kültürel birikimler) ortaya koyduğu mimarlığın hizmetinde olmasını öngörmektedir. Bu çerçevede Cansever, Türkiye'nin Tanzimat'tan beri tartıştığı Batılılaşma ikileminin aşılması konusunda önemli katkılar sunmaktadır (Tanyeli, 2001, s. 20-21). Bu anlamda Cansever, ne geçmişin *şeklini* ne de şimdinin *tekniklerini* kutsar. O, dinî ve kültürel birikimde bulunduğu *ilkelerden* hareketle çağının sunduğu imkânları kullanmayı seçmektedir. Dolayısıyla Cansever bu ele alış tarzıyla sadece

mimari için değil şehrin değişimi, toplumsal dönüşüm ve modernleşme süreçlerine ilişkin önemli açılımlar sunmaktadır.

Tanpınar'ın süreklilik/devamlılık ve değişim arasında kurduğu ilişkiyi Cansever'in sanat ve mimari alanında gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Tanpınar'a göre insanın devamlılığı fert olarak değil cemiyet olarak gerçekleşmektedir. Cemiyetten bağımsız bir biçimde konumlandırılan insan yaşayamaz. İnsanın sürekliliğe sahip olması için cemiyete dâhil olması gerekir. Cemiyette "süreklilik şuuru" değerler sisteminden beslendiği gibi onun sürmesini de sağlamaktadır. Buna göre "Şark'ın insanı", "Garp'ın cemiyeti" söz konusudur. Garp eşyaya tasarruf kudretine sahiptir. Zira tecrübeler birbirine *eklemlenerek* var olur. Diğer bir deyişle Garp'ta şahsi tecrübe cemiyet hâline gelmekte ve cemiyetin içinde süreklilik kazanmaktadır (2005, s. 22-23, 27). Bununla birlikte Tanpınar'a göre Türkiye'de gündelik hayatta, sanayide, iktisadi girişimlerde, cemiyette vb. birçok hususta "devamsızlık" görülmektedir. Bu "devamsızlığın" hayatın bütününde hüküm sürdüğünü ve bu durumun nedenin de bir zihniyet buhranı olduğunu belirtmektedir. Zihniyet buhranı ise "Bir medeniyetten öbürüne geçmemizin getirdiği ikiliktir". Tanpınar da bu durumu bir "hastalık" olarak tanımlamaktadır (2005, s. 33-35). Tanpınar, modernitenin kentlerde hızlı değişimler yarattığını, Paris, Londra gibi kentlerde bu değişimin daha yavaş gerçekleşmesine rağmen İstanbul'da çok hızlı yaşandığını belirtmekte, şehrin hüviyetini on beş yılda (1908-1923) tümüyle kaybettiğini vurgulamaktadır (2004, s. 122-123).

"Yeni" ile "eski"nin nasıl var olabileceği sorusu üzerine düşünen Tanpınar, yaşanan *ikilik* durumunda, ne değişime tam olarak teslim olduğunu ne de ona tam anlamıyla direnç gösterildiğini belirtmektedir. Ona göre bu durumun nedeni varlık ve tarih cevherinin kaybedilmesi, bir "kıymet buhranı" yaşanmasıdır. Zira "Hiçbirini büyük manasında kendimize ilave etmeden her şeyi kabul ediyor ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde adeta kilit altında saklı tutuyoruz." (2005, s. 35). Burada "ilave etme" meselesi öne çıkmaktadır. Birbirine *ilave etmek*, *eklemlenmek* için tecrübeler ve var olan yeniliklere aynı mesafede durmak gerekmektedir. Geçmiş mutlak doğru almak ya da hiç önemsememek/yok saymak/görmezden gelmek aynı hastalığın oluşmasına neden olmaktadır. Geçmiş şairler, sanatçılar birbirinden çok farklıydılar fakat birbirlerinin devamıydılar aynı zamanda: "Bu insanlar ne kendilerinden ne de bir evvelkilerden şüphe ediyorlar, hayatı, düşünceyi, kendilerini idare eden değerleri kutsi bir emanet gibi kabul ediyorlar, aralarında nesil farklılıklarını tabii buluyorlardı." (2005, s. 36). Tanpınar'ın tecrübeye, kendisinden önce gelen birikime dikkat çektiği bu cümlesinde bahsettiği insanların en önemli ortak özellikleri "Kendilerini idare eden değerleri kutsi bir emanet olarak kabul etmeleri"dir. Cansever'in de mimarlık ve şehir söz konusu olduğunda sıklıkla atıfta bulunduğu *değerler/ilkeler* bütünü, bu kişilerin varlık ve tarih anlayışı/inanç temelleri (dinî ve kültürel birikim) üzerine kuruludur. Burada şeklin değil, ilkelerin öne çıkarıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır.

Cansever aynı zamanda yine Tanpınar gibi aydınlara yönelik ciddi eleştirilerde bulunmaktadır: “Bu görevin başarılmasının önündeki başlıca engel, kendi tarihî becerilerini (ustalıklarını) kurban ederek Batı kültürünün hâkimiyetini tesis etmeye çabalayan İslam ülkelerinin aydınları arasındaki yaygın eğilimdir.” (2006, s. 7). Örneğin Cansever’e göre “İster dindar ister laik olsun Türk aydınları İslam şehirlerinin gelişmeye açık yapısını anlamayıp bunun göçebeliğin getirdiği bir olumsuzluk olduğunu ileri sürmüşlerdir.” (2002, s.98).¹⁵

Bunun temel sebebi söz konusu aydınlara kendi inanç sistemlerinin temelindeki tevhit, ahiret, adalet gibi kavramları bırakarak teknolojiyi, rasyonaliteyi dikkate almalarıdır. Oysa Cansever’e göre yapılması gereken fiziki âlem ve ruhi âlem arasındaki ilişkinin tevhit inancı ekseninde bir birlik oluşturduğunu görmek (2006, s. 7), her şeyi kendi yerine koyarak adaleti sağlamak; kendisinden sonra gelecek olanı yani ahireti düşünerek şehre ve mimariye bakmaktır. Cansever’in bu tür kavramları kullanmasından mülhem mimarlık anlayışı, üslubu ve değerlendirmeleri çeşitli dönemlerde farklı düşünsel geleneklerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Örneğin Tanyeli, Cansever’in kendi seyri içinde, mimarlık ürünlerinden hareketle modern yaklaşımlardan yerliliğe oradan da İslamcı-gelenekselci bir pozisyona doğru ilerlediğini belirtmektedir. Buna göre her yapıda biraz daha modernist çizgiden uzaklaşmış ve sonunda İslamcı-gelenekselci bir söyleme varılmıştır (2001, s. 20’den akt. Düzenli, 2009, s. 183). Fakat Cansever’in yaşadığı çağın temel problemlerinden biri olan değişim sürecindeki ikilemleri, gündelik hayatından düşüncesine ve mimarlık uygulamalarına kadar değişirken devam etmeyi, devam ederken değişmeyi benimseyen bir yaklaşımla çözdüğü ifade edilebilir. Dolayısıyla Cansever’in sanat, mimari, şehir ve şehrin değişimi konusundaki görüşlerinin Tanpınar’ın yaklaşımıyla paralellik arz ettiği ileri sürülebilir.

Sonuç Yerine

Tanpınar kentlerin hızlı değişiminin olağanlığını vurgular. İstanbul’un değişimini ele alırken değişimin siyasi (imparatorluk kurumu), iktisadi (ekonomik koşullar) gücün yanı sıra medeniyetin (İslam, din) çekilmesi ile birlikte yaşandığını ileri sürmektedir. Ona göre İstanbul’un, İslam’ın ve imparatorluk müessesesinin hayat bulduğu iktisadi şartlar bütünü bulunmaktadır (2004, s. 126). Tanpınar’ın vurguladığı siyasi (imparatorluk kurumu), iktisadi (ekonomik koşullar) güce Cansever’in dikkat çekmediği görülmektedir. Cansever bir yaklaşım olarak iktisadi ve siyasi gerekliliklerin bir müdahale gerekçesi olamayacağını belirtmektedir: “Türkiye’de politik gücü olmak bence amaç olamaz; dünyayı değiştirmektir amaç. İnsanlara İslam’ın mesajını iletmektir.” (2002, s. 134).

15 Sonrasında modern mimaride göçebelik kavramı, teknoloji ve rasyonalite bağlamında bazı durumlarda olumlu olarak ele alınmaktadır. Mesela yapının (dolayısıyla şehirlerin) kolay bir şekilde değişmesi önemsenmektedir.

Bu bağlamda Cansever İstanbul'a yönelik geliştirilen kentsel politikaları ve müdahaleleri değerlendirirken siyasal ve iktisadi olanı bilinçli bir biçimde devre dışı bırakmaktadır. Değerlendirmelerini medeniyetten ve bu medeniyetin varoluş anlayışından hareketle yaptığından değişim dönemlerindeki siyasal ve iktisadi gereklilikleri yeterince analizine dâhil etmemiştir. Örneğin 19. yüzyılda mücessem hâle gelen modern iktisadi sistemin temel hareket noktalarından biri, yoğunluğun ve her türlü devininim (para, sermaye, insan vb.) yaşandığı mekân, kentlerdir. Bu bağlamda yeni ekonomik ilişkilerin ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin toplumsal tabakalaşma biçimlerini değiştirdiği ve konut alanlarındaki millet temelli farklılaşmanın dışında sınıf esaslı yeni bir farklılaşmanın da oluşmasına neden olduğu söylenebilir (Tekeli, 1998, s. 2). Dolayısıyla kentlerin bu türden dönüşümler yaşamasının belirli iktisadi ve siyasal yönelimlerin de bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Elbette Cansever, buna da itiraz ederek bir şehrin değişiminde piyasanın verdiği kararların değil o şehirde yaşayan insanların kendi inançları (dinî ve kültürel birikimleri) doğrultusunda verdikleri kararların belirleyici olması gerektiğini söylemektedir. Piyasanın talepleri/beklentileri doğrultusunda şekillenen mevzuatlar inşa sürecini belirlemektedir. Yapıların birbirleriyle olan ilişkileri, kendi iç münasebetleri gibi hususlar mevzuat tarafından belirlenir (Cansever, 1994, s. 294). Bu talepler/beklentileri karşılayamayanlar¹⁶ inşa sürecinin dışında kalmaktadır. Cansever sermayenin taleplerinden ve bunun kente etkisi olduğunu açıklamakta ancak bu taleplerin Batı dışı kentleri dönüştürmekteki baskın/belirleyici rolünden ziyade bu baskıya dayanamayan karar vericileri (politikacı, planıcı, bürokrat), diğer bir deyişle aydınları ve entelektüelleri sorumlu tutmaktadır.

Diğer taraftan Cansever, şehirlerin inşa edilmesinde ve bunun sürdürülmesinde iktisadi ve siyasal gücün konumuna ilişkin değerlendirmelerde bulunmamaktadır. Elbette bir toplumun varlık tasavvuru onun iktisadi ve siyasal güce erişmesinde önemli rol üstlenir. Fakat bu tasavvurun mücessem hâle gelmesinde, gerek mimaride gerekse şehirde görünür olması iktisadi ve siyasal güçle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla şehrin değişiminde iktisadi ve siyasal koşulların da belirleyici faktörlerden olabileceği görülmektedir. Bu çerçeveden hareketle şehirlerin değişiminde etkili olan iktisadi, siyasal ve toplumsal gelişmelerin değerlendirilmesi ve bu gelişmelerin ortaya çıkardığı şehir yaklaşımının sorgulanması gerektiği söylenebilir. Diğer taraftan mevcut şehirleri oluşturan varlık tasavvurlarının, dinî ve kültürel birikimlerin açığa çıkmasını sağlayarak yeni koşullarda nasıl bir eklemelenmenin mümkün olacağı araştırılmalıdır.

16 Örneğin mimarların bu şartlara/koşullara uygun hareket etmediklerinde iş bulma ihtimallerini azaltmaktadır (Cansever, 1994, s. 294).

Change in a City in Turgut Cansever's Thought*

Murat Şentürk**

The problem of how to change a city has been the subject of the various sub-disciplines of social sciences. Intellectuals such as Çelik (1996), Gül (2009), Kuban (2000), Tanyeli (1998, 2004) and Tekeli (1985, 1998), with diverse backgrounds like art, sociology, history, architecture, and city planning, have addressed this change in Turkish cities, in particular, Istanbul. This study will discuss one of the said intellectuals, Turgut Cansever and his approach to change in a city.

Cansever is a scholar and an architect who based his practice of architecture on a solid foundation and developed ideas in architecture (Köksal, 2014). Thus his ideas on urbanism cannot be separated from his architectural projects (Düzenli, 2009, p. 192). Cansever is also a prominent thinker to have taken an Islamic city, an Ottoman city and its architecture into account while reflecting on the transformation of architecture and cities in Turkey and then evaluate this transformation in the context of Islam and Ottoman experiences. Trying to explain yesterday and bringing solutions to today is a significant endeavor (Tanyeli, 2001, p. 9). This is precisely why Cansever is so precious, because he achieved this by emphasizing the human responsibility for beautifying his environment while always being on a new quest (Can, 2010, p. 161).

This quest can be argued as different from conservative and modernist approaches. Before we define Cansever's attitude towards change, we need to clarify some concepts such as modern, modernity, and modernization. Modern, in this study is

* The earlier version of this paper has been presented at the "Commemoration Program for Turgut Cansever" held on March 3, 2012 at Center for Islamic Research and organized by Scientific Studies Association (ILEM) and Association Technical Employees (TEKDER). The final version of this study appeared following the workshop held at ILEM with the title "Urban Studies Workshop: Readings on Turgut Cansever". I am grateful to the participants of this workshop for their supports. Last but not the least; I am thankful to Muhammed Esad Tiryaki and Yunus Çolak who shared their valuable ideas with me while finalizing this paper.

** Assit. Prof, Istanbul University, Faculty of Literature, Department of Sociology.
Correspondence: muratsenturke@gmail.com. Address: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, 34459, Beyazıt, Istanbul, Turkey.

primarily considered to be an attitude. In addressing modern as an attitude, our starting point is Besim F. Dellaloğlu's work on Walter Benjamin (2008) and Ahmet Hamdi Tanpınar (2012).

The concept of modern, which has been defined many different ways, is frequently positioned opposite history. In reference to this, being modern is regarded as being ashamed of one's past. Modern makes a constant effort for re-starts, for resetting time every new day, for the pursuit of newness, and for resetting traditions. But Benjamin sees modern as a tradition, and underlines wholeness, fluidity and continuity as integral parts of tradition (Dellaloğlu, 2008, pp. 38-39).

According to Dellaloğlu (2008, p. 36), Tanpınar's words, "continuing as changing and changing as continuing," summarizes his approach to modern and criticizes the West's enlightened, rationalist, and positivist view on its own history. Since this perspective does not regard the old or the new as absolute, it involves a critique, a rationalization and a correction of tradition to some extent because all of these are embedded in traditions (2008, pp. 39-40). In this study, the *modern* attitude seen in Tanpınar's and Benjamin's approach is used to include tradition. However, Cansever did not prefer to use this concept because of its widespread connotation of anti-modernity. Instead, he elaborated on past experiences, and religious and cultural backgrounds. He did not insist on *formats* in his preference, but drew attention to the basic principles. Moreover, he kept his distance from the concept of tradition as a manifestation of his preference of approach, and went beyond the traditionalist and conservative understandings that accepted the old as absolutes. This study uses *traditionalist* as a *conservative* attitude that idolizes tradition and accepts it as the absolute truth, opposing and excluding all elements of modernity while preserving the existing format. *Traditionalist* has a different meaning than caring for tradition and history. Cansever has put some distance between himself and the concept of tradition which is widely used in the pejorative sense in Turkey. This concept is regarded as a continuation of sameness in Turkey, and accepted as synonymous with conservatism and backwardness. However, in the West, tradition is embedded in modernity. In this context, Turkish tradition is perceived to be a denial of modernity, something fixed, unchangeable, and authentic, whereas in the West it is originated within the tradition of modernity (Dellaloğlu, 2012, p. 111). Therefore Cansever, being aware of the meaning attributed to the concept of tradition, refers to the fixed principles and values systems that make change possible (2002, p. 136).

According to Dellaloğlu, modernity was formed within a tradition, and the West has their own flow of tradition. Modernization, on the other hand, is formed within a process which non-Western societies choose to involve traditions outside the flow of their own in order to catch up with *modern* (Western tradition). Accordingly, "modernity is the consciousness of innovation, modernization is the consciousness of delay," (2008,

p. 39). The emergence of the modernization process is an effort to actually catch up with the modern ones. In this process, progress holds a central place and chronologically the new is deemed more important than the old. Tanpınar and Benjamin, two different thinkers and writers in two different societies oppose this idea of progress as something to be considered as a dominant factor. Benjamin criticizes traditional modern understanding to some extent since this understanding excludes tradition and history. Therefore, a new understanding of modernity, rather than the perspective of enlightenment, would be needed. Likewise, Tanpınar criticizes the modernization of Turkey not to reject it, but to build "a new and genuine today" (Dellaloğlu, 2012, pp. 106-110).

Cansever has a unique place in Turkish architecture, art, and urbanism. His approach to past experiences parses him from traditionalist and modernist attitudes. History is associated with the Ottoman Empire and Islam in Turkish society, and in the "enlightened" minds of the public is thus considered to be anti-modernization. Cansever, on the other hand bases his ideas on Ottoman and Islamic heritage, but he is also aware of the modern and connects with it. In this perspective, he excludes the idea of progress, and hence criticizes traditional modern understanding (the enlightened perspective) and the mentality of modernization. In the aftermath of his intellectual journey, Cansever turned towards his own cultural heritage and internal references, rather than Western European ideas, for the solution of problems which modernity led to (Tanyeli & Yücel, 2007, p. 40). He was always on different paths. Cansever's position necessitates an analysis of his approach to the problem of change in a city.

City as a Heritage of Cultural and Religious Identity

Cansever described city as a space where the "ideas of morality, art, philosophy and religion develop," and "people fulfill their duty and the meaning of their existence in this world," (2006, p. 105). This space is a "structure framing the whole of human life" (1996, p. 125). According to Cansever (1990, p. 22), a human generated object is shaped by the reflection of his thinking, beliefs and assumptions. Cansever also thinks there is a firm and integral bond between faith and form. According to Cansever, tradition is not just about form. What matters is to consider concepts like essence, cultural content, systems of belief, and historical experiences that will allow us to generate traditions and to develop solutions for the future (2002, p. 163).

For Cansever, faith is based on two pillars: The *culture* of a society (experiences in the past) and *religious identities* (the divine truth). These two pillars consist of four different levels of existence: material, bio-social, psychological, and spiritual-mental levels. Cansever (2006, p. 14) draws attention to the union of all these levels through the principle of tawhid (doctrine of Oneness). While discussing the nature of art, Cansever

emphasizes the principles of “wholeness, consistency, and continuity” (2010a, pp. 13-14), and asserts that allowing one principle to override and neglect others is “a fetishist attitude” (2001, p. 118). The hierarchy among these levels is determined by a superior level of existence.

Cansever gets in touch with different experiences and articulates the acquired cultural knowledge with the existing body of knowledge in order to achieve a systematic reproduction (1998a, pp. 147-148). Architectural elements change by *articulating* structures with each other, hence a city should be changed in this way. However, religious, moral and aesthetic standards (basic principles) also exist and these standards should be appropriate for the region, location, size, local and family characteristics (Cansever, 1994, p. 282), as well as the climate, topography, materials and local formal background (Düzenli, 2009, p. 208).

Transforming architecture and a city through articulation, constant renewal and re-existence indicates that the *city* is considered as a process. Cities are “sets of behavior” shaped over the course of time (Cansever, 1994, p. 117). Corruption of this wholeness and ignorance of the historical and cultural heritage turn cities into different structures. In this context, adopting the faith system of another civilization rather than one’s own is characterized as a disease (Cansever, 2006, p. 17).

Criticism of the Modernist Perspective: A Diseased Overview of the City

Cansever argues that as Muslim countries have turned their faces towards the West, there has been a diseased overview of their cities. Accordingly, intellectuals and decision makers with a modernist perspective have started suffering from various diseases, which have inevitably affected the change and architecture of the city as well as everyday life in the city.

Technological Fetishism, Concentration of Urban Environments and Change of Measurement

Cansever says that considering technology as a creative power on its own (2006, p. 8) is one of the most important assumptions that have changed a city. He explains that “the 20th century is a time when personal and superficial pretentiousness are dominant,” (2006, p. 7) and Islamic cities have also been affected by this approach. Engineers who have worshipped technology - particularly in the 19th century – and who still believe that technology can solve everything have made technology and high-rise buildings the dominant ideology of modernity (1994, p. 273). This “high-rise building ideology” (Cansever, 1994, p. 278) has increased the concentration of urban centers, created land and real estate speculations, lead to unjust and illegitimate gains, opened the way to the corruption of cultural heritages, and concentrated the profits in the hands of particular groups. This mentality has also created an ideological passion for urban designs

consisting of skyscrapers which are inhuman, isolated from nature, and ignorant of people's fundamental needs (Cansever, 1994, pp. 275-278). By promoting urban concentrations, infrastructure services constantly remain inadequate and necessitate new investments. Concentration brings new investments and similarly new investments bring an increase in urban concentrations. The introduction of technology can lead to a differentiation of the scale of cities and the architectural elements that compose cities, which ultimately leads to the formation of inhuman settlements.

Transformation of Urban Soil into a Production Tool: Land and Housing Speculation

Construction and marketing of the city as a valued commodity is carried out by investors. The private sector, either with the public sector or on its own, invests in the city and enables the re-production of urban space and turns it into a continuous investment and/or production tool. As a result of the decisions taken by political mechanisms, the value of the land in a city is increasing and many people are obtaining large profits in a short time without working and contributing to its production (Cansever, 1998b, p. 207). According to Cansever, urban interventions should primarily eliminate pressures for land and building speculations (2010b, p. 546). Conversion of urban land into a production tool through modern economic systems has led to the transformation of the use of land. Cansever says that the *land-use mechanism* is based on a relationship between social and economic activities and a mutual balance of value (Cansever, 2010b, p. 538), but in the modern era, the starting point has shifted towards economic necessities, and as a result, city settlements that took over different functions in the past and developed a certain balance have changed quite rapidly.¹

The Loss of the Wholeness of the City and Lack of Nationwide Planning

According to Cansever, "If we fail to analyze the topic of the development of cities and metropolises in its entirety, it will be impossible to control and manage the already complex social, cultural, economic and physical developmental problems of cities," (1998b, p. 196). Cansever suggests a holistic and inclusive approach in planning and he proposes a meta-framework and wider work area. First, holistic data must be presented which will then be followed with smaller scales (Düzenli, 2009, p. 199).

Empowerment of Decision Makers and Importing Western Urban Models

Standards and forms of buildings such as housing, shopping malls, and urban spaces are increasingly determined by technocrats and bureaucrats. People have to live in places designed by the decisions of technocrats, the capital and the administration. The change in urban management style in Turkey has brought bureaucrats and

1 The leading infrastructural element that has an impact on land use in Istanbul is the railway. Building a railway in Sirkeci has helped the industry to grow in Haliç (Cansever, 2003, p. 17) and the growth of industry in has caused the silhouette of mansions and palaces to disappear and changed the housing quality of the area (Türkantoz, 2010, p. 220).

technocrats to a decision-maker status. Along with this change that took place in the 19th century, urban managers have attained and are still enjoying a status that can determine a city's change, its architectural elements, and they also make many other general and detailed decisions. Cansever (2001, pp. 119-122), expresses the need for a ground that will enable everybody, not only aristocrats and technocrats, to participate in and feel responsible for the changes in the architectural elements of a city. Other than the empowerment of decision makers, Cansever also criticizes the technocrats' and experts' tendency for imitation (2001, p. 124). Adopting and copying Western urban approaches in Turkey is the underlying cause of the disease.

Cansever took over the mission of eradicating these diseases in the Islamic world both intellectually and practically. He foresaw a revival rather than a renewal or a holistic transformation as the solution. In this context, Cansever offers valuable insights as to how a city can overcome the challenges of modernity.

The Challenge between the City and the Modernity

One of the elements that makes Cansever unique is his thoughts and attitudes about change, transformation, and modernity. He believes in a change of cities through articulation, not through transformation or metamorphosis. According to him, "Every plan is an expression of a desired formation in the future," (1993, p. 48) and "Every vision of the future initiates from the current situation and the historical process," (1998a, p. 153, 2002, p. 100).

Cansever emphasizes that style in architecture is a characteristic of its shape which exists in a space-time dimension (historical and social conditions). He also underlines the fact that he is not an eclectic person or an historicist. Architects who are free in an ever changing world are liable for the space and time which carry architecture farther than the modernist and post-modernist lines (Tanyeli, 2001, pp. 17-19). *Maintaining* the existing, owning it without *idolizing* and *fetishism*, and *articulating* it to the new in order to reach a new *interpretation* constitute the focal point of Cansever's approach to change of a city. In this context, the essence of Cansever's architectural and urban thought lies in his approach to art.² Therefore, this approach should rather be defined as a modern attitude than as a locality, Islamic-traditionalism, or Islamic (Düzenli, 2009, p. 183 as cited in Tanyeli, 2001). However, one also needs to mention that Cansever's thought cannot be separated from Islamic and local thinking. The purpose of this definition is not to restrict his ideas and practice into a template but to locate it within a context.

2 Cansever's artistic approach was influenced by Ernst Diez. Diez's studies on art and in particular Islamic art are argued to lay the groundwork for Cansever's artistic and architectural ideas. The genetic aesthetics which were developed by the Vienna School and by Diez had an impact on Cansever.

Cansever underlines the fact that “shape is historical and local, therefore changeable,” (Düzenli, 2009, p. 180 as cited in Tanyeli, 2001, p. 17). He is in pursuit of forming an Islamic or local architecture using modern techniques as well as Western and non-Western material resources. In other words, he wants the principles of modern techniques (religious and cultural heritages) to be in the service of his architecture. In this context he makes an important contribution in overcoming Turkey's Westernization dilemma since the Tanzimat period (Tanyeli, 2001, pp. 20-21). Cansever neither blesses the shape of the past nor the techniques of the present. He prefers to use the full potential of the era in harmony with the principles of its religious and cultural heritages. This makes Cansever (2002, p. 122) similar to Tanpınar (2005) in that they both design a change while continuing, and continue while changing.

It could be suggested that the relationship Tanpınar established between continuity and change is also observed in Cansever's art and architecture. According to Tanpınar, the continuity of people is realized as a community, not as individuals. The consciousness of continuity in a community feeds on a value system which also enables it to continue (2005, pp. 22-23, 27). This is why personal experience becomes a community in the West and is perpetuated in the community. However, Tanpınar thought Turkey has a problem of discontinuity in everyday life: industry, economic initiatives, and in the community, etc. This discontinuity prevails in the whole of life, and it is caused by a depression of the mentality. The depression of the mentality is the duality caused by moving from one civilization to another. Tanpınar defined this situation as a disease (2005, pp. 33-35).

According to Tanpınar, who contemplated the co-existence of the new and the old, this duality requires us to gain new experiences to link keep a consistent distance with innovations. Accepting history as the absolute truth or ignoring it totally causes similar diseases. For Tanpınar, values are important and they determine people's production styles (2005, p. 36). Cansever also often refers to these values and highlights the principles, not the shape. Cansever, just like Tanpınar, holds intellectuals responsible for not establishing a relationship between existing principles and new forms (2002, p. 98, 2006, p. 7). The main reason for this failure is these intellectuals have replaced concepts such as tawhid (oneness), afterlife, and justice in their belief systems with technology and rationality. For Cansever, one needs to see the oneness of the physical and spiritual realms (2006, p. 7), place everything accordingly, establish justice, and consider what may come after him. Namely, one must consider afterlife in overview to a city and its architecture.

Conclusion

Tanpınar emphasizes the normality of rapid change in a city. While addressing the change in Istanbul, he suggested that change was caused by the withdrawal of politi-

cal forces (the imperial institution), and economic forces (economic conditions) as well as the power of civilization (Islam, religion). According to him, Istanbul had the wholeness of Islam, an imperial institution and strong economic conditions (2004, pp. 125-126). Tanpınar's emphasis on political and economic powers are not seen in Cansever's ideas and Cansever does not agree that these factors can justify any intervention (2002, p. 134).

Cansever deliberately rules out political and economic interventions when assessing the urban policies and interventions developed for Istanbul. As he based his assessments on the existence of civilization, he did not sufficiently include political and economic requirements of the transformation period in his analysis. For example, new economic relations and forms of social organization in the 19th century have changed the social stratification patterns and created a new class based stratification rather than a nation-based stratification in housing areas (Tekeli, 1998, p. 2). It could be concluded that such experiences that cities go through also result from specific economic and political orientations. Of course, Cansever denies this approach and asserts that it is not the market forces but people's beliefs (religious and cultural heritage) that should determine the change in a city (1994, p. 294).

On the other hand, Cansever does not pass any judgments regarding the positions of economic and political powers in the construction and maintenance of cities. It is inevitable that the conception of existence in a society will play an important role in its access to economic and political powers, but solidifying this conception and making it visible both in its architecture and city is closely related to the economic and political powers. Consequently, it is necessary to assess the economic, political and social developments that are influential in the change of cities and to question the approaches that bring about these changes, as well as to reveal the religious and cultural backgrounds that make up current cities. In this manner, existing principles will be able to articulate with new conditions.

Kaynakça/References

- Can, A. (2010). *Kentte gündelik yaşam*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Cansever, T. (1990). İnsan kendisine emredilen yerde yaşamaya mahkûm edildi (Söyleşen A. Eken). *Sanat Dünyamız*, 41, 21-23.
- Cansever, T. (1993). Ülke ölçeğinde İstanbul'u planlamak. *İstanbul*, 4, 48-59.
- Cansever, T. (1994). *Ev ve şehir*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cansever, T. (1996). Şehir ve medeniyet üzerine [Kent ve Kültürü Özel Sayısı]. *Cogito Dergisi*, 8, 125-129.
- Cansever, T. (1998a). Doğu ve Batı kültürel ilişkiler tarihine bir bakış. *Doğu Batı*, 2, 145-154.
- Cansever, T. (1998b). *İstanbul'u anlamak*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Cansever, T. (2001). Mimari üzerine düşünceler. M. Ekinciöglü (Dizi Sor.), *Turgut Cansever* içinde (s. 117-124). İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Cansever, T. (2002). *Kubbeyi yere koymamak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Cansever, T. (2003). İstanbul üzerine (Söyleşen E. H. Korucu & E. Uçak). *İstanbul*, 9, 16-21.
- Cansever, T. (2006). *İslam'da şehir ve mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Cansever, T. (2010a). *Mimar Sinan*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Cansever, T. (2010b). İstanbul ve meseleleri. F. Başar (Ed.), *Kültürler başkenti İstanbul* içinde (s. 538-547). İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.
- Çelik, Z. (1996). *Değişen İstanbul: 19. yüzyılda Osmanlı başkenti*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Dellaloğlu, B. F. (2008). *Benjaminia: Dil, tarih ve coğrafya*. İstanbul: Versus Kitap.
- Dellaloğlu, B. F. (2012). *Ahmet Hamdi Tanpınar modernleşmenin zihniyet dünyası bir Tanpınar fetişizmi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Düzenli, H. İ. (2009). *İdrak ve inşa Turgut Cansever mimarlığının iki düzlemi*. İstanbul: Klasik.
- Gül, M. (2009). *The emergence of modern İstanbul*. London: I. B. Tauris Publishers.
- Köksal, A. (Mart, 2014). *Praxis, düşünce ve bağlam: Sedat Hakkı Eldem ve Turgut Cansever üzerine*. İstanbul Araştırmaları Enstitüsünde (İAE) yapılan sunum, İstanbul.
- Kuban, D. (2000). *İstanbul bir kent tarihi: Bizantion, Konstantinopolis*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Tanpınar, A. H. (2004). *Beş şehir*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2005). *Yaşadığım gibi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanyeli, U. (Ed.) (1998). *Üç kuşak Cumhuriyet*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Tanyeli, U. (2001). Çağdaş mimarlıkta İslami içerik sorunu. M. Ekinciöglü (Dizi Sor.), *Turgut Cansever* içinde (s. 7-23). İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Tanyeli, U. (2004). *İstanbul 1900-2000 konutu ve modernleşmeyi metropolden okumak*. İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yayınları.
- Tanyeli, U. & Yücel, A. (2007). *Turgut Cansever: Düşünce adamı ve mimar*. İstanbul: Garanti Bankası Yayınları.
- Tekeli, İ. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kentsel dönüşüm. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi* içinde (C. 4, s. 878-890). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekeli, İ. (1998). Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde kentsel gelişme ve kent planlaması. Y. Sey (Ed.), *75 yılda değişen kent ve mimarlık* içinde (s. 1-24). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkantoz, K. (2010). İstanbul'da Batılılaşma ile başlayan değişimler. F. Başar (Ed.), *Kültürler başkenti İstanbul* içinde (s. 214-223). İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.

Adil Kent Yaklaşımı ve Kentsel Dönüşüm: İstanbul Esenler Örneği*

Yunus Çolak**

Öz: Günümüz kentlerinin gelişme alanlarının doğurduğu sorunlar ve kentsel dönüşüm önemli bir tartışma konusudur. Kentsel geliştirmede ve dönüşümlerde öncelikler, kamu araçları ile yapılan müdahalelerin mekânda ürettiği hareketliliğin nasıl yönetileceği ve ne tür plan kararlarına uç vereceği planlamayı politik düzlemde tartışan kuramsal bakışların önemini arttırmıştır. Bu çalışmanın amacı, planlamada yeni kuramsal bakışlardan biri olan adil kent yaklaşımı ve bu yaklaşım çerçevesinde üretilmiş normatif bakış ortaya konularak kentsel dönüşüm sürecini bu yaklaşım çerçevesinde değerlendirmektir. Adil kent yaklaşımı İstanbul Esenler ilçesinde yer alan ve ilk kentsel dönüşüm projelerinden birine konu olan Havaalanı Mahallesi örneğinde değerlendirilmiştir. Çalışma, kentsel dönüşümün yerel yönetici ve müteahhit gibi aktörleri ile yapılan görüşmelere; projeden etkilenen bölge sakinleri ve bölgede etkili çeşitli sivil toplum temsilcileri ile yapılan derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Kentsel adaletin, bir gelişme modeli olarak görülen kentsel dönüşüm pratiklerinde dikkate alınması gerekliliği ve bu ihtiyacı karşılayacak ilkesel arayış bu çalışmanın esas vurgusu olmuştur. Kentsel planlamanın, adalet olgusu ile birlikte ele alındığı yaklaşımlar, dönüşüm pratiklerinin doğru bir zeminde gerçekleşmesini sağlayacaktır. Bunun için gerekli ilkesel tutumlar geliştirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Planlama Kuramları, Kentsel Dönüşüm, Adil Kent, Esenler.

Abstract: The problems emerging with the development areas of contemporary cities and urban transformation is a significant field of debate. The priorities in urban development and transformation have increased the importance of the points of view debated at the political level about planning regarding how the mobility produced in the space as a result of interventions made with public instruments is to be managed, and regarding what type of planning decisions are possible. The aim of this study is to reveal the just city approach as one of the recent theoretical approaches in planning; to show the normative views developed around this approach; and to evaluate urban transformation on the basis of this approach. The just city approach is evaluated with the case of Havaalanı neighborhood in Istanbul's Esenler district, which underwent one of the first urban transformation projects. The study is based on in depth interviews held with local managers of urban transformations, contractors, residents of the district and representatives of non-governmental organizations active in the district. Alongside the necessity for considering the urban justice in urban transformation practices that are assumed to be a model for development, the search for principles to meet this need have also been the basic focus of this study. The approaches treating urban planning with concern for justice will put the urban transformation practices on a solid and accurate ground. Policies with such principles that ensure justice have to be developed to sustain this approach.

Keywords: Urban Planning Theories, Urban Transformation, Just City, Esenler.

* Bu çalışmada 2013 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi'nde Prof. Dr. Hüseyin Cengiz danışmanlığında yürütülen "Planlamada Adil Kent Yaklaşımı Çerçevesinde Kentsel Dönüşüm Uygulamalarının İncelenmesi: İstanbul Esenler İlçesi Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinin kuramsal çerçevesinden faydalanılmış ve bulguları dikkate alınmıştır.

** Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.

İletişim: ahiyunuscolak@gmail.com. Adres: Kavaklı Kampüsü, Değirmencik Yolu Üzeri, Kırklareli.

Atf©: Çolak, Y. (2014). Adil kent yaklaşımı ve kentsel dönüşüm: İstanbul Esenler örneği. *İnsan & Toplum*, 4 (7), 57-84.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0099>

Giriş

Türkiye’de 20. yüzyılın ortasında hızlanan kentleşme sürecinde bölgelere göre eşitsiz bir gelişme ortaya çıkarken kent ölçeğinde de problemlerli bir yapı stoğu üretilmiştir. Türkiye’nin geç sanayileşmesine eklenmiş nüfus hareketleri kentleşmeyi beslemekte ve kentler günümüzde dönüşüm projeleri ile ıslah edilmeye çalışılmaktadır. Ancak dönüşümün sosyal ve fiziksel problemleri yeniden üreten kamusal pratikleri, uygulanan planlama politikalarına ilişkin soru işaretleri ortaya çıkarmıştır. “Sağlıksız”, “çöküntü” alanları dönüştürülmekte, yenilenmekte fakat aynı zamanda bu alanlarda yaşayanların da yenileri ile yer değiştirdiği bir süreç ortaya çıkmaktadır. Fiziksel bir düzenlemenin, şehircilik olmadığı literatürdeki en eski metinlerde¹ yer alan bir kabul iken toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretildiği politikalar gündeme gelmektedir. Çeşitli yasal düzenlemeler gerçekleşmekte ve idari yapıda yeni kurumsallıklar ortaya çıkmakta fakat bu gelişmelerin söz konusu sosyal içerikli problemlere teması görülmemektedir. Yasal süreçler ve idari yapılanmaların gerisinde, planlama politikalarını yeniden düşünmeyi sağlayacak teorik zeminin incelenmesi bu noktada önem kazanmaktadır. Dönüşüm pratiklerinde olup bitenlerin kuramı besleyecek ilkeleri ortaya çıkartması bir bakış açısı olabileceği gibi kuramsal yaklaşımların bugün uç verdiği normatif değerlendirmeler de dikkate alınabilir.

Bu çalışmada planlama kuramlarının doğasından yola çıkılarak kentlerdeki adaletsiz ve ayrımcı yönetsel pratikleri hedef alan bir tutum geliştirilmiştir. Özellikle yeni kuramsal bakışlardan biri olan adil kent yaklaşımının normatif zeminin, Türkiye’deki kentsel dönüşüme neler söyleyebileceği incelenmektedir. Adil kent yaklaşımı ile doğan kuramsal tartışmalar ve yaslandığı felsefi-politik zemin bu çalışmanın konusu dışında tutulmuştur. Yalnızca, adil kent yaklaşımının planlama disiplininin gelişim örüntüsü içerisinde nasıl bir ilişki ortaya koyduğuna bağlı bir değerlendirme ortaya konmaktadır. Çalışmanın kavramsal çerçevesi, planlamanın kentsel adalet sorunu ile ilişkiselliğini irdemiştir, saha çalışmasında bir kentsel dönüşüm pratiği ile bu ilişki tartışmaya açılmıştır. Böylelikle, ülkemizde kentlerin dönüşümünde yeni yasal mevzuata göre gerçekleşen ilk uygulama olan İstanbul Esenler ilçesi örneğinde “Türkiye’de kentsel dönüşüm için normatif bir planlama yaklaşımı benimsenebilir mi?” sorusuna cevap aranmaktadır.

Planlama ve Planlamada Alternatif Arayışlar

Planlama, gerçekleştirilmesi düşünülen bir eylemin öncesinde yapılan hazırlıklara karşılık gelmektedir (Sezen, 1999). Planlamanın gereğine ilişkin en genel yaklaşım kıt kaynaklara dayalı bir dünyada toplumsal düzenin sürdürülebilmesi için bu kaynakların

1 Şehircilik meselesinin içtimai münasebetleri dikkate almak zorunluluğunda olduğuna ve yalnız bir inşaat faaliyeti olarak düşünülmemeyeceğine ilişkin, Osman Nuri Ergin’in 1936 tarihli “Türkiye’de şehirciliğin inkişafı” başlıklı ile basılan iki konferansında doğrudan değerlendirmeler mevcuttur.

etkin ve yerinde kullanımını öne çıkarmaktadır. Bu ekonomik temelli bakış, aydınlanma düşüncesinin temel bir argümanından hareket etmektedir. Toplumsal ve ekonomik ilerlemeyi hedefleyen ve dogmalardan sıyrılmış bir aklın işlerselliğini temel alan aydınlanma planlama olgusuna da araçsal bir rol biçmiştir (Çiğdem, 2001; Ersoy, 2007; Karakurt, 2006). Toplumsal refah ve düzene ilişkin aydınlanmanın iyimser tutumu, planlamayı; özerklik kazanmış insan bilincinin politik, epistemolojik ve ahlaki yönlerini bir araya getirecek, kentsel mekânda da gelişimi kontrol edecek biçimde kurgulamıştır (Tekeli, 1993). Planlamanın araçsal rolü ile kentsel ölçekte, sanayinin yeniden tanımladığı üretim ilişkilerinin var ettiği mekânsal problemleri çözeceği düşünülmüş, estetik yönü ile birlikte rasyonalitenin imkânlarının, kamusal yarar anlayışının ürettiği bir kentsel gelişme öngörülmüştür.

Kentsel unsurlara ilişkin iyimser tutum, kaçınılmaz toplumsallıklar var etmiştir. Diğer bir deyişle kentleşmenin kontrol edilebileceğine ve geliştirilebileceğine yönelik inanç, cazibeleri artan şehirlerde planlamanın toplumsal sorunlar ile iç içe düşünülmesini gerektirmiştir. Modern dünyanın teknolojik, ekonomik ve kültürel farklılıkları kentleşme konusunun önemini arttırırken planlamanın da önemli hâle gelmesine neden olmuştur (Keleş, 1972, s. 29). Bu doğrultuda planlamanın hem bir çıktı hem de kentlerde yönlendirici bir özelliği olduğu söylenebilir. Modernite ile sanayileşmiş kentlerin aldığı biçim yeni sorunlar üretmekte, mekânsal fonksiyonların biçimlendirilmesi gerekliliğine olan inanç planlamaya alan açmaktadır (Firdin, 2004). İleri endüstriyel aşamadaki ülkelerde bu bağlamda hacimli bir literatür gelişmiştir. Rasyonel temelli ve kamu yararını bütüncül bir biçimde ele alan *geniş kapsamlı planlama yaklaşımı*, kendinden sonraki tüm yaklaşımlar için bir basamak teşkil etmiştir. Pek çok kuramsal yaklaşım *kapsamlı planlamaya* ilişkin eleştiriler ile vücut bulmuştur (Schönwandt, 2008, s. 3). *Kapsamlı planlama* yaklaşımın üç özelliği öne çıkmaktadır. Planlama sürecindeki aşamalar, toplumsal katılımı önleyen bütüncül kamu yararı düşüncesi ve siyasal süreçlere dayanan bu yaklaşımın söz konusu özellikleri yeni yaklaşımların da yoğun olarak eleştirdiği temel unsurları oluşturmaktadır (Günay, 2007; Schönwandt, 2008).

Bütüncül bir sürecin tek seferde üretilmesi yerine aşamalı bir biçimde gerçekleşmesini savunan *aşamalı planlama yaklaşımı* planın üretilme biçimi ve toplumsal katılım ve kamu yararı anlayışına ilişkin eleştirilerden hareketle geliştirilmiş bir yaklaşımdır. Kapsamlı planlamanın hedef tespitine göre sürece yayılmış ve piyasanın tepkilerine bu süreçte gelişecek bir mekânsal form savunulmuştur (Ersoy, 2007, s. 193).

Planlamada politik yönü gündeme getiren yaklaşım ise 1960'larda gelişen *savunucu planlama* yaklaşımı olmuştur. Toplumsal katılım bu yaklaşımın merkezine alınmış, süreç piyasanın tepkilerine göre değil, müzakereye açılmış pek çok plan arasında yapılacak tercihler ile tanımlanmıştır. Savunucu planlamanın politik yönünü daha da ileri taşıyan *eşitlikçi planlama*, kentsel ayrışmaları ve yoksulluğu önlemeyi merkeze alan bir yaklaşım biçimi geliştirmiştir. Aynı ekseninde ancak daha liberal bir tutum sergi-

leyen *demokratik planlama*, yoksullarla sınırlı olmayan tüm toplumsal unsurların plan süreçlerine katılımını ve kamusal düzenleyiciliği merkeze alan bir yaklaşım sunmuştur (Ersoy, 2012).

Kamusal etkinlikten çok tabandaki hareketlilikleri savunan, kent yöneticilerinin kararlarına rağmen kentsel planlanmanın yapıma imkânını irdeleyen radikal planlama; uzlaşa ve dengenin imkânsızlığından hareketle yerel kentsel politika araçlarını planlamanın merkezine almıştır. Plancıya mücadeleci kimliği sunan radikal planlamaya karşı iletişimsel planlama yaklaşımı, tüm kentsel aktörleri dinleyen ve onlar arasında tercümanlık yapan bir uzlaştırıcı rolündedir. Bu uzlaşının karşılıklı öğrenmeye dönüştüğü bir süreç olarak işbirlikçi planlama yaklaşımı doğmuştur. Adil kent yaklaşımı da rasyonalite eleştirilerinden beslenen ve kentsel adaletin eşitlik, demokrasi ve farklılık değerlerinin korunması ile mümkün olduğunu ortaya koyan bir model sunmuştur (Fainstein, 2000, 2010).

İlerlemeci bir izlek ile bakılmadan yapılan yukarıdaki planlama kuramları okuması 21. yüzyılda kentsel planlamanın ana konularının nereye evrilmiş olduğu konusunda bir fikir sunmaktadır. Bu noktada, plancı bir aktör olarak kentsel kararların alınmasında önemini ortaya koymuş, kamu yararının niteliği tartışılmış, planlamanın sürecine ilişkin çeşitli modeller üretilmiş ve tüm bu yaklaşımların özeğinde toplumsal katılımı anlamlandırarak politik süreçlerin dikkate alınmasının gereği önem kazanmıştır.

Bu zorunluluğun uç verdiği bir yaklaşım olarak adil kent yaklaşımı toplumsal, iktisadi ve siyasal bir okumaya dayanan bir arka plana sahiptir. Adil kent yaklaşımının detaylarına girmeden önce onu ortaya çıkaran politik ekonomi geleneğinden söz etmek gerekir. Kentsel planlama düşüncesinin 20. yüzyıldaki gelişmesi, özellikle plancıya bir aktör olarak normatif yönlendirmeler sunan bir tartışma alanı ortaya çıkarmıştır. Planlamanın yüzyıl başında sağlıklı ve estetik kentleri üretmekten hakkaniyet ve adil paylaşım ilkelerini değerlendirmeye alan bir eksen ortaya çıkarttığı görülmektedir. Adalet kavramı, normatif bir unsur olarak ahlaki ve iyi olanı tanımlamaktadır. Savunucu, eşitlikçi, demokratik ve radikal planlama kuramları; toplumsal faydanın eşitsiz dağılımına dikkat çekmiş; planlamaya, plancıya ve planlama kurumlarına yeni duyarlılıklar kazandırmıştır. Bu süreç içinde özellikle politik ekonomi geleneğinin planlama ve kalkınma arasındaki gerilime ve bu gerilimin mekânsal karşılıklarına etki eden değerlendirmeleri öne çıkmıştır.

Planlama ve Politik Ekonomi Geleneği

Toplumsal gelişmeleri, ekonomik göstergeler ve yönelimleri ile değerlendiren politik ekonomi geleneğinin mekânsal formülasyonlarının özünde, modern kapitalist toplumda eşitsiz güç ilişkilerinin var olduğunu kabul eden bir yaklaşım yer almaktadır (Harvey, 1973). Politik ekonomi geleneği içinde kamusal eylemler için gündeme gelen soru, yeni düzende kimin egemenliğinin söz konusu olduğu ve düzenlemeden kimlerin faydalanacağıdır (Tekeli, 1993).

Politik ekonomi geleneği içinde Lefebvre, Castells ve Harvey'in çalışmaları öne çıkmaktadır. Lefebvre, kentleşme ve sanayileşme ilişkisi üzerinde durmuş ve kentleşmenin sanayileşmeyi belirlediğinden söz etmiştir. Lefebvre'e göre sanayi toplumu bir sonuç değildir; kentleşmeyi hazırlayan bir aşamadan ibarettir (Şengül, 2001). Bu aşamadan sonra kentleşme sanayi toplumunun örgütlenme ve üretim biçimlerini belirleyen bir role sahip olmaktadır. Lefebvre, kentleşmenin belirleyici yönünü üç aşamada açıklamaktadır. Birinci aşamada, sanayileşme, eski şehir dokusuna müdahale alanı açmakta; ikinci aşamada sanayileşmiş toplum genelleşmekte ve yeni kentsel biçim sosyoekonomik realite olarak tanınmaya başlamaktadır. Son aşamada ise, kentsel gerçeklik yeniden üretilecektir. Bu noktada, kentsel olan sanayiden ve onun tayin ediciliğinden sıyrılmaya başlamıştır. Artık sanayi kenti değil; kent sanayiye güdülenmektedir. Lefebvre, mekânın bu üretilme süreci neticesinde şehrin somut mekânına karşın kentselliğin soyut mekânının ortaya çıktığını; bu doğrultuda piyasa koşullarının tanımladığı soyut mekâna karşı somut mekân talebinin doğmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Soyut mekân, çok farklı tarihsel ve sosyal özelliklere sahip mekânları dahi aynı potada ele alarak kalkınma gelişme perspektifinde, yeniden üretime konu etmektedir (Lefebvre, 2013). Sanayi ile başlayan süreç, metalaşan mekân ve kullanıcılarının mekâna karşı yabancılaşmaları sonucunu doğurmuştur. Lefebvre'in çalışmalarında bu örüntüye karşı mekânsal taleplerin dile getirilmesi, "kent hakkı" olarak kavramsallaştırılmıştır. Politik ekonomi geleneğinin ilham kaynağı Engels'in çalışmalarında yer alan kapitalist ilişkilerin mekânsal kurgu üzerinde derinleştiklerine dair vurgu Lefebvre'de, mekânın metalaşması, soyut-somut mekân, kent hakkı gibi temel kavramsallaştırmalara uç vermiştir (Şentürk, 2011, s. 97).

Lefebvre (2013) bu ilişki ağının var eden aktörler üzerinde de durmuştur. Lefebvre'e göre, adaletsizliği doğuran mekânsal kurgu içinde kent planlaması üç aktöre sahiptir. Hümanistler olarak nitelendiği ilk grup yazarlar, filozoflar olup bunlar kent üzerine ütopyalar geliştirmektedir. İkinci grup proje sahipleri, müteahhitler gibi iş geliştirici müteşebbislerdir ve mutluluk, yeni bir yaşam tarzı gibi iddialarla mekânda kullanım değerine karşı değişim değerinin yükseltilmesi için çalışmaktadırlar. Son grup, devlet için çalışan teknokratlar olup bunlar bilimsel rasyonaliteyi öne çıkaran kentsel yaşamın insan boyutunu görmezden gelerek kenti mal ve bilgi akışı ile süregiden rasyonel bir sistem olarak görmektedirler. Üç temel aktörün yönlendirdiği kent, yer yer birbiri ile çatışarak mekânda etkin olmak istemekte, sonuçta kentte yaşayanların kente yabancılaşmaları bir süreç olmaktadır.

Castells de mekân ve iktidar ilişkileri üzerinde değerlendirmeler yapmaktadır. Kentin ekolojik koşullarının değil, üretim araçları üzerinde yapılan iktidar mücadelesinin kentleşmeyi biçimlendirdiği üzerinde durmuştur. Castells kentsel mekânı bir ortak tüketim mekânı olarak nitelermekte, bu mekânda üretim araçları rekabet etmekte, tüketim de toplumsallaşmaktadır. Mekânsal biçimler bir mücadele ortamında şekillenirken

kentteki aktörlerin konut ve altyapı üretimi gibi eylemlerde nasıl bir denge kuracakları, Castells'e göre mekânsal adaleti de ortaya çıkartmış olacaktır. Diğer bir deyişle mekânda adaletin tesisi toplumsal hareketler ile gerçekleşebilecektir. Bu dengenin kurulamaması hâlinde ırkçılık ayrımcılık, dışlama gibi kentsel çelişkiler ve mekânın yeniden üretilmesi söz konusu olacaktır (Şengül, 2001, s. 12).

Harvey de kent ve sermaye ilişkileri üzerine bir aşamalandırma yaparak sanayi ile gelişmiş sermaye gruplarının mekânsal gelişmeler ile birlikte hareket etmesini, sermayenin çevrimleri olarak nitelendirmektedir. Sanayileşme ile biçimlenen birinci çevrimde üretim araçları; kentleşme ile devam eden ikinci çevrimde ise tüketim araçları yönlendirilmiş olmaktadır. Bu düşünceler ekseninde liberal toplum yapısı içinde adil bir dağıtımın mekânsal etkilerini incelemeye çalışan Harvey, kentsel adalet düşüncesinin eylemsel niteliğinin korunması ile gerçek bir adalet umudunun yaşayabileceğinden söz etmektedir. Bu doğrultuda siyasal bir mücadele olarak gördüğü adil kent talebinin kapitalist kentleşme rejimi ile açıktan mücadele etmediğini belirtir (Harvey & Potter, 2009). David Harvey (1973), Sosyal Adalet ve Şehir başlıklı eserinde, mekânsal (coğrafi) formların düşünülürken verimlilik esaslı bir değerlendirme nedeni ile uzun erimde ortaya çıkacak maliyet sapmaları üzerinde durur. Son derece rasyonel olan bu durumun normatif bir olgu olan sosyal adaletle giderilmesi ise, çelişik gibi gözükken iki olguyu ilkesel bir bütünlüğe getirmektedir. Harvey, sosyal adaletin bir ilke arayışı olarak belirlediğini söylemektedir. Bu durum normatif kurallar zeminlerinde gözükken bir durum olarak, üzerinde anlaşılmiş bir ilkeler listesini bize vermese de, mekânsal formülasyonlarda bir zemin sunmaktadır. Harvey, bu zemini, iş birliğinden doğan üretim ilişkilerinde dağıtımın adil yollarla yapılması olarak ele almaktadır. Aristo'ya kadar uzanan felsefi arka plan arayışı, sosyal adalet için etik söylemin formülasyonunu kuracaktır: adil yollarla adil dağıtım.

Adil dağıtım, toplumsal üretimle ortaya çıkan birikime karşı bireylerin ya da coğrafi (mekânsal) anlamda bölgelerin taleplerine karşı oluşmuş bir cevaptır. Talebin meşruiyetinin sağlanması ise birtakım kıstaslarla mümkün olmaktadır. Harvey sekiz kıstas saysa da değerlendirmeyi üçü üzerinden yapmayı tercih etmektedir. Bu üç kıstas: ihtiyaç, ortak yarara katkı ve liyakattir. İlerleyen çalışmalarında, kentsel muhalefet vurgusunu arttıran Harvey, soylulaştırma, el değiştirme, kentsel ortak mekânların yok olmasına neden olan emlak geliştirme uygulamalarına neden olan politikalara ilişkin "ısyân" kavramını da kullanmaktadır. Kent hakkı kavramını Lefebvre'den ödünç alarak kullanan Harvey (2013) devletin kamusal hizmetlerini arttırması ile birlikte kentli nüfusların da bu hizmetleri sahiplenme talebindeki ısrarı bu kavram bağlamında dile getirmektedir.

Özet olarak Lefebvre ile toplumsal süreçleri mekânsal gelişmelerle birlikte ele alan sürecin, dağıtım kanallarında bir adalet arayışında olduğu bir eksenden bahsetmek mümkündür. Lefebvre, kentselliğin sanayiye ve sanayi sonrasını belirleyen bir rol ile ürettiği yabancılaşmanın eşitsiz çıktılarına kent hakkı talebi ile bir karşılık verirken

Castells, iktidar aktörlerinin neden olabileceği eşitsiz uygulamalara karşı ortak tüketimin adil gerçekleşmesinde, toplumsal hareketler ve bir ajan konumundaki plancının etkinliği üzerinde durmaktadır. Harvey ise liberal toplumun ürettiği rejimin adaletsizlik doğurması kabulünü ispatlamaya girişmiş, adil yollarla adil dağılımın siyasal mücadele ve bu mücadelenin kimi zaman “beden”lerin (Harvey, 2013) isyankâr duruşu ile mümkün olduğunu savunmuştur. Bu değerlendirmesi ile Fainstein’in adil kent yaklaşımının yer aldığı çerçeveyi eleştiren Harvey, mücadele sürecini değil, süreçte mücadeleyi ve adil çıktılar için çaba vermeyi savunan adil kent yaklaşımını yadsımaktadır (Harvey & Potter, 2009).

Bütünsel Bir Arayış Olarak Adil Kent Yaklaşımı

Fainstein (2010), adil kent çabasını “Küresel kapitalist politik ekonomi bağlamında insan hayatının kalitesini yaygın bir biçimde geliştirmenin imkânı nedir?” sorusuna dayandırmaktadır. Bu bağlamda amacının, kentle ilgili kurumların kullanabileceği bir kentsel adalet kuramı geliştirmek olduğunu belirtmektedir (Fainstein, 2010, s. 5). Herkese eşit hizmet yerine, dağıtıcı adaleti tercih eden Fainstein, söz konusu kentsel gelişme içinde politika üretmenin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu yönü ile kent hakkı, adalet ve eşitlik kavramlarının ilkesel bir bağlam kurması gerektiğini dile getirmektedir. Kentsel gelişmeleri ve kentlerin dönüşümünü ele alırken eşitlik, demokrasi ve çeşitlilik sacayağında bir mekânsal adalet arayışı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kentleşmenin kentsel müdahaleler ile birlikte ele alındığı görülmekte; söz konusu müdahaleler için normatif bir zeminin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Bu değerlendirme içinde, devlet kentsel mekânın düzenlenmesinde rol sahibi olduğu gibi, kent plancıları da toplumsal koşulların adil bir biçimde iyileştirilebilmesi için başat aktörler olarak konumlanmaktadır. Adil kent yaklaşımında, yerinden etmeme ve kentsel ayrışmalara yol açmama gibi prensipler öne çıkmakta, kentsel kararlara toplumun katılımı ve temsiline ilişkin vurgular yer almaktadır. Kentsel donatıların ve altyapıların toplumun en dezavantajlı kesimlerinden başlayarak herkes için üretilmesi ve sosyal çevrenin iyileştirilmesi konusunda kent plancılarının da aktif rol almalarının gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Adil kent yaklaşımı, kentsel gelişmede bir süreç değerlendirmesini öngörmekte, sanayiden doğan hareketliliğini artık mega projeler gibi hizmetler sektörünün gelişme alanlarına terk etmiş kent parçalarının, eşitsizlik doğuracak mekânsal problemler üretmemesi için bir zemin sunmaktadır.

Neoliberal kentsel politikaların adaletsizlik ürettiğine ilişkin yaygın kanaati paylaşan Fainstein (2010, ix), bu sürece karşıt bir ideoloji geliştirmek amacıyla ile düşünsel bir hareket alanı açmaktadır. Bu bağlamda, demokrasi, eşitlik ve çeşitlilik üst başlıklarında on altı ilke sunmaktadır. Fainstein’in “The Just City” başlıklı kitabının 172-175. sayfaları arasında yer alan bu ilkeler, bir kentsel geliştirme/dönüşüm uygulamasına ilişkin bir

değerlendirme imkânı vermektedir. Aşağıda sıralanan bu ilkeler ilgili kısımdan özetlenerek buraya alınmıştır. Bu ilkeler kentsel dönüşüm projesinin inceleneceği kısımda değerlendirme aracı olarak yeniden ele alınacaktır.

1. Bütün yeni konut geliştirme uygulamaları, ortalamanın altında geliri olan hane halkı için yerinde ya da bir başka mekânda iyi bir konut sağlamalıdır. Planlama herkes için yaşanabilir fiziksel ve sosyal bir çevre sağlamalıdır.
2. Bütçeye uygun olarak geliştirilen konut birimleri sürekli bir biçimde konut havuzunda var olmalıdır.
3. Kamusal tesislerin inşa edilebilmesi ve konut kalitesinin arttırılabilmesi için uygun bir tazminat verilerek toplumsal denge bozulmadan yer değiştirme gerçekleştirilmelidir.
4. Büyük şirketlerden daha köklü bir yerelliğe sahip küçük işletmelere ve işçilerin çıkarlarına öncelik verilmelidir. Bütün yeni ticari geliştirmeler kamusal kullanım için yer sağlamalı ve mümkün olduğunda bağımsız ya da müşterek işletme sahiplerine geçim sağlanmalıdır.
5. Mega projeler ciddi incelemeler ve araştırmalar ile yapılmalıdır. İstihdam sağlama, kamusal hizmetler, yeterli maaş sağlamak sureti ile doğrudan düşük gelirli kesime fayda sağlamalıdır. Eğer kamusal katkı varsa alınacak kararlarda da kamusal katılım olmalıdır.
6. Şehir içi ulaşım ücretleri düşük gelirli halk için uygun bir biçimde ayarlanmalıdır.
7. Plancılar eşitlikçi çözümler için baskı uygulamalı ve varlıklı kesimlerin orantısız bir biçimde fayda sağlamalarının önüne geçmelidir.
8. Hane halkı çeşitliliğin elde edilmesi için taşınmamalıdır ve fakat yeni topluluklar da daha fazla ayrılmaya neden olmamalıdır.
9. Sosyal içerme uygulamalar ile desteklenmeli, ayrımcılık amacı ile bir zonlama söz konusu olmamalıdır.
10. Bölgeler arası sınırlar geçirgen olmalıdır.
11. Geniş kamusal alanlar ulaşılabilir olmalı ve farklılaşmalıdır.
12. Etkilenen nüfusun istekleri ve pratiklerine göre karma arazi kullanımı söz konusu olmalıdır.
13. Kamusal idare, çeşitli sebeplerle ayrımcılığa tabi olmuş kesimlerin konut edinimi, eğitim ve istihdam imkânlarından istifadesi için destek olmalıdır.
14. Karar destek süreçlerine doğrudan katılmayan gruplar avukatları tarafından temsil edilmelidir.

15. Alan zaten gelişmişse hedeflenen nüfus ile birlikte danışılarak plan geliştirilmelidir. Var olan nüfus, bir bölgenin geleceği için tek belirleyici olmamalı, kent ölçeğinde değerlendirilmeler mutlaka yapılmalıdır.
16. Boş ve seyrek yerleşimli alanlar için planlama söz konusu ise geniş bir danışma olmalıdır. Hâlen dışarıda yaşayan ve etkilenim alanında yaşayan grupların temsilcilerini de içeren bir danışma düzlemi olmalıdır.

Özet olarak adil kent yaklaşımının 20. yüzyılda Batı düşüncesi içinde adalet olgusunu tartışan filozoflardan hareketle, piyasa baskısının ürettiği adaletsizlik ve eşitsizlik gibi çıktılara karşı ilkesel bir değerlendirme ortaya koyarak planlama sürecine yön vermek istediğinden söz edilebilir. Bu ilkelerin incelenmesi her yörede farklı göstergeler ile mümkün olacaktır ancak bu ilkesel tutumların gelişmiş ya da az gelişmiş ülkelerde takibe alınması gerekmektedir (Fainstein, 2000).

Adil kent ilkeleri ile Türkiye örneğinde pek çok dönüşüm süreci irdelenebilir. Bu çalışmadaki projenin özelliği ise kamu kaynaklarının olabildiğince kullanıldığı ve yasal dayanakların hazır hâle getirildiği bir sürecin ilk örneğini teşkil etmesidir.

Bir Dönüşüm Projesine Adil Kent Yaklaşımı Çerçevesinde Bakmak: Esenler Havaalanı Mahallesi Örneği

Adil kent yaklaşımı, planlamaya ilişkin vizyoner bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşımın, dönüşüm ve gelişimin konusu olan kentsel mekânda politikaları üretenler ve uygulayıcılar nezdinde sunduğu ilkeler, eşitlik, demokrasi ve çeşitlilik başlıklarında toplanmıştır. Bu ilkelerin günümüz kentsel dönüşüm pratiği içinde tartışılması, kuramsal çalışmalarını zenginleştireceği gibi kentsel sorunların aşılabilmesi için gerekli zeminin kurulmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada, adil kent ilkeleri bazı başlıklarda toplanarak Türkiye'nin ilk dönüşüm uygulaması olan İstanbul Esenler İlçesi Havaalanı Mahallesi dönüşüm projesi çerçevesinde tartışılmaktadır.

İstanbul'un Esenler ilçesi, metropoliten alan içindeki konumu, mekânsal gelişimindeki karakteristikleri, idari yapısındaki Türkiye'ye özgü yaşamış olduğu tarihsel gelişmeler ile öne çıkmaktadır. Esenlerde yerel yönetimin girişimi ve merkezî hükûmetin teşvikleri ile ortaya çıkan yeni mekânsal kurgunun, Türkiye'de planlama faaliyetlerinin gelecek yirmi-otuz yılını ortaya koyacak modellerin ilk nüvelerini taşıdığı tahmin edilebilir.

Metropolleşen İstanbul'da artan toprak rantlarından görece uzak kalmış olan Esenler, tarla vasıflı arazilerin düşük gelir grubundan göçerler için tarla sahipleri tarafından parsellenip satılması ile ucuz konut temini için bugüne dek bir imkân alanı oluşturmuştur. İstanbul'da gecekonduların başlıklarından başlayarak deprem tehdidi altındaki kentte risk taşıyan alan ve yapılara uzanan kentsel dönüşüm uygulamalarının günümüzde Esenlerin ucuz imkânlarla kurulmuş ve çeşitli nedenlerden ötürü hukuki statülerinden yoksun konut dokusuna uzandığı görülmektedir.

Esenlerin tarihsel çekirdeklerinden Atışalanı bölgesinin özeğini teşkil eden Havaalanı Mahallesi'nin, bazı özellikleri ile kentsel dönüşüm alanı olarak diğer mahallelerden daha öne çıkmasına yol açtığından bahsedilebilir. Bunların başında dönüşüm alanı olarak seçilen yerlerin ifraz edilmemiş büyük ölçekli ve tek parça tarla vasıflı arazilerden oluşması gelmektedir. Proje için kamulaştırma söz konusu olmadan, bölgede yaşayan sakinlerin rızalarının alınmasında büyük önem taşıyan bu durum, aynı zamanda dönüşümü gerektiren yeter sebep olarak belirmektedir. Bu sayede mahallenin büyüklük ve konum bakımından dikkate değer bir bölgesi, proje alanı olarak ilan edilmiştir.

Havaalanı Mahallesi'nde proje alanında yer alan yapılar mülkiyet problemleri ve düşük vasıflı inşaatları bölgenin gelişmesi için yeterli imkânlara sahip olmamasını doğurmakta ancak kamusal müdahale ile bir dönüşümün zorunlu kıldığı bir durum ortaya çıkartmaktadır. Var olan yapı stoğunun, gerek mülkiyete ilişkin sorunlar taşıyor olması gerekse zaten düşük kalite ile üretilmiş binaların ömürlerini doldurmuş olmaları ve bu koşulların bölge sakinleri tarafından kabul edilmesi, kentsel dönüşüm gibi kamusal bir müdahaleyi gerekli kılmaktadır.

Esenlerde kentsel dönüşümün aşamalarını izlemek üzere 2013 Mayıs ve Haziran aylarında resmî kuruluşlar ve dönüşümün gerçekleştiği mahallede saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Keşfedici ve betimleyici amaçlar doğrultusunda, nitel araştırma tekniklerinin esnekliğinden faydalanılmış, yeni bir proje alanında, daha önce aranmayan bazı koşulların sorgulaması yapılmıştır. Nitel araştırma yöntemi, olgu ve olaylarda nedenlerin ortaya çıkarılmasını ve süreçlerin öğrenilmesini, doğru ve derin bilgilere ulaşılmasını sağlarken; araştırma alanının genellemesindeki yetersizliği, bilgilerinin kanıtlanmasının pozitivist yaklaşıma göre zorluğu zayıf yönleri olarak gözükmektedir (Yıldırım & Şimşek, 2005). Ancak bu çalışmanın genelleme yapmak konusunda bir amaç taşımadığı ve değerlendirmelerini alanla sınırlı tutacağı için bu zayıf yönden etkilenmeyeceği söylenebilir. Bilgilerin kanıtlanması sorunu ise konunun farklı tarafları/aktörleri ile yapılan görüşmelerle ve kontrol sorularıyla büyük ölçüde aşılmıştır. Öncelikle, yasal süreçlerin izlenebileceği veriler toplanmıştır. Bu amaçla, İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) ve Esenler Belediyesi Meclisince alınan kararlar, Bakanlar Kurulu kararlarının yer aldığı Resmî gazetenin ilgili sayıları, ulusal ve yerel basın organları taranmıştır. Ayrıca sürecin Türkiye açısından yeni olması, ilgili yasal düzenlemelerin uygulamaya konduğu ilk örnek olması nedeni ile sürecin aktörü konumundaki Esenler Belediyesi ve Esenler İnşaat ve Sanayi Ticaret Anonim Şirketi (ESKON)'un yöneticilerinin görüşlerine başvurulmuştur. Bu sorgulama, araştırmanın kentsel dönüşüm uygulamasına dönük incelemesini besleyecek şekilde kurgulanmıştır.

Verilerin toplanması amacıyla nitel araştırma geleneği içerisinde yer alan derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. 26 katılımcı ile yarı yapılandırılmış mülakat formunda yer alan 32 soru çerçevesinde derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar içerisinde farklı kademelerde 5 yerel yönetici, kentsel dönüşüm

uygulamasının farklı aşamalarında görev almış 3 uzman, hemşehri derneği, müteahhitler birliği, esnaf ve sanatkârlar ve kentsel muhalefet olarak tanımlanabilecek yerel/ toplumsal hareketler gibi 4 oluşumun temsilcileri, Esenlerde yerel yönetimde yer alan siyasal oluşuma muhalif 1 siyasal parti yöneticisi ve ev sahibi, ev kiracısı; iş yeri sahibi, iş yeri kiracısı olacak şekilde bölgede yaşamış mahalleliden 13 kişi bulunmaktadır. Katılımcıların bu özellikleri nedeniyle yarı yapılandırılmış mülakat formu tercih edilerek her bir katılımcının ilgisi göz önünde tutulmuştur. Projeden etkilenen alanda yer alan nüfusu ilk olarak iş yeri ve konut sakinleri olarak; daha sonra ise her bir grubu malik ve kiracı olarak ikiye ayırmak mümkündür. Mahalleli ile yapılan görüşmeler, proje sahasının bütünüyle yıkılmış olması nedeni ile doğrudan proje alanında yapılamamış, malik ve kiracıların taşındıkları yerlerde, bölge halkından edinilen bilgiler, proje sahasında yer alan tabela ve “taşındık” ilanları yolu ile kişiler bulunarak yapılmıştır. Bu yöntemlerle, 4 iş yeri kiracısı, 1 ev sahibi, 3 iş yeri sahibi, 2 ev kiracısına ulaşılmıştır. Ayrıca, bu isimlerden elde edilen telefon bilgileri ile 2 ev sahibi, 1 ev kiracısı ile daha görüşme yapılmıştır.²

Havaalanı'nda kentsel dönüşüm uygulamasının nasıl gerçekleştiğine ilişkin yetkililerle randevu almak sureti ile görüşmeler yapılmıştır, alana ilişkin yazılı görsel materyaller yetkililerden alınan izin doğrultusunda istenmiştir. Bu talepler doğrultusunda Esenler Belediyesinin alana ilişkin icmal raporları ve kentsel dönüşüm ihalesine yönelik raporlamalardan birtakım veriler araştırmacıyla paylaşılmıştır. Ancak sürecin devam eden niteliği nedeni ile idarenin tüm bilgileri şeffaflıkla paylaşmaktan çekindiği görülmüştür.

Adil kent yaklaşımları çerçevesinde Esenler, Havaalanı Mahallesi'ndeki kentsel dönüşüm uygulamasını değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmada adil kent ilkeleri üç ana kategoride/temada değerlendirilecektir: (1) Eşitlik, (2) Çeşitlilik ve (3) Demokrasi. Her bir ana kategorinin altında ise alt kategoriler yer almaktadır. Alt kategoriler aracılığıyla üç ana kategorinin/temanın/ilkenin söz konusu kentsel dönüşüm uygulamasında hangi ölçülerde gerçekleştirildiği analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla 26 katılımcıya bu kategorileri açıklamalarını sağlayacak sorular yöneltilmiştir.

Analiz kısmında bu on altı ilke, kategoriler içerisinde, okunma kolaylığını sağlamak, alana uyarlamak, benzer temaları bir arada değerlendirmek amacı ile üç ana kategorinin altında çeşitli birliktelikler ya da ayrımlar düşünülerek değerlendirilmiştir. Tablo 1'de gösterilen, adil kentin ilkeleri sahaya indirgenmiş başlıklar altında tartışılacaktır. Bu değerlendirme, ilkelerin sorgulanmasını etkilememiş, ilkeler ve incelemeye konu olan sorunsallar analizde ele alınmıştır.

2 Araştırma analiz edilirken yöneticiler “Y”; plancı ve mühendis gibi uzmanlar “U”; sivil toplum temsilcileri “S”; ev sahipleri “ES”; ev kiracıları “EK”; iş yeri sahipleri “İS”; iş yeri kiracıları “İK” harfleri ile kodlanmış, farklı kişiler harflerin yanlarına eklenen numaralarla belirtilmiştir.

Tablo 1.*Adil kent ilkelerinin saha incelemesine konu olan özellikler*

| Üst İlke | Adil Kent İlkeleri No³ | Sahada aranan özellik |
|-----------------|--|--|
| Eşitlik | 1 | Herkes için yaşanabilir bir çevre edinimi |
| | 2 | Erişilebilir konutun sürdürülebilirliği |
| | 3,6 | Zararların tazmini |
| | 4,5 | Büyük yatırımlara karşı esnafın korunması ve halkın katılımı |
| | 7 | Kent plancının aktif rolü |
| Çeşitlilik | 9,13 | Dezavantajlıların desteklenmesi |
| | 10,11,12 | Ayrıışmanın önlenmesi |
| Demokrasi | 14 | Hak sahiplerinin temsili |
| | 15,16 | Projenin paydaş genişliği |

Herkes İçin Yaşanabilir Bir Çevre Edinimi

Yaşanabilir bir çevre fiziksel ve sosyal çevrenin yeterliliğinden oluşmaktadır. Esenler, kilometrekareye düşen 68.000 kişi ile İstanbul'un en yoğun ilçesidir. Bölgede yaşayanların temel beklentilerinin, yeşil alan, otopark ve güvenlik olduğu görülmektedir. Bu beklentiler doğrultusunda kentsel dönüşüm projesi de şekil almaktadır. Kimi yerel yöneticilerin idealize ettikleri kentsel biçimlerin, Esenler ölçeğine indirgenmek zorunda olduğu ortaya çıkmaktadır. Havaalanı Mahallesi'nde gerçekleşen proje göstermektedir ki proje ile bölgede herhangi bir nüfus azalması olmayacaktır. Zira, yeni projeler bölgede bina yoğunluklarını arttırmaktadır. Mevcut nüfus için yetersiz olan donatı alanlarının dönüşümle artırılması söz konusudur. Bunun tek yolu da düşey yapılaşma ile gerçekleşmektedir. Yalnız donatı alanları değil, projenin finansal döngüsü için de bölgede yeni nüfusa ihtiyaç duyulmaktadır. İnşaat maliyetlerinin karşılanması için bölgede yaşayanlara verilecek konutlara ek yeni daireler de söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla dönüşümle donatı alanları artarken gölgedeki nüfus da artacak şekilde bir düzenleme yapılmaktadır. Yeni nüfusu gerekli kılan koşullar, bölgede yaşayanların gelir düşüklüğü ile irtibatlandırılmaktadır (Y3). Ancak bu sayede "herkes için" bir proje sunulabilmektedir. Bu durumla birlikte dönüşüm ile bölgede nüfusun azalacağına dair bir inanç ve beklenti de vardır. Hâlihazırda kalabalık bir hane halkı olduğunu savunan bir sivil toplum temsilcisi, dönüşüm ile birlikte herkesin çekirdek aile yapısına döneceğini ve bu sayede nüfusun görece azalacağını savunmaktadır (S5). Dönüşümün var edeceği olumsuzluklar, adaptasyon sorunları vs. ile bölgede yaşayanların yüzde otuzunun bölgeden ayrılacağı da savunulmaktadır (Y1).

3 Burada yer alan numaralar bu makalenin "adil kent" başlıklı bölümünde sıralanan ilkeleri ifade etmektedir.

Projede gelir gruplarına göre bir ayırım yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte, düşük gelir gruplarını önceleyen bir politika da söz konusu değildir. Hatta böylesi bir yaklaşım geliştirilmesi ile yönetilemez koşulların doğacağı savunulmaktadır:

“Sen gelir durumu düşük olana imkân sağlamaya kalkarsan orda herkesin gelir durumu düşecek. Herkes sana o belgeleri alıp gelecek. Proje alanlarında ilk çalışmaya başladığımız zaman herkes “Ben nasıl daireyi alacağım, benim param yok.” şeklinde sözlerle bize geliyor. Baktı ki proje hak getiriyor kendisine rant sağlıyor; (borcu ne olursa olsun) “Ben iki daire istiyorum.”a döndü bu sefer. Aynı ödeyemem diyen kişi bana iki daire verin demeye başlıyor. Şimdi sen düşük gelir grubuna böyle bir imtiyaz vermeye kalktığın zaman neler olabileceğini bir düşünmek lazım.” (U1).

Böylelikle aslında herkes için barınmanın ötesinde “mülk sahibi olan herkes için kazanç” şeklinde bir formülasyondan bahsetmek daha doğru gözükmektedir. Bu durum da mevcut gelişmenin Türkiye'nin 1949'dan beri alışık olduğu imar afları zincirinin bir parçası olması sonucunu doğurmaktadır.

Sonuç olarak iyi konut tanımlamasında optimum standartların arandığı ve bunun için kent yöneticilerinin bölgenin fiziksel anlamda ana ihtiyaçlarını göz önünde tutarak bir yaşanabilirlik tanımı üzerinden projeyi kurguladıklarından bahsedilebilir. Proje ile alanda yaşayanların tamamı değil yalnız mülk sahibi olanlar “hak sahibi” olarak tanınmakta, bunlar içinde de gelir durumlarına göre ikinci bir ayırım yapılmamaktadır. Alanın sosyoekonomik yapısının genelleştirilerek ödeme planının olabildiğince geniş tutulması gündeme gelmekte, bu amaçla oluşacak borçlar için on yıllık bir vade planı kurulmaktadır. Bir hak sahibinin kendisi için bedelsiz alacağın konut büyüklüğünden daha fazlası rayiç bedelleri ile temin edilebilmektedir. Ancak kendi hakkına en yakın büyüklükte bir konut için gereken tutar ise maliyeti üzerinden hesaplanmaktadır. Örneğin, 60 metrekarelik hakkı olan kimse, projedeki 67 metrekarelik konutun 7 metrekaresinin maliyetine borçlanmaktadır. Eğer 100 metrekare istiyorsa, kalan 33 metrekareyi piyasadaki rayiç ücretleri ile karşılamak durumunda kalmaktadır. Bu durum da alanın sosyal yapısının dikkate alındığına örnek olarak gösterilmektedir. Alanda yaşayanlar için prosedürel anlamda eşitlikçi ve doğrudan mahalle sakinlerini önceleyen faydaların, “ödemelerden çekinildiği”, “masraflardan kaçıldığı” gibi durumlarda taşınmalara normal gözle bakılmakta bu durum da “alandaki insanlar için” ve “alan için” proje ayırımını hatıra getirmektedir. Dolayısıyla bölgede eşitlikçi ödeme, hak sahipliği üzerinde kurulmuş, iyi bir konut için genel beklentilerin karşılanması vaat edilmiştir. Alanda yaşayanların sosyoekonomik koşullarının iletilmesi elde edilecek ranta bağlanarak gerekirse kendileri için yapılmış olan konutları terk etmelerinin bir problem teşkil etmeyeceği savı üzerinden bir proje kurgulandığı anlaşılabilir. Dolayısıyla “herkes için” tanımı optimum seviyeye çekilmiş, “yaşanabilir konut ve çevre” olgusu da Esenler ölçeğine uyarlanarak kentsel dönüşümüne konu olmuştur.

Erişilebilir Konutun Sürdürülebilirliği

Kentsel dönüşüm uygulaması yalnızca bir bölgedeki konut dokusunun ıslahı olarak değerlendirilmemektedir. Fiziksel sorunları dışında mülkiyet problemleri gibi konular, dönüşüme konu olacak yerde bir gelişme problemi de ortaya çıkartmaktadır. Bölgede bir emlak yatırımı yapılamamakta, mevcut yapılar da miras ya da kredi gibi konularda değerlendirilememektedir. Böyle olunca, yeni bir konut gelişimi, o bölgede ucuz konut stoğunun da kabuk değişimine neden olmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi İstanbul'da ucuz konut edinimi için önemli bir adres olan Esenler bölgesinde konutlarda dönüşüm ile birlikte artacak değeri bir diğer deyişle "rantı" ele almadan önce, o bölgede bugüne değin rantın niçin düşük olduğu konusunda bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Bölgede ucuz konutun temel nedenlerinden biri, konutların mimari kalitesi ile birlikte mülkiyet problemleridir. Mülkiyet probleminin sonuçları da "can kaybı" gibi Türkiye'de kentsel dönüşüm mevzuatını meşrulaştıran bir tehlike değil; bölgede yaşayan insanların ekonomik koşullarının iyileştirilmesi ile ilgilidir. Çarpıcı biçimde Esenlerde dönüşüm, bu problemin en yüksek olduğu yerlerden birinde başlamıştır. Oysa ki binaların herhangi bir afet ile "can alması" tehlikesi neredeyse tüm Esenler için mevcuttur.⁴ Burada işaret edilmesi gereken husus, ucuz konutun sürdürülebilirliği ile konut değerinin artması beklentisi arasındaki gerilimdir.

Bölgede kâr sağlamak isteyen yerel müteahhit (yap-satçı ya da yeni adı ile kentsel dönüşüm şirketi sahipleri) ile elinde hisseli tarla tapusunu gerçek bir değere dönüştürüp mevcut kullandığı büyüklükte kayıtsız konut ya da konutlarına sahip olmak isteyen bir "mülk sahibi" kitlesi vardır. Bu ölçekte kent toprağı adeta yeniden yoğrulan bir hamur görünümündedir. Bir belediye uzmanının bu tablo içerisinde, belediyeye biçtiği rol ancak müzakerecilik yapılabileceği şeklindedir (U3). Ancak burada Türkiye'nin ekonomi politik tarihinde sıkça görüldüğü gibi, öncelikli olarak kamunun yaptığı bir düzenleme ile karşılaşmaktadır. Kent yöneticilerinin değerlendirmesi ile bu durumun bölgede yaşayanların maslahatı ile ilgili olduğu söylenebilir. Belediye, dönüşüm ile üreteceği konutların üçüncü şahıslara on yıl boyunca satışını önleyen tedbirler aldığını ifade etmektedir (Y1). Spekülatif yatırımları önleyeceği düşünülen bu tedbirlerin, bölgede eskisi kadar olmasa da bir düzeyde ucuz konut teminini devam ettireceği düşünülebilmektedir.

Zararların Tazmini

İncelenen sahada yaşayanlar için doğabilecek zararlar; yerinden etme ile ortaya çıkan zararlar, taşınma bedelleri ve iskân yerinin değişmesi nedeni ile gündelik ulaşım masraflarındaki değişiklikler olarak sıralanabilir. Her bir zarar türü, farklı aktörler için değişmektedir.

4 Bu hususta İBB'nin 2007 yılında hazırlamış olduğu analiz raporlarına bakılabilir.

Yerinden etme konusu, “hak sahipleri” olarak tanımlananlar için söz konusu olmamakla birlikte, bölgede sağlıklaştırma kapsamında değiştirilmek istenen iş sektörleri hak sahibi de olsalar farklı bir iş koluna geçmek durumundadırlar.

“Biz, Esenlerin her noktası için mekânsal kalite istiyoruz, adam orada “Ticaretim yürüsün.” diye kent merkezinde olmaması gereken sektörlerin yaşamasını istiyor, buna müsaade edemeyiz.” (Y1).

Bu bağlamda, hak sahiplerine dükkân ya da projede konut veya nakit para tercihlerinden birini seçmesi istenmiş; bunlardan da büyük ölçüde dükkân-konut tercihinin seçildiği görülmüştür:

“Ya verecen ya verecen, alıruz her türlü dediler yani. Hak bende olsa bile benden önce o varmış yani. Benimki arsa üzerinde çelik konstrüksiyon dükkânım vardı. Tapu hissesi var, yirmi-yirmi beş yıllık vergileri her türlü ödenmiş. Dedik “Para verse bir işimize yaramayacak.” Niye o parayı bize iki sene sonra verecek. İki sene sonra ben oradan yapılan binalardan o paraya bir daire alamam. Biz, “O daireleri kabul edelim, bekleyelim.” dedik şansımıza. Benim orada 170 metrekare yerim vardı, elli metrekare dükkân veriyorlar.”(İS1).

Bilhassa iş yeri kiracılarının zararlarının tazmini ise mülk sahiplerine göre çok daha zordur. Buna sektör değiştirmek ve büyük ölçüde o bölgede iş yapmaya alışmış esnafın tutumu eklendiğinde rızayı üretmek pek de kolay olmamaktadır:

“Ben orada yirmi yıllık esnafım, çocuğum orada büyümüş, o kadar ki kiracı olduğum hâlde herkes dükkân benim zannediyor. Her türlü vergimi vermişim. Yalnız bu yönetim esnafa savaş açmış, oto-tamirci, egzozcu kimseyi istemiyor burada, yalnız biz değil, mobilyacı vardı, mermerci vardı hepsi mağdur oldu. Tamam bizi yolladin, senin oturma yerinin ortasında benzinlik duruyor, koççular var kaç katlı, hâlâ duruyor onlar, onlara niye elin yetmiyor. Adalet bu mu?” (İK2).

Fainstein (2010)’in New York’un Bronx bölgesinde bazı tropik yiyecek ve içeceklerin imal edildiği, satıldığı bir pazar için adil kent yaklaşımı bağlamında yaptığı gözlem, Havaalanı Mahallesi’ndeki iş yeri sahiplerinin yaşadıkları bazı zararlar ile benzerlik taşımaktadır. Kentin bir başka bölgesine gitmek zorunda kalan kimi sektörler (burada oto-sanayi) eski müşteri ilişkilerini kaybetmekte, bu doğrultuda ölçülmesi zor birtakım zararlara uğradıklarını ifade etmektedirler.

Konut sahipleri ya da kiracılar için iş yerlerinde söz konusu olan büyük bir zarardan bahsedilemez. Burada dikkat çekilebilecek husus, ulaşım konusunda ortaya çıkan zararlardır.

Ulaşım kaosunu, bölgede yaşayanların gündelik işe gidiş gelişleri, bölgede yer alan okula gelen öğrencilerin ulaşimleri ve bölgedeki iş alanlarına dışarıdan ulaşım şeklinde üçe ayırarak incelemek mümkündür.

Proje nedeni ile yıkılacak konutlarından taşınan mahalle sakinleri, öncelikli olarak yine Havaalanı Mahallesi’nde ev kiralamaı, daha sonra, Esenler içerisinde yakın mahal-

lelerden başlayarak bir başka mahalleyi, bir kısmı da Gaziosmanpaşa, Bağcılar gibi yakın ilçelerde ev tutmayı tercih etmişlerdir. Görece yaşlı, ve iş hayatı bu bölgeye bağlı kalmamış kesimler, proje bittiğinde gelmek üzere Anadolu'ya köyüne dönmüşlerdir. Bölge sakinleri toplu olarak bir rezerv alanına taşınmadıkları, İstanbul'da farklı bölgelere dağılmış oldukları için ulaşımlarını temin edecek ek bir otobüs ya da servis söz konusu değildir. Bu kesimin ulaşım masraflarının gündelik olarak çok değişmeyeceği de düşünülebilir.

Bölgede yer alan Yunus Emre İlköğretim Okulu öğrencileri için 11.01.2013 tarihinde, ücreti belediye bütçesinden karşılanmak sureti ile servis tahsisatında bulunulmuş, bu sayede, bölgeden taşınmak durumunda kalan ailelerin artı bir masrafa girmemeleri sağlanmıştır.

Bölgedeki iş yerlerinden bir kısmı civar caddeler üzerine taşınmış diğer büyük çoğunluğu da Esenler merkez ya da Tekstilkent gibi yerleri tercih etmişlerdir. İdare, bu yerler için gerekli taşıma işlemlerinin, işverenler üzerinde olduğunu belirtmekte; işverenler de çok büyük ölçekli bir taşınma söz konusu olmadığı için ulaşım masraflarının ayrıca karşılanmasını gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığını savunmaktadır. Belirtildiği gibi 4857 sayılı İş Kanunu gibi yasal düzenlemeler açısından işverenlere bu noktada getirilmiş bir zorunluluk bulunmamaktadır. İş sözleşmesinde yol masraflarına ilişkin bir madde bulunması hâlinde bu hak doğmaktadır. Bu durum, konuyu alanda çalışan kesimin "ne kadar işçi" oldukları sorusunu beraberinde getirmektedir. Ancak bölgedeki dönüşümün mekânsal boyutu idare tarafından ayrı görülmektedir:

"Belki hakikaten işçidir. Belki de asgari ücretin üzerinden gösteriyordu sigortasını yatırıyordu. Belki de sigortasını yatırmadan kaçak çalıştırıyordu. Bunu sorması gereken birim ayrı bir birim bunu takip etmesi gereken kurum ayrı bir kurum kentsel dönüşüm değil bu." (U1).

"Proje bittiğinde söz konusu olacak yoğun nüfus için ana kent belediyesinden ya da ulaşım ile ilgili daha başka kanallar kullanılarak ek sefer talepleri söz konusu mu?" şeklinde soru yönelttiğimiz Belediye idarecileri, bu durumun insanlar gelmeden belli olamayacağını belki yeni taşınacak herkesin arabası olacağını, bundan dolayı, talebin düzeyini şimdiden tahmin edemediklerini belirtmektedirler." (U1).

Alanda yapılan gözlemlerde ve yapılan görüşmelerde, iş hukuku çerçevesinde, işçilerin taşınması il ilgili sorumluluk işverende olduğu, iş çevresinin de mekânsal uzaklığın fazlalaşmaması dolayısıyla ulaşım masrafına dönük bir düzenleme öngörmediği, bu yönde bir talebin de olmadığı görülmektedir. Bu hususa dair olumlu adım, kentsel dönüşüm nedeni ile taşınan ailelerin mağdur olmaması için çocuklarının mahallede yıkılmayan okullarına gidip gelmeleri için servis konulmuş olmasıdır. Bu düzenlemenin, belediyenin ilgili meclis kararında da belirtildiği gibi kentsel dönüşüm ile ilgisi olduğu hâlde, bölgede yer alan çalışan kesimin durumuna ilişkin bir değerlendirme yapılmaması bütüncül bakışın belli alanları gözden kaçırabileceğine ilişkin bir bulgu doğurmaktadır.

Dezavantajlıların Desteklenmesi

Bir dönüşüm bölgesinde dezavantajlılar kimlerdir? Burada özellikle ayrımcılığa tabi olmuş veya topluma katılamamış kesimlere vurgu yapan adil kent yaklaşımı çerçevesinden bakıldığında yürütülmesi gereken sosyal içerme politikaları gündeme gelmektedir. Bu türden bir hizmet, belediyelerde büyük oranda farklılaşarak özelleşmiş birimler olan sosyal hizmet alanlarında gerçekleşmektedir. Dönüşüm projesi içinde bu kesimlerin tespitine yönelik bir verinin olmayışı, daha çok inşaat ve finansman taleplerine cevap veren dönüşüm birimlerinin bu konudaki problemleri ilgili birimlere bırakmasına bağlanabilir. Esasında Esenler Havaalanı örneğinde böylesi dışlanmış bir kesimin yer almadığı gözlemlenebilmektedir. Ancak bölgede “mülk sahibi” olduktan sonra yeterli düzeyde muhatap bulabilen kitleye karşılık, ev ve iş yeri kiracılarının ve bunlar içinde taşınma ve yeni bir hayat kurma imkânına sahip olmayanların problemleri ortada kalmaktadır. Yukarıda bahsi geçen alan için/alandakiler için ayrımı burada da devreye girmelidir. Bu ayrımla projenin “alan için” gerçekleştiği ve tüm sürecin bu minvalde şekillendiği, “alandakiler için” ise başka hizmet alanlarının devreye sokulacağı düşünülebilir. Bu durumun kentsel çeşitliliğin önüne geçen bir gelişme olduğu söylenebilir.

Ayrışmanın Önlenmesi

Yeni bir kentsel geliştirme aracının, toplumsal çeşitliliğin var olan akışını bozması veya bu durumu tehdit edecek ayrıştırıcı bir hüviyet kazanmaması beklenmektedir. Esenler Türkiye’deki çeşitliliğin İstanbul üzerinde en yoğun görüldüğü yerlerin başında gelmektedir. 400 kadar hemşehri derneği, tüm ilçenin sosyopolitik eğilimlerini tespit etmektedir. Bu farklılıklar süreçte bir problem yumağı olmaktan kaçmamıştır.

Esenlerin bu doğasının otogar öncesi ve sonrası olarak ayrıldığı görülmektedir. Esenlerde yaşayan farklı yöre insanları içerisinde problem oluşturacak bir ayrım sözü konusu olmaktan öte sosyal yapı içerisindeki eş değer konum içinde bir bütünlükten bahsedilebilmektedir. Burada yabancıya ve ötekine karşı tutumun geleneksel kodlara bağlı olarak sorunsuz bir şekilde doksanlı yılların ortasına kadar sürdüğü ifade edilmektedir. Otogarla yeniden farklılaşan nüfusun yeni görüntüsü ise bu tarihten sonra, Esenlerde güvenlik ihtiyacını doğurmuştur. Bu durum, mahallelerin geçirgenliği ve mahalle kültürü olarak ayrıca Esenlerliyi buraya bağlayan unsur olarak önemsenmektedir. Hatta Esenlerden taşınmış olanlar dahi bu sebepten ve bir değerlendirmeye göre de “Esenlerin İstanbul’da ilk taşındığı yer olmasından” dolayı kopamaz. Ancak çeşitliliğin, geçirgenliğin yer yer güvenlik problemini ve ihtiyacını doğuran bir etken olarak da dile getirilmesi söz konusudur (Y4).

Konut kalitesi arttırılarak afetlere karşı tedbir alınan bir dönüşümde, ayrışma tehlikesi yönetsel açıdan da en son bakılacak unsur gibi dursa da idare ya da mahalleli bu konuda oldukça hassas durumdadır. Uygulayıcılar, insanları ayrıştırmadıklarını belirtmekle birlikte, yeni konutların Esenler içinde örneklik teşkil edecek bir prestij yaratmasını da arzulamaktadırlar:

"Yeni yerleşimciler gelecek tabii ki. Alım gücü biraz daha yüksek olan kimseler gelecektir. Çevrenin şartları değiştiğinde ekonomik olarak barınabileceğiniz yerlere yönelirsiniz." (Y1).

Bu gelişmenin mevcut sakinlerin yaşam standartlarını negatif etkilemeyeceği konusunda da bir fikir mevcuttur. Mahalle muhtarının yeni sakinlerden beklentisi bölgeyi canlandırılmaları yönündedir:

"Tabii ki şimdi burada bir nüfus artışı olacak. Diyelim iki yüz daire varsa beş yüze çıkar burası. Buraya baya bi kültürlü kişiler gelir. Tamam mı, orda kültürlü veya işte şimdi orda normal adam ödemez orayı, ne olacak, iş adamları gelecek işte. Veya işte orda şimdi yüz elli metrekare ev olacak dört yüz bin fiyat çıkacak. Dört yüz bin liralık evi burada çalışan biri alamaz. Bunlar ne yapacak. İş büyük olan adamlar iş adamları durumu iyi olan adamlar gelecek. Bir sıkıntı olmaz yani." (Y5).

Kentsel dönüşüm ile oluşabilecek site yapısı, hem giden eski sakinlerini getirecek hem yeni nüfusu barındıracak hem de mevcut sakinlerini orada oturmaya devam etmeye heveslendirecek bir değer olarak algılanmaktadır. Karşı konulmazlığı onu tarihsel bir dönem, bir sunum biçimi zorunluluğu olarak kodlamaktadır. Öte yandan sokaklarında rahatlıkla dolaşabilen bir kentten gettolara ayrılmış bir kente dönüşümün de beklentiler ile ilişkisi kurulmaktadır. Bu beklentilerin ekonomik olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır:

"Sınır olabilir de olmayabilir de. Bu projenin maliyetlerini zorlamasıyla alakalıdır. Projeyi dışarıdan satın alacak, yeni gelecek insanlar, buranın rantabl olabilmesi için ayrı bir alanda oturmak isteyecektir. İnsanları bir anda kaynaştıramazsınız. Sitede özel bölme olmayacak ama alan ayrılacaktır. Alanın ayrılması da blok olarak olacaktır. Vatandaşın iyiliği için. Araştırmalar gösteriyor ki -biz de çeşitli emlak değerlendirme şirketlerinden görüş alıyoruz- sitede alanı ayırdığımız zaman hasılatı metrekare rayiçleri daha yüksek gidiyor bunu öngörerek zaten vatandaş yüzde seksen veriyoruz. Müteahhit iç içe yaşarsa bu kadar kazanılır diye değer biçiyor. Ayrı yaşarsa daha yüksek rayiçle yeni yerleşen sınıf orta sınıf daha iyi para verir, böylece alt sınıfı da bir yükseğe taşımış olur. Ekonomik kalkınma, orta sınıf alt sınıfı yukarı çekmiş oluyor. Bu o kapsamda, bu birileri otursun oturmasın değil. Aynı okula gidecek, aynı camiye gidecekler sonuçta. Başta ön yargıları yıkıyorsunuz. Ön yargıyı attıktan sonra kendiliğinden bir kaynaşmayı temin etmiş oluyorsunuz." (U3).

Dolayısıyla, proje, köhnemiş ve lokasyonu nedeni ile arazi kıymeti artmış bir mekânsal birimde, yeterli mülkiyet hakkından yoksun bir nüfusa bu haklarını iade ederken üretilen ranttan kendi hakları oranında pay almalarını sağlayan "bağımsız birime bağımsız birim" anlayışı ile üretildiğinden gerekirse satıp gitmek rahatlığını sunabilecek bir rıza üzerine kuruludur. Mekânın geçirgenliği muhafazaya dönük bir proje anlayışı ile birlikte, site tipi konut üretim tarzının bir eğilim olarak benimsenmesinin reel karşılığı parçalanmış bir kent olacaktır. Öte yandan, alışılmış hayatların tercih edilerek hak edilen dönüşmüş sitelerden taşınması, Esenler içinde eski dokuya dair son kanıt kalana dek köhneme alanında bir toplanmanın süreceğine işaret etmektedir. Bu tablonun

kentsel dönüşüm süreçlerinin bir örüntüsü olarak kabul edilmesi de söz konusudur. Bu koşullar olmadığında, ulaşılabilir açık alanlara sahip, yeterli donatıya kavuşmuş ve çeşitliliğin yeniden üretileceği mekânların tasarlanması da imkânsız görülmektedir.

Büyük Projelere Halkın Katılımı

Kentsel dönüşüm Türkiye’de büyük ölçüde konut geliştirme projeleri olarak ele alınmakta ve ilgili mevzuatta bu yönde gelişmektedir. Ancak pratikte, kentsel dönüşüm bölgelerinde yapılacak konutların finansmanı için konut bölgesinin vasfı değiştirilerek çeşitli ticari ya da hizmet alanlarının inşası söz konusu olabilmektedir. Nitekim, Havaalanı Mahallesi’nde de öncelikli olarak bir hastane yapılması düşünülmüş ancak bundan vazgeçilerek finansman için ek konut yapılması projelendirilmiştir (Y1). Ticari bakımdan bölgede yer alan esnaflar eğer mülk sahipleri ise dükkan hakları korunmuş ancak projede bir sektör değişimi de öngörülmüştür. Bölgede yer alan araba tamircileri yenilenen mahallede yer alamayacaktır. Fakat tüm bu değişimler ile birlikte, konut ve bazı ticaret birimlerinin yanında, proje alanında bir büyük projeden söz edilemez. Keza bölgede istihdamı arttırıcı bir fonksiyonda yer almamaktadır. Bölge sağlıklı bir konut gelişme alanı olarak düşünülmüş, daha önce yer alan küçük/orta sanayi tesislerinin bölgeden kalkması öngörülmüştür.

Kent Plancının Aktif Rolü

Türkiye’de yerel yönetimlerin uygulamaları içinde, kentsel dönüşümün ya idare içinde kentsel dönüşüme mahsus bir birim ya da mekânsal yönetime ilişkin birimlerin ortaklaşa faaliyet alanına giren bir proje birlikteliği şeklinde ele alındığından bahsetmek mümkündür. Esenler Belediyesinde de kentsel dönüşüm, Emlak ve İstimlak Müdürlüğü, Plan-Proje Müdürlüğü, İmar ve Şehircilik Müdürlüğü altında çalışan kent plancılar, inşaat mühendisleri ve harita mühendislerinin oluşturdukları proje ekipleri ile yürütülmektedir. Doğrudan plancıların uhdesine verilmiş işler kentsel tasarım, yoğunluk hesapları ile sınırlanmış, bu işler de projenin tasarım aşaması ile ilişkilendirilmiştir. Uygulama pratiğinde planlama eğitimi almış uzmanların birinin teknik diğerinin yönetsel anlamda iki aktivitesi saptanmıştır. Teknik pratik yönü daha çok sembolik kalarak işlem dizgesi içinde yeri tartışmalıdır. Plancıların, kentsel dönüşüm pratiği içerisindeki yönü proje uzmanlarının ifadesinde açıklık kazanmamaktadır:

“İşin çabuk bitmesi için hafriyatın önceden ihale edilip yatırımcı ayrı ihale edilmiştir. Bu aşamalardan sonra bakanlığa bir plan hazırlanır. Şehir plancıları şu kadar alanda şu kadar metrekaresine iş yapacaklarını söylüyor. Normalde kentsel dönüşüm projelerinde şehir plancıları daha önce devreye girmeli fakat bizde böyle olmadı. Normalde, şehir plancıları riskli alana girer ve bir öngörü sunar. Talep edeceği inşaat metrekaresini hesaplayarak bakanlığa sunar. Bakanlık bunu onayladıktan sonra iskân edilebilen alan belli olur ve mevcut iskânda da ona göre bir anlaşma sağlanır. Pilot olduğu için hızımızı kesmeyelim anlaşmayı öne alalım mantığı vardı. İlk yapacağın iş en sona bırakmak durumunda kaldık.” (U3).

Ancak yönetsel boyutta halk ile iletişime geçen plancıların, eşitsizlikleri doğurabilecek taraflar alanındaki tespitleri ve uzlaşmayı sağlayan müzakereci rolleri öne çıkmaktadır:

“Saha ofisleri kurulur alanlarda, vatandaşla birebir görüşmek için. Bu ekipte, pedagoglar, psikologlar, şehir plancıları vatandaşla görüşerek durumu izah ediyor. Kanunu devletin bir sopası gibi göstermek istemiyoruz.” (U1).

“Siyasi güç kullanmak isteyenler oldu ve biz hiç kimseye farklı davranmadık. Eğer birisine farklı davranmış olsaydık adaletsizlik işi bozacaktır ve işin bereketi kaçacaktır. Hiç kimseye hem değerlendirilmesinde hem de yer verilmesinde bir santim bile farklılık gösterilmedi. İnisiyatif talep edenler daha fazla yer ya da kömürlük gibi yerleri hemen boşaltarak daire görünümünü vermiş gibi.” (Y1).

Sonuç olarak belediye bünyesinde çalışan kent plancılarının, projenin ilkeleri çerçevesinde sahada işin başından itibaren yer aldıkları görülmektedir. Ancak plancıların, söz konusu dönüşüm faaliyetlerinin stratejik kararlarında etkin olabilmeleri gibi bir durum görünmemektedir..

Hak Sahiplerinin Temsili

Sahada kentsel dönüşüm öncesi yapılan tespitlerde, kaçak bir yapılaşma ve enformel bir gelişme olmasından ötürü, klasik anlamda tapu verileri ile sınırlı bir mülkiyet dokusu çıkarılmayıp yerinde yapılan her türlü gözlem, bilgi ve belge ile mülkiyet tespit edilerek hak sahiplerine ilişkin bilginin birikmesi temin edilmiştir. Bu süreçte doğrudan katılamayanların mutlaka yasal temsilcileri ile irtibat kurulduğu ifade edilmektedir (U2, U3). Yönetilebilir bir hak sahipliği, projede kimin ne alacağına ilişkin altlığı vermektedir. Ancak bir süreç olarak kentsel dönüşümün hak sahibi olmayan muhatapları “kiracılar”ın durumunun, yalnız dönüşüm değil, sektörel sıkıntılarla da birleşerek problemlili bir hâl aldığı görülmektedir (İS1, İK1). Öte yandan hak sahipliğinin, işgalcilikten ayrılması gerektiğini, devletin yeşil alanına bina yapan birinin hak sahibi olarak nitelenmeyeceğini belirten sivil yapılar da mevcuttur. Dolayısıyla temsil ve bu temsilin işlerliği bir kez tespit edildiğinde hak sahipleri de büyük ölçüde kentsel üretime katılmaktadırlar. Ancak bu hak tespit edilmediğinde problemler doğmaktadır.

Projenin Paydaş Genişliği

Alanda yer alan ilk ve ileri düzey kentsel dönüşüm projesi olması nedeni ile bölge idare tarafından bir pilot olarak görülmektedir. Bu bölgede vatandaştan gelen tepkilerin takip edilebilmesi için uzun soluklu toplantılar, görüşmeler ve anketler yapılmıştır. Katılımın hak sahipleri düzeyinde gerçekleşmesine özen gösterilmiş, alanda yer almayacak sektörler ve kiracılar katılım sürecinde hak sahipleri gibi değerlendirilmemiştir. Proje üst ölçekli planları, İBB ve ÇŞB'nin değerlendirme ve görüşleri ile şekillenmiş ancak uygulamanın çevre ilçelerle bir bağı kurulmamıştır. Bu düzeyde bir planlama ve kentsel dönüşüm için “yer sınırları”nın bir kez daha gözden geçirilmesi ve planlamanın İstanbul ölçeğinde yapılmasının zorunluluğu temenni düzeyinde paylaşılmıştır (U1).

Bunlar dışında kent ölçeğinde katılımcı bir sürecin tek ayağı, yasal olarak projenin onaylanmasını temin edecek kurum görüşleridir. Bu kurumlar içinde Elektrik İdaresi, İSKİ vs. gibi görüşlerine başvurulacak teknik kurumlar vardır. Alanın sosyoekonomik gelişimine dönük yönlendirmeler bunlar üzerinden kurgulanmakta, STK yahut üniversite bazında doğrudan olmayıp sempozyum gibi etkinlikler ile dolaylı katılımdan bahsedilebilmektedir. Bu bağlamda, 2012 yılı içinde Esenler Belediyesi Yıldız Teknik Üniversitesi (YTÜ), İstanbul Üniversitesi ve Aydın Üniversitesi ile “İstanbul İçin Sürdürülebilir Kentsel Dönüşüm Seferberliği” başlığında bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Yine 2012 yılında gerçekleşen bir diğer toplantı, “Şehir ve Ekonomi” başlığı ile YTÜ’de gerçekleştirilmiştir. Bu toplantılarda doğrudan HKP’ye yönelik bir çalışmanın söz konusu olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla paydaşlara ilişkin tanımlamaların sahadaki aktörlerle sınırlı tutulduğundan bahsedilebilir. Bunlar, yerel yöneticiler ve hak sahipleri olarak belirlenmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Adil kent yaklaşımı, üç temel özelliğe vurgu yapmaktadır: Eşitlik, demokrasi ve çeşitlilik. Kentsel gelişme politikalarında bu üç ilke dikkate alındığında dönüşümün birtakım özellikler taşıyacağını söylemek mümkündür. Bunlar kentleşme sürecinde doğmuş çeşitli problemlerin bertaraf edilerek yalnız planlı kentler değil aynı zamanda toplumsal niteliğini hasara uğratmamış bir doku var edebilecek niteliklerdir.

Kentsel dönüşüm herkes için daha iyi bir kentsel yaşam getirirken süreçte ve gelecekte her bireyin kentsel kararlarda aktifliğini arttıracak bir düzenlemenin de imkânı olarak değerlendirilmesi burada hatıra gelmektedir; proje öncesinden çok daha zengin bir biçimde kentlerin temel özelliği olan farklılıklara saygı ve çeşitlilik gibi unsurlar bu yaşamı besleyeceklerdir.

Esenler İlçesi Havaalanı Mahallesiindeki dönüşüm çalışmaları izlendiğinde adil kent yaklaşımı çerçevesinde birkaç unsurun üzerinde durulabilir.

Büyük göçler ile kentsel alanı genişlemiş İstanbul gibi bir şehirde, piyasa araçlarının aktifleştirilerek örgütlenen bir kentsel dönüşüm süreci; imar ve bina koşullarının bozukluğundan daha geniş bir gerekçelendirme taşıyabilir. Kentsel dönüşümün gerekçe cümlesinde, toplumsal çeşitliliğe ve dönüşüme teşebbüs edecek devletin ekonomik imkânlarının farklılık ve zenginliğinin toplumsal refaha döneceğine ilişkin vurgular yer aldığı sosyal sonuçları kestirilebilir bir proje elde edilmiş olacaktır.

Kentsel dönüşümün yapılacağı yerler, denetimsiz bir biçimde gelişmiş bölgelerdir. Bu bölgelerde yaşayanların kendi konutlarını dönüştürme imkânlarının sınırlı olmasının esas gerekçesi Türkiye’de bilhassa İstanbul’da kentsel gelişmenin tarihî yapısal sorunlarıdır. Esenler bunun en çarpıcı örneği olarak görünmektedir. Kentsel dönüşüm, enformel ilişkileri pozitif anlamda kullanarak bölgenin sosyal dokusunu fırsata

dönüştürmek için bir alternatif olabilir. Ancak ilişkiler, sürekliliklerini denetlenmeden sürdürdüklerinde, bölge halkının emlak spekülasyonlarına girmesi kaçınılmazdır. Bu denetim ancak kentsel dönüşümün sosyal gerekçelendirmesi ve sosyal sürecine ilişkin adımlarla sağlanabilir.

Konut ve iş yeri sahipleri, kiracıları ve kullanıcıların tümünü kapsayan bir dönüşüm sürecinden bahsediliyorsa süreç yönetimi de tüm unsurları dikkate alacak şekilde ilerleyebilir. Yalnızca “hak sahipleri”ni ve “hak sahiplerinin elde edecekleri ekonomik fayda”yı merkeze alan bir süreç, yörenin kentliliğini zedeleyecek, tarihsiz ve hafızasız seyyar, yatırım aracına dönüşmüş bir kent toprağı var edecektir.

Bölgedeki sosyal sorunları yalnızca suç ve enformel sektöre bağlı düşünmemek gerekir. Bunlarla birlikte, kentlilik talebini cevapsız kılan diğer bir deyişle insanlara bir metropolde yaşıyor olmanın sunması gereken hizmetleri ortadan kaldıran tüm koşulların, sosyal bir problem olarak tanımlanması gerekir. Kentlilik talebi, bölgenin sosyoekonomik çeşitliliğı ile değışir. Ancak bölge insanının “havuz, peyzaj alanı” etkinliklerinden ve mekânsal düzenlemelerden daha fazla kentte, mahallesinde olup bitenlere ilişkin pozitif katılımının sağlanması, her hane halkının kendini o bölgenin bir mensubu olarak görebilmesinin dönüşümün ana çıktılarında biri olarak görülmesi, adil kent yaklaşımının bir dönüşüm projesi için anlamlı bulduğı bir çıkarım olarak değerlendirilebilir. Bu durumu var edecek yönetsel araçların, kamusal mekânların temini; ayırışma, soylulaşma gibi negatif sonuçların etkisini azaltacak, süreçte yok edecektir.

Ekonomik etkinliklere bağılı olarak yaşanacak nüfus hareketliliklerine rağmen “kimse yerinden edilmeyecek” şeklindeki kentsel dönüşüm mottoları uygulamanın siyasal, ekonomik ve mekânsal anlamda olumlu yönlerinin düşünülerek süreçte projelendirilmesini engellemektedir.

İstanbul son derece dinamik bir şehirdir. Gelişen ulaşım imkânlarının sonuçlarının kestirimi güç, artan turistik faaliyetlerin hareketliliğı öngörülemez biçimde gelişmektedir. Ayrıca ucuz konut talebi, arsa talebi birer yatırım aracı olmaktan öte yaşama mekânları olmaları itibarı ile İstanbul’un en temel sorunları olmaya devam etmektedir. Gerek yeşil alan gerek ulaşım ve bunların ötesinde ticari hareketliliğı asimetrik biçimde ilçeden uzaklaştıran yatırımlar, uzun vadede ulaşım maliyetlerinin artışı olarak geri döner. Bu anlamda, kiracı ya da dükkân sahibi kentin küçük ve orta işletmelerinin kentli nüfusa sunduğı istihdamın ulaşım etkisi kentin makroformunu ortaya koyar. İstanbul’daki iş gücünün durumu ve yerleşim yerleri dikkate alınarak kentsel dönüşümün potansiyeli yönlendirilebilirse daha nitelikli veriler ile çalışma imkânı doğacaktır. Adil kent yaklaşımının gerek kuramsal arka planı gerek burada değerlendirilmeye alınan ilkesel tutumu yeni pek çok çalışmaya, nitel incelemeye imkân tanımaktadır. Çalışmanın başında belirtilen, sahadan gelecek veriler ile şekillenmiş bir kentsel adalet söylemi, uygulanabilir ve politika üretebilir bir hüviyete bu tartışmalarla gelebilecektir.

The Just City Approach and Urban Transformation: The Case of Esenler, Istanbul

Yunus Çolak*

In this study, predictions arising from the field of urban planning that are critical of unfair and discriminatory governing practices of contemporary cities are elaborated. The normative ground of the just city approach, especially, from new theoretical trends, is elaborated for its possible contributions to urban transformation in Turkey. As the first project implemented in accordance with the new legal regulation for the transformation of cities in Turkey was in the Esenler district of Istanbul, that is therefore the place where this study is going to trace the answer to the question whether it is possible to get a normative approach for urban transformation in Turkey.

The planning that has been granted an instrumental role by the Enlightenment (Çiğdem, 2001; Ersoy, 2007; Karakurt, 2006), is defined as the preparations to be made before a political act (Sezen, 1999). In this way, planning congregated the political, epistemological and moral features of human consciousness and has been constructed in a way to control development in urban space (Tekeli, 1993). While urbanization gained importance in the modern world, the necessity of planning has also drawn attention (Keleş, 1972). This is related to the thought that urban problems can be decreased with various public functions (Firdin, 2004). In this manner, plenty of planning approaches have been developed. Ersoy (2007, 2012), Günay (2007) and Schönwandt (2008) discussed these approaches in their studies.

The process shown with the comprehensive planning approach revealed the importance of the urban planner as an actor in taking decisions, discussed the content of public good, produced new models regarding the planning process, and, in the center of all these approaches, studied the political processes that will make social participation meaningful and which gained broader importance. Following the social justice principle has been taken into account and the impact of global processes on cities, the

* Res. Assist., Kırklareli University, Faculty of Architecture, Urban and Regional Planning
Correspondence: ahilyunuscolak@gmail.com. Address: Kavaklı Campuss, Değirmencik Yolu üzeri, Kavaklı, Kırklareli, Türkiye.

just city approach, which rests its planning considerations on the tradition of political economy, and based on the critique of rationality and offered a model claiming that urban justice would be possible with the protection of the values of equality, democracy and diversity (Fainstein, 2000, 2010).

In the political economy tradition, the works of Harvey, Lefebvre and Castells are distinguished from other works, which show little if any interest in the problems of inequality in urban development. It is possible to claim that the process that treated social processes with spatial developments after Lefebvre searches for a justice that rests in the channels of distribution. While Lefebvre (2013) pointed to the unequal outputs of alienation produced with the role of urban determining industry and post-industry with the demand for city rights; Castells, on the other hand, emphasized the fairness of common consumption against unequal practices of ruling agents and the operative effect of the planner as an agent and social movements (Şengül, 2001). These argumentations mentioned the efforts of the most popular forebear of the political economy tradition, Friedrich Engels (Şentürk, 2011, p. 97). Harvey (1973) endeavored to prove that the regime of liberal society gave birth to injustice and that fair distribution with fair methods would only be possible with political struggle and that struggle would be possible sometimes with rebellious stand of "bodies" (Harvey, 2013). In this context, he advises not to underestimate the fundamental critique against political holism and the system (Potter and Harvey, 2009).

Fainstein (2010) begins his work into the just city with the question "What is the possibility of improving the human life quality expansively in the context of global capitalist political economy?" In this regard, he states that his target is to develop an urban justice theory that could be used by city-related institutions (Fainstein, 2010, p. 5). Fainstein, preferring distributive justice rather than equal service to all, emphasizes the importance of policy making within this urban development. He notes that the concepts of city rights, justice and equality should set up an essential context. While treating urban development and transformation, he reveals a quest for justice based on the tripod of equality, democracy and diversity. In this context, urbanization is considered with urban interventions and a necessity for a normative ground for those interventions is emphasized. In this evaluation, not only does the state/government have a role in regulating the urban space, but also urban planners are identified as basic actors in the process of justly improving social conditions. In the just city approach, principles refusing displacement and urban dissociation take precedence and social participation and representation in urban decisions are emphasized. The active role of urban planners is underlined in the production of urban facilities and infrastructure for all, starting from the least advantageous strata of society, and improving the social environment. The just city approach proposes a process of evaluation in urban development and offers a ground to avoid the new spatial problems

that lead to inequality in the urban spaces left to the service sector to produce mega projects with the mobility that has emerged from industry.

Fainstein, who shares the common opinion that neoliberal urban policies are producing injustice (2010), opens an intellectual space with his approach as he defined a counter ideology against this process. In this framework, he offers sixteen principles under the titles of democracy, equality and diversity. This article aggregates these principles in certain groups and evaluates through an urban transformation project implementation. For this reason, in this study a qualitative research method is used, because the field technics of this method provide an understanding of the causes behind facts, events and processes (Yıldırım and Şimşek, 2005).

The space under concern, Havaalanı neighborhood, did not have enough resources for development due to ownership problems with the buildings in the neighborhood and low profile construction structure, and transformation could only be possible and compulsory with public/government intervention. The building stock both had ownership problems and finished their life due to low quality construction, and this situation has been recognized by the residents of the neighborhood, which in turn made a public intervention for urban transformation necessary.

Only the people who have property in the neighborhood can utilize the project. However, no resolution occurs among these proprietors. Livability has been treated at an optimum level and shaped through the basic expectations of the residents and the reports of city governors. The project is an urban development but the estate values to be produced in the region are also to the advantage of the people of the region. However, residents who cannot afford the costs of the process or who think that they cannot adopt the new spatial style and therefore leave the neighborhood, and the regulations forcing work place tenants to leave, reveal in different aspects the existence of a limit to the definition of "for all." In such a case, the question of whether "This is a transformation for "the residents of the space" or "the space itself" comes into mind.

The dwellings to be built are going to have an outstanding value with their facilities and healthy environment. The region that will lose the cheap dwelling stock is not going to be affordable for those who do not have regular incomes or meet certain costs. More importantly the current tenants will move to other neighborhoods for cheap housing.

The residents who lived in the region suffered certain damages. When the residents moved, those with kids attending elementary schools in the region came up with travel costs and this damage has been reimbursed by vehicles provided by the municipality. Again, the costs of the shop renters who were obliged to move from the neighborhood, exceeded the one thousand liras granted to each of them by the municipality.

The urban planners worked for the municipality took their place in the field from the very beginning of the project. However, planners are not effective in the strategic decisions of the transformation activities.

The project takes place in a poor quality area but the land price of which increased spatial unit. It gives back their rights to the population lacking property rights and lets them get their share in the ratio of their property from the economic rent to be generated and it also gives the owner the chance of selling and leaving as it is based on the principle of "independent unit to independent unit". With an understanding of protecting spatial permeability, the real equivalent of house production in apartment blocks is going to be a fragmented city. On the other hand, people's preferring their habitual life styles and leaving the new residences for outmoded quarters indicates that there will be a gathering in poor quality neighborhoods until the last single unit. This picture has to be accepted as a pattern of the urban transformation process. In the lack of these conditions, designing new spaces with accessible open places, with necessary facilities and reproducing diversity seems impossible.

In the pre-transformation findings of the project field, with an on-site survey, the information and documents of property for owners have been aggregated beside land and property registers since illegal construction and informal development had been at stake. For those who could not join the process personally, their legal representatives are informed. The manageable entitlement determines "who will get what" in the project. However, in the situation of notified but non-entitled parties of urban transformation, "tenants" have become problematic together with sectorial problems beside the transformation project. On the other hand, there are also civil organizations asking for distinguishing right ownership from property occupation and the ones constructed upon open public spaces should not be considered as entitled parties. When the representation has become efficient, the entitled parties participate in the urban production to a greater extent. However, when the rights are not established properly, problems rise.

As a result, the urban transformation implementations should not be discussed independently of the theoretical approaches or models in the urban planning history dealing with urban development. The approaches emphasizing the relation of planning with political processes and the normative view enriching these approaches with a political economy perspective will give birth to a democratic, egalitarian and pro-diversity urban planning rather than an inequality generating one.

This paper offers some recommendations inspired from the Esenler case. While urban transformation offers a better urban life for all, the possibility for a regulation to increase the efficiency of every individual in urban decisions during the transforma-

tion process and in the future should be considered and respect for diversity must be supported more than the pre-project period. In an urban transformation project ignoring social dimension, it is not easy to predict the results. The urban transformation must turn the social text of the region to an opportunity by positively using informal relationships in order to make healthy implementations. However, when the relations are sustained without control, it is inevitable that the residents will join in real estate speculations. This control can be maintained only through a social basis of the transformation and steps to be taken for the social process. For an egalitarian approach to take root in the region, the process has to be made more transparent, parallel with the right-based approach. In this way, it may be possible to avoid the transformation to an urban land only for investment.

Istanbul is a profoundly dynamic city. It is difficult to predict the outcomes of growing transportation facilities, and the mobility of rising touristic activities are developing in an unpredictable manner. On the other hand, the demand for cheap housing and land demand continue to be two of the basic problems of Istanbul as they are not only investment instruments but basic spaces of living. Open areas, transportation and the investments decreasing commercial activity from the county turns back as transportation cost in the long run. In this regard, the effect of employment by small or middle size enterprises to transportation has to be redirected by taking Istanbul's labor force and settlement places into consideration.

The Just City approach and the lack of essential ground in accord with the planning nature of the country will lead the urban transformation as a practical and ruling instrument to generate new problems. This study makes an evaluation and offers a search for issues to be taken into consideration before the planning or projects begin.

Kaynakça/References

- Ersoy, M. (2007). Planlama kuramına giriş. M. Ersoy (Ed.), *Kentsel planlama kuramları* içinde (s. 9-34). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ersoy, M. (2012). Savunmacı planlama kuramı. M. Ersoy (Ed.), *Kentsel planlama ansiklopedik sözlük* içinde (s. 392-393). İstanbul: Ninova Yayınları.
- Fainstein, S. S. (2000). New directions in planning theory. *Urban Affairs Review*, 35(4), 451-478.
- Fainstein, S. S. (2010). *The just city*. New York: Cornell University Press.
- Firdin, E. (2004). Değişen paradigmlar ekseninde kent planlamaya yeni yaklaşımlar. *Planlama*, 28(2), 44-50.
- Günay, B. (2007). Planlama kuramı ve kentsel planlama eğitimi. M. Ersoy (Ed.), *Kentsel planlama kuramları* (s. 307-341). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Harvey, D. (1973). *Social justice and the city*. New York: Blackwell.
- Harvey, D. (2013). *Asi Şehirler*. (çev. Ayşe Deniz Temiz. İstanbul: Metis Yayınları.

- Harvey, D., & Potter, C. (2009). The right to the just city. In P. Marcuse, J. Connolly, J. Novy, I. Olivo, C. Potter, & J. Steil (Ed.), *Searching for the just city* (pp. 40-51). New York: Routledge.
- Keleş, R. (1972). *Şehirciliğin kuramsal temelleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Karakurt, E. (2006). Kentsel mekânı düzenleme önerileri: Modern kent planlama anlayışı ve postmodern kent planlama anlayışı. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 26, 1-25.
- Lefebvre, H. (2013). *Kentsel devrim*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Schönwandt, W. L. (2008). *Planning in crisis? Theoretical orientations for architecture and planning*. Hampshire: Ashgate Publishing Company.
- Sezen, S. (1999). *Devletçilikten özelleştirmeye Türkiye’de planlama*. Ankara: TOADİE.
- Şengül, H. T. (2001). Sınıf mücadelesi ve kent kuramı. *Praksis*, 2, 9-31.
- Şentürk, M. (2011). *Kentsel müdahaleler açısından İstanbul*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tekeli, İ. (1993). Kuramlarda kent merkezi. İ. Tekeli (Ed.), *Merkezi iş alanı planlama ve geliştirme yarışması bilgi kitabı ve alan tanımı* içinde. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Tarihsel Süreçte Bir Kentsel Değişim Örneği: Gedikpaşa

Özcan Şabudak*

Öz: Türkiye'yi 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hemen hemen her alanda etkilemiş olan sanayileşme politikalarının yarattığı tahribattan Gedikpaşa semti de kendi payına düşeni fazlasıyla almış, bu suretle geçmişin ikamet alanı olarak bilinirken zoraki bir yapısal dönüşüm geçirmiştir. Tarihi Yarımada'nın belirli bölgelerine kıyasla daha fazla üstünlüğe sahip olan bazı semtlerin bu üstünlüklerinin zaman içinde nasıl bir dezavantaja dönüştüğü, şehrin idari ve ekonomik merkezine yakınlığın daima bir avantaj olmadığı ve coğrafi konumun gerçekte bir külfet olabileceği, Gedikpaşa örneğinde görülmektedir. Bu süreçte Gedikpaşa semti farklı etnik kimliklerin beraber yaşadığı bir yer olmaktan çıkıp farklı ekonomik kimliklerin bir arada yaşadığı bir yer hâline dönüşmüştür. Öte yandan sosyal aidiyet temelli kimliği terk etmesine rağmen Gedikpaşa'nın esas kimliğini tam anlamıyla yitirmediğini, bunun yerine bir nitelik değişimi geçirdiğini söylemek de mümkündür. İş yerlerinin, kamu binalarının ve konutların iç içe olduğu kent alanlarından birisi olan Gedikpaşa, tarihî semtlerin son yüzyılda geçirdiği değişime bir örnektir. Bu çalışmada; sanayileşmenin tarihî bir kent alanı olan Gedikpaşa'da yarattığı sosyal ve mekânsal bozulma süreci ele alınmaktadır. Semtin yaşadığı olumsuzluklar; geleneksel üretim faaliyetleri ve sosyal yapıdan hareketle incelenmekte ve bunların çözümü için bazı öneriler ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sanayileşme, Kent Tarihi, Tarihi Yarımada, Çokkültürlülük, Küçük Üretim.

Abstract: Gedikpaşa has received more than its fair share of the damage wrought by the industrialization policies that influenced Turkey in almost every field in the second half of the twentieth century. As a result, Gedikpaşa, known as the residence of the past, has gone through a forced industrialization process. We can see in the case of Gedikpaşa how the relative advantages of some of its districts compared to certain areas of the Historical Peninsula turned into disadvantages over time, and that proximity to the city's administrative and economic center is not always an advantage, and geographic location in this respect may be a burden. Therefore Gedikpaşa has ceased to be a place where different cultural identities live together and has become a place where different economic identities exist and have a mutual complementary relationship. Although it has lost the identity it once had, which was based on social inclusion, Gedikpaşa has not entirely lost its original identity. We can instead say that it has gone through a qualitative transformation. As a district where workplaces, public buildings and houses became nested within one another, Gedikpaşa is an example of the transformation historical districts underwent in the last century. In this study, I describe the social and spatial degradation process in the historic city area of Gedikpaşa created by industrialization. I examine the negative results of this process from the standpoint of traditional production and social structure, and make suggestions for their solution.

Keywords: Industrialization, Urban History, The Historical Peninsula, Multiculturalism, Small Scale Industry.

* Dr., Özel Zografyon Rum Lisesi

İletişim: ozcansarbu@gmail.com Adres: Turnacıbaşı Sk. No. 15 PK. 34433, Galatasaray, İstanbul.

Atf©: Şabudak, Ö. (2014). Tarihsel süreçte bir kentsel değişim örneği: Gedikpaşa. *İnsan & Toplum*, 4(7), 85-112.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0062>

Giriş

Gedikpaşa semtinin tarihsel süreç içindeki gelişim öyküsünün kendine has bazı özellikleri olmakla beraber Gedikpaşa'yı Tarihî Yarımada bütününden ayıran bu farklılıklar semtin sahip olduğu kimlik yapısının keskin köşeleri olarak da tanımlanabilir. Çünkü bu spesifik özellikler Gedikpaşa semtini tarihî kent alanlarında görmüş olduğumuz bir kısım tipik ortak payda özelliklerinin dışına itmiştir ve diğer tarihî kent alanlarından ayrılan yönleriyle Gedikpaşa semti kendine has bir çerçevede değerlendirilmeyi hak etmektedir. Semtin tarihsel süreci içinde diyalektik ilişki ağına benzer bir eksende hep ikili bir yapı şeklinde belirmesine neden olan ve diyalektik mücadele alanı misali her zaman için bir potansiyel gerilim atmosferi izlenimi veren özellikleri, Gedikpaşa'nın her zaman için çok farklı bir yer olmasına neden olmuştur.

Gedikpaşa'nın tarihi boyunca yaşadığı çelişkileri, kısır döngüleri, inişli-çıkışlı grafiğini anlama noktasında hazırlanan bu çalışma, Gedikpaşa semtinin geçmişten günümüze gelişimini belirli zaman dilimleri şeklinde inceleme çabası ile başlamış, bunun yanı sıra semtin farklılıklarının üzerine eğilme isteği ile geliştirilip Gedikpaşa semtinin tarihsel süreç içinde bir panoraması oluşturulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde 20. yüzyılın ikinci yarısına uzanan süreçte, yaklaşık 1950'lere kadar Gedikpaşa her yönüyle incelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Gedikpaşa tarihinin kırılma noktaları ve tarihsel spesifik özellikleri şeklinde tanımlanabilecek bekâr odaları ve Gedikpaşa'nın kültürel kodlarını taşıyan mimari birikimi anlatılmıştır. Diğer bölümde ise Gedikpaşa semtinin 1950'lerden günümüze değin devam eden dönüşüm süreci genel hatları ile anlatılmış olup Gedikpaşa semtinin tarihi boyunca yaşadığı kırılma noktaları içinde en bariz dönüştürücü etkiye sahip olan 1950'ler sonrası semtin kazandığı ekonomik kimlik ve buna mukabil kaybettiği sosyal kimlik yapısı ekseninde son 50 yıllık süreçte semti tanımlama çabası ortaya konmuştur. Semtteki küçük üretim gerçeği ile sosyal çöküntüleşme sorunu üzerinde durulmuştur. Günümüz Gedikpaşa semtini bugünlere taşıyan tarihsel süreci inceleme çabası içinde özellikle 1950'li yıllar sonrası ortaya çıkan ve semtin gerçek anlamda ekonomik kimliğinin ana unsuru olarak bilinen ayakkabı imalatçılığının doğası ve ayakkabı imalatçılığı özelinde küçük üretimin kent merkezlerinde ortaya çıkardığı kaotik yapı çözümlenerek ortaya çıkan sonuçlar irdelenmiştir. Çalışmanın temel amacı olarak Gedikpaşa gibi tarihî kent alanlarında küçük üretim ile birlikte ortaya çıktığı iddia edilen bozulma sürecinin yarattığı mekânsal deformasyon ve bu durumun sosyal yapı üzerindeki etkileri anlatılmak istenmiş olup sosyofiziki bağlamda ortaya çıkan olumsuzluklar arasındaki bağıntıyı görmek arzulanmıştır. Semtin tarihî çizgisi incelenerek günümüzdeki semt formunun geçmiş yüzyıllardaki ayak izlerine ulaşma gayesi ile girişilen bu çalışmada, bu ayak izlerinden hareketle günümüz Gedikpaşa semtinin ortaya çıkış öyküsü anlatılmıştır. Semte dair yapılan tespitler sonrası semtin yaşadığı olumsuzlukların çözümü öncelenmiştir. Bu doğrultuda geleneksel üretim faaliyetleri ve sosyal yapı gerçekliği üzerinden öneriler geliştirilmek suretiyle Gedikpaşa semtinin daha yaşanılır bir yer olması amaçlanmıştır.

20. Yüzyılın İlk Yarısına Uzanan Süreçte Gedikpaşa

Gedikpaşa semti adını, II. Mehmet Döneminin (1451-1481) sadrazamı ve kaptan-ı der-yası Gedik Ahmet Paşa'nın yaptırdığı çifte hamamdan almıştır. Kaynaklarda geçen ve aynı adı taşıyan cami ve medresesi günümüzde mevcut değildir. Semt, Bizans'ın ünlü Kadırga Limanı'nın hemen kuzeyinde yer almaktadır (Hür, 1994, s. 380).¹

Gedikpaşa semti, 1923 yılına kadar Beyazıt Belediye Dairesine bağlı bir semt-i meşhur olup o dönemin Esir Kemal, Emin Sinan ve Divan-ı Âli Mahallelerinden müteşekkil görünmektedir (Sakaoğlu, 2007, s. 4). Günümüzdeki Mimar Hayrettin Mahallesi'nin 1912 yılında mevcut olan Çadırcı Ahmet Çelebi Mahallesi, Esir Kemal Mahallesi, Kalıçeci Hasan Ağa Mahallesi, Mimar Hayrettin Mahallesi ve Divan-ı Âli Mahallelerinin birleşimi ile ortaya çıktığı ve bu bilgiden hareketle Gedikpaşa semtinin Mimar Hayrettin Mahallesi sınırları içinde olduğu fakat günümüz Mimar Hayrettin Mahallesinin tamamını kaplamadığı ve Emin Sinan Mahallesi'ni de içine aldığı görülmektedir (İhsaiyyat Mecmuası, 1912, s. 15-30).

İstanbul bütün cemaatlerin, milletlerin buluştuğu, ağırlığına göre temsil edildiği ve yan yana yaşadığı önemli bir merkezdir. Şehrin yönetimi ve fiziki yapılanması daha çok din ve mezhep ayrışmasına göre yapılmış olup semtler, mahalleler bu farklılığı yansıtan şehirdeki önemli mekânlardır. Osmanlı sultanları İstanbul'un bu çokkültürlü yapısını daha da geliştirmek ve zenginleştirmek için her zaman özel bir gayret sarf etmişlerdir. İstanbul'un Fethinden kısa bir süre sonra gayrimüslim toplulukların imparatorluğun diğer bölgelerinden nüfus bakımından daha fazla miktarda İstanbul'da yer aldıklarını görmekteyiz. Gerçi bu nüfus politikasında İstanbul'un ekonomik ve sosyal yapısının güçlendirilmesi, zenginleştirilmesi gibi amaçların etkin olduğunu bilmekteyiz. Burada dikkatimizi çeken nokta şudur: İstanbul'un nüfus yapısı içinde başlangıçta Müslümanlar % 58 gibi bir orana sahipken daha sonra, özellikle 19. yüzyıl-da, azınlık durumuna düşmüşlerdir. Tanzimat'tan sonra Müslüman nüfus İstanbul'da % 44 civarındadır. 19. yüzyılda İstanbul'un bu nüfus yapısı içinde gayrimüslimlere baktığımızda bunların dünyanın başka yerlerindeki gayrimüslimlerden daha fazla nispette İstanbul'da olduğunu görürüz. Mesela 19. yüzyılda İstanbul'da yaşayan Ermeniler dünyadaki en kalabalık Ermeni nüfusunu oluşturmaktadır (Eryılmaz, 1997, s. 187). Yine aynı şekilde bu yoğun Ermeni nüfusunun İstanbul ölçeğinde sayıca fazla

1 Sophia veya Kontoskalion adıyla da anılan bu liman, güney kıyısındaki diğer limanların aksine, İmparatorluğun son dönemine kadar ve ondan sonra da kullanıldı. Osmanlı Dönemindeki Kadırga Limanı burası idi. Kadırga Limanı 16. yüzyıla kadar faaliyetini devam ettirdi. Çatladıkapı'da Bizans Döneminden kalma küçük bir liman seddinin kalıntılarının bulunduğu dar kıyı şeridinde bir sürü odun deposu vardı. Biraz doğuda Ahırkapı'dan itibaren saray bölgesi başlıyordu. Güney ucundaki deniz surunun önünde Sultan III. Osman Döneminde, 1169/1755 yılında inşa edilen büyük deniz feneri yükseliyordu. Burada bölge sakinleri tarafından kullanılan mütevazı bir iskele, ayrıca, saraya hizmet veren birkaç tesis ve günümüzde de ayakta kalan deniz suru üzerinde Arap Köşkü ve İncili Köşk vardı (Müller-Wiener, 2003, s. 169).

oldukları bazı mahalle ve semtler bulunmakta olup bunlardan birisi de Gedikpaşa semtidir. Bu nüfus tablosu Gedikpaşa'nın etnik özelliğini ortaya koymakta, Gedikpaşa denilince akla gelen özgünlük çatısının aynı zamanda etnik temelli bir ayağı olduğunu göstermektedir.

Bekâr Odaları

Gedikpaşa semti tarihî süreklilik içerisinde bünyesinde hep bekâr odalarını barındırmıştır. Bu semtin bir tür mekânlaşma niteliğidir. Bir zamanlar Tarihî Yarımada'nın değişik yerlerinde bulunan bekâr odalarının kentteki iş gücünün barındığı yerler olması dolayısıyla ticari niteliği ağır basan bölgelerde veya buralara yakın Gedikpaşa gibi semtlerde konumlandığını görmekteyiz. Tarihî Yarımada'nın en yoğun ticari alanı olan Hanlar Bölgesine yakınlığı dolayısıyla Gedikpaşa'nın Yarımada'daki iş gücünün ikamet ettiği arka bölge şeklinde tanımlanan yerlerden biri olma durumu, Gedikpaşa ve bekâr odaları birlikteliğini daha anlaşılır kılmaktadır.

Batı'da "La Garçonniere" veya son dönemde daha konforlu hâle getirilen şekliyle "Le Studio" denilen ve tek kişinin ikametine ayrılmış oturma birimleri çok eski dönemlerden beri mevcut olduğu hâlde, Osmanlı Dönemi mahalle yapılarında, aile yaşamı dışı ve tek kişilik özel konut birimi yer almamıştır. Bununla birlikte, yalnızlar veya bekârlar için aile yaşam alanlarından tecrit edilmiş ve merkezî iş alanlarının içinde veya yamacında bulunan Gedikpaşa gibi semtlerde topluca kurulmuş bekâr odaları veya bekârhaneler denilen genel oturma yerleri vardır (Çağlayandereli, 2005, s. 47).

Osmanlı Döneminde İstanbul'daki bekâr odalarının sayısı yapı izni verilmemesine rağmen zaman içerisinde artmıştır. Özellikle büyük yangınların hemen ardından hatt-ı hümayunlara ve emr-i şeriflere aykırı olarak ve sırf daha fazla kira geliri sağlamak için yeni bekâr odaları kentsel dokuya eklenmiştir (Sakaoğlu, 1994, s. 124). Bu nedenle 1811 yılında bekâr odaları sıkı bir denetime alınarak bir kısmı yasaklanmış, bu arada Bekârhane-i Gedikpaşada yıktırılmıştır. 1826 tarihindeki Vak'a-i Hayriyye olayının ardından ise bekâr odalarına köklü müdahaleler yapılmış ve önemli bir kısmı ortadan kaldırılmıştır. 1826'daki Vak'a-i Hayriyye olayı esnasında sayıları binlerle ifade edilen bekârlar İzmit ve Gelibolu'ya sürülmüş ve bunların İstanbul'a dönmeleri yasaklanmıştır. O dönemde bekâr odalarının birer "Darü-n-Nedve-i Haşerat" (mikrop yuvası) olduğu ve Üsküdar Balaban İskelesine yakın bekâr odalarında, taşradan gelen eşkıyanın barındığı, güpegündüz namuslu kadınların kaldırılıp buralara götürüldüğü şikâyet konusu olunca, 24 Haziran 1811'de çıkarılan bir hüküm üzerine Bostancıbaşı bu odaları yıktırmıştır. 1812'deki veba salgınının da buralardan yayıldığı anlaşılınca İstanbul'daki toplu bekâr odalarının yıkılmasına irade çıkmıştır (Sakaoğlu, 1994, s. 125).

19. yüzyıl İstanbulu'nda yaşanan bekâr odaları yıkımına benzer bir örnek Amerika'da yaşanmıştır. Hüseyin Mehmet Ateşin bu tecrübeyi aynen şöyle aktarmaktadır.

“Cennet değilse bile huzurlu bir yerleşim birimi olması hayal edilirken sakinlerine cehennem hayatı yaşatmış meşhur misallerin arasında başında Amerika Mimarlar Birliği'nin altın madalyasını kazanan “Pruitlgo” apartman blokları gelmektedir. Bu proje, proje ile hiç ilgisi olmayan ve kendileri ile hiçbir şekilde ilişkiye edilmeyen kullanıcılarının iskânına açılınca hakikatin çok farklı tecelli etmeye başladığı izlenmiştir. Sosyal münasebetlerin giderek artan bir hızla bozulup yerleşim birimindeki başıbozuk gençlerden kurulu çetelerin binalara verdiği zarar bir yana, yerleşim biriminde yaşayan yaşlı insanlara yaşattığı terör öylesi boyutlara ulaşır ki, mülkün sahibi, yerel yönetim için içinden polisiye tedbirlerle de çıkamaz. Neticede bütün sakinleri tahliye ederek binaları dinamitlemekten başka bir çare kalmaz ve aynen böyle yapılır... Sadece Amerika değil Avrupa'da benzer tecrübeler yaşamış ve çok katlı birtakım binalar yerle bir edilmiştir. Binaların eski sakinleri böylesi bir cehenneme dönüşen binalarının yıkımına bando refakatinde şarkılar ve alkışlarla refakat etmişlerdir.” (Ateşin, 1997, s. 64).

Günümüzde Gedikpaşa semtinde bulunan bekâr odalarında genellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden gelen sezonluk işçiler ile çeşitli ülkelerden gelen yabancı uyruklular barınmaktadırlar. Genel olarak bekâr odalarında düzenli bir yaşam yoktur. Buralarda kalanlar içinde atölyelerde çalışanlar olduğu gibi gayriyasal işler yapanların da bulunduğu iddia edilmektedir. Bölge sakinleri 1960-70'li yılların bekâr odalarının şimdikilere göre daha düzgün olduğunu söylemektedirler (A. Kaya, Muhtar, Kişisel İletişim, Temmuz 4, 2012).

Tarihsel süreç içinde Gedikpaşa semtine dair verilen bu bilgilerin ilginç olduğu muhakkaktır. Çünkü geçmişin Gedikpaşası'nda yaşananların aynen günümüz Gedikpaşa semti için de birebir geçerli olduğunu görmekteyiz. Günümüzde de bekârların yoğun bir şekilde ikamet ettiği semtin, geçmişten bugüne yaşadığı süreklilik bir hayli dikkat çekicidir. Bölgede alt gelir grubundan kişilerin düşük yaşam koşullarına bir örnek teşkil eden bekâr odalarında kalanların içinde bulunduğu sorunların, ülkenin genel sorunlarına, örneğin gelir dağılımının bozukluğu gibi, çözüm bulunmadan kalıcı bir çözüme kavuşması mümkün gözükmemektedir. Niteliksiz iş gücü ülkede önemli bir oranı oluşturmaktadır. Bu kişilerin genç yaşlardan itibaren, zor yaşam koşulları altında modern dünyada hayatta kalabilmek için geliştirdiği stratejiler, (örneğin akrabaları ile birlikte bekâr evinde uzun yıllar sosyal bir yaşamdan yoksun bir mahrumiyet dönemi geçirmeleri) onları travma yaşamış derecesinde etkilemektedir. Bekârlar kendilerini toplumdan dışlanmış hissetmektedir. Sosyalleşecek ortamları yoktur. Bu fasit daireden nasıl çıkacaklarını, kendi kendilerine nasıl yardım edeceklerini bilememektedirler. Hepsi “normal” ve “temiz” bir iş bulmak ve bu tür bir hayattan kurtulup düzenli bir hayat sürdürmek istemekte fakat bu kısıtlı ortam içinde, izlemeleri gereken basamaklardan, yol ve yöntemlerin varlığından bihaber yaşamaktadırlar. İmalathaneler azaldıkça buralarda çalışan bekârlar zamanla imalathanelerin bulunduğu bölgelere yakın yerlere taşınacaklardır. Fakat iş yerleri bölge dışına taşınsa bile başka yerlerde bu kadar iyi fiyata barınma imkânı bulamayacaklarından bekârların bir kısmının bölgede yaşamaya devam edebile-

ceği görülmektedir. Her şeye rağmen bekâr odalarının semte özgü tarihsel bir yerleşim biçimi olduğu gerçeği göz ardı edilmeden bölgenin tekrar nüfuslanması üzerine ortaya konan bütün yaklaşımlarda bekâr odalarına da yer verilmelidir. Günümüzdeki manzarası ile devam ettirilmesi mümkün görülmeyen bekâr odalarının tamamen kaldırılıp yok edilmesi yerine dönüştürülmesi daha makul görülmektedir. Semtin eski sakinlerinin bir zamanlar semtteki bekâr odalarının günümüze göre daha düzgün olduğu şeklindeki ifadeleri, bu ıslah tedbirlerinin uygulanabilirliğini göstermektedir.

1950'lerden Günümüze Değın Devam Eden Dönüşüm Süreci

Gedikpaşa semtinin tarihsel süreç boyunca yaşadığı değişim ve dönüşüm öyküsü Gedikpaşa gibi tarihsel özellikleri bulunan diğer semt alanlarının da yaşadığı öykünün kısa fakat derin bir özeti gibidir. Gedikpaşa'yı anlamak için öncelikle Eminönü Bölgesinin bir semti olduğu gerçeği üzerinde durmak gerekir. Özellikle Cumhuriyet sonrası artan ticari potansiyel Eminönü'nde konut sayısının azalmasına buna karşılık iş yeri sayısının artmasına neden olmuştur. Bu gelişme ise başlı başına Eminönü ölçeğinde ciddi boyutlarda bir kentsel dönüşüme tekabül etmektedir. Nüfusu 1955 yılına kadar artmaya devam eden Eminönü'nün önemli semtleri zamanla konut alanı olmaktan çıkıp ticaret bölgesine dönüşünce, nüfus da azalma sürecine girmiştir. Eminönü'nün 1990 yılında 83.444 olan nüfusu, son nüfus sayımında 55.548 olarak tespit edilmiştir. Günümüzdeki Eminönü, 2000 yılı kayıtlarıyla, nüfus bakımından İstanbul'un yaklaşık binde 71'ini (55.548 kişi), yüz ölçümü bakımından da on binde 9'unu (5 km²) kapsamaktadır (Yılmaz, 2003, s. 58).

Eminönü tarihinde önemli bir yere sahip olan Gedikpaşa ise Eminönü'nün son yüzyılda yaşadığı bütün gelişmelerden kendi payına düşeni fazlasıyla almış ve aynı şekilde çok yönlü bir fiziki bozulmaya maruz kalmıştır. Günümüzde apartmanlaşmış bir semt olan Gedikpaşa 19. yüzyıl öncesinde İstanbul'un pek çok semti gibi dar parselasyon üzerinde, bitişik düzende ve az katlı ahşap evlerden meydana gelmekteydi. Klasik dönem Osmanlı İstanbulu'nda iş ve konut bölgeleri genellikle birbirinden ayrıydılar. Konut ağırlıklı bölgelerde ve ahşap yapılaşmanın egemen olduğu Sur içi İstanbulu'nda, aynı binanın alt katının dükkân, üst katlarının da konut olarak kullanılması olağan bir durum olmayıp mahalle içlerinde bulunan dükkânlar genellikle yapı olarak ayrı ve tek katlıydılar. Zemin katları dükkân olan evlerde yok değildi. 1875 Yapı Nizamnamesi ile beraber Gedikpaşa'da ızgara tipi yol ve ada formunun oluştuğu ve semtin bu tarihten itibaren apartmanlaşmaya başladığı anlaşılmaktadır (Behar, 1996, s. 84).

Gedikpaşa semti genel itibarıyla hep bir ikamet alanı olduğu hâlde 1970'lere doğru yerleşik nüfusun azalmasıyla beraber bu kimliğini kaybetmeye başlamış ve günümüze kadar geçen sürede iş yerlerinin işgaline uğramıştır. İş yerleri semti tedricen işgal etmiştir. Burada yoğunlaşan kundura imalatçıları, satıcıları ve bu iş koluna malzeme

sağlayan iş yerlerinin sayısı 1994 yılında yaklaşık 8000 kadardır. Fakat 2006 yılı İstanbul Ticaret Odası verilerine göre bu sayı 503'e inmiştir (İTO, 2006). Bu düşüşün en önemli sebebi olarak 1999 yılında Gedikpaşa ayakkabıcılarının önemli bir kısmının İkitelli Aymakoop ve Aykosan sitelerine taşınmak zorunda kalmasını gösterebiliriz.

Gedikpaşa ve Küçük Üretim

Günümüz İstanbul imalat sanayinde elektrikli aletler, madeni eşyalar ve bazı taşıt araçları birinci sıradadır. Kimya sanayisi ise (boya, ilaç, kozmetik) ikinci sırayı alır. Dokuma sanayisi de (pamuklu, yünlü dokuma ve hazır giyim) hemen onu izler. Fakat deri ve ayakkabı sanayisinin de İstanbul'da her zaman için önemli bir yere sahip olduğu bir gerçektir (Tuncel, 2002, s. 11). Fatih Sultan Mehmet Döneminde Saraçhane'de bulunan deriden giyim eşyası imalatı yapan zanaatkarlar ile imalat için malzeme temin eden esnaf, Saraçhane'nin yanmasıyla birlikte Sultanahmet ve Beyazıt arasındaki bölgeye yerleşmiş; bunlardan ayakkabı üretimi ile uğraşanlar Parmakkapı, Divanyolu, Uzunçarşı ve Tavukpazarı olarak adlandırılan bölgelerde iş yeri açmışlardır (Küçükerman, 1988, s. 40). Cumhuriyet sonrası dönemde ticaretin hızlı gelişimi ile beraber büyük bir çoğunluğunu ayakkabı üreticilerinin oluşturduğu iş yerleri; Beyazıt, Gedikpaşa ve Kumkapı semtlerine kaymaya başlamıştır (Müftüoğlu, 2005, s. 92).

Gedikpaşa semtinde 1950'li yıllar öncesinde pek fazla görülmeyen ayakkabıcılığın bu bölgeye nasıl ve ne şekilde geldiğini tespit edebilmek için bu iş kolunun çeşitleri olarak değerlendirilebilecek meslek alanlarının süreç içindeki konumlanmasına bakmak gerekmektedir. 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar Molla Fenari Mahallesi mevcut bulunan selhhanelerin, ayakkabıcılık alanında olduğu gibi deri hammaddesine dayalı mesleklerin Hanlar Bölgesi ve civarında ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir (Mantran, 2001, s. 223).²

Ayakkabıcı esnafının izini sürmek amacıyla 1925 yılı Türk Ticaret Yılığında bakıldığında Tarihî Yarımada dâhilinde 43 adet ayakkabı-kundura taciri ve 4 adet ayakkabı mağazası olduğu ve bunların 10 adet Kapalıçarşı, 8 adet Tahtakale, 6 adet Rüstempaşa, 4'er adet Kalenderhane ve Mahmutpaşa, 3'er adet Molla Fenari, Mercan ve 1 adet Hobyar Mahallesi şeklinde dağılım göstermekte olduğu ayrıca ayakkabı mağazalarının tamamının Hobyar Mahallesi'nde toplandığı görülmektedir (Türk Ticaret Salnamesi, 1925, s. 1-330). Bu durum ise ayakkabı ticareti yapan işletmelerin ekseriyetinin bahsi geçen dönem içinde Hanlar Bölgesi dâhilinde olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra diki-ci-yemenici, terlik-pabuç ve çarık imalatçıları olarak görülen toplam 29 imalatçı esnafın 22 adedinin Beyazıt-Kapalıçarşı, diğerlerinin Molla Fenari Mahallesi'nde olduğunu, daha sonraki yıllarda Gedikpaşa'ya gelecek olan bu işletmelerin 1925 yılı itibarıyla semtin sınır mahallesi olan Beyazıt tarafında yoğunlukta olduğunu söyleyebiliriz (İhsaiyyat

2 Selhhane: Mezbaha; Arapça yüzme, soyma ve derisini çıkarma anlamına gelen "selh" sözcüğünden türetilmiştir (Devellioğlu, 2011, s. 1118).

Mecmuası, 1912, s. 15-30). Türk Ticaret yıllığında gördüğümüz bu veriler sektörel anlamda ayakkabıcılığın imalat, satış ve hammadde ticaretinin 1950'li yıllar öncesinde tamamen Hanlar Bölgesinde olduğunu ve daha sonraki zaman diliminde Gedikpaşa'ya geçtiğini göstermektedir.

1910 yılı İstanbul'una baktığımızda Hanlar Bölgesinin Uzunçarşı ve Kapalıçarşı çevresinde "seyrek perakendecilik" in, Balıkpazarı civarında da balık, meyve ve sebze gibi "çürüyebilir emtia" türünden ürünlerin toptan ve perakende ticaretinin yoğun olduğu görülmektedir. Kapalıçarşı Bölgesinde sandık imalatçılığı, kuyumculuk, tekstil, mobilya, mefruşat ve bakırcılık gibi seyrek ve perakende ticarete uygun ekonomik etkinlikler görülmektedir (Güvenç, 2007, s. 29). Gedikpaşa'nın hemen sınırında bulunan Kapalıçarşı Bölgesinin günümüzde de devam eden bu ticari niteliğinin Gedikpaşa için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Eminönü'nün sahil kesiminden yukarıya doğru çıkıldığında imalat türü işletmelerin artmaya başladığını ve Gedikpaşa tarafına geçildiğinde bu işletmelerin artık semtin başat ögesi olduğunu görmekteyiz. 1910 yılından bugüne değin devam eden bu ekonomik yapı 1950'lerden sonra Gedikpaşa semtini de etkilemiştir. 1910 yılında "çürüyebilir emtia" türünden ürünlerin toptan ve perakende ticaret alanı olan sahil kesiminin zamanla değiştiği, Kapalıçarşı ve Gedikpaşa semtlerinin ekonomik görünümünü korudukları görülmektedir. Bu ekonomik yapının Eminönü sahil kesiminden itibaren değişime uğramaya başladığı fakat bu değişimin henüz Gedikpaşa'ya ulaşmadığı bir gerçektir.

Şu an için Gedikpaşa'da tüm iş yerlerinin % 58'i ayakkabı sektöründe faaliyet göstermektedir. Tüm iş yerlerinin % 50'si imalatçıdır. İş yerlerinin % 94'ü on kişiden daha az sayıda işçi çalıştıran küçük ölçekli iş yerleridir (Çağlayandereli, 2006, s. 246). Gedikpaşa'da bulunan kuruluşlar 10'dan daha az işçi çalıştıran, çoğu hanlarda kiracı olarak faaliyette bulunan atölyelerdir. Aslında kullandıkları makineler büyük kuruluşlardakinden pek farklı değildir. Bu kuruluşlara "fason" denilmesinin sebebi ise ürettikleri üzerinden birim miktar başına ücret almalarıdır (Tümertekin, 1997, s. 85).

Bu dönüşüm süreci özellikle Hanlar Bölgesinde hem ekonomik faaliyetlerin niteliğini hem de han mimarisini değiştirmiştir. Eski iç avlulu han mimarisinden iş hanı mimarisine geçilmiş ve Sirkeci'ye çıkan caddelerin etrafında, İstasyon ile Eminönü arasındaki eski Hamidiye Caddesi ve Reşadiye Caddesi üzerinde Galata'daki hanlara benzeyen imar faaliyetleri başlamıştır. Üretimin olmadığı yerlerde genellikle komisyonculuk (tüccarlık) yapılmasında olduğu gibi, Hanlar Bölgesi de yüzyıllarca alım-satım temelli bir ticari yapı taşımıştır. Fakat zaman içinde elektrik gibi yeni bir enerji kaynağı ile buna mukabil elektrikli tramvay ve telefonun bölgede kullanılmaya başlanması, komisyoncular kenti olarak bilinen şehrin geleneksel ekonomik merkezinin çok farklı bir ticari kimliğe bürünmesine neden olmuştur (Güvenç, Kişisel İletişim, Mart 3, 2010). Elektrik gibi önemli bir enerji kaynağının Hanlar Bölgesinde yarattığı bu dönüşüm hâli görece daha geç bir dönemde Gedikpaşa semtini de fazlasıyla dönüştürmeyi başarmıştır.

Elektriğin kullanımı özellikle küçük ölçekli atölyelerin sayısını arttırmıştır. Küçük ölçekli imalathanelerin çalışma usulü düşey parçalanma yani tamamlayıcılık ilişkisi bağlamında olduğundan imalathanelerin bir arada bulunması gerekir. Bu durum bölgede imalathanelerin sektörel yakınlık ve tamamlayıcılık açısından yakın mahallelerde toplanmalarını zorunlu kılmıştır.

1980 öncesine kadar ayakkabı üretimi ile uğraşan iş yerlerinin çoğunlukta olduğu semtte, 1980 sonrasında iş hacminin artması ve ekonomik faaliyetlerin farklılaşması sonucu deri giyim, çanta ve ayakkabı satış mağazası türünden iş yerleri de çoğalmaya başlamıştır. Böylece, mahallenin Beyazıt'a yakın olan sokaklarında ticaretle uğraşan iş yerleri yoğunlaşırken ayakkabı üretimi ile ilgili iş yerleri mahallenin yukarı kesiminden aşağı kesimine doğru kaymaya başlamıştır. Artan iş yeri talebi karşısında mahallenin aşağı kesiminde yer alan binalar ve eski konaklar iş yerlerine dönüştürülmüştür. Ayrıca yine bu kesimde birbirine bitişik 4-5 katlı hanlar inşa edilmiştir. Böylece ayakkabı üreticisi olan iş yerleri, mahallenin aşağı kesiminde oluşturulan iş yerlerine yerleşmiş; bu kesimde kümelenmeye ve sıkışmaya başlamıştır. Bundan dolayı da mahallenin bu kesimi ayakkabı üretimi ile ilgili iş yerlerinin en fazla yoğunlaştığı yer olmuştur. Mahallenin iki büyük caddesini çoğunluğu ayakkabı üretimi ile ilgili iş yerleri oluştururken bir kısım deri giyim, hazır giyim, çanta ve terlik üretimi ile ilgili iş yerleri de bulunmaktadır. Mahallede bu iş yerleri ile birlikte deri toptancıları, ayakkabı modelistleri, ayakkabı malzemecileri ve mağazaları; deri giyim, çanta ve terlik mağazaları ile bankalar, oteller, lokantalar, kahvehaneler yer almaktadır (Müftüoğlu, 2005, s. 93).

Çağlayandereli, Eminönü kent bilgi sistemi 2000 kayıtlarına dayanarak Gedikpaşa'da imalat işiyle uğraşanların % 28 oranında olduğunu söyleyerek gerçekte imalatçıların çalışma ruhsatları 1997 yılında iptal edildiği için semtte ruhsatsız çalışmanın yaygın olduğunu ve bu nedenle imalatçıların resmî kayıtlardaki oranının görece olduğunu ifade etmektedir. Çağlayandereli'nin yaptığı anket çalışmasında Gedikpaşa'daki imalatçıların oranı % 50 olarak tespit etmiştir. Buna karşın ticaret işiyle uğraşanların % 30, hizmet sektöründe faaliyet gösterenlerin oranı da % 20'dir. Semtteki her üç sektör de doğrudan ve dolaylı olarak deri ve ayakkabı ile alakalıdır. Gedikpaşa semtinin Mimar Hayrettin Mahallesi'nde ayakkabıcılar ve Saraç İshak Mahallesi'nde de çantacılar yoğunlaşmış durumdadır (Çağlayandereli, 2006, s. 243).

Günümüzde "Gedikpaşa nedir?" diye sorulduğunda herkesin ayakkabıcılık diye cevap vereceğini ve yaşanan bir yer olmaktan öte yaşatan bir yer yani birçok insanın geçimini temin ettiği alan şeklinde tanımlandığını duymaktayız. Bu özellik semtte son elli yılda yaşanan sosyofiziki deformasyonla aynı dönem içinde ortaya çıktığı için maalesef semtin geleneksel yapı tasvirinde pek fazla itibar edilmeyen veya göz ardı edilen bir özellik olarak görünmektedir. Ayakkabıcılık eksenli üretici ekonominin yoğunluk alanı olma vasfı, yakın bir tarihte ortaya çıkması ve uzak geçmişte hiç var olmamış bir işlevsel yapı özelliği olması nedeniyle Gedikpaşa semti için çok fazla kabul görmemektedir. Bir

semtin geleneksel yapı belirlenimi tespit edilirken genellikle uzak geçmişe atıf yapılarak kökü çok derinlerde olan her özellik geleneksel olarak adlandırılır. Burada ciddi bir yanlış değerlendirme problemi söz konusudur. Çünkü geleneksel olan tanımlanırken uzak veya yakın geçmiş tercihi hiçbir şekilde yapılmamalıdır. Asıl ölçü uzak ve yakın geçmiş tercihi olmaksızın geçmişte ortaya çıkan ve günümüzde bu bölgeyi diğerlerinden ayıran özgün yapı olup olmadığına bakılmamalıdır. Gedikpaşa semtinin çöküntü alanı hâline gelmesi ekonomik faaliyetlerin varlığından kaynaklanmaktadır şeklinde bir ifade tam anlamıyla toptancı bir yaklaşımdır. Semtin yaşadığı rahatsızlığın asıl nedeni denetimsizlik sebebiyle ekonomik faaliyetlerin ortaya çıkardığı yan etkilerdir. Bundan dolayı semtteki ekonomik yapıyı tek başına sorumlu görmek doğru olmayıp hayatın her alanında kontrol ve denetimden yoksun bütün işlevlerin olumsuzlukların kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebepten dolayı semtteki ticari ve sınıai işlevi tek başına sorumlu görmek yerine bu işlevin uygulamasındaki yanlışlıklar ve “Bırakınız yapsınlar.” şeklindeki katıksız kapitalist yaklaşımın yaşanan problemlerin asıl kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyal Çöküntüleşme

İstanbul 1950’li yıllardan itibaren yoğun bir şekilde göç almıştır. Bu dönemde gelen insanlar özellikle şehir merkezine yani şehrin Tarihî Yarımada olarak bilinen kısmına yerleşmiştir. Bu göç sonrası, şehrin yeni sakinleri ile beraber nüfus profilinin değişmesi İstanbul’da önemli bir sosyokültürel değişime yol açmıştır (Kılınçaslan, 1981, s. 268).

1970’li yıllara gelindiğinde, artan hız ve yoğunluktaki göçler ile gittikçe derinleşen değişimin neticesinde sorunlu bir semt formuna bürünen Gedikpaşa’yı Mustafa Çağlayandereli şu şekilde tanımlamaktadır:

“Gedikpaşa gibi sorunlu semtlerdeki sorunların başında, gündün güne ikamet eden nüfusun azalıyor olması, iş yerlerinin yaygınlaşması, yaşam kalitesinin düşmesi ve binaların metrukleşmesi sayılabilir. Çöküntü mahalleleri, tarihî kent merkezlerinin genel bir sorunu olmakla birlikte farklı semtlerde, farklı etkenlerin belirlemesiyle farklı görünüm arz edebilecek bir özellik taşımaktadır. Gedikpaşa örneğinde ise iş yerlerinin belirli bir ikamet alanını istila etmesiyle başlayan çöküntüleşme, 1970’lerden itibaren başlamış olan yeni bir kentsel doku değişmesidir.” (Çağlayandereli, 2006, s. 243).

Osmanlı toplumu 18. yüzyılın sonlarından itibaren “yenileşme” sürecine girmişse de İstanbul’un 19. yüzyılda sanayileşemediği bilinmektedir. Bu tarihlerdeki kentsel çöküntüleşme hadisesini sanayileşme hareketleri ve sosyal sınıfların mekânsal ayrışması ile açıklamak çok gerçekçi gözükmemektedir. Bunun yerine çöküntüleşmenin farklı etkenlerini İstanbul’un kentsel dönüşüm hareketleri içerisinde aramak gerekir. Çağlayandereli’nin bahsettiği 1970’li yıllar ve sonrası yaşanan çöküntüleşme hadisesi de sanayileşme ile birebir ilişkili görülmemelidir. Ama Çağlayandereli’nin üzerinde durduğu sosyal çöküntüleşmenin sorumluluğunu tamamen iş yerlerine bağlamak çok doğru

değildir. Osmanlı İstanbulu'nun tarihsel gelişimine bu perspektiften baktığımızda esnaf ve zanaatkâr, her zaman için şehrin canlılık kaynağı olan faaliyetlerin yürütücüsü ve şehrin bozulmasının önündeki en büyük engel vazifesi gören bir kesim olagelmıştır.

İstanbul sanayisi 1970'lerden itibaren emek yoğun geleneksel sanayinin merkezde sermaye-teknoloji yoğun büyük sanayinin ise kent dışında yer aldığı şekliyle dikotomik (ikili) bir nitelik kazanmıştır. Küçük üretim, ticaret, hizmet ve marjinal işler Eminönü ve Beyoğlu'nda yoğunlaşmıştır. Bu yıllarda örgütlü iş gücünün en yoğun olduğu bu iki merkezî iş alanında marjinal işlerde çalışanların büyük bölümü bu yerlere yaya ulaşan dar gelirli kitledir. Böylece maliyetsiz ulaşım olanağı yeni kentsel dokunun oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Eski İstanbul'un içerisi tedricen boşalırken kentin yakın çevresinde orta ve üst gelir gruplarına yönelik yeni yerleşim birimleri oluşmaya başlamış ve mevcut yerleşimler genişlemiştir (Pulat, 1992, s. 40).

Gedikpaşa gibi kentin bir zamanlar ikamet alanı olan tarihi semtlerinde konutların iş yerlerine dönüştürülmesi ve zamanla bu iş yerlerinin de alınan yönetmelik ve planlama kararları gereği veya iş piyasasının değişmesi gibi başka nedenler uyarınca bu semtleri terk etmelerinin ardından, bu semtlerin artık tekrar ikamet alanları hâline dönememeleri ve buralarda daha alt düzeyde iş yerleri, gözden irak imalathaneler ve bekâr odalarının yaygınlaşması, semtin bir çöküntü alanı olmasına neden olmuştur. Gedikpaşa özelinde çöküntüleşmenin üç aşamalı bir süreç içinde ortaya çıktığını söyleyen Çağlayandereli'ye göre birinci aşamada aileler, ikinci aşamada da iş yerleri semti terk edince sürecin sonunda mekânsal özelliklerin ve sosyal ilişkilerin bozulması, yaşam kalitesinin düşmesi ile çöküntüleşme tam anlamıyla ortaya çıkmış bulunmaktadır. Son hâlde, semtin kuzeyinde ticaret işiyle uğraşan iş yerleri hariç geriye düşük seviyede de olsa hâlâ bu piyasada iş yapabilen bir kısım esnaf ile semtin boşalmasından etkilenmeyecek düzeyde küçük çaplı marjinal işler kalmıştır (Çağlayandereli, 2006, s. 246).

Gedikpaşa gibi çöküntü alanı hâline gelmiş semtlerde New York Eski Belediye Başkanı Giulinaî'nin uygulamaya soktuğu "Kırık Camlar" Teorisine benzer bir uygulama ancak bahsi geçen çöküntüleşmenin doğurduğu sorunları ortadan kaldırılabılır. New York Eski Belediye Başkanı Giulinaî bu teoriyi New York'ta uygulamış ve suçların azaltılmasında önemli başarılar elde etmiştir. Kırık Camlar Teorisi ilk defa James Wilson ve George Kelling isimli iki sosyolog tarafından 1982 yılında Atlantic Monthly dergisinde yayımlanan bir makalede ortaya atılmıştır. Teoriyi özetlersek; birkaç kırık camı olan bir bina düşünün, camları yenilemezseniz birileri gelir birkaçını daha kırar, bir zaman sonra birileri binanın kapısını zorlar içinde oturan yoksa orada yaşamaya başlarlar. Bir örnek daha verelim; bir kaldırım düşünün, az miktarda çöp atılmış, çöpleri kaldırmazsanız giderek artar, başka sokaklardan gelip oraya çöp boşaltmaya başlarlar. Yazarların savı, kırık camlar, terk edilmiş evler, çöp içinde sokaklar, yanmayan lambalar, üzerine yazı yazılmış duvarlar ilgisizliğin, otorite boşluğunun işaretleridir (Bimtaş, 2007, s. 44). Bu tür özellikleri olan yerler suç işlemeye fırsat yaratır dolayısıyla otorite suçu önlemek

istiyor ise Gedikpaşa gibi semtlerdeki bu özellikler bir an önce ortadan kaldırılmalıdır. Gedikpaşa örneklüğünden hareketle çöküntüleşmenin asıl nedeninin ilgisizlik, terk edilmişlik ve otorite boşluğu şeklinde tanımlayabileceğimiz süreç üzerinde temellen-
diğine tanıklık etmekteyiz.

Günümüzdeki Gedikpaşa: Bir Sosyal Karmaşa Örneklığı

Günümüz Gedikpaşası'nda mekânsal ve sosyal olmak üzere çöküntüleşmenin iki görünümü söz konusudur. Semtte apartmanların iş hanlarına dönüştürülmüş olması mekânsal çöküntüleşmenin ana nedenidir. Gedikpaşa'da tüm binaların % 61'i iş hanı türündedir. Gedikpaşa genelinde mevcut binaların % 85'inde iş yeri vardır. Buna karşın % 25 oranında binada boş daire, % 18 oranında binada depo, % 15 oranında binada bekâr odası, % 10 oranında binada tamamen veya kısmen metruk birimler ve % 8 oranında binada da aile vardır. Günümüzde Gedikpaşa'daki binaların % 8'inde aile kalmış olup bu aileler iş yerleri ve bekâr odalarıyla bir arada yaşamaktadırlar. Binalarda ikamet işlevinin ortadan kalkması sonucunda banyo, mutfak, salon gibi birimler kaybolmuştur. Binaların konfor donanımları ve altyapıları eskimiştir. Binalarda ışık havalandırma, akaçlama ve ısınma düzenekleri ya yoktur ya da bozulmuştur. Özellikle imalatçıların faaliyet gösterdikleri birimlerde fiziki bozulma daha barizdir. Mekânsal çöküntüleşmenin bir başka önemli nedeni binalarda sahiplik oranının düşmüş olmasıdır. Gedikpaşa'da % 80 oranında kiracılık durumu mevcuttur. Mekânsal çöküntüleşmeye yol açan bir diğer neden de binalarda boş birim sayısının çoğalmış olmasıdır. Bina birimlerinin çalışma amaçlı kullanılması, bekâr odası olarak kullanılması, boş kalması ve kiracılık oranının yükselmesi mekânsal çöküntüleşmeyi hızlandırmaktadır. Metruk binalara her geçen gün yenileri eklenmektedir. Metruk binalar bir şekilde yok olmakta ve yerleri otopark olarak kullanılmaktadır. Semtte tarihî bina oranı % 25'tir. Ve bunların büyük bir bölümü metruktur. Binalardaki fiziki bozulmanın yanında semtte yoğun bir çevre kirliliği de söz konusudur. Semtte gürültü, kaldırım işgali, trafik karmaşası, otopark yetersizliği gibi çok çeşitli sorunlar yaşanmaktadır. Ayrıca tarihi ibadethaneler dışında semtte kamusal alan yoktur. Kamusal alan içerisinde sayılan; otobüs durakları, çöp kutuları, bankamatik, oturma bankı, telefon kabini gibi kent mobilyaları da yok denecek kadar azdır. Semtte gözlenen bu mekânsal çöküntüleşme durumu semtin yaşam kalitesini bir hayli düşürmüştür (Çağlayandereli, 2006, s. 249).

Gedikpaşa'daki sosyal çöküntüleşme denildiğinde ise iş yerleri, aileler ve bekârlar olarak sıraladığımız sosyal kesimlerde gözlenen ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkilerin bozulmuş olmasını söz konusu ediyoruz. İmalatçıların zorunlu göçe tabi tutulmuş olmalarına rağmen Gedikpaşa'nın günümüz sosyal dokusunda hâkim kesim yine iş yerleridir. Bu arada semt yarı dolu yarı boş bir hâl almıştır. Ve bu önemli bir çöküntüleşme göstergesi olarak ele alınabilir. Eminönü Belediyesi Kent Bilgi Sistemi 2000 yılı kayıtlarına göre, iş

yerlerinin zorunlu göçü öncesinde Gedikpaşa'nın sosyal dokusunda % 9 (827) oranında aileler, % 1 (80) oranında bekâr odaları ve % 90 (7951) oranında da iş yerleri vardır. 2000 sonrasında bu kompozisyon bozulmuştur. Sadece 2000 yılında semttten yaklaşık 2400 iş yeri ayrılmıştır. 2001 yılına ait bir çalışmada binalarda boş birim oranı yaklaşık % 50 olarak tespit edilmiştir. 2003 yılı ortasına ait araştırma verilerine göre semtte aileler daha da azalmış, bekâr odası oranı biraz artış göstermiş ve semtteki boş birim oranı % 25 olarak tespit edilmiştir. Kısa süreler içerisinde bina doluluk oranlarındaki bu dalgalanmalar en başta ayakkabı piyasasının sezonluk (yazlık-kışık) usulde faaliyet göstermesi ile ilgilidir. Küçük çaplı, fason üretim yapan imalatçılar yaz ve kış sezonlarında birkaç ay üretim yapmakta sonra bu piyasadan çekilmekte ama yeni sezonda tekrar aynı mekânlara gelmektedirler. Bir başka anlatımla, iştiğal sahası tanımlanamayan küçük çaplı imalat atölyelerinin ruhsatsız olarak mevsimlik giriş-çıkışları söz konusudur. Gedikpaşa'da ticaret işiyle uğraşanlar hariç iş yerleri genel olarak kararsızdır, günübirlik işler icra edilmektedir. Küçük ölçekli iş yerlerinde sigortasız çalışma yaygındır. Semtte eğitimle ulaşılabilir nitelikli kariyer mesleklerine rastlanmamaktadır. Semtte sadece 1 avukat ve 1 diş hekimine rastlanmıştır. İmalat işiyle uğraşanların kazancı düşük, ticaret işiyle uğraşanların kazancı yüksektir. İmalatçıların tasarruf ve yatırım yapabilme gücü yoktur. Sermayesi olan tüccar kesimi ise çoğunlukla semte yatırım yapmayı düşünmemektedir. Semt günümüz açısından nitelsiz, güvensiz ve gelecek açısından da belirsiz olarak değerlendirilmektedir. Çalışanların çoğunluğu Tarihî Yarımada dışında oturmaktadır (% 71). Semtte genellikle bekâr işçiler ikamet etmektedir. Semtte ikamet edenler kadar çalışanların da eğitim düzeyi düşüktür (Çağlayandereli, 2006, s. 245).

Sonuç olarak Tarihî Yarımada'nın merkezinde bulunan Gedikpaşa semtini iş yerlerinin işgal etmesi ile başlayan ve ardından ailelerin neredeyse tamamının, daha sonraki süreçte ise iş yerlerinin önemli bölümünün semti terk etmesiyle belirginleşen kentsel çöküntüleşme sorununun mevcut olduğu görülmüştür. Sonuç olarak Tarihî Yarımada'nın merkezinde bulunan Gedikpaşa semtinde kentsel çöküntüleşme, semti iş yerlerinin işgal etmesi ile başlamış ve ardından ailelerin neredeyse tamamının, daha sonraki süreçte ise iş yerlerinin önemli bölümünün terk etmesiyle belirginleşmiştir. Bu gelişmenin toplumumuza özgü yanları olduğunu ifade eden Çağlayandereli "slum" kavramı çerçevesinde bunun Chicago Okulu'nun sınırlarını belirlediği "slum" tasvirinin belirli kısmının Gedikpaşa çöküntüleşme verileri ile tutarlı olduğunu fakat Gedikpaşa'da mekânsal anlamda değilse de sosyal doku anlamında "slum"lardan farklı bir çöküntüleşme durumu olduğunu söylerken örnek olarak, paradoksal bir biçimde, iş yerlerinin hem çöküntüleşme olgusunu belirlediğini hem de semtin bir suç bölgesi hâline gelmesini önlediğini ifade etmektedir. Esnaf akşam evine çekildikten sonra suç oranlarında artış gözlenmektedir. Özellikle Gedikpaşa'da esnafın bulunması bir emniyet supabı olarak görülmektedir. Semtteki sosyofiziki çöküntünün suçlusu kabul edilen esnafın bölgedeki güvenliğinin önemli bir dayanağı olması, Gedikpaşa'daki sosyal tahribat bağlamında esnafı suçlayan yaklaşımın bir çelişkisi olsa gerektir.

Soylulaştırma Arefesinde Bir Semt: Gedikpaşa

Gedikpaşa gibi semtlerin ihya edilmesi sürecinde üzerinde dikkatle durulması gereken konulardan birisi de “gentrification” ya da “soylulaştırma” eğilimidir. Genel olarak orta ve üst-orta sınıfların kent içinde dar gelirli ve yoksul kesimlerin yaşamakta olduğu köhneleşmeye yüz tutmuş tarihi konut alanlarına yerleşmelerini ve buraları yenileyerek kendi yaşam standartlarına uygun hâle getirmelerini içeren bir süreç olarak bilinen bu eğilim, semtin fiziki açıdan düzelmesini sağlama potansiyeline rağmen özellikle sosyal açıdan birçok olumsuzluk pratiği barındırmaktadır. Soylulaştırma dar gelirli grupların zorunlu yer değiştirmesi olarak tanımlandığında, kısacası mesken boyutu söz konusu olduğunda kaçınılması gereken bir noktadır. İstanbul, 70’li yılların sonlarından itibaren soylulaştırma sürecine ev sahipliği yapmakta olup şehirsiz alanlar büyürken, şehir merkezindeki iş yerlerine yakınlık, kolay erişebilirlik ve ilginç eski mimari, bu alanlara daha yüksek gelir gruplarını çekmek için bir potansiyel yaratmıştır (Ergün, 2006, s. 21). Bu sayılan özellikler Gedikpaşa semtinin böyle bir soylulaştırma iştahının merkezinde olduğunu göstermektedir.

Soylulaştırılabilir alanların oluşumuna iki süreç yol açar: “soylulaştırılabilir konutların oluşumu” ve “kolayca yerinden edilebilecek ya da yer değiştirmeleri sağlanabilecek sabık sakinlerin oluşumu.” İstanbul’da ilk sürecin temelleri 19. yüzyıl sonlarına ve 20. yüzyıl başlarına dayanır. Şu anda soylulaştırılmakta olan mahallelerdeki konut stoğunun büyük bir bölümü bu döneme aittir. O zamanlar bu konutlar, farklı etnik ve dinî gruplara ev sahipliği yapmaktaydı: Müslümanlar ve daha yaygın olarak toplumun orta ve üst-orta sınıf tabakalarının oluşturan gayrimüslim azınlıklar, yani Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler (İslam, 2006, s. 42).

İkinci süreç bu yaygın nüfusun mahallelerinden ayrılmasıyla başladı. 1940’lara kadar, yabancıların neredeyse tümü ve azınlıkların önemli bir bölümü, 19. yüzyılın son döneminde var olan ekonomik fırsatların kaybolması nedeniyle, şehir içindeki konutlarını terk ettiler. Geride kalan orta ve üst gelirli azınlıklar da, 1940’ları izleyen otuz yılda, bu sefer amacı “gayrimüslim sınıfı ülke dışına sürmek” olan siyasi baskılardan duydukları rahatsızlıklar sonucu mahallelerini terk ettiler. Her iki göç dalgasında da azınlıklar ve yabancılar sadece yaşadıkları mahalleleri değil, ülkeyi de terk ettiler (Keyder, 2000, s. 49). Orta ve üst-orta sınıf azınlıkların toplu göçü, Türkiye’nin kırsal bölgelerinden gelen düşük gelirli göçmenlerin yoğun bir şekilde İstanbul’a akmasına neden olan 1950 sonrasının hızlı sanayileşme ve kentleşme dönemiyle aynı zamana denk gelmiştir. Bu göçmenlerin bir kısmı şehir içindeki kısmen terk edilmiş azınlık mahallelerine yerleşmiştir. 1960’lar ve 1970’lerde şehir içindeki bu mahallelere, mülklerinin bakım-onarım ve yeniden yatırım masraflarını karşılamak için gerekli kaynaklardan yoksun, kırsal kökenli göçmenler yerleşmiştir. Bu yüzden sosyoekonomik seviyedeki değişimi, fiziksel dokudaki bozulmalar izlemiş olup bu da daha büyük ölçüde köhneleşmeye ve değer yitimine yol açmıştır. 1980’lerde bu mahalleler kolayca “yerinden edilebilir” sakinleri

ve sahip oldukları ucuz konut stoğuyla, soylulaştırma iştahının yöneldiği yerler olmuştur (İslam, 2006, s. 42). Gedikpaşa semti, yukarıda sıralanan iki aşamalı süreci birebir yaşamış olup semtin günümüzdeki soylulaştırma eğilimlerinin arefesinde olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyal ve mekânsal yenilenme her ne kadar tarihî dokunun korunması için iyi bir fırsat gibi görünse de devamında çok önemli toplumsal çatışmalara yol açabilecek bir süreçtir. Bu durumda da sosyal ve mekânsal yenilenme gibi görece yeni sayılabilecek dönüşüm dinamiklerinin çok iyi irdelenmesi gerekmektedir. Günümüzde gelişmiş kentlerin merkezlerinde, hızla yaygınlaşarak yaşanmakta olan soylulaştırma sürecine duyulan tepkilerin gün geçtikçe büyüdüğü görülmektedir. Soylulaştırma belirtileri izlenen kentlerde, yerleşimlerin eski karakterlerini, etnik çeşitliliği, küçük ölçekteki iş yerlerini ve karşılanabilir kira değerini korumak amacıyla çeşitli girişimler sürmektedir. Soylulaştırma yerine rehabilitasyonu hedefleyen bu çalışmalarda, halkın katılımının sağlanması yoluyla, rehabilitasyon çalışmalarının ardından soylulaştırma oluşmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Türkiye’de de rehabilitasyonu gerçekleştirecek alanlarda, düşük gelir gruplarının yerlerinden edilmesine neden olacak soylulaştırma sürecinin yaşanmaması için öncelikle İstanbul’un tarihî merkezinin yakın çevresindeki boş binaların değerlendirilerek kullanılması ve fiziksel planlamanın yanında sosyal planlamanın da gerçekleştirilmesi ve uygulanması gerekmektedir (Ergün, 2006, s. 22).

Gedikpaşa gibi alanlarda yapılması arzulanan restorasyon ve yenileme çalışmalarının hangi saikler üzerinde temellendiğini iyi tespit etmek gerekir. Zira çıkış noktasının doğru olması bir çalışmanın doğru bir noktada sonlanacağına işaret etmez. Önemli olan sürecin dikkatle planlanması ve kontrol edilmesidir. Mağduriyet üzerine yükselen bütün girişimlerin olumsuz sonuçlar doğuracağı unutulmamalıdır. Bu nedenle şehri tasarlarken insan unsuru göz ardı edilmemeli ve bozulmuş kent alanlarını yeniden canlandırmak için yapılacak çalışmalarda yerli unsurlar gözetilmelidir. Bu yerlerde ikamet eden veya ticari faaliyetlerde bulunan insanların yok sayıldığı her uygulama bir noktadan sonra başarısızlığa uğrama tehlikesi yaşayacaktır. İnsan unsurunun göz ardı edilmesi hem kimliksizleşme hem de bayağılaşma yaratacaktır. İstanbul’u özgün kılan önemli unsurlardan biri toplumsal yapının kendi içindeki çeşitliliği ve bunun şehre kattığı kimlik zenginliğidir. Özgün toplumsal yapıların yaşayan mekânlar olarak kentleri doğurduğu düşünüldüğünde, insan merkezli, yani sosyal hayatı kollayan çalışmalar yapmak şehre tarihî kimliği üzerinden canlılık kazandırmak demektir. Bu gerçeği göz önüne alarak bozulan kent yapılarını yeniden düzenleme çalışmalarını tarihsel sürecin doğurduğu sosyoiktisadi kimlik yapısını dikkate alarak kurgulamak bir elzemdir. Abraham Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramında belirttiği gibi tabandaki en temel gereksinim olan fiziksel ihtiyaçları öncelikle karşılanmanın gerekliliği ve daha sonra diğer gereksinimleri aşama aşama karşılayıp tatmin olduktan sonra hiyerarşik dizilişin en tepe noktasında bulunan kendini gerçekleştirme diye adlandırılan yetenek ve arzuların

tatmin edilmesi yaklaşımı, kentsel tasarım çalışmalarının da temel mantığı içinde yer almalıdır. Maslow kuramındaki fiziksel ihtiyaçlara denk düşen şehirdeki yaşayanların barınma ve geçinme gibi ihtiyaçları temel gereksinimler olarak öncelenmeli, insanların yaşadıkları ve geçimlerini temin ettikleri yerleri terk etmeleri hiçbir şekilde kent çalışmalarında bir çözüm olarak görülmemelidir. Bozulan kent yapılarını yeniden düzenleme çalışmaları, tarihsel sürecin doğurduğu sosyoiktisadi kimlik yapısı üzerinde yükselen bir piramit şeklinde kurgulanmalıdır. Piramide biçim veren tepe noktasına doğru daralan eğimlidir. Ama unutulmamalıdır ki piramidi var eden sadece bu biçimsellik değildir. Bu tür yapıların ayakta kalabilmesi ancak üzerine oturduğu yüzeye bağlıdır. Yani kentleri varlık alanına taşıyan sosyoiktisadi bütün ilişki ağı bu yüzey/platform vazifesini gören bir canlılık temelidir. Gedikpaşa gibi bozulmuş kent alanlarını yeniden canlandırabilmek için yapılacak çalışmalar buralarda yaşayan yerli unsurların gözetilmesi suretiyle yapılmalıdır. Bu yerlerde ikamet eden veya ticari faaliyetlerde bulunan insanların yok sayıldığı her uygulama bir noktadan sonra başarısızlığa uğrama tehlikesini yaşayacaktır. Yaşamın en etkin ögesi olan insan unsurunun göz ardı edilmesi hem bir kimliksizleşme hem de bir bayağılaşma sonucunu doğuracaktır. Kent yaşamı hareketliliğin, çeşitliliğin ve her tür etkinliğin ortaya çıkardığı bir gerçeklik olup asla bir slayt gösterisi veya bir sessiz film değildir. İnsan ilişkileri ve faaliyetleri çerçevesinde senaryosu ortaya çıkan ve bu senaryo bağlamında geniş bir rol dağılımının olduğu bu kent yaşamı, cezbedici fakat donuk manzaralardan oluşan fotoğraf kareleri hâline getirilmemeli tam aksine konusunu hayatın gerçekleri üstüne bina eden bir klasik film tadında kurgulanmalıdır.

Geleneksel Üretim Faaliyetleri ve Sosyal Yapı Bağlamında Gedikpaşa Semtinin Geleceğine Bir Katkı

Geleneksel üretim faaliyetlerinin yüzyıllardır tekrarlanan bir uğraş olmasının ötesinde kendine has işletme yapısı, üretim tarzı ve talep yapısı gibi özellikleri vardır ki bu özellikleri göz önüne aldığımızda Gedikpaşa semtindeki ayakkabı imalatçılarının görece yakın bir dönem olan 1950'li yıllarda buraya yerleşmelerine yani çok fazla bir geçmişe sahip olmamalarına rağmen bu semte özgü geleneksel iş kolu tanımını hak ettiğini kabul etmeliyiz.

Geleneksellik ve özgünlük tanımında uzak geçmiş, yakın geçmiş tercihi yapmak doğru olmayıp asıl olan uğraş alanının bölge üzerinde silinemeyecek tarzda bir etki bırakmasıdır. Diğer bir ifadeyle uzak veya yakın bir geçmişte ortaya çıkan, günümüzde bölgeye bir kimlik kazandıran her uğraş geleneksel ve özgün olarak adlandırılabilir. Gedikpaşa'ya bir kimlik kazandıran, semtin diğer özellikleri arasında en dominant nitelik olarak ortaya çıkan ayakkabıcılığı, semtle beraber hatırlanır hâle getiren son 50 yıllık tecrübeyi bundan sonra unutmak mümkün değildir. Çünkü bu iş kolu semtin üzerinde tahripkâr bir fiziki çöküşe neden olduğu gibi aynı zamanda silinemez bir özgünlük etiketini semte yapıştırmış bulunmaktadır.

Her şeye rağmen semtteki fiziki çöküşü tamamen ayakkabıcılık özelindeki küçük üreticiliğe mal etmemek daha doğru olacaktır. Tarihi Yarımada'da tek fiziki çöküntü alanı Gedikpaşa değildir. Ayakkabıcılık iş kolu bu fiziki çöküntünün baş sorumlusu diyenlere İtalya'nın Brenta ve Marche Bölgeleri ile Meksika Guadalajara örneklerini hatırlatmak gerekir. Bu örneklerde görüldüğü gibi düzenli ve kontrollü bir sanayi yerleşimi fiziki çöküntüye neden olmayabilir. Sosyal çöküntü durumunun ise ticari ve sınai faaliyetler ile hiçbir ilişkisi olmayıp tam aksine bir ters orantı ilişkisi söz konusudur. Ekonomik faaliyetler Gedikpaşa'da ve Tarihi Yarımada'nın diğer semtlerinde her zaman sosyal yaşamın bir sigortası olmuş ve bugüne kadar sosyal çöküşlere karşı bir direnç noktası işlevini görmüştür. Bir bölgenin suç yatağı hâline gelmemesi için öncelikle 24 saat yaşayan bir yer olması şarttır. Gedikpaşa semti gündüzleri esnafın bulunması sebebiyle suç oranının çok düşük olduğu fakat bölgede konut ikametgâhlarının az olması nedeniyle geceleri tekin olmayan bir yerdir. Özellikle semtin geceleri sahipsiz olması buradaki sosyal kirlenmeye zemin hazırlamış olup bunun önüne geçebilmek için gece nüfusunu kontrollü bir şekilde artırmak gerekliliktir.

Gece nüfusunun yani bölgede ikamet edecek kişi sayısının arttırılabilmesi için köklü değişiklikler yapılmalıdır. Fakat semte doğru bir nüfus akımını sağlayabilmenin çok zorlu olacağı da görülmektedir. Şiddetli bir deprem yaşamış olan bir bölgede daha sonraları yeni yapılar inşa edip insanlara "Burası güvenli bir yerdir, korkmadan buraya dönebilirsiniz." dediğinizde nasıl ki insanlardaki korku ve güvensizlikten dolayı ciddi oranda bir karşılık göremezsiniz, Gedikpaşa'nın durumu da aynen bu örnekte anlattığımız gibidir. Tek farkı Gedikpaşa'nın yaşadığı depremin sosyal içerikli olmasıdır yani burada sosyal bir deprem yaşanmış olup bu farklılık insanlardaki çekingenliği daha da arttırıcı bir neden olmuştur. Bu dezavantajları hesaba katarak ilk aşamada "Gedikpaşa'yı nasıl nüfuslandırabiliriz?" sorusunun çözümü öncelenmelidir. Tarihi bir semt olan Gedikpaşa'yı canlandırabilmek, bir motoru/makineyi çalıştırmaya benzer. Herhangi bir motoru/makineyi çalıştırmak için öncelikle ilk hareket enerjisine ihtiyaç olduğu gibi Gedikpaşa'ya kabul edilebilir sosyal kalitede bir nüfus çekebilmek ve bu suretle semti sosyal çöküntü durumundan çıkartıp sosyal kalitesi yüksek bir yer hâline getirebilmek için öncelikle ilk hareket itkisi meydana getirecek bir çözüm geliştirilmelidir.

Bu bölgeye nüfus çekebilmenin en kolay yolu hemen semtin yakınında bulunan üniversitedeki öğrenci potansiyelini değerlendirmektir. Gedikpaşa'daki tarihi yapıların üniversite öğrencileri için yurtlar, lokaller, kütüphane, kafeler, kültür merkezi ve öğrencilerin diğer ihtiyaçlarını karşılayan yerler (fotokopi, kırtasiye vs.) şeklinde düzenlenmesi ciddi bir sosyal hizmet etkisi yaratacağı gibi yüksek oranda bir talep ile karşılanması olasıdır. Bir zamanlar Hanlar Bölgesindeki ticari yapının arka bahçesi olarak değerlendirilen, Yarımada'nın ticari merkezinde çalışan iş gücünün konakladığı yer olan semt, bu sefer İstanbul Üniversitesinin arka bahçesi olarak değerlendirilirse önemli faydalar sağlanacağı aşikârdır. Gedikpaşa sorunsalının en önemli ayağı, sosyal çöküntü alanı

olmasıdır. Semti bu durumdan çıkarmak ve sosyal açıdan daha yaşanabilir bir semt yapısı oluşturabilmek için akademisyen ve öğrencilerden oluşan üniversite kaynaklı bir nüfus buraya çekilmelidir. Çünkü solunum yolu tıkanan, nefes alamamaktan dolayı can çekişen bu semte bir an önce suni teneffüs yapılmalıdır. İlk aşamada bunun en iyi yolu Gedikpaşa'nın tarihsel arka bahçe olma özelliğini vurgulayıp bu doğrultuda semti bu tarihsel niteliğine uygun bir şekilde yapılandırmaktır. Sosyal uygunluğu tartışma götürmez bir kabulle karşılanacak üniversite kaynaklı bir uygulama kesinlikle semtin canlanmasını sağlayacaktır. Semtin nüfuslanması için öğrenci ve akademisyenler ilk aşamada gönüllü öncü kuvvetler işlevini görebilir.

Gedikpaşa'nın bir Osmanlı semti olarak tarihsel süreç içinde ortaya çıkan konut alanı ve ayakkabı imalatçılığı özelinde küçük ölçekli üretim işletmelerinin alanı olma özelliği karma yaşam temelli bir yapıyı işaret etmektedir. Fakat iş yerlerinin daha büyük bir rantı temsil etmesi nedeniyle belli bir süre sonra sınırsızca büyüdüğünü ve semtteki ikamet alanı kimliğini örselediğini görmekteyiz. Semtin 1950'lere kadar bir yerleşim alanı olduğu, bu tarihten sonra iş yerlerinin işgaline uğraması ile bu özelliğini kaybettiği bir gerçektir. Karma(şa) kelimesinde olduğu gibi semtin sosyoiktisadi yapı bağlamında karma özelliği korunmalı fakat günümüzde olduğu gibi bir karmaşa hâline sokmak için semt ile ilgili uygulamalara yönelik politikalar titizlikle belirlenmelidir. Semtin geçmişine baktığımızda her diriliş sonrası bir çöküş söz konusudur. Bu kader çizgisini karma(şa) kelimesinin dizilişinde de görmekteyiz. Bunun için semti canlandırdıktan sonra gözetim altında tutmak, ihmal etmemek gerekmektedir. Çünkü semtin coğrafi avantaj olarak görülen konumunun belli bir zaman sonra dezavantaja dönüşme riski her zaman vardır. Gedikpaşa'nın tarihî gelişimine baktığımızda yaşadığı her olumsuzluğun semtin Tarihi Yarımada'daki konumuyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde Gedikpaşa'yı ayakkabı imalatçısı küçük işletmelerden temizlemek için yapılan çalışmaların anlaşılır nedenleri olmakla birlikte bu operasyonun toptancı bir yaklaşım içinde yapılmaya çalışılması korumacı mantığa ters düşmektedir. Şehirlerin oluşum sürecinde süreklilik ve biriktirme mantığının etkin öge olması, toptancı yaklaşımların hiçbir şekilde kabul edilmemesini gerektirir. Hastalıklı şehirler bir cerrahi müdahaleyi kaldıramayacak kadar hassas bünyeye sahiptirler. Şehir yapılarının tedavisi ilaç veya egzersiz tedavilerine benzer bir şekilde olmak zorundadır. Vücuttaki doku bütünlüğünü bozmadan şehirlerin tarihsel süreç içinde ortaya çıkan her özelliğini asli unsurlar şeklinde değerlendirilip bu unsurlar arasındaki etkileşim oranını kabul edilebilir bir şekilde yeniden tesis etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle bozulan sindirim, solunum yolunu yeniden düzenlemek ve tıkanan damarları açmak şeklinde vücut bütününde eksiltme veya ekleme yapmadan mevcut yapıyı yeniden düzenlemek suretiyle esaslı bir tedavi şehir yapılarına uygulanmalıdır. Gedikpaşa'da 1950'li yıllardan itibaren görmeye başladığımız ayakkabıcı esnafını, geleneksel ekonomik yapıyı tespit ederken

yaşadığımız uzak geçmiş veya yakın geçmiş çelişkisine düşmeden bölgenin geleneksel tanımı hak eden bir özelliği olarak görmek zorundayız. Gedikpaşa'nın unutulmamacakları arasına giren bu ekonomik özelliğini geleceğe taşıma sorumluluğu içinde şu önerileri ortaya koyabiliriz:

Öncelikle ayakkabıcıların günümüz Gedikpaşa semtinde oluşturduğu görünüm değiştirilmeli ama bu değiştirme çabası yok etme mantığı ile olmamalıdır. Gelecek nesillere semtin bu özelliğinin vurgulanması için en azından ayakkabıcılık alanında bazı prestij birimlerin burada kurulması uygun olabilir. Ayakkabıcılık iş kolunda faaliyet gösteren ve ayakkabı modasına yön veren firmaların Ar-Ge birimleri ve tasarım atölyelerine ev sahipliği yapabilecek olan bir Gedikpaşa semti, Osmanlı İstanbulu'nda giyim modasının merkezi olan Hobyar Mahallesi gibi ayakkabı modasının merkezi olabilir. Türkiye'de, ayakkabıcılık iş kolu ile Gedikpaşa semti kadar özdeşleşmiş ikinci bir yer yoktur. Bu özgün ekonomik yapının az ya da çok, ölçeği ve boyutu ne olursa olsun bir şekilde Gedikpaşa özelinde yaşatılması tarihi bir sorumluluktur.

Türkiye ve dünya ölçeğinde kendini ispatlamış yerli veya yabancı menşeli ayakkabı firmalarına semtin bir bölümünün tahsis edilmesi (bir cadde veya birkaç tarihi yapı) profesyonel işletmelerin modern ve geleneksel usullerde ayakkabıcılık mesleğini tarihi özgün alanında canlandırma pratiğini de mümkün hâle getirebilir.

Küçük işletme yapısı ve imalatçılık Gedikpaşa'daki ayakkabıcılığın en önemli iki özelliği olduğu için büyük firmalar haricinde kendine yeterlilik sorunu yaşayan görece bağımlı ve geçimlik ölçüde üretim yaparak ayakta durmaya çalışan gerçek Gedikpaşa ayakkabıcı esnafının da bir şekilde yaşatılması sağlanmalıdır. Gedikpaşa'da ayakkabıcılığın yaşatılması tarihi bir sorumluluk fakat ayakkabıcılığın semtte oluşan kendi doğasına uygun bir şekilde yaşatılması ise bir başka sorumluluktur. Küçük işletmecinin teşvik edilmesi sağlanmalı, geleneksel usullerle asgari makine düzeneği kullanılarak yapılan her tür ayakkabı imalatçılığı desteklenmelidir. El yapımı ayakkabı ve çanta üreten bölgedeki küçük imalatçının aynı zamanda turizm eksenli gelişmenin içinde yer alması sağlanarak "Kazan Kazan" mantığı içinde çift yönlü bir fayda ortaya çıkarılabilir. Bu zanaatkarların semtte faaliyette bulunması, ayakkabı imalatçılığı alanındaki eğitim faaliyetlerinin de bu zanaatkarlar üzerinden inşa edilmesi olanağını doğuracaktır. Gedikpaşa'da kurulacak bir ayakkabıcılık yüksekokulu, meslek lisesi veya ayakkabıcılık enstitüsü şeklindeki bir eğitim yapılanması içine eğitmen olarak dâhil edilecek bu ayakkabı ustaları bu şekilde istihdam edilebilir. Günümüz şartlarında mevcut üretim kapasitelerinin yetersizliği dolayısıyla geçinemeyecek durumda olan ustalar bu şekilde finanse edilerek uygulama boyutu sağlam bir ayakkabı imalatı eğitimi vermeleri sağlanır ve ayakkabıcılık geleneğinin yaşatılması sağlanarak esnaf ve zanaatkar için dolaylı bir teşvik uygulaması mümkün hâle gelebilir.

Sonuç

Osmanlı mahalleleri karma yaşam alanlarıdır. Bu mahallelerde sosyal hayatın bütün kısımlarını içinde barındıran; iş yerleri, konutlar, kamu binaları vs. iç içe bir yaşam söz konusudur. Her ne kadar bu tanımdan farklı örnekler mevcutsa da bu istisnalar Osmanlı mahallesi yaşam örgüsünün genel yapısını görmemize engel olmaz. Günümüz İstanbul mahallelerine baktığımızda da geçmişten miras kalan karma yaşam temelli bir sosyal fon görmekteyiz. Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan ve 20. yüzyıl mahalleleri diye adlandırabileceğimiz yeni yerleşim alanlarında bu genel örgüyü görmek gayet olağan bir durumdur. Cumhuriyet Döneminin sanayileşme, kalkınma arzusu nedeniyle gelişimi spontane süreçlere terk edilen yeni yerleşim alanlarının mimari açıdan hiçbir savunulur tarafı olmasa da en azından sosyal yaşam anlamında eski Osmanlı mahallelerinin benzerleri olduğunu karma yaşam temelli ortak paydasından görmekteyiz. İş yerleri, kamu binaları ve konutların iç içe olduğu kent alanlarından birisi olan Gedikpaşa gibi semtlerin son yüzyılda yaşadığı süreci incelemek bütün tarihî kent alanlarının maruz kaldığı değişim gerçeğini görmek adına önemsenmelidir.

Türkiye'yi 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren her alanda etkilemiş olan "Olsun da nasıl olursa olsun!" anlayışı ile hareket eden idarecilerin sebep olduğu yanlış kentleşme politikalarının sonucu oluşan sosyofiziki tahribattan Gedikpaşa semti de kendi payına düşeni fazlasıyla almış, bu suretle geçmişin ikamet alanı olarak bilinen Gedikpaşa, küçük ölçekli üretim atölyelerinin semte girişiyle birlikte zoraki bir yapısal dönüşüm yaşamıştır. 1950'lerde başlayan bu süreç semt için gerçek anlamda bir kırılma noktasının yaşanmasına neden olmuş, semtin geçmişte yaşadığı birkaç dönüm noktasının en önemli olanı da bu dönem içinde yaşanmıştır.

Semt tarihî süreç içindeki evrimine baktığımızda farklı dönemlerde ortaya çıkan fakat birbirine benzeyen birkaç kırılma noktasından bahsedebiliriz. Gedikpaşa'nın yaşadığı ilk kırılma noktası İstanbul'un Fethi'nden sonra uygulanan göç politikasıyla bir Ermeni bölgesi hâline gelmesidir. Bizans Dönemi tipik bir Rum yerleşim alanı olan Gedikpaşa'nın Fetih sonrası aldığı göç ile Ermeni semti görünümünü alması tamamen idari erkin, siyasi arka planı gözetenek ortaya koyduğu kontrollü bir değişim olarak görülebilir. Fatih'in İstanbul'daki Hristiyan nüfusu bölerek kendi içinde rakip unsurların ortaya çıkması için organize ettiği iskân siyaseti ile Ermeni tebaa Fetih sonrası özellikle başkent ölçeğinde devlet tarafından kollanmış bir unsur olarak, ta ki 19. yüzyılın ikinci yarısında iyiden iyiye etkisini hissettirmeye başlayan milliyetçi yönelimlerin artmasına kadar, hep ayrıcalıklı bir muamele görmüştür. Gedikpaşa gibi tarihin her döneminde ciddi rant alanı olma özelliğine sahip bir bölgenin Ermeni muhacirlere tahsis edilmesi de bunun iyi bir örneğidir. Tarihî Yarımada'nın ekonomik merkezi olan Hanlar Bölgesinin hemen yanı başında bir yamaca kurulmuş semt olan Gedikpaşa'ya Osmanlı idarecilerinin İstanbul'da eski canlılığını kaybetmeye başlamış olan ekonomik yapının tekrar tesis edilmesi amacıyla Ermeniler gibi zanaatkâr bir milleti yerleştirmesi, uygu-

lanan iskân politikasının siyasi arka planı haricinde aynı zamanda bir ekonomik ayağı olduğunu da göstermektedir.

Ekonomik ve siyasi amaçlar ile yapılan bu demografik dönüşüm, Gedikpaşa tarihinde bilinen ilk kırılma noktası olarak tanımlanabilir. Daha sonraki yıllarda ise gözde bir semtin sosyal çöküşüne şahit olunmuştur. 18. yüzyıl içinde kendini hissettiren ve semt sakinleri bağlamında ortaya çıkan bir diğer demografik dönüşüm de fetih sonrası merkezî yönetimin bizzat organize ettiği kontrollü nüfus değişiminin aksine kontrol edilemeyen ve spontane bir tarzda semtte ikamet eden insan tipinin değişmesi şeklinde ortaya çıkan nüfus değişimidir. Gedikpaşa'da sözü edilen ikinci kırılma noktası olarak tanımlayabileceğimiz bu nüfus çevrimi dönem içinde "bekâr odaları" ve "bekârhane" denilen bekâr nüfusun barındığı yerlerin artması ile ortaya çıkan olumsuzluklardan kaynaklanmış, bu gelişme Gedikpaşa'nın yaşanabilir semt imajını sarsmıştır. Her şeyden önce Gedikpaşa'nın Tarihî Yarımada'nın ticari merkezinin hemen yanı başında bir semt olması hasebiyle buranın her türlü ikamet için değerlendirilmesi ve özellikle Hanlar Bölgesi ile ilişkili iş gücünün barındığı yer olma gibi bir sorunu tarih boyunca hep yaşadığı görülmektedir. Bu durum günümüz Gedikpaşası'nda da görüldüğü üzere birtakım sosyal sorunları beraberinde getirmiştir. 18. yüzyılda yaşanan bu ikinci kırılma süreci semtin ekonomik coğrafya avantajının bir tür sosyal dezavantaja dönüşme sorunsalı şeklinde de tanımlanabilir.

Gedikpaşa'daki bekârhanelerin 1811 yılında yıkılması ile başlayan ve 1826 tarihli Vak'a-i Hayriyye olayını tetikleyen en başta bekârların bulunduğu başıbozuk taifesinin sebep olduğu sosyal problemler, bekâr odalarının Tarihî Yarımada genelinden tamamen temizlenme fitilini ateşlemiştir. İşte bu gelişme İstanbul geneli için çok önemli bir adım olmakla beraber dönem içinde Gedikpaşa'nın yeniden doğuşuna da ortam hazırlamıştır. Gedikpaşa'nın üçüncü kırılma noktasını teşkil eden bu gelişmeler günümüzde de benzer sorunları yaşayan Gedikpaşa semtinde yapılması düşünülen kentsel dönüşüm için arzulanan bir dönüşüm pratiğini betimleyen tarihi bir örnekligi de ortaya koymaktadır. Fakat bu dönüşümü, binaları yıkarak yapmak artık mümkün değildir. Çünkü günümüzde bekârhaneler yoktur. Bekâr nüfusun yaşadığı terk edilmiş binalar vardır. Bu ikisini özellikle birbirinden ayırmak gerekmektedir. Osmanlı Dönemi bekârhaneler ile günümüzdeki bekâr odaları benzerlikleri olmasına rağmen hem ölçek hem de sonuçları itibarıyla birbirinden farklı iki örneklidir. Gedikpaşa'ya Osmanlı Döneminde bekârhaneler dolayısıyla yapılan müdahalenin günümüzde bekâr odaları üzerinden yapılması hiçbir şekilde doğru olmayıp bu sorun kesinlikle bekâr odalarında kalan insanların sürülmesi şeklinde çözülmemelidir. Çünkü böyle bir müdahale soylulaştırma benzeri müdahaleleri tahrik edecektir.

19. yüzyılın başında sorunları kangren hâle gelmiş semtin, bekâr nüfusun çıkartılması şeklindeki semte vurulan bir neşter darbesi ile tekrar canlanması sağlanmıştır. Fakat zamanın acımasızlığı, bayağılaştırıcı etkisi neticesinde tekrar sönükleşen, 1950'lerin

sanayileşme heyulası altında can veren bir semt karşımızda durmaktadır. Görünen o ki 1811 yılı ile başlayıp 1950'lere değin uzayan süreç Gedikpaşa için görece iyi bir dönemi temsil etmektedir. Birinci ve üçüncü kırılma noktası sonrası tekrar canlanan Gedikpaşa'dan bahsetmek mümkünken süreç içinde birtakım olumsuzlukların birikmesi neticesinde tekrar çöküş sarmalına giren bir semt ile karşılaşmaktayız.

Tarihî Yarımada'nın bir kısım bölge ve semt yapılarına göre daha yüksek oranda avantajlara sahip olan Gedikpaşa gibi semtlerin sahip olduğu bu avantajların zaman içinde nasıl bir dezavantaja dönüştüğünü görmekteyiz. Şehrin idari ve ekonomik merkezine yakınlık durumu sanıldığı üzere salt bir avantaj olmadığı gibi "Büyük başın büyük derdi olur." misali görünürde bir nimet olarak algılanan coğrafi konumun gerçekte bir külfet olduğu Gedikpaşa örneğinde açıkça görülmektedir.

Gedikpaşa tarihî sürekliliği içinde hep bir ikamet alanı olduğu hâlde, 1970'li yıllardan sonra bu kimliği kaybolmaya başlamış ve günümüze kadar geçen sürede semt neredeyse tamamen bir çalışma alanı hâline dönmüştür. Şu an kesif bir çalışma bölgesi olan semtin geçmişten günümüze ekonomik yapısını belirleyebilmek bir noktada bazı zorluklar içermektedir. Çünkü semte tarihsel süreç içindeki ekonomik yapı bağlamında yaklaştığımızda 1950'li yıllardan öteye gitmek neredeyse imkânsızdır. Geçmişten günümüze uzanan ekonomik yapının tespiti için alışıldık tümevarım bakış tarzını bir kenara bırakacak olursak şu an semte kimliğini veren ekonomik yapının köklerine ulaşmak suretiyle günümüzden geçmişe yönelttiğimiz bir tümdengelim projeksiyon çabası ile ekonomik yapı tahlili mümkün hâlde gelmektedir. Bu durum ise sondan başlayan ve geride kalanı aydınlatmamızı sağlayarak semtin ekonomik yapısının tahlili imkânını veren bir ölçüde daha dinamik bir bakış açısıdır.

Dünya üzerindeki tarihî niteliği olan kent alanlarının yaşadıkları süreç benzerliği, kent alanlarının bozulma ve var olma durumlarının kent mantığı içinde ortaya çıktığını göstermektedir. Klasik bir tarihî yerleşim alanı olmakla birlikte nüfus yapısının özellikleri, birbirinden çok farklı kültürlerin karşılaşma ve bir arada yaşama alanı olan Gedikpaşa semtinin yaşadığı çöküntüleşme eksenindeki dönüşüm grafiği kent çalışmalarında örneklem şeklinde görülebilir. Bu semt farklı etnik kimliklerin beraber yaşadığı bir yer olmaktan çıkıp bir süre sonra farklı ekonomik kimliklerin bir arada ve tamamlayıcılık ekseninde birbirlerine tutundukları bir alan hâline dönüşmüştür. Bu tanımlamadan hareketle geçmişte ve günümüzde Gedikpaşa'nın her zaman için farklı kimliklerin bir arada yaşadığı bir semt olduğunu söylemek mümkündür. Bir zamanlar semtte ikamet eden birbirinden farklı etnik ve dinsel kimliklere sahip ailelerin büyük bir oranda semtten ayrılmasıyla beraber artık başka türlü bir kimlik çeşitliliğine şahit olunmaktadır. İş yerlerinin Gedikpaşa semtindeki sektörel çeşitliliği her şeye rağmen semtin kimliksizleşmediğini, günümüzde de semtin renkliliğini ve çeşitliliğini farklı bir şekilde sürdürdüğünü gösteren önemli bir manzaradır.

An Example of Urban Change in Historical Context: Gedikpaşa

Özcan Şabudak*

The Gedikpaşa area of the Fatih district of Istanbul is surrounded by the neighborhoods of Emin Sinan, Little Hagia Sophia, Kadirga, Şehsuvar, Muhsine Hatun, Nişanca, Mimar Kemalettin and Beyazıt, and remains within the Mimar Hayrettin neighborhood. It is located just north of the famous Kadirga Port (Hür, 1994, p. 380).¹ Its boundaries are Tiyatro Street in Laleli and Gedikpaşa Street in Çemberlitaş (Müftüoğlu, 2005, p. 4). Gedikpaşa was a well-known part of the Beyazıt municipality until 1923 and was composed of Esir Kemal, Emin Sinan and Divan-ı Âli neighborhoods (Sakaoğlu, 2007, p. 4). The Mimar Hayrettin neighborhood of today emerged through a combination of the neighborhoods of Çadircı Ahmet Çelebi, Esir Kemal, Kalıçeci Hasan Ağa, Mimar Hayrettin ve Divan-ı Âli, all of which were present in 1912 (İhsaiyyat Mecmuası, 1911, pp. 15-30). While the Muslim population in Istanbul initially had a ratio of 58, it became a minority especially in the nineteenth century. The Muslim population was around 44% after the Tanzimat. When we look at the non-Muslim population of Istanbul in the nineteenth century, we see that their number is larger than that in other parts of the world. For example, the Armenians living in Istanbul were the largest Armenian population in the world that time (Eryılmaz, 1997, p. 187). Gedikpaşa was one of the places where Armenians lived in large numbers in Istanbul. The Armenian population increased during World War I and began to decline rapidly after 1922. While some

* Dr., Özel Zografyon Rum Lisesi.

Correspondence: ozcansarbu@gmail. com. Address: Turnacıbaşı Sk. No. 15 PK. 34433 Galatasaray, Istanbul, Turkey.

1 This harbor, also known as Sohha or Kontoskalion, had been used until the end of the Ottoman Empire and afterwards, unlike the other harbors on the Southern shores. The Kadirga Limanı (Galley Harbour) was there. Kadirga Limanı continued to function up to 16th century. There were plenty of stores for timber along the narrow shores where the remnants of a small-scale harbor dam from the Byzantine period exist. Further to the east, the Palace area began from Ahırkapı onward. In front of the northern northern end, there was a great lantern which was constructed in 1169/1755 in the reign of Osman III. There was a small-scale warf used by local inhabitants, several institutions that served the palace, and there still presently exist s the Arap Köşkü (Arap Kiosk) and İncili Köşk (Kiosk with Pearl) on the sea wall (Müller-Wiener, 2003, p. 169).

Armenians moved to Beyoğlu, others immigrated to France, and by the 1970s there were only three-hundred Armenian households in Gedikpaşa. After the 1960s the households in Gedikpaşa were gradually replaced by business, and the process which carried Gedikpaşa to the second half of the twentieth century broke down (Hür, 1994, p. 389; Müller-Wiener, 2003, p. 169).

Bed-Sitting Rooms

There were no single non-family housing units in the neighborhood structure of the Ottoman Empire. There were, however, single rooms (*bekâr odaları* or *bekâr haneler*) isolated from family occupied neighborhoods. These rooms were located in neighborhoods like Gedikpaşa which were located within or near central business districts (Çağlayandereli, 2005, p. 47).

Despite the denial of building permits, the number of single rooms increased during the Ottoman period. Particularly after big fires and violations of hatt-ı hümayuns and emr-i şerifs, new single rooms were built to provide more rental income (Sakaoğlu, 1994, p. 124). For this reason, some single rooms were prohibited in 1811 under a strict control, and Bekâhane-i Gedikpaşa was torn down. Mehmet Ateşin describes a similar case of destruction he experienced in America in which the residents of the buildings, who had been terrorized by gangs for some time, celebrated the blasting with songs and handclaps (Ateşin, 1997, p. 64).

Today, generally seasonal workers from Eastern and Southeastern Anatolia and foreign nationals from various countries live in single rooms in Gedikpaşa. The residents of Gedikpaşa say that today's single rooms are in better condition than they were in the 1960s and 1970s (A. Kaya, Chief, Personal Communications, July 4, 2012).

Except for a few southern neighborhoods and the Süleymaniye neighborhood, the Eminönü district today is mostly filled with trading houses, hotels, restaurants, cafes, bars and workshops, which can be seen in Gedikpaşa (Yılmaz, 2003, p. 58).

Gedikpaşa, an important place in the history of Eminönü, has seen more than its fair share of all the developments Eminönü went through in the last century, and has been exposed to multiple physical deteriorations. It seems that with the building regulations in 1875, grid-like roads and island-like forms began to emerge and apartments began to appear in Gedikpaşa (Behar, 1996, p. 84).

Gedikpaşa and Small Production

Electrical appliances, hardware and vehicles take the first place in today's manufacturing industry in Istanbul. Chemical industry (paints, pharmaceuticals, cosmetics) takes second place, and textile industry (cotton and wool weaving and garments) follows. However, the leather and footwear industries have always had an important place in Istanbul (Tuncel, 2002, p. 11). During Sultan Mehmed II's rule, craftsmen manufactur-

ing leather apparels and artisans providing material for manufacturing trades were located in Saraçhane. After the burning of Saraçhane, they moved to a new location between Sultanahmet and Beyazıt. Footwear manufacturers opened shops in Parmakkapı, Divanyolu, Uzunçarşı and Tavukpazarı (Küçükerman, 1988, p. 40). With the rapid development of trade in the Republican period, businesses, a majority of which were footwear manufacturers, moved to Beyazıt, Gedikpaşa and Kumkapı (Müftüoğlu, 2005, p. 92).

To determine how the shoe making industry, which was rarely seen prior to the 1950s, emerged in Gedikpaşa, we need to look at how those occupations that can be considered as varieties of shoemaking became established in this area. We can say that *selhanes* (slaughterhouses), which were located in the Molla Fenari neighborhood between the seventeenth and the early twentieth centuries, gave rise to leather raw material-based occupations in the Hanlar District and its vicinity (Mantran, 2001, p. 223).

When we look at the Turkish Commercial Yearbook (Türk Ticaret Yılığ) of 1925 to keep track of shoemakers, we see that there were forty-three shoe manufacturers and four shoe stores in the Historical Peninsula. Ten of these were located in the district of Kapalıçarşı, eight in Tahtakale, six in Rüstempaşa, four in Kalenderhane, four in Mahmutpaşa and one in Hobyar. All shoe stores were in Hobyar (Türk Ticaret Salnamesi, 1925, pp. 1-330). This shows that the majority of the enterprises engaged in footwear trade were located in the Hanlar District at that period. Moreover, twenty-two of twenty-nine artisans, who were generally seen as sewers, flat-heeled shoemakers (*yemeni*) and shoemakers were located in Beyazıt and Kapalıçarşı, and the rest in Molla Fenari. These businesses were clustered in Beyazıt, the border neighborhood of Gedikpaşa in 1925, and would later flow into Gedikpaşa (İhsaiyyat Mecmuası, 1912, pp. 15-30).

In 1910's Istanbul, in the Uzunçarşı and Kapalıçarşı region of the Hanlar District, retailing; and in the vicinity of Balıkpazarı, wholesale and retail trade of perishable commodities like fish, fruit and vegetables was prevalent. In Kapalıçarşı, economic activities that were rare and appropriate for retailing, such as crate manufacturing, jewelry, textiles, furniture, furnishing and coppersmith, were performed (Güvenç, 2007, p. 29). It is possible to say that this feature of the trade in Kapalıçarşı, which is still prevalent in the region, also applies to Gedikpaşa. Manufacturing type businesses begin to increase moving up from the Eminönü coastline to upper parts of the region, and they become dominant on the Gedikpaşa side.

Today, fifty-eight percent of the businesses in Gedikpaşa operate in the footwear industry. Fifty percent are manufacturers, and ninety-four percent are small scale establishments that employ less than ten workers (Çağlayandereli, 2006, p. 246). These establishments are generally tenant workshops that operate in commercial buildings (Tümertekin, 1997, p. 85).

In the Mimar Sinan Mahallesi, the main center of Gedikpaşa, with the opening of businesses engaged in footwear in areas close to Beyazıt at the end of the 1950s, residents began to leave the neighborhood by selling or renting their houses. However, some old mansions were converted into work places and the vast majority of footwear businesses moved here (Müftüoğlu, 2005, p. 92).

Social Downfall

Those who migrated to Istanbul in the 1950s first settled in the city center, especially in the Historical Peninsula. The change of residents resulting from these migrations led to important changes in the socio-cultural structure of the city (Kılınçaslan, 1981, p. 268). Beginning in the 1970s, with the settlement of labor-intensive traditional industry in the center and the settlement of capital/technology-intensive large-scale industry outside the city, the industry in Istanbul gained a dual feature. Small scale industry, commerce, service industry and marginal businesses concentrated in Eminönü and Beyoğlu, where organized labor was most intense. During these years, most low-income workers who worked in marginal jobs did not possess personal transportation. Thus, access to costless transportation played an important role in the formation of the new urban fabric. As the residents of the inner districts of old Istanbul gradually moved out, new residential areas for middle and upper classes began to emerge in the immediate vicinity and expanded the existing area (Pulat, 1992, p. 40).

As a result, in Gedikpaşa, one of the declining neighborhoods, the population decreased and family life almost disappeared, resulting with the increase of the relatively widespread single rooms across the neighborhood. According to Çağlayandereli, Gedikpaşa went through a three-stage declining process. With the moving out of families in the first and of the businesses in the second stages, spatial features and social relations of the district deteriorated and the quality of life decreased in the third stage (Çağlayandereli, 2006, p. 246).

The decline of today's Gedikpaşa is divided into two categories as spatial and social. The conversion of buildings into commercial buildings is the main cause of the spatial decline of the buildings in Gedikpaşa, 61% are commercial, and there are workplaces in 85% of them. However, there are empty apartments in 25% of these buildings, storages in 18%, single rooms in 15%, families in 8%, and 10% are partly or wholly abandoned (Çağlayandereli, 2006, p. 249). In declining neighborhoods like Gedikpaşa, the Broken Windows Theory, which was successfully put into action by a former New York mayor, Rudy Giuliani, can be applied. The theory was introduced by social scientists James Q. Wilson and George L. Kelling in a 1982 article, titled "Broken Windows: The Police and Neighborhood Safety".

A District on the eve of Gentrification: Gedikpaşa

One of the issues to be dealt with carefully during the revival the districts like Gedikpaşa is gentrification. Gentrification can be defined as the process of the displac-

ing of poorer residents with middle and upper classes in historical residential areas. The newcomers modernize the area according to their living standards. Although gentrification has the potential of recovering these neighborhoods, it also has certain disadvantages. Taken as the forced displacement of poorer residents, gentrification should be avoided when it comes to housing. In Istanbul, with gentrification in the late 1970s, proximity to businesses and historical architecture of the city created the potential of attracting high income groups to poorer regions (Ergün, 2006, p. 21). These points indicate that the Gedikpaşa district is in the center of gentrification.

There are two processes that lead to gentrification: the formation of housing suitable to gentrification and the formation of residents that can easily be replaced. The roots of the first process in Istanbul go back to the late nineteenth and the early twentieth centuries. Most houses that are currently being gentrified belong to this period. They hosted various ethnic and religious groups at that time, such as Muslims, and non-Muslim minorities, that is, Greeks, Armenians, and Jews, who constituted the middle and upper middle classes (Islam, 2006, p. 42).

The second process began with the moving of these groups. By the 1940s, almost all foreigners and an important part of the minorities had abandoned their inner-city houses due to loss of economic opportunities. The remaining middle and upper class minorities left their places of residence as a result of the political pressures aimed at driving the non-Muslim population out of Turkey. During these two waves of immigration, minorities and foreigners not only left their neighborhoods but also left Turkey (Keyder, 2000, p. 49). The mass immigration of middle and upper class minorities coincides with the period of rapid industrialization and urbanization after 1950 that led to the flow of low income migrants from rural areas to Istanbul.

Some of these migrants settled in the partially abandoned minority neighborhoods. The migrants who settled in these neighborhoods in the 1960s and 1970s were of rural origin, and lacked the resources needed to cover maintenance and repair costs and re-investment costs. In the 1980s, with their easily displaceable residents and cheap housing stock, these districts were the targets of gentrification (Islam, 2006, p. 42).

Today, reactions against gentrification are increasing in the developed urban centers. On the other hand, with studies that plan rehabilitation and with public participation, the formation of gentrification is sought to be prevented. In Turkey, in order to avoid the dislocation of low-income groups in those areas that are planned to be rehabilitated, the vacant buildings in the immediate vicinity of Istanbul's historic center must be evaluated, and social and physical planning must be implemented (Ergün, 2006, p. 22). In this respect, the Broken Windows Theory, which was put into action by former New York mayor Rudy Giuliani in the 1990's, can be considered as one of the alternative methods (Bimtaş, 2007, p. 44).

Kaynakça/References

- Ateşin, H. M. (1997). Şehir ve sosyal davranışlar. Kolektif (Ed.), *Habitat II, kent zirvesi İstanbul 96-uluslararası bilimsel toplantılar* içinde (C. 2, s. 57-66). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Behar, C. (1996). Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin nüfusu, 1500-1927. *Tarihî istatistikler dizisi* içinde (C. 2, s. 144-169). Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Bimtaş. (2007). *Yenikapı-Nişanca Bölgesi nitel araştırma raporu*. İstanbul.
- Çağlayandereli, M. (2005). *Bir sosyal sorun olarak kentsel doku değişimi ve çöküntü mahalleleri: Gedikpaşa örneği*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çağlayandereli, M. (2006). Kentsel doku değişimi ve çöküntü mahalleleri: Gedikpaşa örneği. 1. *uluslararası Eminönü sempozyumu tebliğler kitabı* içinde (s. 35-42). İstanbul: Eminönü Belediyesi Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2011). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. İstanbul: Aydın Kitabevi.
- Ergün, N. (2006). Gentrification kuramlarının İstanbul'da uygulanabilirliği. D. Behar & T. İslam (Der.), İstanbul'da "soylulaştırma": *Eski kentin yeni sahipleri* içinde (s. 17-31). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Eryılmaz, B. (1997). Tarihte İstanbul'un çok kimlikli yapısı. Kolektif (Ed.), *Habitat II, kent zirvesi İstanbul 96-uluslararası bilimsel toplantılar* içinde (C. 1, s. 54-67) İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Güvenç, M. (2007). İstanbul 1910: Beyoğlu yakasının iş yeri-konut ilişkileri. *Toplumsal Tarih Dergisi*, 159, 27-36.
- Hür, A. (1994). Gedikpaşa. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* içinde (C. 3, s. 380). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- İhsaiyyat Mecmuası. (1914-1915). *İstanbul beldesi 1329 senesi*. İstanbul: İstanbul Şehremaneti İstatistik Müdüriyeti.
- İslam, T. (2006). Merkezin dışında: İstanbul'da soylulaştırma. D. Behar & T. İslam (Der.), İstanbul'da "soylulaştırma": *Eski kentin yeni sahipleri* içinde (s. 43-59). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- İTO. (2006). *İTO'ya kayıtlı firma kütük bilgileri listesi* [CD]. İstanbul.
- Keyder, Ç. (2000). *İstanbul, küresel ile yerel arasında*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Küçükerman, Ö. (1988). *Geleneksel Türk dericilik sanayi ve Beykoz Fabrikası-Boğaziçi'nde başlatılan sanayi*. İstanbul: Apa Ofset Basımevi.
- Kılınçaslan, İ. (1981). *İstanbul kentleşme sürecinde ekonomik ve mekânsal yapı*. İstanbul: İTÜ Mühendislik Fakültesi Yayınları.
- Mantran, R. (2001). *İstanbul tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Müeller-Wiener, W. (2003). *Bizans'tan Osmanlı'ya İstanbul limanları*. İstanbul: Numune Matbaacılık.
- Müftüoğlu, B. G. (2005). *Fason ekonomisi: Gedikpaşa'da ayakkabı üretimi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Pulat, G. (1992). *Dar gelirli kentlilerin konut sorunu ve soruna sosyal içerikli mekânsal çözüm arayışları*. İstanbul: Ankara Batı-Kent Konut Üretim Yapı Kooperatifleri Birliği Yayını.
- Sakaoğlu, N. (1994). Bekâr odaları. *Dünden bugüne İstanbul ansiklopedisi* içinde (C. 2, s. 124). İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.
- Sakaoğlu, N. (2007). *İstanbul sayıları üzerine*. Yayınlanmamış çalışma. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Tarihî Yarımada Kentsel Tasarım Projesi.
- Tuncel, M. (2002). *İstanbul, şehir ve belediye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Tümertekin E. (1997). *İstanbul, insan ve mekân*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türk Ticaret Salnamesi 1340-1341*. (1925). İstanbul: İktisadi Tedkikat Neşriyat ve Muamelat Türk Anonim Şirketi.
- Yılmaz, Ö. F. (2003). *Asırlar boyunca Eminönü*. İstanbul: Eminönü Belediyesi Yayınları.

Claude Lévi-Strauss'ta Mitos

Ahmet Uğurlu*

Öz: İnsanoğlu var olduğu günden bugüne sürekli bir şekilde içinde yaşadığı evreni ve bununla ilişkili olarak kendi varlığını anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Bu anlamlandırma çabasında evrenin varlık bulmasına bağlı olarak gökyüzü, yeryüzü, denizler ve dağların nasıl oluştuğu önemli bir yer teşkil etmektedir. Ayrıca, insanın varlığa gelişi ve bununla irtibatlı bir şekilde iyilik ve kötülüğün mücadelesi de bu anlamlandırma çabasında insan zihninin konu edindiği önemli bir sorundur. Tarih öncesi dönemlerde insanın anlama çabası, olguyu olabildiğince kendi gerçekliğinde tanımlama ya da resmetme şeklinde gerçekleşmemiştir. Bunun yerine evrenin ve insanın yaşam mücadelesine dair gerçeküstü semboller kullanılarak belli anlam dünyaları yaratılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda mitler, insanoğlunun gerek evrensel anlamda yaşama gelişini tanımlamada gerekse bir bölgedeki topluluğun kendi varlığını anlamlandırmada kullandığı kutsal söylenceler olarak tanımlanabilir. Lévi Strauss'a göre mitosları insanın doğal yaşamdan kültürel evreye geçiş döneminin düşünce ve söylem yapısı olarak kabul etmek gerekir. Arkaik insan, doğadan elde etmiş olduğu rasyonel düşünce yapısını mitos kurgusuna yansıtmış ve bunun üzerinden toplumu kurgulamayı başarabilmiştir. Lévi Strauss, mitosların anlaşılmasında, modern dünyanın kullandığı mantık yapısının ve müzikte var olan nota düzeneğinin kolaylık sağlayacağı fikrini taşımaktadır. Bu durum ilk insan ile bugünkü insan arasında temel anlamda farklılıkların olmadığını gösterdiği gibi bu benzerliğin keşfedilmesi sonucunda da insan denen mefhumun müphemliğinin büyük oranda giderilebilmesini de sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mitos, Arkaik İnsan, Lévi Strauss, Müzik, Yapısalcılık.

Abstract: Humankind has been continuously trying to interpret the universe they live in and the existence they have since coming into being. How the sky, the earth, the seas and the mountains were created have an important place in this process of interpretation as something related to the creation of the universe. Humankind has also tried to understand the struggle between goodness and evil, and how humanity came into existence. In this process of interpretation, human efforts to understand these things were not much based on factual truth. Rather, in prehistoric times, the human struggle to understand life and the universe was a struggle that used surreal symbols. For this reason, myths may be defined as sacred legends which both explain the existence of community of a certain region or of humankind. Thus, mythos should be considered as a system of thinking and discourse of the transition period from primitive life to culture. Archaic people expressed the form of rational thinking they experienced though nature with mythos fiction so that they could grasp society and what it was. Lévi Strauss has the idea that the logical structure of the modern world and the note system in music can help us to understand mythos. In light of this, it will be noticed that there has never been a great difference between primitive and modern men and finding out their similarity will help us to find answer questions about the vagueness of humankind.

Keywords: Mythos, Archaic People, Lévi-Strauss, Music, Structuralism.

* Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

İletişim: dusunurugurlu@hotmail.com, Adres: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Gölköy Kampüsü, 14280, Bolu.

Atf©: Uğurlu, A. (2014). Claude Lévi-Strauss'ta mitos. *İnsan & Toplum*, 4(7), 113-133.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0064>

Giriş

İnsanoğlu var olduğu ilk andan bu yana sürekli olarak içinde yaşadığı “evreni” ve bununla ilişkili olacak bir şekilde “kendi varlığını” anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Bu anlamlandırma çabasında evrenin varoluşa gelmesine bağlı olarak gökyüzü, yeryüzü, denizler ve dağların nasıl oluştuğu önemli bir yer teşkil etmektedir. Ayrıca insanın varlığa gelişi ve bununla ilişkili bir şekilde iyilik ve kötülüğün mücadelesi de bu anlamlandırmada insan zihninin algılama amacında olduğu olgulardır. Tarih öncesi dönemlerde insanın anlama çabası olguyu olabildiğine kendi gerçekliğinde tanımlama ya da resmetme şeklinde olmamıştır. Bunun yerine evren ve insanın yaşam mücadelesine dair gerçeküstü “semboller” kullanılarak anlam dünyası yaratılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle “mitler”, insanoğlunun gerek evrensel anlamda yaşama gelişini tanımlamada gerekse bir bölgedeki topluluğun kendi varlığını anlamlandırmada kullandığı “kutsal söylenceler” olarak tanımlanabilir (Eliade, 1993, s. 13). Lévi Strauss bu söylenceler üzerinde çalışmalar yaparak bunlarda dile benzer bir yapının olup olmadığını göstermeye çalışmıştır. Lévi Strauss insanın ortak bir zihin yapısına sahip olduğu kabulünden hareket ederek bunun mitlerde de bulunabileceğini iddia etmiştir. Lévi Strauss’taki bu yaklaşımın kökeninde Batı düşüncesinin yapısal özelliği olan insanın bir ide etrafında tanımlanması ilkesinin olduğu söylenebilir. Yani Batı’nın gerek bilim adamları gerekse de düşünce adamları, “öteki”ni tanımlamada sürekli olarak aynı kabulden hareket etmektedirler. Bu açıdan bu çalışmanın amacı, mit tahlillerinden yola çıkılarak Lévi Strauss’un elde ettiği yerel kabilelere dair verileri Modern Batı düşüncesinde bulunan kabulleri savunmak için nasıl kullandığını ortaya koymaktır.

Kutsal söylenceler “olguya” ait bilgiyi elde edip kullanma imkânına sahip olmadıkları için sembolik bir dil kullanmışlardır. Sembolik dil, mitlerin anlatacağı herhangi bir unsurun tasavvurunu insanın hayal dünyasında yaratmaya yöneliktir. Çünkü insanoğlunun içinde bulunduğu evreni anlamlandırmadan kendi yaşamını şekillendirebileceği bir anlam dünyasına sahip olması mümkün değildir. Mitlerde sembolik bir dil kullanılması, aynı zamanda onların tamamen hayal ürünü olup gerçeklikle hiçbir bağlantılarının olmadığı anlamına gelmez (Eliade, 1993, s. 13). Mitler insanoğlunun hayal dünyasına ait olan sembollere başvursalar da gerçeklikten kopuk bir yapıda değillerdir. Bunun sebebi mitlerin, gerçekliği, insanın hayal dünyasında tasavvur edilebilecek şekilde sunmasıdır. Bu nedenle mitleri, “gerçeğin” gerçek üstü bir dille anlatılması olarak değerlendirmek mümkündür.

Mitlerin bu yapısı, kültür üretmemiş ya da hâlâ doğal hayat küresinde yaşamaya devam eden insanların dünyasının anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Bu nedenle de Batılı antropologlar, insanoğlunun tarihsel gelişim sürecini tanımlamada doğa-kültür karşıtlığı üzerinden hareket etmektedirler. İnsanoğlunun bugünkü düzeye belli evrimsel süreçlerin sonunda gelebildiği yaklaşımına dayalı olarak yapılan insanın kökenine dair araştırmalarda, doğa-kültür karşıtlığına başvurulmaktadır. Bunun sonucu olarak insan-

lığın doğal yaşamdan medeni yaşama nasıl geçebildiğinin anlaşılması, insanın anlama dünyasının ilk hâlini tanımlamayı sağlayacağı için insanlığın ilk düşünme biçimleri olan mitlerin araştırılması önem kazanmaktadır. Böylece, insanın doğadan aldığı dürtülerle hareket etmekten belli bir ölçüde vazgeçip bugünkü kültür seviyesine nasıl ulaşabildiği sorusu aydınlığa kavuşacaktır. Aynı şekilde, bugünkü insanın karmaşıklaşmış zihin ve kültür yapısı, insanın tam olarak tanımlanmasının önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. İnsanın mahiyetini anlayabilmek için insanın en saf hâli olan ilk hâline gitmeyi tasarlayabilmek meselenin çözümünü kolaylaştıracağı gibi bugünkü insana dair bir yaklaşım elde edilmesine imkân sağlayacaktır. Bu başarılıldığında, insanın bugün yaşadığı birçok sorunun hem tanımlanabilmesinde hem de çözülebilmesinde kolaylık elde edilecektir. Günümüz insanının yaşadığı sorunların başında, modern dünyanın aşırı evrenselleştirici yönleri karşısında insanın özgün yönlerinin kaybolması ve ırk üstünlüğüne dayalı yaklaşımlar gelmektedir (Lévi Strauss, 1994a, s. 19). Lévi Strauss, modern dünyada yaşanan bu sorunları anlayabilmenin yolunun “yaban insanın” anlama tarzı olan mitosu tahlil etmekten geçtiğini düşünür. Lévi Strauss’a göre insanlık son dönemlerde eski zamanlara nazaran daha fazla tek tipleştirici bir uygarlığa ve kültüre doğru ilerlemektedir. Bunun doğurduğu sonuç olan farklılaşmanın yok olması, insanoğlunun tarihten getirdiği kültür çeşitliği için büyük bir tehlike oluşturmaktadır. Ona göre antropologların en büyük önceliği, insanın mevcut sorununu çözüme kavuşturabilecek bir yaklaşım elde edebilmektir. Lévi Strauss’un buradaki amacı, salt ilerlemeye yönelik evrenselleştirici bir öz ya da mahiyet tespitine gitmek değildir. Gerçi evrenselleştiriciliği anımsatan bir mahiyet arayışı hissi uyandırsa da Lévi Strauss’un ırk ve kültürler arası farklılığın sürekliliğine inancı vardır (Lévi Strauss, 1994a, s. 85).

Buna bağlı olarak Lévi Strauss’a göre arkaik insanın düşünme tarzı olan “mitosu” anlamak, günümüz için karanlıkta kalmış “doğa-kültür” ayrımının keşfedilmesini sağlayacaktır. İlkel insan “doğal” yaşamdan “medeni” yaşama geçiş sürecinde düşünme aracı olarak “mitosu” kullanmıştır (Lévi Strauss, 1969, s. 4). Mitos çözümlemesi yoluyla mitosun derinliklerindeki anlamı ortaya çıkarma, insanın kendisini tanımlamayı sağlayacağı gibi aynı zamanda, “kültürün” temel kurucu ögesi olan “aklın” doğasının bulunmasına da yardımcı olacaktır (Lévi Strauss, 1987, s. 53-54). Bu amaçlar çerçevesinde “mitos” araştırmalarını yapan Lévi Strauss, modern aklın özü olan “rasyonel düşünme” tarzının mitoslara hâkim olduğu kabulünden hareket etmektedir. Ona göre “rasyonalite” insanın doğasına hâkim olan düşünme tarzı olduğu için, insanla ilgili yapılacak antropolojik araştırmaların sonucunda, bunu doğrulayacak kanıtlara ulaşmak mümkündür (Lévi Strauss, 1987, s. 21).

Mitosu evreni anlamada yöntem olarak kullanan insanların da bugünün insanı gibi bir anlam dünyasına sahip olduğu ve anlamın da ancak düzen ilkesiyle birlikte var olabileceği fikri, Lévi Strauss’u evrensel bir “akli yapının” mevcudiyetine inanmaya götürmüştür. Mitos araştırmaları, bu “evrensel akli yapının” keşfini sağlayarak insanlığın karan-

lıkta kalmış ilk dönemlerini anlamamıza imkân verecektir. Lévi Strauss bu anlamda, ilkel insanın bugünkü insanla kıyaslanmasını doğru bulmaz (Lévi Strauss, 1994a, s. 34).

Lévi Strauss'a göre insanlık, kültür farklılıklarına rağmen doğasından gelen ortak "akli yapıya" her zaman sahip olmuştur. Ona göre bu yapıyı ortaya çıkarmanın yöntemi, modern dünyanın sahip olduğu araçlarda mevcut olan düşünce tarzıyla mitosta var olan ilkel insanın düşünme tarzı arasındaki temel benzerlikleri bulmaktır (Lévi Strauss, 1987, s. 53). Lévi Strauss, bu benzerliğin müzik ve bilgisayarların çalışma tarzında olduğunu göstermeye çalışarak insanlık için "rasyonel düşünmenin" vazgeçilmezliğini ve çağdaş bilim felsefesinin gücünü kanıtlama çabasına girmektedir. Müzikte var olan dizelerin tekrarı sayesinde oluşan anlam ile mitosta bulunan ve bireyin zihin dünyasını etkileyip dönüştürmek için var olan yapı arasındaki benzerlik, mitosun anlaşılmasına yardım edebilir (Lévi Strauss, 1974, s. 298).

Lévi Strauss, bu özellikleri nedeniyle mitlerin bilime konu edilebileceğini savunarak onların anlamsızlığına ve incelemeye değer olmadıklarına yönelik yaklaşımların da doğru olmadığını düşünür (Lévi Strauss, 1994b, s. 34). Ona göre doğa bilimleri ile kültür bilimleri tam anlamıyla benzer olmasa da onlar arasında biçimsel açıdan birbirlerinden faydalanmayı mümkün kılacak bir yakınlık mevcuttur (Lévi Strauss, 1986, s. 23). Yazı öncesi dönemde, insanın hayatı algılama biçimi olan mitlerin bilimsel olarak açıklanabileceğini bu yakınlık göstermektedir. Bundan dolayı Lévi Strauss'a göre mitle-ri insanlığın bilimden uzak, karanlık dönemleri olarak görmektense uygarlığın mevcut gelişiminin kökenlerinin anlaşılmasını sağlayacak objektif bir bağlamda değerlendirmek daha doğru olacaktır (Lévi Strauss, 1986, s. 31).

Claude Lévi Strauss'ta Mitos

Claude Lévi Strauss, "yapısalcı anlayışın" kurucularından biri olarak kabul edilir. Yapısalcılık, insan kavramını belirleyen ortak özelliklerin varsayımına dayanmaktadır (Lévi Strauss, 1987, s. 127). İnsanı, kendi dışındaki varlıklarla olan farklılıklarıyla tanımlama çabası içerisine giren yapısalcılık, konu edindiği bütün sorunları bu pencereden görmeye çalışmıştır. Yapısalcı yaklaşıma göre insan veya doğadan bahsetmek, derinlerde var olan "değişmezlerin" konu edinilmesi anlamına gelir (Köse & Kodal, 2011, s. 6). Her ne kadar bu değişmezlerin görünür kısmı yüzeysel farklılıklarla örtülmüş olsa da insanı veya doğayı belirleyen temel yapı hiçbir zaman kaybolmamıştır (Lévi Strauss, 1976, s. 115).

Jean Piaget herhangi bir olguda yapıdan bahsedebilmek için üç temel özelliğin bulunması gerektiğini belirtmektedir. Yapının vazgeçilmez birinci özelliği öğelerin bir araya gelerek meydana getirdiği bileşenlerin oluşturduğu bütünlüktür. İkincisi yapının durağan olmadığını gösteren dönüşüm özelliğidir. Son olarak da bu değişimin bir sınırının

olması anlamında öz-kuralama özelliğidir (Piaget, 1982, s. 12-20). Yapı kendisinden olmayı dışarıda bırakma ve belirli olanın değişeni düzenleme gibi niteliklerinden dolayı tesadüfe yer bırakmaz. Ayrıca bu özelliklerinden dolayı da yapı bilim olma özelliğini kazanır.

Ferdinand de Saussure'nin öğrencisi tarafından derslerinde tutulan notların daha sonraki bir dönemde Genel Dil Bilimleri Dersleri adında bir eserde yayımlanmasıyla yapısalılık düşüncesinin ortaya çıktığı kabul edilir. Saussure, bu eserde daha önceki dil anlayışının aksine dilde bir yapının varlığını gösterecek yeni tespitlerde bulunur (Culler, 1985, s. 17). Daha önceki dil bilim yaklaşımlarında dildeki kelimeler bağımsız birer unsur olarak ele alınırken Saussure yeni dönemde bunun bir dizge içerisinde ele alınmasının daha doğru olduğunu savunmuştur. Dildeki unsurların diğerleri ile ilişkili bir şekilde ele alınması gerektiği düşüncesi dilde bir yapının olduğu fikrini desteklemiştir. Saussure, dildeki bu yapının zıt yönler içerdiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Saussure'un, dilin bireysel kullanımla sınırlı olmayıp daha çok toplumsal bir olgu olduğunu iddia etmesi ortak bir yapı olduğunu ve birey tarafından değiştirilemez özellikte olduğunu göstermiştir. Bu şekilde tanımlanması, dilin kendi başına diğer bilimlerden ayrı bir şekilde incelenmeye ve bilim vasfını kazanmaya uygun olduğu düşüncesini desteklemiştir. Dildeki unsurlar arasında bir yapının olduğu ve kelimelerin dizgesiz ele alınmayacağı yaklaşımından sonra Roman Jakobson, tarafından yapı kavramı dildeki ses yapısına kadar genişletilmiştir. Roman Jakobson dildeki dizge yapısına benzer bir şekilde seslerin arasında da yapı kavramını destekleyecek bir özelliğin olduğunu göstermiştir. Buna ek olarak da Roman Jakobson, Saussure'e benzer şekilde, bu seste yapının zıt niteliklere sahip olduğunu da göstermeye çalışmıştır. Levi Strauss, Jakobson'un görüşlerini destekleyecek şekilde sesler arasındaki uyumun bilinçaltından kaynaklanmasına rağmen anlam içeren yapıda olduğunu özellikle vurgular. Bu nedenle Roman Jakobson'un seslerde bulunduğu uyum ve yapıya benzer bir durumun antropoloji ve mitos çalışmalarında da gösterilebileceğini savunan Lévi Strauss, dil biliminde ortaya çıkmış olan yapısalıcı yaklaşımı, alanın dışına çıkararak bir yöntemle dönüştüren ilk kişidir (Işık, 2000, s. 37). Ona göre dil bilim diğer bilimlere nazaran sistemli bir yapıya erken kavuşup temel konularını netleştirdiği için olağanüstü bir yere sahiptir. Bunun sonucu olarak Lévi Strauss, yapısalıcıların dil biliminde varsaydıkları niteliğe benzer bir yapının insan düşüncesinin ilkel hâli dâhil bütün evrelerinde bulunduğunu göstermeye çalışmıştır (Işık, 2000, s. 65). Yapısalılık, Lévi Strauss'un bu yaklaşımı, edebiyattan sanat ve sinemaya kadar diğer alanlara da yansımış ve böylece büyük bir akım hâline gelmiştir.

Lévi Strauss kültür ve kökenine dair araştırmalar yaparken evlilikle ilgili birçok kuralın varlığı kendisini tedirgin ettiği için bu kuralların altında saçma olmayan ve düzen içeren bir yapının gerekliliği düşüncesiyle hareket etmiştir. Çünkü ona göre düzen ve yapı olmadan "anlamı" kavramak kesinlikle olanaksızdır (Lévi Strauss, 1986, s. 24). Anlamın elde edilebilmesi için verinin değişik bir dile çevrilebilmesi gerekir. Çevirinin olabilmesi

için de kurallar gerekir (Lévi Strauss, 1979, s. 13). Kuralları olmayan bir çevirinin iletişimi sağlaması ve bilgi alışverişine konu olabilmesi mümkün değildir (Lévi Strauss, 1987, s. 127). Bu nedenle Lévi Strauss'a göre mitlerin anlaşılabilmesi için onların içinde bulunan düzenin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

"Böyle belirgin bir düzensizliğin ardında bir düzen aramaya çalışmak benim ilk yönelimimdi. Akrabalık dizgeleri ve evlilik kuralları üzerinde çalıştıktan sonra bir şans eseri (herhangi bir amaçla değil) mitolojiye yöneldim. Sorun orada da bütünüyle aynıydı. Mitolojik öyküler nedensiz, anlamsız, saçmadır ya da öyle görünür; gene de dünyanın her yerinde yeniden ortaya çıkar gibidir. Zihnin herhangi bir yerdeki tuhaf bir yaratımı, eşine rastlanmaz bir yaratım olabilir, aynı yaratımı bütünüyle farklı bir yerde bulamazsınız. Sorunum, bu belirgin düzensizliğin ardında bir tür düzen olup olmadığını bulmaya çalışmaktı, hepsi bu." (Lévi Strauss, 1986, s. 24).

Lévi Strauss'a göre insanoğlunun entelektüel girişimlerindeki ortak özellik her zaman bir düzen ortaya koymak olmuştur (Lévi Strauss, 1987, s. 118-119). Eğer bu durum, insan zihninin temel düzen gereksinimini temsil ediyorsa unutulmamalıdır ki insan zihni de evrenin yalnızca bir parçasıdır ve evrende bir düzen vardır (Lévi Strauss, 1986, s. 25). Evrende kaosun olmayışı ve insan zihni ile evren arasındaki derin bir bağın oluşu, insan zihninin de zorunlu olarak belli bir yapı ve kurallar çerçevesinde çalışması sonucunu doğurmuştur. Lévi Strauss için insanlığın farklı unsurları arasında kültürel ayrımlar olsa da insan zihninin benzer bir yapıda ve aynı yetilere sahip olduğu antropolojik araştırmaların en fazla desteklediği noktalardan biridir. Kültürler ve bireyler arası farklılıklar bu gerçeği değiştirmedeği gibi bu birbirine her yönüyle benzememe durumu kültürel hayat bakımından verimli bir noktadır. Bu anlamda kültürel yapıya anlam kazandıran ve aklın doğasında mevcut olan tümel yapıya ulaşmak, "yapısalcılığın" en temel gayesi olarak görülebilir. İnsan, doğadan devraldığı "akli yapıyı" dil ve kültür yoluyla fenomenlere dönüştürür. Kültür ve dile dair bir mantık çözümlemesi bize, her şeye yön veren derin yapıya ve tüm insanları aynı kavram altında birleştirme imkânı veren zihinsel ilkelere ulaşmayı temin eder (Lévi Strauss, 1969, s. 24).

Levi Strauss dil-anlam ilişkisine yönelik yaklaşımını etkileyen Roman Jakobson sesler arası ilişkinin belli bir düzen içerisinde anlamın meydana getirdiğini düşünmektedir. Bu açıdan bakıldığında dilde var olan anlam sesler arasındaki ilişki ve bunun dizgeler arasında bir yapıya dönüşmesinden doğduğu söylenebilir. Yani her şekilde ister dilde olsun ister dilin dışındaki yapılarda olsun anlam ile düzen ya da yapı arasında kopmaz bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü herhangi bir şekilde düzen olmaksızın anlamın meydana gelmesi ve bunun insanlar arasında iletişime konu olabileceği düşünülemez. Bu sebeple yapısalcı düşünürler, insanın bilinçaltı dünyasının iletişime kaynaklık eden ve dile anlam sağlayan temel unsurların düzen ve yapı olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Dil bilim dildeki değişmeyen yapı ile kültür ve fiziksel nedenlerle değişebilen dilin özellikleri arasında bir ilişki kurmaya çalışır (Lechte, 2006, s. 125).

Madan Sarup, yapısal dil bilimin dört temel işlevi yerine getirdiğini ifade etmektedir. Yapısalcılık ise, dikkatleri dil bilim görüngüsüne ilişkin bilinç çalışmalarından, yapı dışı-bilinçdışı çalışmalarına yöneltmiş; ikinci olarak elde bulunan terimlere birbirinden bağımsız terimler gibi yaklaşmak yerine bu terimler arasındaki ilişkileri çözümlenmeyi hedeflemiş; üçüncü olarak da dizge kavramını yeniden ortaya koymuş ve son olarak genel yasaları keşfetmenin peşine düşmüştür (Sarup, 1997, s. 66).

İnsanın geçmiş yaşantılarının araştırılması ve tahlile tabi tutulması, eskiye duyulan merakın ötesinde, temel ve evrensel olanın "insanın doğasının" özünü oluşturduğu yargısına ve o doğayı anlayarak kendimizi geliştirebileceğimiz varsayımına dayanmaktadır. Yani tarihe, bugünü yorumlayabilmek ve geleceğe dair daha sağlam adımlar atabilmek için bir geri dönüştür. Lévi Strauss'a göre bugünü dünden tamamen ayırmak mümkün değildir. Çünkü tarih geçmişin değil, şimdiki zamanın bir parçası olarak vardır (Leach, 1985, s. 34). Lévi Strauss'un ilkel insanla ilgilenmesinin altında yatan temel neden, ilkel insanın bugünkü insan için arkaik bir yapıya sahip olduğu inancına sahip olmasıdır. Bu anlamda ilkel insan, insan soyu için zorunlu olan özün indirgenmiş modeli olmaktadır (Leach, 1985, s. 20). İlkel insanın doğa ve yaşama dair anlayışlarının günümüzle ilişkisini yakalamaya çalışmak, insan denen varlığın tarihin akışına direnen zihinsel yapısını ortaya çıkarmayı sağlayacaktır. Bugünün insanı, kültür ve teknolojinin unsurlarına aşırı derecede maruz kaldığı için kendisinde mevcut evrensel yapı çözümlenmez bir yapı arz etmektedir. Bu nedenle bugünün insanını yapısal anlamda çözümlenemeyen yolu, insan neslinin kültürden arık ve ilk örneği olan ilkel insanı tanımlayabilmekten geçmektedir (Lévi Strauss, 1963, s. 31).

Lévi Strauss da Batılı bilim adamlarının genel özelliği olan bilimsel olana inanma yaklaşımına sahiptir. Bilim etkinliğinde doğada ve insanın yapısında mevcut olan kuralları keşfetme çabasının olması, "yapısalcılığı" anımsatmasına imkân sağlamıştır ki bu da Lévi Strauss açısından bilimin ayrıca bir değer kazanmasına neden olmuştur. Tabi ki bu durum, bilimin bir gün her soruya tam cevap vereceği düşüncesine sebep olmamıştır. Lévi Strauss, bilimin uğraşacağı sorunların hep var olacağını ve bu anlamda tamamlanan bir süreç olmadığını ifade etmesine rağmen bilimin uğraş alanı dışında bir şeyin varlığına da inanmamaktadır (Lévi Strauss, 1986, s.19). Bu nedenle Lévi Strauss, ilkel insanların sahip olduğu düşüncenin bilime konu olamayacağı düşüncesine veya bilim dışı olduğu fikrine kesinlikle karşı çıkmaktadır.

"Kültürü, biz antropologların diliyle söylemek gerekirse doğaya indirgemek gibi bir düşüncem yok; ama gene de kültür düzeyinde tanık olduklarımız, biçimsel açıdan (elbette tözsel açıdan değil) aynı türden görüngülerdir. Kültürel olan kuşkusuz, çok daha karmaşık ve çok daha fazla sayıda değişkeni kendinde toplasa da aynı sorunu doğa düzeyinde gözlemleyebileceğimiz noktaya kadar izleyebiliriz."(Lévi Strauss, 1986, s. 23).

Yapısalcılık, insanı "ortak yapıya" sahip bir varlık olarak değerlendirmesi nedeniyle, akli yapı bağlamında birbirine tamamen zıt toplumların olabileceği fikrini yadsımaktadır. Bu nedenle yapısalcılıkta ilkel insanın da bilimin araştırma alanına konu olmayı hak edeceği düşüncesi hâkimdir. Gerçi bu hak etme, ilkel insanın bugünün insanını anlamaya hizmet edebilmesinden kaynaklandığı için bu tavır etik anlamda eleştiriye tabi tutulabilir. Bununla birlikte ilkel insanlara yönelik daha aşağılayıcı düşüncelere sahip olan Batılı anlayışlara nazaran Lévi Strauss, bu konuda daha eşitlikçi görünmektedir. Bu yaklaşımın onu, ilkel insanda bugünün insanının kültürden arınmış hâlini bulmaya yönelten önemli bir etken olduğu söylenebilir. Bu anlamda Lévi Strauss'a göre tarih sürecinde insan bu günün insanında mevcut olan yapıyı içinde daima barındırmıştır. Dünün bugünden geri olduğu fikri, insanın daima temel yapıyı taşıdığı fikrine ters düştüğü için Lévi Strauss düz bir çizgide ilerlemeci fikrine karşı çıkmaktadır. Lévi Strauss, kabile insanların zor koşullarda yaşamasına rağmen son derece çikarsız bir hayat anlayışı sürdürmelerini, ilkel insanın bugünün insanı gibi bir mantığa sahip olduğuna kanıt olarak göstermektedir (Lévi Strauss, 1986, s. 28).

Lévi Strauss'a göre ilkel insanın bugünün insanından farklı düşünmesini sağlayan en önemli etken, zihninin algıladığı nesnenin farklılığıdır. Lévi Strauss, zihnin yorumlama çabasında bulunduğu nesnenin farklılığının, yapısal farklılığa sebep olmayacağı ve oluşan kültür farklılığının, temelde bir farklılığa kanıt olarak gösterilemeyeceği fikrine sahiptir. Ayrıca "yaban düşünce" ile modern düşüncenin farklılaşması, yaban düşüncenin evreni mümkün olduğu kadarıyla en kısa yollarla kavrama çabasından kaynaklanmaktadır. Bu çaba sadece genel değil aynı zamanda bütünsel olarak kavramaya yöneliktir. Yani "Her şeyi anlamazsan hiçbir şeyi açıklayamazsın." cümlesini ifade eden bir düşünme yoludur. Bu, adım adım ilerleyerek çok sınırlı görüngüleri açıklamaya çalışılan oradan da başka tür görüngülere geçen bilimsel yaklaşım ile çelişir. Descartes'in belirttiği gibi bilimsel düşünce güçlüğü çözmek için ne kadar gerekiyorsa onu o kadar parçaya bölmeyi amaçlar (Lévi Strauss, 1986, s. 29).

Bilimsel düşünce, nesneyi tanımlayabilmek ve diğer olgularla birlikte bir teori çerçevesinde anlamlandırabilmek için nesneyi olabildiğince küçük parçalara bölmeyi metot olarak benimsemiştir. Yaban düşünce ise olguların herhangi bir tikel durumunu göz önüne almadan, tamamen bir bütünsellik içerisinde evreni ve insanı anlama çabasıdadır. Buna sebep olarak ise, o dönemde insanın olguya ilişkin salt görmeye dayalı olması gösterilebilir. Bununla beraber evreni tanımlamanın, insan olmanın zorunlu bir sonucu olduğu göz önüne alındığında yaban düşüncenin bu bilme ihtiyacını gidermede kullanacağı başka bir yol mevcut değildir. Bu nedenle, nesneyi tanımlamada bu yöntemi kullandığı için yaban düşüncüyü, anlamsız bir dünyaya sahip olduğu suçlamasına tabi tutmak doğru olmayacaktır. Modern bilimsel düşünce söz konusu olduğunda daha hassas ölçüm araçları ve teknolojik aletler olguyu daha küçük ölçekte tespit edebilmeyi başarabildiğinden, detaylandırarak evreni tanımlama çabasına girme ihtiyacı hissedil-

mektedir. Yani nesneyi daha ayrıntılı bir incelemeye tabi tutarak herhangi bir özelliğini göz ardı etmeden tanımlamayı hedeflemektedir. Ancak bu şekilde nesne hakkında daha doğru ve uygun bir tanımlamaya ulaşabileceği düşüncesi hâkimdir. Bunun dışında bir yöntemin, nesnenin kendisine has özelliklerinin göz ardı edileceği ihtimalini taşıdığı için gerçeğe uygunluğu şüpheli olacaktır (Lévi Strauss, 1986, s. 28-29).

Bu ilkel anlayışla, rasyonel düşünme tarzı arasındaki farklılık, temelde var olan benzerliğe aykırı bir durum değildir. İlkel insanlar, yaşama karşı sahip oldukları rasyonel düşünce tarzlarını bu şekilde ifade edebiliyorlardı. Lévi Strauss, ilkel insanların sahip oldukları bazı yetilerin günümüz insanı için inanılmaz derecede üstün olabileceğini de ifade etmektedir. Gündüz ışığında Venüs Gezegenini görebilen kabilelerin varlığı bu gezegenin yaydığı ışık düşünüldüğünde inanılmaz görünmektedir. Lévi Strauss, bazı kabilelerin şaşırtıcı bir şekilde bitki ve hayvanları bütün yönleriyle tanıdıklarını gözlemlediğini ifade etmiştir. Lévi Strauss, ilkel insanın bilgisinin temel ihtiyaçları tarafından belirlendiği tespitine sahip olan Molinowski'yi bu konuda eleştirir. O, gözlemlediği bazı kabilelerin temel gereksinimlerinin çok ötesinde bilgilere sahip olduklarını tespit etmiştir. İlkel kabilelerin evrene bakış açılarının rasyonellikten uzak olduğu tespitinde bulunmanın doğru olmadığı ve onların evren anlayışını yansıtan mitlerde tüm insanlık için evrensel olan rasyonel düşünme ilkelerinin mevcut olduğu iddiası Lévi Strauss tarafından sık sık ifade edilmektedir (Lévi Strauss, 1986, s. 27).

“Şurası da bir gerçek ki bazı kafa yapılarının, insanlığın “barbar” döneminde gerçekleştirdiklerini, rastlantı sonucu ya da kısacası çok az bir çabanın ürünü olarak değerlendirirken gerçek çaba, zekâ ve imgelem yetilerini salt son dönemlerin buluşlarına değer gören can sıkıcı bir eğilimleri vardır. Bu sapma bize son derece önemli ve son derece yaygın görüldüğünden ve aynı zamanda kültürler arası ilişkiye doğru bir bakışı engelleyecek bir yapıda olduğundan, söz konusu sapmanın tümüyle dağıtılmasını vazgeçilmez bir gereklilik olarak görüyoruz.” (Lévi Strauss, 1994a, s. 46).

Lévi Strauss'un ilkel kabilenin düşünme tarzında da rasyonel düşünme ilkelerinin mevcut olduğunu iddia etmesi, mevcut Batı anlayışının insanlık için vazgeçilmezliğine ve bu anlamda, Batı'nın tartışılmaz üstünlüğüne bir vurgu olduğu gibi, ilkel kabile insanının dünyasının, modern bakışının tahliline uygun olduğu yargısını da içinde taşımaktadır. İnsanlığın ilk hâli olan ilkel algılayışta rasyonel düşünme tarzının nüvelerinin bulunduğu fikri, kendi içerisinde modern zihniyetin kendi tarihini insanlıkla başlatma çabasının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu yolla, “rasyonalizasyon” süreci ilkel kabile yapılarına kadar götürülerek insanlığın rasyonel düşünme tarzı dışında bir imkâna sahip olamayacağı insanlığa benimsetilecektir. Rasyonel sürecinin özü oluşana kadar, kendi dışındaki düşünme yapılarını akılcı olmamakla suçlayan Batı, bu süreci tamamladıktan sonra insanlık tarihini kendi bakış açısına göre yorumlayabilme haklılığını kazanabilmek için kendi dışındaki düşünüş tarzlarında rasyonel yapıların olduğu iddiasını dile getirmektedir (Zimmerman, 1970, s. 221-223).

Bu nedenle Lévi Strauss ilkel insanın evreni anlama çabası olan miti tanımlarken insanın doğal ortamdan kültür sürecine geçiş evrelerine vurgu yapar. İnsanın doğada kazandığı düşünüş ilkelerini kültüre dönüştürme çabasında mit, süreci kabullenme ve zihnen tanımlayabilme imkânı verir. Mit, kültür-doğa ikilemindeki insanın, kültüre geçişin gerilimini atlatabilmesine ve yeni sürece uyum sağlayabilmesine katkı sunmaktadır. Lévi Strauss'a göre insan, diğer canlılara nazaran kültüre eğilim taşır. İnsan, doğal hâlden kendi üretimi olan kültür ortamına geçerken doğadan aldığı akli ilkeleri kullanır. Doğa, kültürü üretebilmek için insana gerekli zihinsel araçları sunmasına rağmen insanoğlu doğadan kopmanın getirdiği sıkıntıları "mit" aracılığıyla aşmaya çalışmıştır. Lévi Strauss'a göre mit, ilkel insanın zihninde var olan, insanın topraktan bitme olayını anne-babadan doğmayla uyumlu hâle getirebilmek, tarıma geçişi sağlayabilmek, akrabalık ilişkilerine dayalı toplumsal yapıyı sağlayabilmek için başvurduğu söylemsel bir araçtır (Leach,1974, s. 106-108).

Bu anlamda "mit", ilkel insan tarafından insan-doğa ve insan-kültür ayrımındaki gerilimi giderebilmek için kullanılmıştır. Lévi Strauss'a göre doğal yaşamdan kültüre adım atan insanın rasyonel dayanaklara ihtiyacı olmuştur. Mit, doğasında bulunan rasyonel mantık yapısı sayesinde insanın kültürü üretebilmesini sağlamıştır. Lévi Strauss, insanın kültüre geçiş dönemlerinde rasyonalitenin izlerine işaret etmekle, insanın kültür çabasının hiçbir noktasında rasyonaliteden uzaklaşamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. Lévi Strauss, mitin mantık yapısında modern dönemin bilgisayar kurulumuna benzer ilkeler bulunduğu tespitiyle ise söz konusu fiillerin doğrulunu göstermeye çalışmaktadır. Mitlerin tam olarak anlaşılmasının sebebi yapılarında bulunan çok boyutlu ilişki ve modern dünyanın karmaşıklığını gidermek için kullandığı "matematiğe yakın bir tarzının olduğu" söylemi Lévi Strauss'un rasyonalite referanslarıyla düşündüğünün kanıtı olarak gösterilebilir (Lévi Strauss, 1975, s. 168).

Lévi Strauss'un temel amacının, mitin düşünce yapısında evrensel geçerliliği olan bir şema bulup mite dayalı söylemlerin yapısını ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Bu anlamda Lévi Strauss, mitolojik düşüncede bulunan karşıtlıkların farkına varıp daha sonra da bu karşıtlığı giderme çabası olarak nitelendirdiği mitin düz bir tahlille anlaşılamayacağını vurgulamaktadır. Dünyamızda mevcut olan sibernetik yapıda bulunan iki değişkenli ilişkinin mitin yapısında da bulunduğunu göstererek mitin hikâye gibi okunmakla anlaşılamayacağını savunmaktadır. Lévi Strauss, bunu mit ile bilim arasında köklü bir ayrımın olmadığına kanıt olarak sunmaktadır (Lévi Strauss, 1986, s. 34). O, mitin anlaşılmasında müzik diline benzer bir yapının olmasından dolayı parçalar arası ilişki ve bütün bir yapıyı görebilmeyi sağlayacak bir tekniğe sahip olunması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.

Lévi Strauss'a göre mit, parçaları birbirinden kopuk bir şekilde anlaşılması mümkün olmayan bir yapıya sahiptir. Mitteki bu yapı, müzikteki notaların akışındaki birbiriyle ilişkililik ve bazı notaların tekrarı sayesinde yakalanan bütünsellik mit söylemine benzer yapıların hayatımızda etkinliğini sürdürdüğünün kanıtı olarak görülebilir. O, bunun ortaya konmasını, kültürel farklılığa rağmen insan zihnindeki yapının değişmezliği ve tarihin oluşumunu sağlayan insandaki en temel noktanın keşfi anlamına geleceğini vurgulamaktadır (Koyuncu, 2011, s. 258). Lévi Strauss'a göre müzik, dilde gömülü olan ses yönünü vurgularken mit, dilde gömülü olan anlam yönünü vurgular (Lévi Strauss, 1975, s. 61). Bununla birlikte mitte açıklayıcı bir hücrenin olduğunu ve içeriğinin farklı olmamasına rağmen bunun mitin temel yapısıyla benzer olduğunu belirtir. Ona göre adına mini mit denilebilecek bu hücrenin çok kısa ve yoğun bir yapısı olduğu gibi değişik bir yapıya bürünebilecek bir esnekliği de mevcuttur.

"Benzerlik yönüyle ilgili olarak üzerinde durduğum temel nokta, tıpkı müziksel notada olduğu gibi, miti bir sekans hâlinde anlamamanın olanaksızlığıydı. Bu yüzden eğer bir miti, bir roman ya da gazete yazısını okuduğumuz gibi (yani satır satır, soldan sağa okuyarak) okursak miti anlayamayacağımız açıktır. Çünkü mit bir bütün olarak kavranmalı ve mitin temel anlamının olaylar dizisiyle değil -denebilirse- olaylar paketiyle (bu olaylar öykünün değişik yerlerinde görünse bile) ifade edildiği keşfedilmelidir. Bu yüzden, bir miti aşağı yukarı orkestra parçasını okuduğumuz gibi (bir porteden ötekine değil de tüm sayfayı kavrayarak ve sayfanın başındaki ilk portede yazılı olanın, ancak bunun altındaki ikinci portre, üçüncü portre v.s. lerde yazılı olanların bir parçası olduğu gibi kavranıldığında anlam kazanabileceğini anlayarak) okumak zorundayız." (Lévi Strauss, 1986, s. 53-54).

Lévi Strauss'a göre mitlerin diğer bir özelliği ise, yinelemeye dayalı tarihsel olaylar olması neticesinde değişik durumlarda anlatmak üzere birçok kez kullanabilmeye uygun olmalarıdır. O, çok farklı kabilelerde birbirine benzeyen mitlerin olmasını, mitin bu özelliğine bağlamaktadır. Mitin bu yapısına rağmen anlatılan öyküler aynı yerde geçmez, aynı insanları etkilemez ve hatta aynı tarihsel dönemlere bile ait değildirler. Bununla birlikte Strauss, mitleri açık bir sistem olan tarih gibi anlamamanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü mitler tekrara uygun bir şekilde aynı öğeleri taşımasından dolayı dural bir yapıya sahiptirler (Lévi Strauss, 1975, s. 49-50).

Herhangi bir mitte bulunan bir balığın rüzgârla savaşa girmesi, mantıksal açıdan bütünüyle yanlış ve olanaksız olmasına rağmen, bu tür sembollerin doğru bir yapısal tahlile tabi tutulmasıyla mitlerde, yaşamdan ödünç alınan imgelerin kullanılmasının sebepleri anlaşılabilir (Lévi Strauss, 1978, s. 90-91). Lévi Strauss'a göre, kavramsal düşünce rolünü oynamak mitsel düşüncenin özgünlüğüdür (Lévi Strauss, 1986, s. 34). Mit, doğadan birebir aldığı sembollerle evrene ve oluşan toplumsal dinamiklere yönelik olarak ürettiği anlamı kavramsallaştırır. Doğadan alınan sembolün, doğasına uygun bir şekilde aktarılan temaya göre yeri belirlenir (Lévi Strauss, 1987, s. 66). Söz konusu

bölgede bulunan insanların fiziki şartlardan kaynaklanan sorunları amaca uygun bir şekilde mitin temasını oluşturmak için kullanılır. Lévi Strauss, akrabalarla cinsel ilişkinin yasaklanması kuralını çözümleyerek bunun, bir toplumun var olabilmesi için ön koşul niteliğindeki dışarıdan evlenme kuralının tersine çevrilmiş hâlinin olumsuz bir biçimi olduğunu ortaya koyar (Lévi Strauss, 1969, s. 29). Bu aynı zamanda doğal-kültür karşıtlığına karşılık gelmektedir. Aile, doğal bir ilişki biçimi değil kültürel olarak belirlenen bir toplumsal bağıntıdır (Lévi Strauss, 1983, s. 13). Bu anlamda totemcilik, ilkel toplulukların kendi aralarındaki karşılıklı ve bütüncül bağlanmalarını hayvan ve bitki türleriyle benzeştirmekten kaynaklanmaktadır.

Lévi Strauss'a göre insan doğadan aldığı akli yapıyı dile dönüştürüp bunun üzerinden toplumsal ilişki ağını kurmaya çalışır. Ona göre ekonominin kuralları nasıl mal ve hizmet dolaşımını, dil bilimsel kurallar bildirim kurallarını belirliyorsa akrabalık kuralları da bir toplumdaki kadın dolaşımını sağlar (Lévi Strauss, 1983, s. 13). Kadın dolaşımını belirleyen ana kuralla ensest ilişki yasaklanarak doğadan kültüre ve dile geçişin imkânı sağlanmış olur. Dil bilim kurallarıyla, akrabalık ilişkilerinin dayandığı toplumsal kurallar arasında benzerlik olduğu fikri, insanlığın ilk hâlinde hareketle tüm insanlık için öngörülebilir bir yapının olduğu kanısına dayanmaktadır. İnsanların tümünde öngörülebilir bir yapının olduğu fikri, Lévi Strauss'u gelecekte bir gün insanlığın ortak bir uygarlık kurabileceği beklentisine sürüklemiştir. Buradan hareketle, kurulabilecek bu yapının bütün farklılıkları yok edeceğini düşünmek de hatalı olabilir. Çünkü ona göre insan, kültür ve uygarlık olarak homojenleştiği hâlde diğer taraftan yeni ayrımlar üretecek bir yapıdadır. Bu nedenle mevcut süreçte ve daha önceki tarihsel dönemlerde insanların birbirinden farklı yapılar üretmiş olmasını Lévi Strauss, insanların birbirinden uzak gruplar ve topluluklar hâlinde yaşamasına bağlamaktadır. Ayrıca, bu farklılığın olması çok da olumsuzlanacak bir durum değildir. Çünkü ilerleme çoğunlukla bu grup ve toplulukların verimli tecrübelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu farklılık ilerde tüm insanlığı kapsayacak bir uygarlığın olabileceği ihtimalini devre dışı bırakmaz. Ona göre insanda bulunan bu ortak akli yapı, ilerde insanlığın beraber yaşayabileceği ortak bir uygarlık ve kültür kurmasına imkân sağlayacaktır (Lévi Strauss, 1986, s. 32). Ayrıca Lévi Strauss'a göre iletişimin artmasının sonucunda meydana gelen tecrübelerin paylaşılması, insanlığın ortak bir uygarlık kurma ihtimalini artırdığı gibi insan özgürlüklerinin yok olmasına da sebep olabilir (Lévi Strauss, 1986, s. 32).

"... Ancak az-iletişim koşulları altında bir şeyler üretilebilir. Şimdi yalnızca tüketici olmamız, dünyanın herhangi bir noktasından ve her kültürden bir şeyler tüketmemiz fakat bu arada bütün özgürlüğümüzü kaybetmemiz olasılığı bizi tehdit ediyor. Tüm dünyada yalnızca bir tek kültür ve bir uygarlık olacağı zamanı düşünebiliriz. Bunun olacağına inanmıyorum çünkü pratikte her zaman çelişkili eğilimler olacaktır; bir yandan homojenliğe diğer yandan yeni ayrımlara yönelik olmak." (Lévi Strauss, 1986, s. 32).

Sonuç

Miti, onu üreten ya da onu sürekli canlı tutan toplumun nesneye ve buna bağlı olarak insanın külli meselelere yaklaşımı olarak görmek mümkündür. Nesneye dair bilginin soluk izlenimler üzerine kurulduğu bir dönemde külli meseleleri vuzuha kavuşturmak için yakın çevreden toplanmış olan izlenimlerin, evrenin ya da insanın varoluşsal sorunlarını çözümünde kullanılması kabul edilebilir bir durumdur. İnsanın nesneye ve kendisine yönelik kümülatif bilgisinin zayıf olduğu bir dönemde sembolik dil, insanın "anlam" ihtiyacını gidermek için başvurulan bir araç olmuştur. Bu nedenle de "yaban" insanın zihin dünyasını modern insanın zihin dünyasının en basit hâli olarak görme yerine insanların her dönemde cevaplamak zorunda kaldığı bazı sorulara karşılık olsun diye miti kullandığını söylemek daha doğru olacaktır.

Mit tahlillerinde Lévi Strauss, sahip olduğu yapısalcı anlayışın izlerini insanın ilk hâlinde aramaktadır. Onda, insanın doğadan kültüre geçiş aşamasında nesnede var olan yapının dile geçtiğini ve bunun sayesinde toplumsal yapıyı belirleyen akrabalık ilişkilerinin doğduğu fikri hâkimdir. Mit, bu süreç içerisinde bireyin ve toplumun yapıya uygun hareket etmesini ve durumu kavramasını sağlayan söylemsel bir araç olarak kendini gösterir. Bu anlamda miti mantıktan yoksun bir yapı olarak anlamak doğru değildir. Çünkü insan var olduğu sürece rasyonalite, kültür yapılarında ve araçlarında daima bir şekilde izleri mevcut olacaktır. Bu, aynı zamanda onların bilimsel açıdan konu edilmesinin de zorunlu koşuludur.

Lévi Strauss'un mit tahlillerinin, onun insanlığın güncel sorunlarını çözmeye yönelik olarak gerçekleştirdiği, insanı yeniden tanımlama çabası olduğu söylenebilir. Antropologlara göre, modern dünyada hayatın aşırı derecede karmaşık bir hâl alması, insanın tanımlanmasını zorlaştırmıştır. Bu nedenle insanın mahiyetine dair sağlıklı bir tanımlama yapılamadığı için güncel sorunların birçoğunun çözülmesinde yetersiz kalınmaktadır. İnsana dair sağlıklı bir yaklaşıma sahip olunabilmesi için hayatı, olabildiğine sade bir şekilde yaşayan "yaban insana" geri dönmek gerekmektedir. Bu yüzden Lévi Strauss, bugün insanın yaşadığı ve çözümünde aciz kaldığı birçok sorunun ancak, ilkel insanın tanımlanabilmesiyle çözülebileceğine inanmaktadır. Bu açıdan mitsel yaklaşımın kaynağında Batı'nın, insana dair herhangi bir hakikatin peşinde olmaktan ziyade, bugünkü insanı karşılaştığı sorunlar karşısında daha güçlü ve dayanıklı kılma amacıyla olduğu söylenebilir.

Kendisinden önceki çalışmalarla kıyaslandığında Strasuss'un mitlere yaklaşımındaki farklılığı açık şekilde görmek mümkündür. O, mitleri psikanalistlerin, insanoğlunun çocukluk döneminin düşünme biçimi olarak görmez. Ayrıca, mit anlatılarının olduğu dönemleri, insanın rasyonalitesinin gelişmediği ve insanoğlunun gerçekliği akli olarak resmedemediği süreçler olarak görmeyi doğru bulmaz. Bunun yerine o, mitlerde bulunan düşünme yapısının bugünkü insaninkine temel anlamda benzediğini, farklı-

laşmanın ise tamamen kullanılan yöntemde olduğu yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bu olumlu yaklaşımlara rağmen Batı tarzı rasyonalitenin, ilkel insanda aranması ve var olduğunun ifade edilmesi Batı tarzı rasyonalite tarzının evrensel geçerlilikte olduğunu gösterme isteği ile ilişkilendirilebilir. Mitsel düşünme özelliğine sahip insanları, sahip olduğu felsefi yaklaşımları haklılaştırmak için kullanmak ve buradan hareketle onlara övgülerde bulunma yerine, onların sahip olduğu dünyanın da kendine özgü ve övgüye değer bir anlama sahip olduğunun ifade edilmesi daha objektif bir yaklaşım olurdu.

Aynı şekilde Lévi Strauss'un, ilkel yaşantı biçimlerinde rasyonalitenin izlerini araması, modern yaşam mantığının küresel anlamda daha derinlerde kökleşmesini sağlama amaçlıdır. Daha önceleri, rasyonalite dışı düşünme biçimlerinin olabileceği fikri kabul edilirken; antropolojik çalışmalarla birlikte "mit ve büyü" ile düşünen toplumların bile bu kapsamın dışında olmadığı gösterilmiştir. Modern mantığın doğasında var olan kendi dışındakilerin varlığına tahammülsüzlüğün sonucunda ilkel kabile hayatındaki özgünlük de mitolojik araştırmalarla tartışmaya açılmış ve insanın düşünme doğasına sadece bu yapının hâkim olduğuna dair bir düşünceyle birlikte farklı düşünmenin meşruiyeti de tartışılır bir konum kazanmıştır.

Mitin anlaşılması, insanı bugüne getiren tarihin ve onda daima varolagelen zihinsel yapının ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bunun sonucunda Batı insanının ne tür bir yapıyla tarihe öznellik yaptığı tespit edilecektir. Gerçi mevcut insanın Batı bilim dünyası için araştırma nesnesi hâline getirilmesi sağlanmıştır. Yani Batı dünyasının diğer toplumları istediği gibi kullanabileceği araçsal bir unsur olarak görmekten vazgeçmediği, mit araştırmalarında kendisini ve ötekiyi anlamlandırmakta kullanırken dahi göstermektedir. Ayrıca, mitlerde, rasyonalitenin temeli olan akli bir yapının bulunduğu yaklaşımı, gelecekte Batı rasyonalitesine dayalı, insanlığı kuşatan tek bir uygarlığın kurulacağı fikrini tartışılmaya değer kılmaktadır. Bu durum ise, Batı dünyasının bütün insanlığa hükmetme özlemini mit tahlillerinde de terk etmediğine kanıt olarak gösterilebilir.

Mythos in Claude Lévi-Strauss

Ahmet Uğurlu*

It is recognized that the thought of structuralism appeared with the publishing of *Course in General Linguistics*, which was compiled from the course notes taken by students of Ferdinand de Saussure's to lectures he gave at the University of Geneva, between 1906 and 1911. Opposed to the previous understandings of language, Saussure comes up with new approaches to point out the existence of a structure in language (Culler, 1985, p. 17). While in previous linguistic approaches the words in language were considered independent elements, Saussure proposes to handle them within syntax. The thought of handling the elements of the language in relation to each other supported the idea of a certain specific structure within language. Saussure tried to reveal the opposite sides of this structure and claimed that language exists as a social phenomenon, independent of individual usage, and displays a common structure that cannot be easily changed by the individual. Defining language in this way also supported the idea that language deserved to be studied separately as a new field and it emerge as a new scientific area.

Following the idea that there exists a structure in the elements of the language and that words could not be handled without a syntax, the concept of structure was extended to the sound structure in language by Roman Jakobson. Jakobson showed that similar to the syntactic structure in language there exists a system among sounds. In addition, Jakobson tried to reveal that this structure in sound consists of opposing qualities comparable to those described in the theories of Saussure. Taking lead from Jakobson's approach, Lévi-Strauss sought to determine whether or not another similar structure existed elsewhere. Working on the basis that all humans shared a basic subconscious, he studied myths to see if they displayed similar features. Lévi-Strauss went on to defend the idea of a similar phenomenon to the harmony and structure found by Roman Jakobson, but in anthropology and studies of myth, and was therefore the

* Dr., Abant İzzet Baysal University, Department of Philosophy and Science of Religion.
Correspondence: dusunurugurlu@hotmail.com, Address: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Gölköy Kampüsü, 14280, Bolu, Turkey.

first person to apply the structuralist approach of linguistics outside its original field (Işık, 2000, p. 37). For him, linguistics has an exceptional position since it has taken a systematic structure and clarified its basic fields of discussion earlier than other sciences (Lechte, 2006, p. 125). As a result of this, Lévi-Strauss tried to prove that a structure similar to the one assumed by the structuralists in linguistics, existed in all phases of human thought, including the most primitive ones (Lévi-Strauss, 1983, p. 13). Lévi-Strauss' structuralism also influenced other fields, from literature to art and cinema and has raised a significant current in academic thought, gaining ground (Lévi-Strauss, 2001, p. 4).

Jean Piaget notes that in order to talk about a structure in any phenomenon it has to carry three basic qualifications. The first fundamental qualification of a structure is that its whole consists of a unification of its components. The second feature is the presence transformation that implies the structure is not static. And the final feature is the self-regulated limiting of this transformation (Piaget, 1982, pp. 12-20).

Madan Sarup too claims that structural linguistics fulfills four basic functions. Structuralism drew attention from studies on the consciousness of linguistic phenomena to studies of the extra-structural unconscious. Secondly, instead of handling existing terms as independent ones, Sarup claims that it aims to analyze the relationship among these terms; thirdly, restated the concept of syntax, and finally pursued discovery of general rules (Sarup, 1997, p. 66).

In this regard, humankind has always been in an effort to give meaning to the "universe" it lives in and its "existence" in relation to that. In this effort, the existence of the sky, the earth, the sea and the mountains take an important place with respect to the emergence of the universe. Moreover, the human's coming to existence and the struggle of good and evil are also among the phenomena which human beings have tried to grasp. In the pre-historic era, the effort of meaning-giving had not been realized in the form of defining or depicting phenomena in accordance with facts. Instead, by using symbols regarding the universe and the human's life struggle, a world of meanings was created (Lévi-Strauss, 1978, pp. 90-91). Therefore, it is possible to define the myth as "sacred narratives", used to explain the universal existence of humankind, and from that the existence of a community in a certain region (Eliade, 1993, p. 13). Lévi-Strauss tried to figure out whether a similar structure to the one in languages exists elsewhere too by studying them. Supposing a common intellectual structure in humankind, Lévi-Strauss defended that the same thing applies for myths as well (Lévi-Strauss, 1975, p. 168). It is possible to claim that the root of Lévi-Strauss' approach is the principle of defining the human being around an idea that is immanent in Western thought (Lévi-Strauss, 1977, p. 31). In other words, scientists and thinkers of the West start with the same premise in defining the "other." Hence, the aim of this study is to reveal how Lévi-Strauss used the data he collected regarding local tribes by analyzing their myths to defend the premises of modern Western thought (Lévi-Strauss, 1977, p. 31).

The sacred narratives utilized a symbolic language, as there lacked an understanding and ability to use knowledge about the “phenomenon”. Symbolic language is directed toward the creation of the imaginary world of the human through the image of each element expressed in a myth. This is because it is not possible for the human being to form an intelligible world of meaning in order to shape their life without first giving meaning to the universe they are in. The use of symbolic language in myths does not mean that they are products of the imagination utterly disconnected with reality (Eliade, 1993, p. 13). Even though myths appeal to the symbols of the imagination they are not disconnected with reality. This is because myths present reality in a way to visualize it in the imaginary. Hence it is possible to consider the mythos as the narration of “reality” in a surreal way.

This feature of mythos made the world comprehensible to people who did not produce culture or were still living in the wild. Therefore, Western anthropologists start with the binary opposition of nature versus culture in defining the historical process of development of human beings. Studies on the origins of the human being based on the supposition that humankind arrived its current stage after certain evolutionary processes, appeal to the binary of nature-culture opposition. As a result, since understanding the transition of humankind from natural to civil life would lead us to define the early stage of humankind’s world of meaning, exploring mythos as the first styles of thought gains broader importance (Leach, 1974, pp. 106-108). Thus, the answer to the question of how humans gave up simply moving with natural instincts and maintained cultural development will gain clarification (Lévi-Strauss, 1963, p. 31). Similarly, the sophisticated intellect and culture of contemporary humans constitutes the biggest barrier for defining humankind comprehensively. Just as discerning the elementary or original form of the human being would facilitate in helping to gain a comprehension of the content of humankind, it would also help in providing the possibility of finding an approach appropriate to contemporary mankind. When this is achieved, many current problems regarding human beings would find further definition and be resolved with greater ease. Amongst the primary problems of humankind today comes approaches on racial superiority and the fading of individualistic features vis-à-vis the extreme universalistic emphasis of the modern world (Lévi-Strauss, 1994a, p. 19). Lévi-Strauss thinks that in order to understand these modern problems it is necessary to analyze mythos as “primitive man’s” way of comprehension. For Lévi-Strauss, humanity moves toward a more homogenizing culture and civilization compared to ancient times. The outcome of this process would threaten difference and the cultural diversity that has been maintained throughout human history. For him, the priority of the anthropologists should be getting an approach to resolve this current problem. Lévi-Strauss does not target a universalizing essence for progress here. Although he seems to search for a universalizing essence, he believes in the continuity of interracial and intercultural difference (Lévi-Strauss, 1994a, p. 85).

In relation to this, for Lévi-Strauss, understanding mythos, the primitive man's way of thought, would today draw light on the "nature-culture" distinction that has so far been left in the dark (Lévi-Strauss, 1969, p. 4). The primitive man used "mythos" as a means to transit from "natural" living to "civil/cultural" living (Lévi-Strauss, 1977, p. 4). Decoding the meaning deep inside mythos by analyzing it would promote the self-definition of humankind as well as support the nature of "reason" as the founding element of "culture" (Lévi-Strauss, 1987, pp. 53-54). Lévi-Strauss, who studied mythos with such aims, presupposes that "the rational thinking" essential to modern thinking was also dominant in mythos. For him, since rationality is the very basic way of thought, it is possible to get evidence from anthropological study of humankind to support this conclusion (Lévi-Strauss, 1987, p. 21).

The idea that people used mythos as a method or tool in order to understand the universe, had a world of meaning as contemporary people do and that the meaning could only be possible with the principle of order, led Lévi-Strauss to believe in the existence of a universal "rational structure" (Koyuncu, 2011, pp. 253-262, 258). Mythos studies would lead us to understand the obscure early stages of humanity via the invention of this "universal rational structure." In this regard, Lévi Strauss proposes to compare the primitive man with contemporary man (Lévi Strauss, 1994b, p. 34).

For Lévi-Strauss, human beings always had a common "rational structure" in their nature despite cultural differences (Köse & Kodal, 2011, p. 6). For him, the method of revealing this structure is to find out the basic similarities between the ways of thought adopted by primitive humans with mythos and the way of thought adopted by modern humans with tools of the modern world (Lévi-Strauss, 1987, p. 53). Lévi-Strauss, reveals this similarity in music and the processing of computers, and he tries to prove the inevitability of "rational thought" for humankind and the power of contemporary philosophy of science (Lévi-Strauss, 1979, p. 13). The similarity between the meaning attained through the repeat of notes in music and the structure in mythos that transforms the individual's cognition may help us to understand mythos (Lévi-Strauss, 1974, p. 298).

Lévi-Strauss defends that mythos could be a subject of science in this regard and rejects the approaches that considers myth meaningless and unworthy of study. For him, though there is no perfect proximity between the natural and cultural sciences, there is a proximity that would make a formal benefit possible (Lévi-Strauss, 1986, p. 23). This proximity displays that myths, which constituted peoples' way of understanding life in pre-historical times, can be explained scientifically. For Lévi-Strauss, therefore, evaluating mythos to understand the roots of human development rather than considering them as belonging simply to the dark ages of humanity would be more accurate and fruitful (Lévi-Strauss, 1986, p. 31).

It is possible to see myth as the human's, or the myth producing societies', approach to the object and grand issues. It is acceptable for people to use the observances collected from their close environment in the resolution of the ontological problems of humankind, or in the explanation of grand issues whenever knowledge about the object was founded upon pale impressions. In any period when humankind has limited cumulative knowledge of the object and of themselves, symbolic language has been a tool to meet the need for meaning. Therefore, it is better to say that humankind, when lacking certain tools to understand the universe and the self; has used myth as a tool to answer the questions of every era rather than considering the intellect of "primitive" man simpler than the intellect of modern man.

In his analysis of mythos, Lévi-Strauss traces the structuralist approach in the elementary forms of humanity. He thinks that in the stage of transfer from nature to culture, the structure in the object has been transferred to language and because of that the relations of kinship which determined the social structure emerged. The myth appears as a discursive tool to provide the individual and the society a way to comprehend the situation and move in accordance with the structure. On this view, therefore, it is incorrect to consider myth as an irrational structure (Leach, 1985, p. 20), because as long as humans exist, the traces of rationality will persist in our cultural structures and tools (Lévi-Strauss, 1976, p. 115). This is also a precondition for making them a subject matter of scientific enquiry.

It is possible to describe Lévi-Strauss's analysis of mythos as an endeavor to redefine humanity in order to resolve its contemporary problems. For the anthropologists, the increasing sophistication of life in the modern world has made it difficult to define the human being. For this reason, lacking a sound definition of the essential nature of humankind makes finding solutions to most contemporary problems difficult. To have a reasonable understanding of the human, it is necessary to turn back to "primitive man", who lived as simply as it is possible to live. Therefore, Lévi-Strauss believes that many of the unresolved contemporary problems can only be resolved by analyzing "primitive man". In this respect it is possible to say that at the root of the mythical approach of the West, instead of tracing the truth of human being, there lies the aim of making the modern individual stronger and more powerful vis-à-vis current problems. It is possible to see the difference in Lévi-Strauss' approach to myths when compared to previous studies. He neither considers the myths as an infantile way of thought as psychoanalysts do, nor does he consider the mythical era as one when humanity lacked rational capacities and could not explain reality rationally. Instead, he supposes that the mentality present in mythos is similar to the one held by humans today and that the major difference is the methods used. Despite such positive attitudes, tracing the Western style of rationality to primitive man can be linked to a will to display the universal validity of Western style rationality.

Contra Lévi-Strauss, a fairer approach would claim that mythically thinking people had an authentic world of meaning that is worthy of praise itself, rather than being only instrumentally useful in providing a means of justifying a contemporary and Westerncentric philosophical outlook.

Lévi-Strauss' tracing rationality in elementary forms of life is based on the aim of making the modern form of life universally acceptable and deeply rooted. While previously irrational ways of thought had been found faulty by the modern Western thinking, with anthropological studies even the societies with "myth and magic" now achieve a right to be interpreted and included on rational grounds (Zimmerman, 1970, pp. 221-223). As a result of intolerance to the existence of "the other" as immanent in modern reasoning, the authenticity of primitive tribal life has been opened up to debate via studies of myth and the claim that a single structure dominating the nature of human thought made the legitimacy of heresies from rational thought questionable.

Understanding myth would reveal the ever-lasting mentality and history that carried humankind to its present state. In turn, this will establish what kind of structure it is within which the Western individual had been the subject of history. Indeed, contemporary man had already been a subject of research for Western science. In other words, with the study of myth the Western world did not give up considering other human collectivities as a means to be used as it wishes in order to understand itself and others. In addition, the approach where it is believed that there exists a rational structure in mythos which paved the way for rationality makes worthy of discussion the idea that in the future there will be established a unique civilization based on Western rationality encompassing all humanity. This can be taken as evidence to show that the desire of Western world to dominate the whole world is still alive in studies of myth.

Kaynakça/References

- Culler, J. (1985). *Saussure* (Çev. N. Akbulut). İstanbul: Afa Yayınları.
- Eliade, M. (1993) *Mitin özellikleri* (Çev. S. Rifat). İstanbul: Simavi Yayınları.
- Işık, İ. E. (2000). *Öznenin dili*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Koyuncu, A. (2011). Lévi Strauss yapısalcılığı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, 253-262.
- Köse, O. & Kodal, T. (2011). Claude Lévi-Strauss'un mit çözümlemeleri üzerinden resimlerarasılık perspektifinde resim değerlendirilmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi, ART-E*, 4(7). <http://edergi.sdu.edu.tr/index.php/gsfdsd/article/viewFile/2772/2454> adresinden edinilmiştir.
- Leach, E. (1974). *Claude Lévi Strauss*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Leach, E. (1985). *Lévi-Strauss* (Çev. A. Ortaç). İstanbul: Afa Yayınları.
- Lechte, J. (2006). *Elli çağdaş düşünür* (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Açılım Kitap.

- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology* (Trans. C. Jacopson). New York: Penguin Books.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (Ed. J. H. Bell, & J. R. von Strumer). Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Tristes tropiques* (Trans. J. Weightmen, & D. Weightmen). New York: Atheneum.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Mitin yapısı* (Çev. F. Akerson). İstanbul: Felsefe Arkivi.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Structural anthropology 2* (Trans. M. Layton). New York: Penguin Books.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *The origin of table manners* (Trans. J. Weightmen, & D. Weightmen). New York: Harper & Row.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Myth and meaning*. New York: Schocken Books.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Din ve büyü* (Çev. A. Güngören). Ankara: Yol Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *Mit ve anlam* (Çev. Ş. Süer & S. Erkanlı). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Anthropology & myth* (Trans. R. Willis). New York: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss, C. (1994a). *İrk, tarih ve kültür* (Çev. H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu & I. Ergüden). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1994b). *Yaban düşünce* (Çev. T. Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Piaget, J. (1982). *Yapısalcılık* (Çev. F. Akatlı). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Sarup, M. (1997). *Postyapısalcılık ve postmodernizm* (Çev. A. Güçlü). İstanbul: Ark Yayıncılık.
- Zimmerman, R. (1970). *Lévi Strauss and the primitive* (Ed. N. Hayes, & T. Hayes). London: Cambridge Press.

Örgüt ve Strateji: 1965-1980 Arasında Milliyetçi Hareket Partisi

Ali Erken*

Öz: Bu çalışma 1965-1980 arasında Milliyetçi Hareket Partisi ve etrafında oluşan ülkücü kuruluşların yapısal analizini sunar. MHP ve ülkü ocakları çatısı altında organize olan gençlik teşkilatının kendi içinde ve birbirleri arasındaki stratejik ve ideolojik farklılıkları ortaya koymayı amaçlar. Grupların farklı yönelimlerini göstermenin dışında 15 sene zarfında kendi içinde geçirdikleri dönüşümü de yansıtmaya çalışır. 1965-1980 arası dönemde ülkü ocaklı gençlerin ekseriyetinin benimsediği aksiyona dayalı stratejiye karşı, uzun vadeli eğitime önem veren ve siyasi başarıyı önceleyen parti teşkilatı iki farklı fraksiyonu temsil eder. İdeolojik yaklaşım açısından da İslami hassasiyeti daha ağır basmaya başlayan gençlik teşkilatı "ülküçü" kimliği altında parti teşkilatından farklı bir kimlik oluşturmuştur. Bu farklılaşmaların ortaya çıkışında gençlik teşkilatlanmasındaki esnek yapılanma ve hareket alanlarındaki serbestiyet Alparslan Türkeş tarafından tolere edilmiştir. Hareketin tek bir çatı altında devam edebilmesinde sosyalist hareket ile şiddetli mücadele, soğuk savaş algısı ve Alparslan Türkeş'in liderlik figürünün etkili olmuştur. Çalışma, dönemin gençlik liderleri ve parti yöneticileri ile yapılan mülakatlar ve biyografik kaynaklara dayanmaktadır. Bu açıdan yakın dönem Türk tarihi çalışmalarında yeni kaynaklara ışık tutar.

Anahtar Kelimeler: MHP, Milliyetçilik, Gençlik, Siyasi Hareketler, Türkiye, İslam.

Abstract: This article presents an in-depth investigation into the organization of the Turkish nationalist movement from 1965 to 1980. The evolution of the nationalist movement proceeded along two complementary but divergent axes: on the one hand, the official party organization, and, on the other, the wider fringes of the nationalist movement. The article aims to demonstrate the tension among the party cadres, where two underlying, but overlapping, divergences were exposed: one was the ideological divide linked to the generational difference between the older, more secular, military-trained leaders, and the younger and more religious university students trained in the party clubhouses, which were called ülkü ocakları (lit. Hearths of Ideal); the other was the strategic difference between those who prioritized electoral success, such as the party board and its local representatives, and those from the ülkü ocakları, who thought that the only way to win the "war" against the socialists was to wipe them out by force. In the face of these tensions, the unifying forces that kept the nationalist activists together were the cult of the leader and the state of war with the socialists.

Keywords: MHP, Nationalism, Youth, Political Movements, Turkey, Islam.

* Öğr. Gör., Dr., Marmara Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü.

İletişim: erkenali1@gmail.com. Adres: Marmara Üniversitesi Rektörlük, Sultanahmet, Fatih, İstanbul.

Atf©: Erken, A. (2014). Örgüt ve strateji: 1965-1980 arasında Milliyetçi Hareket Partisi. *İnsan & Toplum*, 4(7), 135-163.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0065>

Bu makale Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi-Milliyetçi Hareket Partisinin 1965-1980 yılları arasındaki yapısal evriminin bir analizini sunar. Alparslan Türkeş'in CKMP liderliğine yükseldiği 1965 senesinden 12 Eylül 1980 Darbesi'ne kadar geçen sürede CKMP-MHP Türk siyasetinin baş aktörlerinden biri olmuştur. 1980 öncesi Türk siyasi tarihi gerek basında gerek sözlü kültürde canlılığını hâlen korumasına rağmen bugüne kadar CKMP-MHP üzerine çok az sayıda akademik çalışma yapılmıştır ve bu çalışmalarda hareketin aksiyon ve ideoloji yönüne ağırlık verilmiştir (Ağaoğulları, 1987; Bora & Can, 1991; Çalık, 1996; Landau, 1982).¹ Ağaoğulları'nın çalışması MHP'nin iktidara gelmek için güç ve şiddeti organize bir metot olarak kullandığını anlatırken parti ve gençlik hareketi içinde birbirleriyle çatışan farklı yönelimleri göz ardı eder (Ağaoğulları, 1987, s. 206). Alan araştırmasına dayanan Mustafa Çalık'ın doktora çalışması ise insanların MHP hareketine katılım sebeplerinin ayrıntılı bir analizini sunar ancak parti yönetimi ve ideologların ülkü ocakları kadroları ile ilişkisine değinmez (Çalık, 1996, s. 131-161). Bazı kolay genellemelerine rağmen Tanıl Bora ve Kemal Can'ın çalışması konu hakkındaki en detaylı analizi içermekte, MHP ve ülkü ocakları içindeki ilişki ağını yansıtan önemli tespitler sunmaktadır (Bora & Can, 2009, s. 71, 77, 84). Ancak bu çalışmada partili ideologlar ile yönetim kurulunun hareket içindeki konumunun üzerinde yeterince durulmamakta ve ortaya konan argümanları destekleyecek somut örnekler verilmemektedir. Bunun dışında, son yıllarda yazılan hatıratlar ve arşiv çalışmaları (Feyizoğlu, 2000; Öznur, 1999; Turhan, 2010) araştırmacılara hareketin iç yapısına dair önemli bilgiler sunmaktadır.

Modern Türkiye tarihinin Orta Doğu ve Avrupa tarihi araştırmaları içinde nasıl bir bağlamda çalışılacağı henüz yeterince tartışılmamış bir sorundur. Var olan eserlerin birçoğu tarih disiplini dışında gerçekleştirilmiş, bu çalışmalar modern Türkiye tarihindeki belli temaları Avrupa veya Orta Doğu araştırmaları bünyesindeki sorunsallarla beraber konumlandırma arayışına gitmiştir. MHP ve milliyetçi kuruluşlar üzerine yapılan az sayıda çalışmada, limitli kaynak kullanımına rağmen bu hareketin gerek Avrupa'daki aşırı sağ akımlar gerek de Orta Doğu'daki milliyetçi militer rejimlerle olan benzerliği ön plana çıkarılmıştır (Ağaoğulları, 1987, s. 206; Arkan, 2002, s. 366-373; Landau, 1982, s. 603; Poulton, 1997, s. 163-165). Ancak böyle bir mukayesenin mümkün olabilmesi için öncelikle seçtiğimiz konunun derinlemesine analizini ortaya koymak gerekir; bu çalışma ileride özelde MHP, genelde modern Türkiye tarihi üzerine yapılacak çalışmalara yol gösterici önemli veriler sunmaktadır.

Bu makalede MHP ve "ülkücü hareket" in homojen bir yapısının olmadığı, kendi içinde stratejik ve ideolojik çeşitlilik içerdiği, bu çeşitliliğin harekete mensup insanların, özellikle de gençlerin hareket içinde daha aktif yer almalarından sonra farklı sosyal, kültürel ve siyasi tercihlere sahip olmalarından kaynaklandığı göstermeye çalışılacaktır. Çalışma metin analizi ve sözlü mülakat yöntemine dayanır; dönemin yayın organları, parti yöneticilerinin ve gençlik liderlerinin konuşmaları, biyografi kitapları ve dönemin parti ile ocak temsilcileriyle yapılan röportajlar çalışmanın kaynaklarını oluşturmaktadır.

1 Konu hakkındaki önemli çalışmalardan olan Burak Arkan'ın makaleleri (1998, 2002) MHP'nin 1980 sonrası üzerinde durmaktadır.

Milliyetçi Siyaset ve CKMP

27 Mayıs 1960 Darbesi'nden sonra kurulan Millî Birlik Komitesinin 38 üyesi arasındaki anlaşmazlık kısa sürede ciddi bir hâl almıştı. Komitede CHP yanlısı subaylardan oluşan grup bir süre daha görev başında kalma yanlısı 14 komite üyesini tutuklatırıp yurt dışına sürgüne gönderdi. İhtilalin önde gelen subaylarından Orhan Kabibay, Alparslan Türkeş ve Orhan Erkanlı 14'ler grubu olarak adlandırılan bu grubun başını çekiyordu. Ne var ki aradan geçen zaman zarfında 14'ler de kendi içinde bütünlük sağlayamadılar ve Türkiye'ye döndükten sonra birbirlerinden bağımsız hareket ettiler. Siyasi parti çalışmalarına girmeye karar veren Alparslan Türkeş, 31 Mart 1965'te 14'lerden 4 arkadaşı ile beraber Cumhuriyet Köylü Millet Partisine katıldı.²

Türkeş henüz genç bir teğmen iken 1944 Türkcülük-Turancılık olaylarında tutuklanmış ve mahkemeye çıkarılmıştı; o günden sonra milliyetçi çevreler ile irtibatını kesmemiş ve siyasi hayatta yer almaya başladıktan sonra temasını sürdürmüştü. Türkeş'in siyasete girmiş olması milliyetçi çevrelerde CKMP'ye olan ilgiyi arttırdı. Ne var ki Türkeş'in parti liderliğine seçildiği 1965 Kongresinden kısa süre sonra, Ekim 1965'te yapılan genel seçimlerde % 2,2 oy alabilen CKMP, AP ve CHP karşısında ciddi bir alternatif olamadı. Parti içinde Türkeş'in yönetimi ele geçirmesine muhalif isimler CKMP'den ayrılmaya başladılar; bu kopmalara karşı Türkeş de emekli askerleri ve 1944'ten beri bağlantısını sürdürdüğü Türkcü çevreleri partiye girmeye teşvik etti.

Kısa zamanda Türkeş ve arkadaşları partinin ideolojik ve stratejik yönünü belirleme çalışmasına girdiler. 14'lerin iki genç subayı Numan Esin ve Muzaffer Özdağ kapsamlı bir parti programı hazırladılar; bu program CKMP'nin milliyetçi çizgide siyaset yapacağını ve ekonomik kalkınmanın birinci gündemleri olacağını anlatan tafsilatlı bir taslak sunmaktaydı (N. Esin, Mülakat, 2011; CKMP, 1965).³ Milliyetçilik çizgisi olarak da kültürel bütünlüğe dayalı seküler milliyetçilik anlayışı benimsenmişti. Diğer taraftan, sandıkta AP ve CHP'nin karşısında sıkışan parti kısa sürede eğitimi ve aidiyet duygusu kuvvetli bir kadro yetiştirmeye yöneldi.⁴ Ne var ki eski askerlerden oluşan parti yönetimi için rasyonel bir hedef olarak gözükken bu planın ilerlemesi çok kolay olmadı; bir apartman binasında yapılan eğitim ve seminerlere katılım istenen seviyeye ulaşamadı (Doğan, 2000, s. 5-10; Okuyan, 2010, s. 31). Yine de parti yönetimi bu sıkıntılıların aşılabileceğini düşünüyör ve az da olsa katılımcılara, özellikle de gençlere, seminer vermeye devam ediyordu. Partinin uygulamak istediği siyasi stratejiyi Türkeş şu ifadelerle açıklamıştı:

2 14'lerden Numan Esin, Fazıl Akkoyunlu, Şefik Soyuyüce ve Mustafa Kaplan da kısa süre sonra CKMP'ye katıldılar.

3 Numan Esin, 1960 MBK Üyesi; 1965 CKMP Genel Başkan Yardımcısı.

4 Numan Esin Türkeş'in bir an önce kendi kadrosunu oluşturmayı hedeflediğini, bunun bir sebebinin de ihtilalin ardından kendisinden oluşan beklenti olduğunu ifade eder (Esin, 2005, s. 250-253).

"Biz kendi genç kadromuzu geliştirmeden iktidar olmayı istemiyoruz. Bugün mevcut olan kadromuzla düşündüklerimizin memlekette başarılmasını çok güç görüyoruz. 27 Mayıs'ın birçok sahadaki başarısızlığının sebebi de böyle idealist reformcu sivil bir kadroya sahip olamayışı idi... Millet'in sosyal yönden gelişmesi çabuk, hızlı olmaz. Çok yavaş olur... Ama kadrolar teşekkül ettikçe hızlanacaktır ve birdenbire çok hızlanacaktır."(Milliyet, 4-6 Aralık 1969).

Bunlarla beraber, partideki emekli asker sayısının fazlalığı bazı jargonların ve pratiklerin partiye yerleşmesine sebep olmuştu. Mesela parti içindeki üyeler birbirlerine "onbaşım" veya "yüzbaşım" diye hitap ediyorlardı; Türkeş'in lakabı ise "albayım"dı (Akınar, 2000, s. 25). Partinin gençlik kolları da sokaklarda "komando yürüyüşleri" düzenlemeye başlamıştı; gençler askerî disiplin içinde, tek tip kıyafetle sokaklarda yürüyorlardı (Milliyet, 19 Ocak, 2 Eylül 1969). 1967'den itibaren gençler için kurulmaya başlayan ve basında büyük tartışma yaratan komando kampları da bu kültürü yansıtan bir adım olarak değerlendirilebilir.

Türkeş bu kamplarda gençlerin fiziksel eğitim aldıklarını ve CKMP'nin de -diğer partiler gibi- gençlerle ilgilenebileceğini söylüyordu.⁵ Ancak gençlerin şiddet olaylarına karışmasına dair Türkeş'in yaptığı açıklamalar çelişkiliydi. Bir açıklamasında komandoların karıştığı olayların teşkilata sızan maksatlı kişiler tarafından yapıldığını ve bu kişilerin teşkilattan uzaklaştırıldığını belirtmişti (4-6 Aralık 1969). Bir başka konuşmada komünistlerin dövlüğünü kabul edip dövlülenlerin ihanet içindeki komünistler olduğunu iddia etmişti:

"Komünistlerin bazılarının dövlüdüğü doğrudur; kimler dövlülmüştür? Türk milletini köleleştirmek isteyenlerin aletleri olanlar, Türk'ün Allah'ına sövenler, tarihiyle alay etmeye yeltenenler dövlülmüştür." (Millî Hareket 32, Şubat 1969).

Mustafa Çalık'ın Gümüşhane özelinde yaptığı alan çalışmasında CKMP-MHP'ye katılanların ekserisinin Türkeş'in asker kişiliği ve milliyetçi gençliğin disiplinli tavırlarından etkilenip partiye girdikleri anlaşılmaktadır (Çalık, 1996, s. 130-136). Bu veriler ışığında, uzun yıllar süren tek parti idaresi neticesi olarak toplumun bir kısmının asker-idareci profiline sıcak baktığı ve Alparslan Türkeş'in asker kimliğinin benimsendiği söylenebilir. Diğer taraftan, Tek Parti Dönemi ve 27 Mayıs sonrası yaşananlardan şikâyetçi olan kitlelerin gerek Türkeş'in kendisinden gerek de partili gençlerin sergilediği tavırdan hoşnut olmadığına iddia etmek mümkündür.

1967 ile 1969 yılları arasında Alparslan Türkeş ve 14'lerden yakın arkadaşı Dündar Taşer teşkilat ve organizasyon bağlamında önemli hamleler yaptılar. CKMP kontrolünde kurulan gençlik örgütü ülkü ocaklarının etkinliği artarken⁶ milliyetçi -muhafazakâr

5 Türkeş bu gençlerin partinin propagandasını yaptıklarını, kurulan kampların çevredeki vatandaşların desteği ile sürdürüldüğünü söylemişti (Milliyet, 4-6 Aralık 1969). bk. AP hükümetinin 1970'te hazırladığı MHP raporu: Ülkücü Komando Kampları. (1980).

6 Mesela 1969 seçimleri sonrası Dündar Taşer tüm milliyetçi öğrenci derneklerini ülkü ocakları çatısı altında birleşmeye davet etmişti (Taşer, 1973, s. 232-240).

kesimin itibar ettiği önemli dernekler olan Türkiye Millî Talebe Federasyonu ve Komünizmle Mücadele Derneğinin çekim güçleri azaldı; Türkçü çizginin temsilcisi Nihal Atsız ve ekibinin kontrol ettiği Türkçüler Derneği de eski canlılığını kaybetti. Eğitimli milliyetçilerin toplandığı bir çevre olan Üniversiteliler Kültür Derneği (ÜKD) üyelerinin birçoğu MHP’de aktif olarak çalışmaya başladı (Landau, 1973, s. 203; Öznur, 1999, C. II, s. 44, 82, 97, 106, 127). Partiden biraz uzakta duran milliyetçi akademisyen ve düşünürlerin parti içinde aktif olarak yer almaları istendi.⁷ Türkeş’e hitaben “başbuğ” tabirinin kullanılması da bu zaman dilimi içinde yaygın hâle geldi.⁸

Türkeş ile Taşer’in üzerinde hassasiyetle durdukları ölkü ocaklarının ilk açılış tarihi 1967’nin sonları ile 1968 yılı olmuştur. Ocaklar komando kamplarından farklı olarak üniversite şehirlerinde kuruldu ve üniversiteli gençliğe hitap etti. 1968-1969 yıllarında ölkü ocaklarının hızla çoğalabilmesinin temel sebebi sosyalist öğrenci hareketinin üniversitedeki etkinliği idi. Gerçekten de sol öğrenci hareketi 1960’ın ikinci yarısından itibaren üniversitelerde faaliyetlerini yoğunlaştırmıştı; 1965’te teşekkül eden Fikir Kulüpleri Federasyonu zamanla sosyalist-devrimci çizgiye kaydı ve 1968 kongresinde Millî Demokratik Devrim taraftarları derneğinin kontrolünü ele aldı (Feyizoğlu, 2003, s. 126-140). 1969 senesinde FKF’nin ismini Dev-Genç’e çevirmesi ile üniversitedeki bu hareketlilik yeni bir aşamaya girdi. 1969 senesine kadar öğrenci grupları arasındaki rekabet fikir tartışmaları ağırlıklıydı ancak bu seneden itibaren şiddet olayları görülmeye başlandı. Karşılıklı saldırılar sonucunda öğrenci ölümlerinin meydana gelmesi her iki grupta tansiyonu çok yükseltmişti. Başbakan Süleyman Demirel ve ana muhalefet lideri İsmet İnönü hadiselerin üstünde fazla durmamayı tercih ettiler; Alparslan Türkeş ise siyasi söyleminin merkezine ideolojik çatışmayı oturttu ve üniversiteleri gezmeye başladı.⁹

CKMP-MHP liderliğinin bu tavrı olaylar karşısında bir arayış içinde olan muhafazakâr öğrenci kitlesinde Türkeş’e karşı ilgiyi önemli ölçüde arttırdı (A. Çakar¹⁰, Mülakat, 2011; M. S. Çelebi, Mülakat, 2010¹¹).¹² Türkeş ve partililer konuşmalarında basit ama etkili mesaj veriyorlardı; öğrencilerden Rus emperyalizminin uzantısı olan sosyalist harekete karşı mücadele etmelerini ve Türk gençliğinin bunalımda olan ülkeyi kurtaracak birinci

7 Milliyetçi-muhafazakâr camianın önde gelen iki ismi Osman Turan ve Osman Yüksel Serdengeçti’nin AP’den MHP’ye katılmasının parti yönetimindeki beklentiyi arttırdığı söylenebilir.

8 Alparslan Türkeş’in liderlik karizması inşasında 14’lerden arkadaşı Dündar Taşer’in ciddi katkıları olmuştur. Taşer, Türkeş için “Onun yanlışı benim doğrudan önce gelir” demiştir (Er, 2007, s. 227-228).

9 Türkeş’in 1969 senesinde ODTÜ’de yaptığı konuşmanın detayları için bk. Devlet (1 Nisan 1969).

10 Ahmet Çakar: 1975 MHP İstanbul Gençlik Kolları Başkanı; MİSK kurucu üyelerinden.

11 Musa Serdar Çelebi: 1977 Eğitimci Grubu üyesi; 1980 Öncesi Avrupa’da milliyetçi organizasyonların kurulmasında etkin rol sahibi.

12 Musa Serdar Çelebi üniversite öğrencisiyken sosyalistler ile ilişki kurmakta zorlandığını ve Türkeş’in verdiği bir konferanstan çok etkilendiğini, kafasındaki sorulara cevap bulduğunu not eder (M. S. Çelebi, Mülakat, 2010).

kuvvet olduğunu anlatıyorlardı (A. Çakar, Mülakat, 2011; Güven, 2006, s. 215-221, 280-292; M. S. Çelebi, Mülakat, 2010; Turhan, 2010, s. 48).

1969 yılında bir başka önemli gelişme daha meydana gelmiştir; Anadolu şehirlerinde lise öğrencilerine ve kırsal nüfusa hitap eden Genç Ülkücüler Teşkilatı (GÜT) kurulmuştur (Dilek, 2007). Bu teşkilatın şube sayısı kısa süre ölkü ocaklarını geçmişti; Genç Ülkücüler Teşkilatının Anadolu'nun muhafazakâr kesimlerinde hızlı şekilde yayılması ölkücü hareketin gelecek yıllardaki kimliğini etkileyecek önemli bir gelişme olduğu söylenebilir. Kırsal kesimdeki dernek aktivitelerinin içeriği farklıydı; yöresel geleneklere uygun şiir geceleri, tiyatrolar, yayla şenlikleri ve mevlitler düzenleniyordu (Öznur, 1999, C. II, s. 206-224). Benimsenen milliyetçi söylemde dinî motifler ağır basmaktaydı; mesela bir Batı Anadolu ilçesi olan Turgutlu'daki GÜT şubesi tarafından basılan bir bildiri de şu ifadeler geçiyordu:

“... böyle bir eğitim düzeninde yetişen Türk çocukları kendi millî kültürüne yabancı kalmaktadır. Mevlâna'dan haberi olmayan Türk genci Avrupa'nın Hristiyan felsefesini ezberlemeye mecbur bırakılmaktadır... Bugün milletinin dinine, diline, örf ve âdetine, kültürüne, tarihine bağlı bir gençlik yetişmektedir...” (Turhan, 2010, s. 150).

Diğer taraftan, partinin ideolojik ve stratejik eksene oturma sürecinde kopuşlar yaşanmıştı; partiye Türkeş ile birlikte katılan ve idari görevler yüklenen eski MBK üyelerinden beşi partiden ayrıldı. Bu kopuşun temelinde ideolojik olarak seküler milliyetçilikten muhafazakâr milliyetçiliğe kayış vardı; Türkeş'in arkadaşları partinin Atatürk'ün çizdiği rotadan çıkıp sağa kaydığını deklare ettiler ve CKMP'den istifa ettiler (Milliyet, 17 Ekim 1968, 27 Ekim 1968). Buna ilaveten, Türkeş'in eski asker arkadaşları partiye katılmaya başlayan muhafazakâr gençlerle fikrî anlaşmazlıklar yaşamışlardı (Akyol, 2001, s. 27-28; R. Ongun, Mülakat, 2010¹³). Mesela, 1971 senesi ölkü ocağı başkanı Ramiz Ongun Muzaffer Özdağ ile olan tartışmasını şöyle anlatır:

“Parti binasına ilk gidişimde henüz çevreyi tanıımıyordum. Konferansın verildiği toplantı salonuna girdiğimde içeride Batılı tarz giyinmiş bayanları görünce biraz utanmıştım. Semineri veren Özdağ propaganda taktiklerinden bahsediyordu. Ben söz alıp köylerde propaganda yapmak için köyün imamına müracaat edilmesi gerektiğini söyledim; o ise bunun üzerine çok celalolenip “Ne işiniz olur onlarla?” deyip beni salondan kovdu. Üzgün bir şekilde dışarıda beklerken oradaki bir ağabey yanıma gelmiş ve bana moral vermişti; “İleride onlar gidecek, siz bu partide kalıcı olacaksınız.” demişti.” (R. Ongun, Mülakat, 2010)

Türkeş ile Taşer partinin çekim çemberine giren gençlerin ideolojik beklentilerine daha iyi cevap veriyor, onlarla daha sıcak iletişim kurabiliyordu. 14'ler ekibinden parti içinde kalan Muzaffer Özdağ ve Rifat Baykal ile de bağlar yavaş yavaş koparken Dündar Taşer ve Ahmet Er, Türkeş'in yanında duran isimler olmuştu.

13 Ramiz Ongun: 1970 ÜOD Genel Başkanı; 1977 MHP Gençlik Kolları Başkanı.

Son olarak partinin milliyetçi hareketin merkezine yerleşmesi sürecinde beliren en ciddi sorun parti ve gençlik hareketi arasındaki uyum ve koordinasyon sıkıntısıydı. Parti yönetimi sayısı hızla artan ocaklar üzerinde ciddi bir denetim mekanizması kuramamıştı. Yine komando kamplarındaki etkinlikler ve komandoların karıştığı olaylar yönetimi birçok kez sıkıntıda bırakmıştı.¹⁴ Ülkü ocaklarına giden gençler ile parti yönetiminin ilişkileri sınırlıydı;¹⁵ Türkeş ve Taşer organizasyonu kendi kişisel bağlantıları ile taşımayı tercih etmişlerdi ancak ocakların iç yapısındaki bağımsızlık 1968 sonrası hızlı gelişen olaylar karşısına partiyi zor durumda bırakır hâle gelmişti (Yıldırım, 2011).

MHP'nin Doğuşu ve Ülkücü Gençlik

Partinin 1969 Kongresi CKMP-MHP'nin ideolojik ve stratejik yönelimi açısından belirleyici olmuştur. Bu kongrede CKMP Milliyetçi Hareket Partisi ismini aldı ve parti amblemi olarak 3 hilali benimsedi. Kongre sürecinde ciddi tartışmalar vuku bulmuştu; Muzaffer Özdağ ve Rifat Baykal ile Atsız çizgisine yakın Türkçüler parti isminin Köylü İşçi Partisi, amblemin de bozkurt olması taraftarıydılar (Öznur, 1999, C. I, s. 180-184). Nitekim partinin ambleminin belirlenmesi kongre sonrası parti yönetim kuruluna devredildi ve yönetim 3 hilalde karar kıldı (Öznur, 1999, C. I, s. 180-184). Yıllar sonra bu konudaki bir söyleşide Türkeş 3 hilalin seçim çalışmalarında çizimi daha kolay olması sebebiyle tercih edildiğini söylemişti (Turgut, 1995, s. 399-400); ancak tabii ki bu kararın başka sebepleri vardı. Türkeş eski arkadaşları ile yolları ayırıp partiyi genç kuşağa teslim etmeye onay vermişti; aynı zamanda ideolojik çizgi daha bariz bir şekilde muhafazakâr milliyetçiliğekaymı.¹⁶

Ocaklar ile parti yönetimi arasındaki ilişkiye dair somut örneklerin sayısı fazla değildir. İlk zamanlar gençlerle ilgilenme görevi 14'lerden Muzaffer Özdağ, Numan Esin, Rifat Baykal'a verilmişti; ardından 1968 senesinde bu görevi Sadi Somuncuoğlu üstlenmiştir (Karabacak, 2011, s. 23, 223; S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010).¹⁷ Somuncuoğlu'na göre 1968 itibarıyla gençlik organizasyonu yapısal ve ideolojik olarak oldukça dağınmıştı (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010). Yukarıda altını çizdiğimiz gibi parti içerisinde ve ülkü ocakları bünyesinde ideolojik bir homojenlikten bahsetmek zordu. Bu yıllarda parti ve gençlik örgütlerinin henüz resmî yayın organları da yoktu; bildiriler en fonksiyonel

14 bk. Milliyet, (12 Ocak 1969, 4-6 Aralık 1969).

15 Mesela 1971 senesinde Ülkü Ocakları Derneği genel başkanlığı yapan Ramiz Ongun 60'lı yılların sonunda parti teşkilatını bir ziyaretinde partideki işleyişi yeni tanıyor olduğunu anlatır (R. Ongun, Mülakat, 2010).

16 1969 kongresinden sonra partiden uzaklaşan Muzaffer Özdağ ve Rifat Baykal 1971 senesinde MHP'den istifa etmişlerdir.

17 Sadi Somuncuoğlu: 1968 CKMP Gençlik Kolları Başkanı; 1969-1980 MHP Yönetim Kurulu Üyesi; 1977-1980 Milletvekili; 1977-1978 Kabine Üyesi.

propaganda ve indoktrinasyon aracıydı ve parti yönetimi tarafından herhangi bir denetime tabi tutulmuyordu.¹⁸ Nihai olarak ölkü ocakları ve GÜT şubelerinin yayımladığı bildiriler incelendiğinde yerel dinamiklerin ve kişisel yönelimlerin ideolojik tavrı belirlediğini söylemek mümkündür.

Kısaca bahsetmek gerekirse Türkeş'in 1967 senesinden beri empoze etmeye çalıştığı "Dokuz Işık" doktrininin kadroları ideolojik olarak tatmin ettiği söylenemezdi (Akyol, Mülakat, 2010; Er, 2007, s. 223-230; Güven, 2006, s. 319-320).¹⁹ Gençler arasında milliyetçi toplumculuk sloganı revaç bulmuştu,²⁰ milliyetçi gençler bu sloganı kullanarak toplumsal olaylara ve ekonomik adaletsizliğe sosyalistler kadar duyarlı olduklarını iddia edebiliyorlardı (Turhan, 2010, s. 5). İslami motiflerin kullanımı yerel koşullara ve hadiselerle göre değişiklik gösteriyordu; daha net olarak ortaya çıkan vurgular Batı karşıtlığı ve antikomünizmdi.

1969'den itibaren partiye yakın isimler tarafından ufak çaplı bazı yayınlar çıkarılmaya başlandı. Töre ve Ocak dergileri, Millî Hareket ve Devlet gazeteleri bu alanda ilk denemeler oldular; bu yayınlarda ideolojik bir bütünlüğe rastlamak zordu lakin MHP ve ölkücü hareket içindeki fikrî hareketliliği yansıtan önemli yazılar içeriyorlardı. Buna ek olarak Dündar Taşer'in öncülük yaptığı, Ankara'da üniversite öğrencilerine hitap eden "Kübitem" zamanın şartlarına göre etkin bir eğitim programı uygulamaktaydı (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010). Somuncuoğlu'nun gençlik örgütlerinin başına geçtiği dönemde milliyetçi organizasyonlar arasında ideolojik bütünlüğün sağlanması amacıyla kitle eğitim programları başlatıldı (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010). Bu eğitim programları çok detaylı bir eğitim içermemekteydi; ülke sorunları ve Türk milliyetçiliği düşüncesi hakkında genel malumat içeren derslerden oluşuyordu; Alparslan Türkeş de bazı programlara katılıyor ve seminerler veriyordu (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010).²¹ Bu eğitim çalışmalarında muhafazakâr bir milliyetçilik anlayışının öne çıkarıldığı, kültür milliyetçiliğinin etnik milliyetçiliğe oranla daha çok işlendiği söylenebilir.

1969-1971 dönemini gençlik örgütlerinin ön plana çıktığı ilk devir olarak niteleyebiliriz. 1969 seçimlerinde MHP sadece 1 milletvekilliği kazanabilmişti (Alparslan Türkeş-Adana) ve mecliste etkinliği iyice azalmıştı. Bu sonuçtan sonra parti yönetimi dikkatini gençlik örgütüne ve diğer alanlardaki örgütlenmeye verdi; üniversitelerdeki ölkü ocakları Ölkü Ocakları Birliği (ÖOB) adıyla bir çatı altına toplandı (Özner, 1999, s. 224-225). Ancak ÖOB'nin ilk başkanlarından İbrahim Doğan'ın bir yaralama hadisesinden dolayı

18 Dönem içinde yayımlanan birçok bildirin listesi için bk. Feyizoğlu, (2000); Turhan, (2010).

19 Taha Akyol: 1973-1979 Dönemi MHP Yönetim Kurulu Üyesi.

20 Aslında bu söylemi parti içinde en sık kullanılan isim Muzaffer Özdağ olmuştu, parti ile ilişkisini kestikten bir süre sonra daha bu söylem kullanılmaya devam etti.

21 Yukarıda belirtildiği gibi Türkeş'in CKMP'nin ilk yıllarından beri bu tip eğitim çalışmalarına katılmıştır. bk. Soylu, (1975, s. 12).

tutuklanması ülkü ocaklarının şiddete karşı mesafeyi koruyamadığının bir göstergesiydi (Milliyet, 15 Nisan 1970). Nitekim bazı milliyetçi düşünürler ve parti yönetim kurulu üyeleri, gençlerin şiddet olaylarından uzak durması konusunda kaygılıydılar (Er, 2007, s. 223-230; Kösoğlu, 2008, s. 230-231, T. Akyol, Mülakat, 2010). Türkeş ve Taşer ise bir an önce teşkilatlanma çalışmalarının hızlanması ve mümkün olduğu kadar çok eleman kazanılması taraftarıydılar (Kösoğlu, 2008, s. 170-172, 219-226).²²

Tırmanan gençlik olayları askerî müdahale için uygun zemin hazırlamıştı; 12 Mart 1971'de askerî kuvvetler Demirel hükûmetine muhtıra verdi. Muhtıra sonrası MHP yönetimi ve ülkücü gençler müdahaleyi destekleyen bildirimler yayımladılar ve devlet kademelerine "sızmış" solcuların ayıklanmasını ve sol örgütlerin yok edilmesini talep ettiler (Aksun, 1974, s. 208-214; Devlet, 22 Mart 1971). Ne var ki kısa bir süre sonra, 20 Mart 1972'de, ülkü ocakları ve Genç Ülkücüler Teşkilatı da sıkıyönetim idaresi tarafından kapatıldı. 1971 Müdahalesi'ni izleyen üç sene boyunca MHP ve milliyetçi kuruluşlar açısından en mühim hadise Dündar Taşer'in bir trafik kazasında vefat etmesi oldu; Taşer'in ölümü parti ile gençlik kolları arasındaki bağı zayıflattı ve Türkeş parti yönetiminde biraz daha yalnızlaştı. 1971 ve 1973 parti kongrelerinde Türkeş ÜKD kökenli üyeleri yönetime almaya gayret etti ama 1973 seçimlerinde de partinin % 3,38 oy ile 3 milletvekili çıkarabilmesi parti yönetimi açısından oldukça moral bozucu olmuştu (Kösoğlu, 2008, s. 226).²³

Gençlik örgütlenmesinde kapatılan ÜOB'nin yerine 1972'de kurulan Türk Ülkücüler Teşkilatı (TÜT) yurt çapında yayılmaya çalıştı ancak sol hareketin akamete uğraması teşkilat için itici gücün daha zayıf kalmasına sebep oldu. Milliyetçi gençlik örgütlerinin tekrar harekete geçmesi 1973 seçimleriyle beraber gerçekleşti; seçim sonrası kurulan MSP-CHP koalisyonu MHP'de ciddi bir tepki oluşturmuştu. CHP İnönü'yü devirdikten sonra partinin başına geçen Ecevit ile farklı bir söylem yakalamıştı ve sosyalist sola karşı daha ılımlı bir mesaj veriyordu. Ecevitli CHP'nin iktidara gelişi ve ardından 12 Mart sonrası tutuklanan sosyalist militanlara af çıkarılmasına mukabil milliyetçi gençlik organizasyonları yeni bir yapılanmaya gitti. TÜT yerini 1973 yılında kurulan Ülkü Ocakları Derneğine (ÜOD) bıraktı (Öznur, 1999, C. II, s. 346) ve 1974 senesinde MHP 1. Türk Gençlik Kurultayı'nı topladı; bu kurultayda Türkeş şu ifadeleri kullanmıştı:

"Kongremiz Türk devletinin buhranlı bir anına rastlamaktadır. Dünyaya devlet nizamını öğreten Türk dehası, bugün ayrık otları gibi türemiş, yabancı bölücü sahte ideolojilerin saldırısına uğramıştır. Ancak şuna imanım tamdır ki Türk soyundan medeniyet ve kahramanlık ruhunun temsilcilerin olan siz milliyetçi

22 1969 ve 1970 senelerinde Ülkücü İşçiler Derneği ve Ülkücü Öğretmenler Birliğinin kurulması da bu yönelimin bir göstergesidir (bk. www.eskimeyendostlar.com).

23 Bu seçimlerde yeni kurulmuş Millî Selamet Partisi 48, Demokratik Parti de 45 vekil çıkardı. Yenilenen kadronun önde gelen isimlerinden ÜKD kökenli Nevzat Kösoğlu seçim sonuçlarından sonra kendilerinin çöktüğünü, en dirayetli duranın ise Türkeş olduğunu not eder (Kösoğlu, 2008, s. 226).

Ülkücü Türk gençleri devletimizi bu buhrandan çıkarıp ycelie esenlie gt-
recek g ve inantasınız... Trkln varlık kavgasında yalnız değilsiniz. Bu kav-
gada Mete Hanlar, Bilge Hanlar Fatihler, Mustafa Kemaller, 100 milyonluk büyük
Türkiye'nin gelecek nesilleri yanınızda..." (Devlet, 2 Aralık 1974-9 Aralık 1974).

Özetle, 1965-1974 döneminde CKMP-MHP sandıkta başarı salayamasa da rgtlen-
mede ciddi bir ilerleme kaydetti. Bir grup eski asker ile gençlerin itici gücü üzerine
bina edilen bu hareketin aktörleri değişmeye başlamıştı; indoktrinasyon ve organizas-
yondaki muğlak yapı gençlerin etkinliğini arttırırken Türkeş'in otoritesi güçlenmişti.
Son olarak MHP ve milliyetçi kuruluşların 12 Mart ncesi birikimini 1970'lere taşımayı
başardıkları ve sol harekete karşı bir avantaj elde ettikleri söylenebilirdi.

Milliyetçi Hareket'in Yükselişi: 1975-1980

lk Ocakları ve lkcnn Eğitimi

MHP çevresindeki milliyetçi kuruluşların yayılma süreci 1973 sonrası hız kazanmıştır.
En hızlı ve etkili teşkilatlanmaya giden kurum lk ocaklarıydı ancak lk ocaklarının
analizinden önce diğer milliyetçi kuruluşlardan kısa da olsa bahsetmek gerekir zira mil-
liyeti kuruluşların etki gücü 1970'in ikinci yarısından itibaren toplumun farklı katman-
larında artarak hissedilmiştir.

1971 ncesi niversiteye giden lkclerin birçoğu okullarından mezun oldular ve ha-
yata atıldılar. Aralarında kamu hizmetine başlayanların sayısı yüksekti; birçok lk ocak-
ları kökenli genç, retmen, kaymakam, retim görevlisi veya farklı bir statüde devlet
memuru olarak çalışmaya başladı (Güven, 2006, s. 415-416; M. S. Çelebi, Mülakat, 2010).
1974 senesinde lkc Asistanlar Derneği kuruldu; lkc retmenler Birliği de 1975
yılında teşekkül ettirildi (Öznur, 1999, C. II, s. 613-614). Harekete yeni katılımların sa-
lanmasında özellikle öğretmenlerin tesiri büyük oluyordu; Anadolu'nun herhangi bir
kasabasında bir retmen öğrencilerine dilediği kitapları okutabilir, gerektiğinde lk
ocaklarına gitmesini tavsiye edebilirdi. Ülkücü retmenlerin artması şiddet yanlısı
MHP'li profilini yıkmak açısından önemliydi (A. Muradolu, Mülakat, 2011).

Milliyetçi kadroların devlet kadrolarında yer bulabilmelerini kolaylaştıran etken 1975
senesinde Milliyetçi Cephe (MC)²⁴ hükümetinin kurulması olmuştur. Bu hkmette
MHP sadece iki bakanlıkla temsil edildi ama hkmetin diğer ortakları kurum atama-
larında MHP'nin eğitimli elemanlarını kullandılar.²⁵ Mesela millî eğitim bakanlığı ata-
malarında MHP'nin gücü hissediliyordu; hem retmen atamaları hem de niversiteye

24 Milliyetçi Cephe hkmetinde Adalet Partisi, Millî Selamet Partisi, Milliyetçi Hareket Partisi ve Güven Partisi yer almıştır.

25 MHP ve lkclerin devlet kurumları ve bürokrasideki bağlantılarının anlatımı için bk. MHP ve lk-
c Kuruluşlar Davası İddianamesi, (1981, s. 217-255, 313-330).

girişte ülkücülerin istediği oluyordu (A. Çakar, Mülakat, 2011; M. Verkaya;²⁶ Sıkıyönetim Başsavcılığı, 1981, s. 217-255, 313-330). Kısa zamanda örgütlenen MİSK (Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu), Ülkü-Bir (Ülkücü Öğretmenler Birliği) ve Pol-Bir (Ülkücü Polisler Birliği), solda örgütlenmiş DİSK, Tob-Der ve Pol-Der'a karşı mücadeleye başladı. Bir diğer ifade ile MHP çevresinde teşekkül eden kuruluşlar devlet kurumları ve sendikalarda organize bir güç hâline geldiler. Bu açıdan Türkiye'nin 70 öncesi çizdiği vizyonun kısmen başarılı olduğu söylenebilirdi.

1975 ve 76 yıllarında hatırı sayılır sayıda ülkü ocağı açılmıştır. 1976 senesinde ülke çapındaki ocak sayısı 1000'e ulaşmıştı; bu sayı 1980 yılında 1200'ü geçmişti (Hergün, 26 Mayıs 1977, 1 Mart 1978).²⁷ Her bir ocağın kendi yönetimi vardı; ancak ocağa gidip gelmek için resmî bir kayda gerek yoktu. Ocak "reis" tarafından idare edilirdi; reis Türkiye'nin otoritesini temsil ediyordu ve bölgesindeki tüm olaylardan sorumluydu (M. Verkaya, Mülakat, 2011). Ocak liderlerinin kişisel yönelimleri ve davranışları değişiklik gösterebiliyordu, ancak bu hiyerarşik yapı bütün ocaklarda geçerliydi. Ocak reisi kendi şehrinin ocak başkanlığına ve Ankara'da ÜOD genel merkezine (GM) bağlıydı. Ankara'daki GM yönetimi 8 ile 10 üye arasında oluşuyordu; bu üyeler diğer ocak temsilcilerinin katıldığı ülkü ocakları genel kongresinde seçiliyordu. Teamülde bir önceki yönetim ardından gelecek olan yönetimin üyelerini belirlerdi (M. Verkaya, Mülakat, 2011). Ülkü ocakları genel başkanı bir senelik görev süresinin sonunda görevini yeni başkana bırakırdı; bu esnada Türkiye'nin de onayı alınmaktaydı. GM üyelerinin Türkiye'ye ulaşım kanalları açıktı ve kimi zaman üye seçimlerinde kendi istedikleri isimleri yönetime alabiliyorlardı (H. Çağlayan, Mülakat, 2010).²⁸ Görevi bıraktıktan sonra ÜOD eski başkanı Türkiye'nin yakın kadrosuna geçer ve gençlik danışmanı olarak hizmetine devam ederdi (H. Çağlayan, Mülakat, 2010; R. Ongun, Mülakat, 2010).²⁹ ÜOD GM'nin diğer ocaklarla olan ilişkisi biraz karmaşık da olsa elimizdeki verilerden teşkilatlara tamim gönderdiklerini, haftalık dergi çıkarttıklarını ve eğitim faaliyetleri ile ilgilendiklerini söylemek mümkündür (Hergün, 15 Ocak 1976, 1-2 Ağustos 1977, 19 Mart 1979). GM ocak reislerinin seçimine müdahil değildi ancak kimi zamanlar teşkilatlara denetmen gönderebiliyordu (A. Muradoğlu, Mülakat, 2011).

Ocak üyelerinin profili ve ocakların iç işleyişini analiz etmek için elimizdeki veriler yeterli değildir ancak genel olarak ülkü ocaklarına gidenler aksiyon veya eğitim odaklı olarak ikiye ayrılabilir; buradaki denge ocak reisinin tercihleri ve bölgedeki tansiyona

26 Mustafa Verkaya: 1975-1976 İstanbul Ülkü Ocakları Genel Başkanı.

27 1976 yılı ÜOB başkanı Ali Batman bir röportajında şöyle der: "... yakında ocak sayımız 1000'e ulaşacak; ocaklarımızda 700.000'e yakın genç insanı eğittik. Yakında daha kapsamlı bir eğitim programına başlayacağız." Devlet, (1 Mart 1976).

28 Hasan Çağlayan: 1979 ÜOD Genel Başkanı.

29 Mesela 1971 yılı ÜOB başkanı Ramiz Ongun önce MHP gençlik kolları başkanı ardından da Türkiye'nin danışmanı olarak görev yapmıştı.

göre şekilleniyordu. Genç milliyetçilerin çoğu için ülkesi, dini ve devleti uğruna şiddete başvurmak meşru bir yoldu. Bu şiddetin dozajı ve boyutu da değişiklik gösterebiliyordu; kimi zaman örgüte para toplamak veyahut şahsi çıkarlar için de bu yola başvuranlar çıkabiliyordu (A. Muradoğlu, Mülakat, 2011; M. S. Çelebi, Mülakat, 2010). Bu yapıda Türkiye'nin emirlerini yerine getirme yetkisine sahip olan kimse ocak reisiydi ve onun direktiflerini sorgulamak mümkün değildi. Bu sebepten birçok olayda tepkinin şekli ve şiddeti reisin anlık inisiyatifine kalıyordu (A. Çakar, Mülakat, 2011; M. Verkaya, Mülakat, 2011). Özellikle 1977 sonrası sosyalist ve milliyetçi gruplar birbirlerine karşı kontrolsüz şiddet uygulamaya başladılar, kitleleri veyahut isim yapmış kimseleri hedef aldılar (A. Muradoğlu, Mülakat, 2011; Yurtaslan, 1980, s. 24-34). Milliyetçi hareketin yapısı da bu tip kontrolsüz güç kullanımını mümkün kılacak bir hâle gelmişti. Şiddeti kolaylaştıran önemli bir etken silah temininin kolaylaşmış olmasıydı; bu silahlar kimi zaman sosyalistlere karşı kimi zaman da başka sebepler ile kullanıldı (Bora & Can, 2009, s. 99, 379-382; Yanardağ, 2002, s. 163-168). Ülkücü hareket içinde mafyatik ilişkilerin doğması da bu zamana rastladı.

Bunun dışında, ülkü ocağı genç insanların arkadaşları ile sosyalleşebileceği elverişli bir ortam sunmaktaydı. Ocak şubelerinde günlük programlar, eğitimler veya farklı aktiviteler oluyordu. Genç bir ülkücü vaktinin çoğunu ocakta geçirirdi; bazen başka bir şehre cenazeye gitmek bile bir günü alabiliyordu; birçoğunun dış dünya ve aileleri ile irtibatları kısıtlıydı (A. Muradoğlu, Mülakat, 2011). Bu beraberlik ortamı içinde genç ülkücüler bazı davranış kalıpları içinde hareket etmeyi öğreniyorlardı ve ortak hareket edebilme yetileri gelişmişti. Özellikle Anadolu'daki ocak üyelerinin kılık kıyafet ve davranış açısından daha disiplinli oldukları söylenebilirdi; mesela mavi kot pantolon giymek, kola içmek, bayanlarla arkadaşlık kurmak tasvip edilmeyen davranışlardı.³⁰ Zaman zaman ocak reisi bu konularda hassas olmayanları cezalandırıyordu; bu açıdan ülkü ocaklarının kendilerine has bir ahlak anlayışı ve işleyiş kodu geliştirdiklerini söylemek mümkündür.

Milliyetçi militanların eğitim ve indoktrinasyonu bahsettiğimiz gibi Türkiye'nin önem verdiği bir konuydu. Kimi zaman ocak liderlerini yanına çağırıp Dokuz Işık'tan, Türk coğrafyasından ve Türk tarihinden imtihan ediyordu (M. Çalık, Mülakat, 2010). Ocaklardaki eğitim çalışmaları şubeden şubeye değişiklik gösterse de 1977 sonrası yapı içinde bir bütünlük oluşturmak için eğitimciler grubu kuruldu. Bu grup Türkiye tarafından özel olarak seçilen gençlerden müteşekkildi; onlara ilk eğitimi Türkiye ve bazı MHP'li

30 Ali Batman bir röportajında şunları kaydetmiştir: "Benim kız arkadaşım yok çünkü bu davranışa karşıyım. Bizim dini ve millî ahlak ilkelerimize aykırı... Konserlere gitmeyi sevmiyorum, arkadaşlarımız tarafından organize edilen organizasyonlar ve gecelere katılmayı tercih ediyorum. Bu aktivitelerde Türk halk müziği ve Türk sanat musikisini dinlemeyi, Türk halk oyunlarını izlemeyi severim." (Hürriyet, 15 Aralık 1976). Diğer taraftan muhafazakâr Anadolu şehirlerinde uygulanan bu pratiklerin tüm ülkü ocakları tarafından takip edildiğini söylemek zordur. A. Muradoğlu bazı gençlerin büyük şehre geldikleri zaman farklı davranış sergileyen ülkücüleri gördüklerinde şaşdıklarını not eder.

ideologlar verdiler (M. S. Çelebi, Mülakat, 2010). Artan şiddet olayları sebebiyle altı ay sürebilen programda Türk tarihi, İslamiyet, milliyetçilik ve antikomünizm gibi konulara ağırlık verilmişti.³¹ Ardından eğitimcilerin Anadolu'ya gidip ocak şubelerinde eğitim vermeleri istenmişti.

Parti çevrelerine yakın ve ülkü ocaklarına ait yayınlarda 1970'in ilk yıllarından itibaren ülkücü ve ülkücülük kavramı üzerinde sıklıkla duruldu. Bu yazılarda milliyetçi olmanın ülkücü olmak için yeterli olmayacağı mesajı verilmekteydi; bir ülkücü milliyetçiden daha üstündü; çünkü o milliyetçiliği pratik hayatta uygulayan, kendi idealinin peşinde olan kişi olmalıydı.³² Ülkücülerin imani ve ahlaki olarak iyi yetişmiş, fedakâr, toplumu içeriden değiştirmeyi hedefleyen, birbirine sıkıca bağlı, ortak hareket edebilen, zihinsel ve fiziksel olarak donanımlı fertler olmaları gerektiği anlatılıyordu.³³ Dünder Taşer (1970)'e göre ülkücü gençler kendilerine empoze edilen düzene karşı çıkmışlardı; kendi "nemelazımcı" neslinin aksine sorumluluk alıp "yüzyıllardır" devam eden maddi manevi çözülmeyi durdurma gayesi taşıyorlardı. 1970'lerin sonunda ocaklara eğitim kitabı olarak gönderilen Ülkü Yolu kitabında ülkücü genç yüksek ahlaki sorumluluğu olan, Allah yolunda cihat eden Alperenler olarak tanımlanıyordu; bir ülkücü kendini dini ve devleti için feda edebilmeliydi (Zeybek, 1980, s. 114-130). Ülkücü gence siyasetten uzak kalması öğütlenmişti, çünkü siyaset yapısı gereği çıkar ilişkilerine dayanıyordu ve "kirliydi".³⁴ Ülkücünün böyle üstün meziyetlere sahip olduğu ve herhangi bir milliyetçiden daha üstün vasıflar taşıdığı mesajı ilerideki yıllarda daha bariz bir şekilde ortaya çıkan partili ve ülkücü kimliği arasındaki farklılığın da temelini oluşturur.

Genç ülkücüler için bir diğer eğitim alanı hapisaneler olmuştur. 1975-1980 arasında binlerce ülkücü hapisane tecrübesi geçirdi; aslında hapishaneye girmek genç bir ülkücü için çok kötü bir durum olarak algılanmıyordu. Cezaevleri fikrî çalışmaların yoğun yapıldığı yerlerdi ve ülkücülerin çoğu hapisaneyi Medrese-i Yusufiye olarak tanımlıyordu (Öznur, 1999, C. V, s. 513-586; Yurtaslan, 1980, s. 88). Buna ilaveten, cezaevinden çıkan bazı ülkücüler fikir ve davranış olarak dönüşüm yaşıyordu; daha dindar ve disiplinli bir tarz benimseyen eski mahkûmlar hareket içindeki arkadaşlarına tesir ediyorlardı.

Milliyetçi hareket içindeki yayın faaliyetleri hem örgütlenme hem de ideolojik formasyon açısından önemli bir yer tutuyordu. 1975'e kadar en ciddi yayın organı Devlet gazetesiydi; gazetenin sahibi uzun yıllar MHP yönetim kurulu üyesi olarak kalan İbrahim Metin'di.³⁵ Gazete her ne kadar parti yönetiminden organik olarak bağımsız

31 Eğitimcilerin okuma listeleri için bk. Sıkıyönetim Başsavcılığı, (1981, s. 165-178).

32 bk. Somuncuoğlu, (1971).

33 bk. Erdem, (1972); Gökdemir, (1970); Somuncuoğlu, (1974).

34 bk. Yahnici, (1973).

35 Bunun dışında Bozkurt, Ocak ve Töre dergileri milliyetçi düşünürlerin yazılarını toplayan önemli yayınlar olmuşlardır.

olsa da partinin siyasi ve düşünsel çizgisini yansıttığı söylenebilirdi (İ. Metin, Mülakat, 2011).³⁶ 1975'te yeni bir gazete kurulmasına karar verildi ve Hergün gazetesi satın alınıp MHP'nin yayın organı olarak kullanılmaya başladı. Türkeş bu görev için de 1944 olaylarından beri bir tanıdığı Ali Sahir Nariç'e güvenmişti (A. S. Nariç, Mülakat, 2011). Bu gazeteler milliyetçi düşünürler ve gençler için fikirlerini sergilemeleri açısından önemli bir alan sağladılar; bazı isimler³⁷ gazetelerde yazdıkları yazılar ile hareket arasında popülariteye kavuştu (A. S. Nariç, Mülakat, 2011; İ. Metin, Mülakat, 2011). Genel olarak yazıların içeriğine karışılmıyordu, Türkeş de bütün yazılanları okumuyor ve müdahalede bulunmuyordu lakin nadiren de olsa gazete hakkında sert kararlar alıyordu (A. S. Nariç, Mülakat, 2011). Ülkü ocakları GM tarafından hazırlanan dergiler de [Genç Arkadaş (1975-1979), Hasret (1976-1979), Nizam-ı Âlem (1979), Birliğe Çağrı (1980)] parti tarafından herhangi bir kontrole tabi tutulmuyordu. Dergilerde birbiriyle çelişen, bazen de partiyi eleştiren yayınlar çıkabiliyordu.³⁸ Sadi Somuncuoğlu'na göre 1977 sonrası hızlı büyüme neticesinde kendileri, parti yönetimi yayınları kontrol etme imkânı bulamıyor ve Türkeş de çıkan yazıları genelde okumuyordu (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010).

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı gibi milliyetçi hareket içinde tek bir eğitim merkezi ve süreci yoktu. Galip Erdem, Erol Güngör, Ahmed Arvasi gibi düşünürler kendi fikirlerini ifade edebilecekleri serbest bir alana sahiplerdi ve gençlerin üzerindeki ağırlıkları yerine göre Türkeş'ten dahi fazla olabiliyordu.³⁹ Türkeş çoğunlukla bu insanlara karşı saygılı davranıp parti çevrelerine yakın tutmaya çalışmıştı; mesela liderlik tarzı yüzünden Necmettin Erbakan'la yollarını ayıran Necip Fazıl Kısakürek'le iyi geçinip 1977 sonrası MHP'ye destek olmasını sağlamıştır. Yine 1970'li yılların sonunda özellikle genç ülkücüler arasında dinî cemaatlere katılanlar artmıştı ve bu durum hem örgüt disiplini hem ideoloji açısından sıkıntılı bir durumdu. Türkeş'in bu ilişkileri dengeli idare ettiği söylenebilirdi; cemaat liderleriyle sıcak ilişkiler kurmaya çalıştı ve ülkücü gençlerin bu yönelimine set çekmedi. Bu açıdan Türkeş'in milliyetçi gençlerin farklı kaynaklardan beslenmelerine müsamaha gösterip gençleri hareketin içinde tutarak asıl hedefi olan sola karşı mücadelede onlardan faydalanmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

36 İbrahim Metin: 1969-1979 MHP Yönetim Kurulu Üyesi.

37 Taha Akyol, Necdet Sevinç, Yaşar Okuyan: 1973-1980 Parti Yönetim Kurulu Üyesi.

38 *Hasret* ve *Nizam-ı Âlem* dergileri GM tarafından ocaklara gönderilen ve gazete bayilerinden satılan dergilerdi. Tirajları 30.000 ile 100.000 arası değişmekteydi.

39 Mustafa Çalık'ın yaptığı saha çalışmasına göre MHP seçmenleri ve gençler arasında Dokuz Işık en çok okunan kitaplardan biriydi ancak "Sizi en çok etkileyen kitap nedir?" sorusuna verilen cevaplar arasında ilk 10 sırada yer bulamamıştı (Çalık, 1996, s. 123-125).

Parti Yönetimi

MHP yönetim kurulu hareketin içinde güçlü bir pozisyon sahipti; özellikle 1977 seçimleri sonrasında MHP 16 milletvekili kazanınca bu durum daha da belirginleşti. Yönetim kurulu üye sayısı değişiklik gösterse de 25 kişi civarında oluyordu. Üye seçimlerinde demokratik teamüller işlerdi; yönetim kurulu her iki yılda bir kongrede parti delegeleri tarafından seçiliyordu (A. İyioğlu, Mülakat, 2010; S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010).⁴⁰ Diğer taraftan, kongrelerde Türkeş'e karşı hiçbir zaman rakip çıkmamıştı; 1967'den 1979'a kadar tüm kongrelerde Türkeş tek aday olarak seçilmişti. Ancak Türkeş'in parti yönetimi listesi zaman zaman delinebiliyor ve bazı adaylar Türkeş'in iradesi dışında yönetime seçilebiliyordu (A. İyioğlu, Mülakat, 2010; Kösoğlu, 2008, s. 253-255).⁴¹ Türkeş'in şahsi tercihleri kendisine sadık eski isimlerden oluşuyordu; Mehmet İrmak, Yaşar Okuyan, Turhan Koçal gibi üyelere yönetiminde hep yer verdi. Bunun dışında yönetimde emekli asker bulundurmaya da dikkat ediyordu; Tahsin Ünal, Şerafettin Toperi ve Necati Gültekin gibi isimler parti yönetiminde daimi olarak idari görevler almışlardı (A. İyioğlu, Mülakat, 2010; Okuyan, 2010, s. 16-48).

Yönetim kurulu toplantılarında Türkeş kendi fikrini söylemekten imtina eder ve diğer üyelerin fikirlerini dinlemeyi yeğlerdi (İ. Metin, Mülakat, 2011; S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010). Müzakerelerde iyi bir dinleyiciydi, tartışmalı konularda yorum yapmaktan kaçınırdı; mesela MC hükûmetine seçilecek bakanların oylanmasını parti yönetimine bırakmıştı (A. İyioğlu, Mülakat, 2010; İ. Metin Mülakat, 2011; S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010). Diğer taraftan kritik konularda parti yönetimine karşı tek başına hareket edebilecek güce sahipti; mesela Gün Sazak'ın öldürülmesinin ardından parti yönetiminin, Türkeş'in olmadığı bir toplantıda, aldığı sine-i millet kararını yönetimi bir daha toplayıp iptal ettirmişti (A. İyioğlu, Mülakat, 2010; Kösoğlu, 2008, s. 220-226, 253-262, 284). 1975'e kadar parti yöneticilerinin çoğu sadece toplantı günleri Ankara'ya gelip diğer günler kendi işlerine devam ediyorlardı; yani parti içinde düzenli bir görev bölümü yoktu (Er, 2007, s. 252-254; İ. Metin, Mülakat, 2011; Kösoğlu, 2008, s. 224-226). Ancak 1977 seçimlerinde kazanılan başarı ve milliyetçi organizasyonların çok hızlı büyümesi idari sorunlar doğurmaya başladı; bu sıkıntının bir sebebi de milliyetçi organizasyonların kendi iç yönetimlerinin ayrı işlemlerinden kaynaklanıyordu. Milliyetçi organizasyonlar nihai olarak Türkeş'e bağlılardı, bu kurumların yöneticileri Türkeş'e hesap verirdi; lakin Türkeş parti yöneticilerinin bu ilişkilere müdahil olmasını istemiyor ve milliyetçi kuruluşların işleyişlerine karışma yetkisi vermiyordu (A. İyioğlu, Mülakat, 2010; Er, 2007, s. 220-230; Okuyan, 2010, s. 71-74).

Aslında Türkeş CKMP'nin yıllarından beri parti yönetimindeki üyelerle sıkıntılar yaşamış bir liderdi. 14'ler grubundaki arkadaşları ile yolları kısa süre sonra ayrılmıştı, ne var ki

40 Ahmet İyioğlu: 1975-1979 Dönemi MHP Yönetim Kurulu Üyesi.

41 Türkeş bu duruma karşı 1977 Kongresi öncesi başkanlık kotasının artırılması talebinde bulunmuştu.

partie katılan daha genç ve sivil kadro ile de uyumlu çalıştığını söylemek zordu. Yönetim kurulu üyeleri Türkes'e ölkü ocaklarındaki gençler gibi sıkı sıkıya bağılı değillerdi; kararlarını sorguluyorlar, parti işlerinde eleştiriyorlardı. En ciddi gerginlik ÜKD kökenli üyelerle yaşanmıştı; ÜKD kökenli yöneticiler Türkes'i ideolojik bir hareketin lideri olarak zayıf buluyorlardı (A. İyıldu, Mülakat, 2010; Kösoğlu, 2008, s. 219-222). Onlara göre Türkes kitleleri peşinden sürükleyebilecek bir lider değildi; belli çizgilerini muhafaza ediyor ancak daha ileriye götüremiyordu. Lakin 70'lerdeki ideolojik çatışma ortamında milliyetçi teşkilatları taşıyabilecek tek isim olarak kendisini görüyorlardı (Kösoğlu, 2008, s. 219-222, 289). Türkes ile ÜKD'liler arasındaki gerginliğin neticesinde Türkes, 1977 ve 1979 kongrelerinde ÜKD kökenli üyeleri yönetim kurulundan tasfiye etmişti.

Türkes'in eleştirilen bir diğere yönü zaman zaman yaptığı ani zikzaklar olmuştur. Türkes bazı konularda çabuk karar değiştirip insanlara farklı mesajlar verebiliyordu (T. Akyol, Mülakat, 2010). Mesela, Kurt Karaca'nın yazdığı Milliyetçi Toplumcu Düzen Kitabı'nın teşkilatlarda kullanımı konusunda Türkes birbirinin aksi iki karar verir; kitabın Töre Yayınlarından basılmasını istedikten sonra gelen tepkilere binaen bu kararından vazgeçer. Ancak sonra karar değiştirip kitabın yayımlanmasını ister. Lakin aradan kısa bir zaman geçtikten sonra milliyetçi-toplumcu ifadesini sakıncalı bulduğu gerekçesiyle kitabın okunmasını tüm teşkilatlarda yasaklar (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010). Yine 1977 seçimleri öncesi partinin tüm sigorta ve bankaları devletleştireceği sözü verilmiştir; bu vaadin parti programına girmesi birkaç ismin Türkes'i etkilemesi ile olmuştur. Daha sonra Türkes'e yapılan telkinler ile bu mevzu MHP programından çıkarılmıştır (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010).

Bu ve buna benzer örneklerden Türkes'in ince ideolojik meselelerle fazla uğraşmadığını, daha çok kitlelerin ve gençlerin mobilizasyonuna önem verdiğini söyleyebiliriz. Türkes, parti yöneticilerinden de aynı hassasiyeti bekliyordu; onlardan teşkilatları do-laşıp kadroları canlandırmalarını ve moral vermelerini istiyordu. Parti yöneticileri ise bu formasyonda insanlar değildi; daha çok Ankara merkezli çalışıp meclis görüşmeleri, partinin iç işleri ve yayın organlarıyla ilgileniyorlardı. Birçoğu milliyetçi gençliğin şiddet olaylarından uzak tutulması taraftarıydı ve bu konulara Türkes'in yeterince önem vermediği konusunda kaygı taşıyordu.⁴² Bu noktada Nevzat Kösoğlu'nun ifadeleri dikkat çekicidir:

42 Kösoğlu hatıratında şöyle ifade etmektedir: "Ayrıca benim kişisel müşahedelerim, birçok arkadaşımızın da aynı kanaatte olduğunu biliyorum, anarşinin siyasi gelişmemizi engellediği yönündeydi... Anarşi bizi engelliyor, enerjimizi tüketiyor, bizi yıkıyordu. Her telefon çalışında kriz geçirecek gibi oluyoruz. Bir şehidin, bir bombalamanın haberi geliyor. Bazı yerlerde şehitlerin evlerine başsağılığına gidiyor; ben o hâli o manzarayı yaşamamak için milletvekilliğini değil üstüne partiyi de verirdim. GİK veyahut Başkanlık divanında bu tutumu savunduğumuzda itiraz eden kimse yoktu, herkes bizim gibi düşünüyordu ve konuşuyordu. Ama fiilen ne oluyordu. Orada şüphelerimiz vardı." (A. İyıldu, Mülakat, 2010; Kösoğlu, 2008, s. 230-231, 287-289; T. Akyol, Mülakat, 2010).

"... Olaylar belli bir yönde geliştikçe ben anarşinin bir siyaset aracı olarak kullanılıp kullanılmadığından partim için de şüpheye düşmeye başlamıştım... Yoksa siyasi başarımız için anarşiyi bir merdiven olarak mı kullanıyoruz?.. Bu endişeyi konuşmalar da çok kişinin yaşadığını biliyorum, kimisi kendini geri çekti kimisi ne olursa olsun vatan savunmasıdır deyip ileri atıldı. Ben o kadar rahat değildim. Gençliğimizin bu sorunların dışında kalması mümkün değildi, doğru da değildi. Partideki birçok arkadaşımın benimle aynı kaygıları taşıdığını biliyordum... Biz bir siyasi partiydik ve nerede nasıl duracağımız çok önemli idi. Biz istemesek de mücadelenin tam ortasında olmakla beraber demokratik tutum ve anlayışları devam ettirmek zorunda idik..."(Kösoğlu, 2008, s. 230-231, 287-289)

Tüm bunlara rağmen birçoğu partiden ayrılmayı mümkün görmedi, verilen ideolojik kavgayı Türkes'ten başkasının götüremeyeceği ve ayrılmanın ihanet olacağı fikri hâkimdi (Kösoğlu, 2008, s. 287-289; T. Akyol, Mülakat, 2010).

Ocaklar, Türkes ve Parti Yönetimi

Alparslan Türkes kadrolar, özellikle de gençler, üzerindeki liderliğini güçlendirmek için farklı taktikler uygulayabiliyordu (H. Çağlayan, Mülakat, 2010). Gençlere sorumluluk verip onlara alan açma konusunda hiç tereddüt göstermemişti; mesela Musa Serdar Çelebi'yi Almanya'daki milliyetçi örgütleri kurmak için Avrupa'ya gönderdiğinde Çelebi sadece 27 yaşındaydı (M. S. Çelebi, Mülakat, 2010). Gençlere bu şekilde inisiyatifler vermek onların kendilerine güvenini ve hareket olan bağlılıkları doğal olarak üst seviyeye çıkarıyordu. Diğer taraftan, zaman zaman sert çıkışlar yapıp ocak yöneticilerini test ediyordu. 1979 senesi ÜOD genel başkanlığı yapan Hasan Çağlayan ile yaşadığı diyalog buna güzel bir örnektir; Çağlayan ve ekibi Nizam-ı Âlem dergisinin içeriği sebebiyle Türkes tarafından sorguya çekilir ve Türkes ocak yönetimine "Sizin lideriniz kim?" diye sorar. Bu sorunun sebebi dergide kendi resminin Erbakan'ın resminden aşağıda yer almasıdır. Hâlbuki Türkes'e gelen şikâyetler Nizam-ı Âlem dergisinin milliyetçi çizgide ümmetçi bir çizgiye kaydığı şeklinde olmuştur; ama Türkes bu konu yerine liderlik mevzusunu öne çıkarır. Ardından Çağlayan ve ekibini görevden azleder. Ertesi gün ise onlara bir şans daha verip imtihan edeceği haberini gönderir; imtihana iyi hazırlanan yönetim kurulu sorulara doğru cevap verince Türkes onları tekrar onore eder. Ardından odada tek başına kaldığı Çağlayan'a "Tuğrul benim neyim olur?" diye sorar. Çağlayan da "Oğlunuz olur." cevabı verir. Bu sefer "Sen benim neyim oluyorsun?" diye sorar. Çağlayan cevap veremez. Türkes "Sen bensin." der. "Ülkü ocakları benim, sizin yanışınız benim yanışım olur, bir daha yanlış yapmayın." şeklinde cevap verir ve kendisini görevine iade eder (B. Kavuncu,⁴³ Mülakat, 2011; H. Çağlayan, Mülakat, 2010).⁴⁴ Bu çarpıcı örnekte

43 Burhan Kavuncu: 1977-1979 ÜOD Yönetim Kurulu Üyesi.

44 bk. Şehsuvaroğlu, (2013). Yönetim ve ülkücü gençler arasında ideolojik sıkıntıların 1980'e doğru iyiden iyiye arttığını söyleyebiliriz. Parti yönetim kurulu özellikle gençler arasında artan dindarlıktan şikâyetçiydi; Nizam-ı Âlem dergisinin gelen şikâyetlerden sonra Türkes tarafından kapatılması bu uyumsuzluğun en bariz şekilde ortaya çıktığı hadise olmuştu (B. Kavuncu, Mülakat, 2011).

görüldüğü gibi Türkes farklı bir sebepten kendisine gelen şikâyeti kendisinin liderlik otoritesini kuvvetlendirmek için kullanmış ve gençlik teşkilatı üzerindeki kontrolünü pekiştirmiştir.

Gerçekten de Türkes dilediği zaman dilediği sayıda genci harekete geçirebilecek güce sahipti. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Türkes kendisine ülkü ocaklarının eski başkanlarından danışmanlar atıyor ve bu isimler kendisi ile ocaklar arasındaki bağlantıyı canlı tutuyordu. Ancak Türkes'in de 1977 sonrası ocakları tamamen kontrol ettiğini söylemek zordu; bazen bilgisi dışında eylemler yapılabiliyordu ve bu eylemler onu kızdırsa da haberi olduktan sonra yapılanları onaylar gibi davranmaya çalışıyordu. Mesela idam mahkûmu iki milliyetçi gencin hapisten kaçırılmasını sonradan öğrenmişti ve buna çok kızmıştı; lakin olayı açığa çıkardıktan sonra bunu organize eden ocak reisini takdir etmişti (Pazarıcı, 2005, s. 173-181).

Parti yönetimi ile ülkü ocakları arasındaki ilişki ise Türkes'ininki kadar net değildi. Bu iki grup genelde birbirini tamamladılar ama zaman zaman da aralarında ciddi gerginlikler meydana geldi. Partinin oy oranının yükselişinde şüphesiz gençlerin seçim zamanı çalışmalarının etkisi olmuştu; parti teşkilatının olmadığı kırsal bölgelerde ülkü ocakları varlık gösteriyordu. Ocaklar sürekli etkinlik düzenleyen yapıları; bazı bölgelerde yerel nüfus ile kurdukları yakın ilişki sayesinde partiye oy kazandırmışlardı (A. Muradoğlu, Mülakat, 2011; B. Kavuncu, Mülakat, 2011).⁴⁵ Diğer taraftan, ülkücü gençler kendilerine legal ve lojistik destek verecek bir himayeye ihtiyaç duyuyorlardı; şehirlerdeki parti merkezleri ve parti yönetimi gençler için silah ve diğer materyaller tedarik etme, saklanmak için yer bulma yönünden büyük baskı altında kaldılar (Yurtaslan, 1980, s. 31-32). Parti yöneticileri gençlerin işledikleri suçların hukuki sonuçlarından endişe de etseler sonunda onlara yardım etmekten başka yapacakları fazla bir şey yoktu. Kaçak olarak yaşayan veya tutuklu olan binlerce genç milliyetçi vardı; partinin hukukçu olan yönetim üyeleri onların davalarına giriyordu (İ. Metin, Mülakat, 2011; Kösoğlu, 2008, s. 216). Yaşamlarını kaybeden veya hapisaneye düşen milliyetçilerin ailelerine bakmak ise en zor olan görevdi; hem psikolojik olarak hem maddi olarak parti yöneticileri kendilerini sorumlu hissediyorlardı (A. İyioldu, Mülakat, 2010; Kösoğlu, 2008, s. 231, 288).

Partililerden beklentiler sadece bununla da sınırlı değildi; milliyetçi kadrolar kendilerine iş bulunmasını ve devlet kurumlarında sola karşı kullanılmayı talep ediyordu. Mesela 1977 senesinde kurulan eğitimciler grubu ilk olarak Namık Kemal Zeybek'in görev yaptığı Gümrük Bakanlığı kadrosuna geçirilmiş ve bakanlığın imkânlarından faydalanıp yurt çapındaki gezilere çıkmıştı (M. S. Çelebi, Mülakat, 2010).⁴⁶ Ocak üyeleri ve diğer milliyetçi kadrolar yaşadıkları sıkıntıların meclis kürsüsünden dile getirilmesini istiyorlardı;

45 Abdullah Muradoğlu: 1980 Öncesi Sivas'ta Ülkü Ocakları Üyesi; hâlen Yeni Şafak'ta Yakın Tarih Yazarı.

46 bk. Sıkıyönetim Başsavcılığı, (1981, s. 256-258).

bu durum özellikle de CHP hükümeti zamanında ciddi bir hâl almıştı. Mesela Nevzat Kösoğlu mecliste yaptığı bir konuşmasında Türk müziğinden bahsedince çok tepki toplamıştı çünkü milliyetçi kadrolar parti vekillerinden CHP hükümetinden şikâyetlerinin gündeme gelmesini bekliyorlardı (Kösoğlu, 2008, s. 283).

Aslında 1975'ten sonra parti teşkilatı ile gençler arasında metot ve strateji farkı belirgin bir hâl almıştı. Yönetim kurulu üyelerinin ülkü ocaklarıyla diyalogu kısıtlıydı; onlara söz geçiremiyorlar, hesap da soramıyorlardı. Türkes ilişkinin kendi üzerinden yürümesini istediği için bu durumun devamından yanaydı (A. İyioğlu, Mülakat, 2010, H. Çağlayan, Mülakat, 2010). Zamanın önde gelen gençlik liderlerinden Burhan Kavuncu ve Mahir Damatlar'ın anlatımına göre kendileri parti yöneticilerini ciddiye almıyor ve birçoğunu yeterli görmüyorlardı; partileri pasifist ve gerektiği kadar cesur olamayan, gençlere ayak uyduramayan insanlar olarak görüyorlardı. (B. Kavuncu, Mülakat, 2011; bk. *Mahir Damatlar Röpörtaj*, 2011).⁴⁷

Bunlara ek olarak yukarıda verdiğimiz örneğin aksine, seçim dönemi çalışmalarında şiddete eğilimli gençlerin davranışları partiye bazı bölgelerde oy kaybettiriyordu. Halkın çatışmalardan ve ülkücü gençlerin davranışlarından bıkpı AP'ye döndüğü yerler olmuştu; mesela Nevzat Kösoğlu Rize'ye yaptığı bir ziyarette ocak başkanı ile bir tartışma yaşamış ancak kendisi parti genel sekreter yardımcısı ve parti vekili olduğu hâlde şiddet olaylarını durdurma konusunda başarılı olamamıştı (Kösoğlu, 2008, s. 228-233; Okuyan, 2010, s. 16-18). Parti yönetimi ve vekiller MHP'yi 1981 seçimlerinde iktidar adayı olarak görmeye başlamıştı, muhatap olarak CHP ve Ecevit'i alıyorlardı; ancak CHP üyelerini hedef alan eylemler ve kitle olayları arttıkça siyasi zeminde zor durumda kalıyorlardı (S. Somuncuoğlu, Mülakat, 2010; Kösoğlu, 2008, s. 282). Partililer ile gençler arasındaki gerginliklerde Türkes genelde ara bulucu rolü oynuyordu; ama gençler Türkes'in kendilerinin tarafında olduğunu biliyorlardı çünkü Türkes onlara parti yönetimini kötüliyor, yönetimde sorguya çıkacakları zaman neler söyleyeceklerini öğütüyordu (H. Çağlayan, Mülakat, 2010). Türkes ocaklı gençleri gökteki yıldızlara benzetiyor ve siyasete bulaşmamış temiz insanlar olarak niteliyordu; parti yönetimdekileri kendisinin bir araya topladığını, onların gençler gibi davaya inanmış olmadıklarını söylüyordu (M. S. Çelebi, Mülakat, 2010). Türkes yine bu özel görüşmelerinde parti ile ülkücülük arasında bir çizgi çekiyordu; gençlerin idealist kalmalarını çünkü parti yönetiminin ve partilerin kendilerini anlayamayacaklarını anlatıyordu (H. Çağlayan, Mülakat, 2010; M. S. Çelebi, Mülakat, 2010). Bu şekilde, gençler hareketin gerçek sahiplerinin kendileri olduğu inancı ile hareket etmiş ve karar alma sürecinde yüksek bir öz güvene sahip olmuşlardı.

47 Taha Akyol'un ifadesine göre eğitimcilere verdiği dersler şiddete karşı tavrı takındığı için durdurulmuştu (T. Akyol, Mülakat, 2010).

Sonuç

Sonuç olarak milliyetçi hareketin birbirini tamamlayan ancak farklı mecralara yönelen iki yörünge üzerinde geliştiğini söyleyebiliriz. 1965-1980 arasında partinin yönetim kadrosu ve etrafında teşekkül eden teşkilatlardaki üye profili değişiklik göstermiş, sivil kökenli ve genç öğrenci ağırlıklı bir organizasyon ortaya çıkmıştır. Ancak asker kökenli üyeler, Türkeş başta olmak üzere, partide her zaman varlığını korumuştur. Bu dönüşüm partinin ideolojik çizgisini de etkilemiştir.

MHP yönetimi geleceğin elitlerini yetiştirme hedefini ortaya koyarken bu misyonu yüklediği genç ülkücülerin aksiyoner yönünün ağır basmasına engel olamamıştır. Sözlü ve yazılı kaynakların işaret ettiği gibi MHP ve ülkücü kuruluşlar homojen bir bütün olarak hareket eden yapılar olmamıştır; parti teşkilatı ile gençlerin beklentileri ve stratejileri farklı alanlara kaymıştır. Yine özellikle sözlü kaynakların ifadesine göre parti ve yan kuruluşlar arasındaki koordinasyon eksikliği özellikle 1970'lerin sonuna doğru, Türkeş'in kişisel gayretlerini aşarak sıkıntılı bir hâl almıştır. Gençler esnek örgüt yapısı içinde ve kazandıkları serbestiyet sonucunda, kendilerine yüklenen idealist misyona binaen, şiddet yoluna başvurmadan çekinmeyerek partiyi etkileyecek eylemler gerçekleştirirken parti yönetimi ise hızlı büyüyen organizasyonu kontrol edememiştir. 12 Eylül Darbesi öncesi MHP ve ülkücü kuruluşlar arasındaki bu karmaşık ilişki 12 Eylül sonrası hem MHP'nin hem de ülkücü hareketin serencamını kavramak için ışık tutucudur.

The Construction of Nationalist Politics in Turkey: The MHP, 1965-1980

Ali Erken*

In a few number of studies on the MHP, we often see comparison of the MHP with the extreme-right movements in Europe (Ağaoğulları, 1987, p. 206; Arkan, 2002, pp. 366-373; Landau, 1982, p. 603; Poultoni, 1997, pp. 163-165). Such work offers valuable contributions from various aspects, yet available scholarly studies on the MHP lack the depth and breadth to deliver a convincing analysis. We need, therefore, a sophisticated study of the MHP prior to comparative investigation. Alparlan Türkeş and his nine friends involved in the 27 May Coup joined the CKMP in 1965. It seems that it was tolerable for the new leadership that the party could not achieve any particular level of electoral success, because they prioritized having a small but indoctrinated group of followers (Akyol, 2001, pp. 27-28; Doğan, 2000, pp. 5-10; Esin, 2005, pp. 211-224; Karabacak, 2011, p. 23, 223; Okuyan, 2010, p. 31). Certain habits and practices that permeated the party after Türkeş and his friends joined it called to the public mind various other elements of military culture (Akpınar, 2000, p. 25; Çalık, 1996, pp. 130-136). It was not only the extensive use of symbols, but also the strict application of discipline that gave the party an image of semi-military organization (Milliyet, 1969). Considering these circumstances, as mentioned above, the CKMP leadership was convinced that the priority rested with training young nationalists, and consequently aimed at rising to power in the long term. Referring to this intention, Türkeş noted:

“...we are training the doctors, governors and engineers of our future... we do not want to be in government right now, because nationalist militants are not well prepared to rule a country and could easily be manipulated.” (Alparlan Türkeş, Interview, Milliyet, 1969)

Five of Türkeş's friends resigned from the party in 1967 and 1968, criticizing the change in the party's discourse. Following the transfer of power from the resigned members to Türkeş and his close friend Dündar Taşer, the CKMP, then the MHP, became more

* Lecturer, Dr., Marmara University, Middle East Research Institute.
Correspondence: erkenali1@gmail.com. Address: Marmara Üniversitesi, Rektörlük, Sultanahmet, Fatih, Istanbul, Turkey.

determined to unite various nationalist organizations under its leadership. In the meantime, the cult of the leader was in the making, and Türkeş was elevated from the leadership of the CKMP to the leadership of all nationalists, being named the *Başbuğ*. At the 1969 Congress, the party changed its name to the Nationalist Movement Party (*Milliyetçi Hareket Partisi-MHP*), adopting the explicit designation “nationalist” and changing its emblem to the three crescents (Turgut, 1995, pp. 399-400). It seems that in these years Taşer and Türkeş were keen to spread nationalist organizations across the country and then bring these organizations under the control and authority of Türkeş (Taşer, 1970, 1973). On the other hand, they had to handle the widening network at the grassroots level. From 1968 onwards, the *ülkü ocakları*¹ had started to open and spread across universities very quickly (Feyizoğlu, 2000; Landau, 1973). Socialist groups had also started to organize in the universities from the mid-1960s, and held a tight grip on campuses (Feyizoğlu, 2003, pp. 126-140). The leader who was most sensitive to the “socialist threat” was Türkeş, who quickly adjusted his political discourse to center on the problems of university youth (Çakar, Interview, 2011; Güven, 2006, pp. 215-221, 280-292; Turhan, 2010, p. 48). Since there were only a few cities with universities in the late 1960s in Turkey, the Young *Ülkücüler* Organization was founded on the advice of Dündar Taşer by a group of young nationalists in 1968-9 to promote this movement across the provinces (Dilek, 2007). Even if nationalist associations swiftly spread across the country, the party was experiencing difficulty in exerting direct control over them. To instill ideological uniformity among the nationalist organizations, mass training sessions were launched by the party youth organization in 1968 (Somuncuoğlu, Interview, 2010).

In brief, the poor electoral performance in the 1969 elections showed that the CKMP-MHP had not been able to make any progress in electoral terms despite all their hard work between 1965 and 1971. As a consolation, the unification of various nationalist organizations, if not outstanding in size and impact, was successfully under way. On the other hand, the difficulty of configuring a political movement initiated by a group of retired soldiers but gradually becoming dependent upon the firepower of young militants was a serious question.

In the post-1971 period, the *ülküçüler* were keen to fill teaching positions in high schools, where the indoctrination of the next generation would start. To foster connections among nationalist teachers, the *Society of Ülkücü Teachers* was established in 1975 (Öznur, 1999, Vol. II, pp. 613-614). With the intensification of ideological an-

1 The organization in which young nationalists gather and are given training to be brought up as a real *ülküçü*. In Turkish *ülkü* means “ideal”; but in political contexts *ülküçü* is generally used to describe a militant or activist in the nationalist movement. Specifically *ülküçü* means to attribute a higher value to those nationalists who are strict in following certain sets of individual and political behaviors.

tagonisms across the country after 1975, the number of *ülkü ocaklari* branches topped more than one thousand in 1976 and probably reached more than one thousand two hundred in 1980.

An *ülkü ocağı* was run by a leader called *reis* (chief), who would represent the authority of the *Başbuğ*, and held the ultimate power. He would not only be in charge of conducting activities, but he would also be held responsible for all violent confrontations taking place in his region. The order of the *reis* had to be obeyed and he was responsible to his superior only, who would be the *reis* of the whole city or the ÜOD leadership in Ankara (Verkaya, Interview, 2011).

The profile of the *ocak* members and their modus operandi are difficult to analyze in depth because of the lack of available evidence. Nationalist militants could be broadly divided into those who would go for action and those who would prioritize indoctrination and education, which would depend on the *reis*'s vision and the intensity of local tensions. The structure of the nationalist movement, especially after 1977, however, became intrinsically open to the uncontrolled use of violence (Çelebi, Interview, 2010). Aside from this, young *ocak* members had to learn how to behave in collective actions, and this process was coupled with the obligation to behave in accordance with conservative cultural codes. *Ocak* members in central and eastern Anatolia, for instance, were expected to follow certain cultural practices such as not wearing jeans, not drinking Coca-Cola and alcohol, and being strict in their relations with girls (Hürriyet, 1976). In this respect, it could be argued that the *ülkü ocakları* maintained an independent organization, with particular moral principles and codes of practice.

In fact, from 1970 onwards, works expounding the concepts of *ülküçü*²² and *ülküçülük* had an overriding presence across nationalist publications. An *ülküçü* was accorded a higher status than a nationalist, because s/he was to actualize the theory in practice and pursue their *ülkü*(ideal) (Somuncuoğlu, 1971, 1974). It was maintained that the quest of the *ülküçü* should be "a search for a higher cause, at the expense of one's own good or the good of family and friends" and that the *ülküçü*'s ideology was "nationalism", specifically Turkish nationalism, with due respect to religion and firm belief in God (Erdem, 1972). They were expected to follow the footsteps of the *alperenler* (Sufi warriors) in the Ottoman Empire and be ready to strive for *rızaullah* (the approval of God), following the principles set out by their "leader" in the Nine Lights ideology (Zeyrek, 1980). It is evident that there was no single center of training in the party for the indoctrination of nationalist militants. Such figures as Galip Erdem, Erol Güngör, Necip Fazıl and Ahmed Arvasi wrote extensively on issues of practical relevance such as "religion and nationalism" or "state and nation".

2 See footnote 48

The party board and deputies were one of the power hubs in the nationalist movement, especially after the 1977 elections in which the MHP gained sixteen seats in parliament. Democratic procedures were applied within the party board, which was elected every two years by the party delegates (İyioldu, Interview, 2010; Somuncuoğlu, Interview, 2010). Nevertheless, the dramatic expansion of the nationalist organizations, not only the *ülkü ocakları* but also other organizations such as the Union of Nationalist Workers (MİSK), the Organization of Nationalist Police Officers (POL-BİR) and the Society of Nationalist Teachers (ÜLKÜ-BİR) after 1977 gave the MHP party board serious problems in controlling the activities of nationalist organizations (Metin, Interview, 2011).

In contrast to the strict obedience of young militants to Türkeş, some board members raised objections to some of his actions. The most serious challenge to Türkeş came from the ÜKD members, who tended to cluster together on the party board (İyioldu, Interview, 2010). As a result of this tension, Türkeş eliminated four of these ÜKD members from the party board in the 1977 and 1979 congresses. Türkeş was not highly concerned with issues of ideology; he was more focused on speaking to the masses and to his followers in order to galvanize them. The main reason behind these board members' commitment to the party was the belief that Türkeş was the only possible man to push the nationalist movement forward in the realities of the Cold War (Kösoğlu, 2008, pp. 287-289). Many board members shared the conviction that the country was on the brink of civil war and that Türkeş should lead the nationalists in their struggle against socialists (Kösoğlu, 2008, pp. 287-289).

The relationship between party members and young militants was two dimensional. The two groups usually complemented each other, party members often requesting assistance from the *ülkü ocakları*, just as young nationalists were in dire need of their patronage (Bora & Can, 2009, pp. 62-68; Prosecutor's Statement, 1981, pp. 291-313, Yurtaslan, 1980, pp. 31-32). The party's rise in the 1977 elections, especially in eastern and central Anatolia, was no doubt facilitated by the widespread network of *ülkü ocakları* across these regions (Muradoğlu, Interview, 2011). Despite this manifestation of cordiality, the party board and party branches' relationship with the youth organization was not as close as that of Türkeş'. Türkeş's policy of not informing the party board about his contacts with the youth organization could never be questioned, and he managed to remain as the only reliable bridge between the youth organization and the party board (Çağlayan, Interview, 2010; Er, 2007; İyioldu, Interview, 2010). There was a feeling of resentment on the part of the *ülküçüler* towards those party board and senior party members who favored non-physical means of struggle. For example, Taha Akyol, who wrote daily articles defending this position, was excluded from training the trainers' group (Akyol, Interview, 2010). In fact, as opposed to the electoral achievements in certain provinces, there were many other towns where *ocak* members provoked negative sentiments in the local community, which led to the failure of the party.

Türkeş applied various disciplinary and oratorical tactics to enhance his compelling authority over nationalist youth, which was what secured his leadership in the movement. His ability to motivate young people was striking, possibly aided by his training in the military. One of his methods was to give young people responsibility and leave them an autonomous space to conduct their affairs. He ensured that the party youth would feel confident of themselves and believe that they were outstanding people who could revolutionize society. At times when the tension between the party branches, the leadership and the *ölkücüler* rose too high, Türkeş played a mediating role. The *ocak* youth knew that Türkeş would favor them against the party representatives, and quite confidently felt a sense of superiority towards them (Çelebi, Interview, 2010; Kavuncu, Interview, 2011). In private talks with young nationalists, Türkeş was keen to draw a line between politics and *ölkücülük*, advising young nationalists to keep their idealist vision alive and stand up for it. He would confess to them that in the party there were people from different backgrounds with diverging intentions, some of whom could by no means understand their behavior.

All in all, the evolution of the nationalist movement proceeded along two complementary but divergent axes: on the one hand the official party organization, and, on the other, the wider fringes of the nationalist movement. Yet the nationalist movement, especially during the late 1970s, was in disarray because of the lack of coordination among the various branches of its organization. All branches of this structure, however, were linked to Alparslan Türkeş through personal connection. The party members fell short in meeting the expectations of young militants, who were in need of financial, legal and even logistical help. Most of young nationalists sought a decisive victory through physical struggle, which can be carried out in the flexible structure of the *ölkü ocakları*. This pressure on the party board, who had high expectations for the elections due in 1981, put them into a delicate position between parliamentary politics and para-military operations.

Kaynakça/References

- AP hükümetinin 1970'de hazırlattığı MHP raporu: *Ölkücü komando kampları*. (1980). İstanbul: Aydınlık.
- Ağaoğulları, M. A. (1987). The ultranationalist right. In I. Schick, & E. Tonak (Ed.), *Turkey in transition* (pp. 177-217). New York: Oxford University Press.
- Akpınar, H. (2000). *Kurtların kardeşliği*. İstanbul: Bir Harf Yayınları.
- Aksun, Z. N. (1974). *Dündar Taşer'in büyük Türkiyesi*. İstanbul: Kutluğ Yayınları.
- Akyol, T. (2001). *Hayat yolunda: Gençler için anılar öneriler*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Arkan, B. (1998). The programme of the Nationalist Action Party of Turkey: An iron hand in a velvet glove. *Middle Eastern Studies*, 34(4), 120-134.
- Arkan, B. (2002). Turkish ultranationalists under review: A study of the Nationalist Action Party. *Nations and Nationalism*, 8(3), 357-376.

- Bora, T. & Can, K. (1991). *Devlet ocak dergâh*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. & Can, K. (2009). *Devlet ocak dergâh*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- CKMP. (1965). *Parti programı*. Ankara.
- Çalık, M. (1996). *Siyasi kültür ve sosyolojinin bazı kavramları açısından MHP hareketinin kaynakları ve gelişimi: 1965-1980*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Devlet*. 1969, 1971, 1974, 1976 yılları sayılarından.
- Dilek, S. (t.y.). *Ülkücü İşçiler Derneği*. 25 Şubat 2014 tarihinde <http://www.eskimeyendostlar.net/makale/genc-ulkuculer-teskilatinin-kurulusu/4650> adresinden edinilmiştir.
- Doğan, M. (2000). *Alparslan Türkeş, MHP ve gölgedeki adam*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Er, A. (2007). *Hatıralarım ve hayatım*. İstanbul: Pamuk Yayıncılık.
- Erdem, G. (Şubat, 1972). Ülkücü olma ideali. *Bozkurt*, 14.
- Erdem, G. (Mart, 1974). Milliyetçilik ve ülkücülük. *Bozkurt*, 18.
- Esin, N. (2005). *Devrim ve demokrasi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Feyizoğlu, T. (2000). *Fırtınalı yıllarda ülkücü hareket*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Feyizoğlu, T. (2003). *Fırtınalı yılların gençlik liderleri konuşuyor*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Güven, T. (2006). *İnsan gelecekte yaşar*. Ankara: Bilgeoğuz Yayınları.
- Hergün*. 1976, 1977, 1978, 1979 yılları sayılarından.
- Hürriyet*. 15 Aralık 1976 tarihli sayısı.
- Karabacak, A. (2011). *Üç hilalin hikâyesi*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Kösoğlu, N. (2008). *Hatıralar yahut bir vatan kurtarma hikâyesi: Nevzat Kösoğlu ile söyleşiler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Landau, J. (1973). *Radical politics in Turkey*. Leiden: Brill.
- Landau, J. (1982). Nationalist Action Party. *Journal of Contemporary History*, 17(4), 587-606.
- Mahir Damatlar ile röportaj*. (t.y.). 13 Mart 2014 tarihinde www.habererk.com adresinden edinilmiştir.
- Metin, İ. (t.y.). *Ey Kâmil Turan! (Ölüm yıldönümü münasebeti ile)*. 25 Şubat 2014 tarihinde <http://www.eskimeyendostlar.net/makale/ey-kamil-turan-olum-yildonumu-munasebeti-ile-ibrahim-metin/2813> adresinden edinilmiştir.
- Millî Hareket*. Şubat 1969 tarihli sayısı.
- Milliyet*. 1969-70 yılları sayılarından.
- Okuyan, Y. (2010). *O yıllar: 12 Eylül'den anılar, mektuplar ve belgeler*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Öznur, H. (1999). *Ülkücü hareket* (C. I-VI). Ankara: Alternatif Yayınları.
- Pazarcı, E. (2005). *Kurt bakışı*. İstanbul: Burak Yayınları.
- Poultoni, H. (1997). *Top hat, grey wolf and crescent*. London: Hurst.
- Sıkıyönetim Başsavcılığı. (1981). *MHP ve ülkücü kuruluşlar davası iddianamesi*. Ankara.
- Somuncuoğlu, S. (Ekim, 1971). Milliyetçilik, Türkçülük, ülkücülük. *Bozkurt*, 1.
- Somuncuoğlu, S. (Haziran, 1974). Ülkücünün sorumluluğu. *Bozkurt*, 21.
- Soylu, D. (1975). *Komando sorunu*. Ankara: Dağarcık Neşriyat.
- Şehsuvaroğlu, L. (2013). *Bizim Muhsin...* 25 Şubat 2014 tarihinde <http://ulkucuyazarlarbirligi.org/?p=964> adresinden edinilmiştir.
- Turgut, H. (1995). *Şahinlerin dansı: Türkeş'le röportajlar*. İstanbul: ABC Basın Ajans.

- Taşer, D. (Aralık 28, 1970). Milliyetçi hareket ve gençlik. *Devlet*.
- Taşer, D. (1973). *Mesele*. Ankara: Töre-Devlet Yayınları.
- Turhan, M. (2010). *Ülkü ocakları: 1968-1980*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Türkeş, A. (2010). *Dokuz ışık*. İstanbul: Bilge Oğuz Yayınları.
- Yahnici, Ş. B. (Ağustos 13, 1973). Milliyetçilik ve ülkücülük, ülkücüler ve siyaset. *Devlet*.
- Yanardağ, M. (2002). *Ülkücü hareketin analitik tarihi*. İstanbul: Gendaş Yayınları.
- Yıldırım, A. (2011). *Ağabey Dündar Taşer*. 25 Şubat 2014 tarihinde <http://www.eskimeyendostlar.net/makale/agabey-dundar-taser-aytekin-yildirim/4044> adresinden edinilmiştir.
- Yurtaslan, A. (1980). *İtiraflar*. İstanbul: Aydınlık.
- Zeybek, N. K. (1980). *Ülkü yolu*. İstanbul: Uzman.

The Development of Literature on Missionaries in the Turkish Language

Cemal Yetkiner*

Abstract: This article surveys how Turkish writings on missionaries developed chronologically and contextually over the years. It focuses on publications over three periods in the history of modern Turkey beginning with publications from the late 1920s and the 30s, which are studied as early examples of Turkish writings on missionaries. It also analyses the second wave of anti-missionary writings which came during the 1950s and 1960s. Lastly, this work looks at the writings on missionaries during the 1990s and early 2000s. These publications represent the elements of the general literature on missionary activities in modern Turkey, which are generally colored with nationalist sentiments in a broad sense. Although some of the works studied in this article might not be considered as academic as others in terms of their methods of approach, they are still very important in allowing us to better understand the development of the history of the intellectual discussions amongst Turkish writers on missionaries and their roles in the past and present. This study is an attempt to build a parallel correlation over three periods in order to better understand the roles of missionaries, the spaces they built and their status in the collective memory of Turkish people.

Keywords: Religion, Politics, Missionaries, Social History, Anti-missionary Writings, Modern Turkey.

Öz: Bu makalede genel Türk literatürünün “Türkiye’de misyonerlik faaliyetleri” olgusuna metodolojik ve konusal açıdan nasıl yaklaştığı incelenmiştir. Makaleye konu olan bu eserlerin ne tür bir içerik ve nasıl bir yöntem çerçevesinde geliştiklerine bakılmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca “misyonerlik” üzerine yazılan çeşitli eserler kronolojik ve konusal açıdan üç ayrı dönem içerisinde incelendi. Birinci bölümde, 1920-1930’lu yıllarda basılan eserler ele alındı. İkinci bölümde, 1950 ve 1960’lar dönemi ve misyoner karşıtı olarak gelişen eserler analiz edildi. Son bölümde ise, 1990’lar ve özellikle 2000’lerde çoğalarak hayat bulan yeni dönem eserlerin üzerinde duruldu. Her ne kadar bu eserlerin bir kısmı akademik dil ve disiplin içerisinde kalınarak yazılmamış olsa da; “Türkiye’de misyonerler ve misyonerlik faaliyetleri” üzerine oluşturulmuş bir literatürün parçaları olarak görülmeleri bakımından önem teşkil etmektedir. Genel olarak milliyetçi bir dile sadık kalınarak yazılan bu eserlerin konusal ve kronolojik açılarından incelenmesi bizlere, Türkiye’de misyonerlik faaliyetlerine olan entelektüel bakışın tarihsel sürecini anlamada yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Politika, Misyonerler, Sosyal Tarih, Misyoner Karşıtı Eserler, Modern Türkiye.

* Assist. Prof. Adjunct., The City University of New York, Department of Middle East History.

Correspondence: yetkinercemal@hotmail.com. Address: 2012 31st Street, APT#3C, Astoria, NY 11105, USA..

Atf©: Yetkiner, C. (2014). The development of literature on missionaries in the Turkish language. *İnsan & Toplum*, 4(7), 163-178.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0086>

Introduction

This work studies the responses found in Turkish writings to missionaries. Although there are writings on missionaries dating back to the time of the Ottoman Empire, this paper only focuses on the literature written during the Republic of Turkey. It surveys how Turkish writings on missionaries have developed chronologically and contextually throughout the history of modern Turkey. Specific focus is given to publications over three periods: 1930s, 1960s, and the late 1990s and early 2000s. The works produced during these years are broadly colored with nationalist sentiments. This study suggests that building a parallel correlation over three periods helps us better understand the roles of missionaries, the spaces they constructed, and the collective Turkish memory of missionaries. The writings of these authors are now being discussed, challenged, and questioned by many scholars.

Study of missionaries in modern Turkey, particularly on French-Roman Catholic and British-American Protestant missionary accounts, goes back to the early 1930s. At that time, the one-party regime of *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP) (the Republican People's Party (RPP)), was in the process of constructing a nation. They were building the nation along the lines of the *Altı Ok*, the "six arrows" that represented the principles of Mustafa Kemal Atatürk, the main architect of modern Turkey.¹ As proposed by the new Republican elite, the nation would be a new political, economic, cultural as well as social and historical entity. It would also be devoid of the Ottoman heritage and distinguished from the modern Middle Eastern context. Instead, the nation would follow a course patterned after the secularist and republican idealism of Western Europe. Accordingly, the RPP developed various policies and implemented them throughout the second part of the 1920s and into the 1930s.

In order to construct a nation with historical continuity and to place the history of Turkey and Turks in a broad spectrum, *Türk Tarih Kurumu*, the Turkish Historical Society, was founded in April 1930 with sixteen members. It was set up to serve the republican interests of the new elite. The Turkish Historical Society was initially a dependent body of the Turkish Hearth Central Council under the name of *Türk Ocağı Türk Tarihi Tetkik Encümeni*. Within a short period it produced a number of works related to Turks in general, and Turkey in particular. It also inspired many others to study the history of a variety of topics relevant to modern Turkey in the years to come.²

1 For the history the Republican People's Party, see (Bila, 1979; Bozkurt, 1968; Rubin, & Heper, 2002; Yetkin, 1983).

2 For the emergence of the "official history" thesis in Turkey, see (Copeaux, 1998; Ersanlı, 1992).

The First Turkish Writings on Missionaries; 1920s-1930s

Within this context some of the earliest works on missionaries in Turkey appeared. Although they do not offer much in depth information in relation to the historical background of missionary encounters in the Ottoman Empire and modern Turkey, they nonetheless turned out to be the basis of many later works in the 1950s and especially in the 1960s. *Misyonerlere Cevap ve Gençliği İykaz* (Response to the Missionaries and Warning to the Youth) [1933], by Ali Ulvi Elöve, can be viewed and discussed against this ideological backdrop. In response to missionaries' long-lasting encounters with the people of the region, Elöve wrote a number of articles in the early 1930s on various topics related to beliefs, religions, and missions. The above mentioned book is a collection of these articles, published along with a special section titled "warning to the youth." Most of the articles in his study deal with the issue of "religion and belief." These articles focus primarily on his ideas in answer to questions such as "What is religion?" "What is the source of power in religion?" "What is the belief of God?" "What is sin?" and last but not the least "Life after death."

According to Elöve, missionaries travel the world with a certain missionary purpose and sense of effort. The prime purpose of their mission, he argues, is to spread Christianity. He adds that if that is not possible, then, they work toward diminishing nationalist feelings in the host countries and creating an environment of sympathy towards Christianity and Europeans. He also states that there are only a few countries left on earth not colonized after having had missionaries open a mission field in their lands and begin work amongst the natives. In order to "save" missionaries from "discouraging and disappointing" results, he offers the path of the religion of Islam, the belief and the doctrines of its messenger, Prophet Mohammed, and its holy book, the Quran, as real sources of ultimate salvation (Elöve, 1933, pp. 79-85).

In the second part of the book, Elöve gives warning to the youth of Turkey: "In order to confuse you and make you forget your own personality and identity," he starts his address, "Jesuits and other missionary priests are working very hard." There is no systematic organization in Turkey, he believes, "to stop missionary activities and prevent losing you [the youth] amongst them." According to him, "morality" was in decline in Turkey (his book was published in 1933). It is evident and easy to predict the dangerous future of those nations who had lost their "morality." In order to avoid missionary influence amongst the youth of Turkey and to construct a healthy future, he offers the study of positive science and, equally, spiritual education as the most important tools. Since the Quran was now translated into Turkish, he suggests the youth should read it and understand their religion as correctly as possible. In order to discipline the body morally, the most imperative rule, according to him, is to be a pious individual. Once we truly understand the religion of Islam, he states in his closing lines, we then may spread it to our friends and neighbors to have a collective and true consciousness (Elöve, 1933, pp. 86-89).

Elöve published his work in 1933 in Istanbul at a time when various segments of Turkish society had already gathered openly and collectively to protest against missionary activities in large cities such as Istanbul and Ankara. For instance, it was popular among the students at Istanbul University to attend missionary talks in different parts of Istanbul and then write about the experience and, if possible, have their work published. These efforts notwithstanding, it was a group of Turkish journalists who explicitly rallied against missionaries and their activities in Turkey, in 1929. Initially united under the name of *Türk Matbuat Birliği*, "the Turkish Print Union", they later named their society *Misyonerleri Kovma Cemiyeti* ("Missionary Expulsion Society-") in order to raise common awareness to the continuing religious activities of the missionaries in the newly emerging Turkish Republic. It was thought that press and printed materials would be the best tools to achieve the ambition of raising awareness using methods similar to those of the missionaries.

On May 9, 1929 *Cumhuriyet* (Republic) newspaper printed the following news to its readers across Turkey:

Yesterday, the members of the Missionary Expulsion Society gathered for the first time at the Printing Society. The purpose of the Missionary Expulsion Society is to prevent a life's chance for missionaries who are being used as agents of imperialist states and for their plans in the Turkish lands, and for those active for the Christian missionary propaganda... The Society will specially give emphasis to publications (Güngör, 2005, p. 100).³

Soon after their unification, the journalists' emphasis on publications was realized. *Resimli Ay Mecmuası*, then a monthly illustrated magazine, published one of the first articles in its May 1929 edition. "Kızımı Amerikan Kız Koleji'ne Nasıl Verdim, Ne Hâlde Aldım?" (How I gave my daughter to the American College for Girls, and in what condition I took her back?) The article gave the story of a father who enrolled his daughter in one of the best western educational institutions of the time. He witnessed in a short time how her behaviors, habits, and perceptions were quickly transformed. She altered her feelings of being a "Turk" in favor of becoming a "cosmopolitan" individual through educational and cultural processes in the American Girl College ("Kızımı Amerikan Kız Koleji'ne", 1929, pp. 18-40).

The Second Wave of Anti-Missionary Writings; 1950s-1970s

In the following decades, many similar publications emphasized missionary activities in Turkey in contemporary perspectives. Examples include H. Tahsin Başak, *Misyonerlere İhtar*, (Warning to the Missionaries) 1953; O. N. Bilmen, *Bir Amerikalının Suallerine*

3 See also the 1st ed. published under name: (Kırşehirlioğlu, 1963).

Cevaplar (Kırk Cevap), (Answers to the Questions of an American (Forty Answers) 1956; Erol Kırşehirlioğlu, *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri*, (Missionary Activities in Turkey) 1963; Enver Baytan, *Hristiyan Misyonerleri Nasıl Çalışıyor*, (How Christian Missionaries Work) 1965; M. Kemal Pilavoğlu, *Dünya Dinleri ve Misyonerlik*, (World Religions and Missionary) 1966; Musa Çakır, *Anadolumuz Asla Hristiyan Olmayacak: Misyonerler Memleketinize Dönünüz*, (Our Anatolia will never be Christianized: Missionaries! Return to your Country) 1966; Samiha Ayverdi, *Misyonerlik Karşısında Türkiye*, (Turkey Against Missionary) 1969 and last but not the least Abdülaziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Response to the Anglican Church) 1974.

Many other names and parallel works in the period from the 1950s to 70s may well find their places in other, yet similar lists. In general, it is imperative to recognize them along the lines of horizontal and vertical continuity in “the history of missionary writing in Turkey.” That is to say, writings about missionaries and their roles in Turkey have developed chronologically and contextually over the years. However, it has been contained and framed more or less within the same similarly-constructed methodological approaches and manner of perception. What these authors achieved in terms of contribution to missionary literature in Turkey, and by what means, is now debated, challenged and, in fact, questioned by many scholarly but fragmented approaches in and outside of Turkey. Nevertheless, they represent the beginning of the missionary literature in modern Turkey, and as such, were the first paradigms in that genre often colored with nationalist sentiments.

A chronological look at three of these works helps to elaborate the argument mentioned in the above paragraph. The first work, *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri*, was published in 1963 by Erol Güngör, under the name of Erol Kırşehirlioğlu. He was nineteen years old when he presented his work’s original form version as a paper at a conference in Istanbul, in 1957, held by İstanbul *Milliyetçiler Derneği* (The Istanbul Nationalists Association). Six years later, he published it without (according to his own account) making changes to the original text. It is not an analytical study but a narrative on the history of the missionaries and their institutions in Turkey. He begins with the history of Christianity in the Middle East in general. He suggests that the first missionary activities in the region go back to the mid-eighteenth century and to the works of the Church of Moravia, now a province in modern Czech Republic. In his account, the first two missionaries - medical missionaries of the Church of Moravia, namely Mr. Hocker, a doctor, and Mr. Ruefler, a surgeon - began their journey to the East in 1747. They had hoped to reach Persia, today known as Iran. British, French, American, Dutch, and German missionaries of different denominations followed their footsteps throughout the nineteenth and twentieth centuries (Güngör, 2005, pp. 18-19). Güngör then turns to the missionary schools and institutions in Turkey. He portrays the brief histories of the American Girl College in Bursa, the Robert College of Istanbul, French Saint Benoit

High School, Young Men's Christian Association (YMCA), Armenian schools, and, lastly, hospitals in the region in connection with missionaries. He concludes his work with his thoughts regarding Christian cultural propaganda in modern Turkey

According to Güngör, the Muslim world and Turkey in particular were faced with a systematic and organized danger (in his words, a "Christian threat"), and he asks "what can be done?" (Güngör, 2005, pp. 85-105). He outlines his suggestions based on immediate recovery from existing ignorance (*cahiliyet*) and the inattention of missionaries and their activities. According to him, the Christian threat was only one of the collective issues Turkey was then facing. He asserted that the current situation [the book was written in 1957], was not favorable to the Turkish people at all. In order to confront this threat, he advocates, first and foremost, the development of publications targeting missionaries and disputing missionary writings. Secondly, he suggests that a similar focus be applied to all kinds of Islamic publications, and then recommends the opening of various associations and societies to respond to the missionary organizations in Turkey. Subsequently, he advises the founding of new schools, and finally states the need of the Muslim missionaries in that regard (Güngör, 2005, p. 102).

As Güngör suggests, his book was not a scholarly work based upon research and analysis of available materials. Rather, it was a historical narrative of missionary encounters in Turkey. This narrative offers suggestions for countering contemporary examples of that process. Regardless of his argument (which echoed themes found in other books), his employment of English and French sources, along with some missionary works, reports, and secondary sources, made his work unique for its time.

The second work to be discussed was written by Musa Çakır, a teacher of religion. Published in 1966 in Istanbul, *Anadolumuz Asla Hristiyan Olmayacak: Misyonerler Memleketinize Dönünüz* summarizes Çakır's personal experiences. It narrates the story of his discussions with contemporary missionaries working in different districts of Istanbul, in 1964. In an observation similar to that made by others, he states that since the thirteenth century missionaries under various names had been trying to Christianize the nations of the world. According to him, missionary organizations were founded by imperialist nations for two purposes, these being identified as materialistic and spiritual. While these organizations exploit nations through the effects of the former, he states, their members believe in increasing their good deeds (and, thereby; chances for redemption in heaven) through the latter. Missionaries, Çakır notes, focus their attention and evangelical works particularly on underdeveloped nations in Asia and Africa. They are the warriors of imperialist nations with no physical weapons in hand. In his account, every imperialist state has its own missionary organizations. The list includes the United States, Great Britain, Portugal, the Netherlands, France, and Russia. The members of missionary organizations usually work as men of faith, teachers, doctors, nurses, and peace advocates (Çakır, 1966, p. 5).

Çakır gave examples of how missionaries operated. In January 1964, he was invited by missionaries for a dinner at an apartment in Istanbul. He attended the dinner alongside some twenty students from various faculties and departments of Istanbul University. After a beautiful dinner service and coffee, Çakır recalls, two young men started a sermon about Jesus through translators. One was from Switzerland, the other from the Netherlands. According to Çakır, the missionaries preached that in order to have universal peace and serenity in heaven, people need to know Jesus and his teachings very well. These missionaries preached that Jesus sacrificed himself for the sins of all mankind and was the son of God. Christianity was the last religion, it was easy, met with the expectations of humanity, and ordered tolerance. Jesus never married and for the salvation of humankind, he dedicated himself to his father, God.

Çakır told how later in the sermon, the missionaries came to a point in which they started to talk about Turkey and Turks. According to the missionaries, Turkey had a glorious history, had introduced great names and figures into history, and was on the path of development, having recently entered European civilization. The missionaries strongly supported the development of modern Turkey. According to them, Islam as a religion and religious people, (*sofular*) prevented the further development of Turks. By contrast Atilla, a Turkish commander in the Hun dynasty and his Empire represented a great moment in Turkish civilization, according to the missionaries. If a rapid development is dreamed of today in Turkey, Turks need to get rid of religion immediately, and embrace full secularism.

One of the law school students then asked, "Well, let's say we put away our religion! What is next?" The missionary answered, "Examine the religions, you will choose a good one." "For instance?" the student again asked. Then the missionary continued his sermon and teaching along the following lines:

By now, it is well known which religion is convenient and suitable. If you look at the world today, the richest nations on earth are all Christian ones and Christianity is the largest religious group in the world. However, if you look at Atheists, Muslims, Buddhists, and others, they are all in underdeveloped countries. Let's look at Muslims: Syria, Egypt, Jordan, Indonesia, Malaysia, Pakistan, Tunisia, Algeria - they are all underdeveloped countries now. The only developing one is Turkey. If Islam was God's religion, do you think God would leave them in desperate poverty today? Christians, on the other hand, are in prosperity due to the fact that their religion is the true religion, and therefore God, the father, gives them all they need.

Çakır later described the atmosphere in the room. The students, many of whom would perhaps be holding important positions in Turkey in the future, were shaking their heads as if they were confirming the statements of the sermon and started talking to each other on the perspectives of the missionaries. This conversation lasted the rest of the night (Çakır, 2005, pp. 6-9).

Later in the book, Çakır gives another example of meeting with missionaries, this time in Aksaray, a district in the European side of Istanbul, in the same year, 1964. The evening at the missionaries' apartment in İnkılap (Revolution) street in Aksaray started in the same order. After a delicious turkey dinner and coffee service, he recalls, the missionaries began their sermon in a manner similar to the last one but this time in Turkish. Çakır inquired if he might ask some questions. He had already prepared in his mind specific questions with respect to Christianity and Islam; allowing him the opportunity of opening a dialogue which would absorb all attendees for the rest of the night. Accordingly his questions were welcomed. His enquiries and the following discussion provided the ingredients for his book.⁴ According to him, after the questions they had a heated discussion, the night ended at around 4 a.m., and the attendees left the apartment with great excitement (Çakır, 2005, pp. 85-86). Later, in the conclusion, he outlines his suggestions on what can be done to stop missionaries and by what means.⁵ Musa Çakır's story is important in the sense that it helps us to imagine the kind of atmosphere that was there at the gathering. Moreover, it facilitates a picture of how missionaries interacted with the locals on a micro level, discussed here as representative of a wave of writing in the 1950s-1970s.

The third work, *Misyonerlik Karşısında Türkiye*, differs from the first two works discussed above. It is neither a historical study nor is it a personal narrative. It is based on a collection of six letters from Samiha Ayverdi written in regard to her complaints about ongo-

- 4 Çakır's questions to the missionaries were: What was the first Christian country? Why don't Christians follow the orders of Prophet Jesus? Is your religion the foremost reason of your economic wealth and positive science? Why are there four Bibles? Do you know the meaning of the word "Paraklit" (successor)? What does "Teslis" (holy trinity) mean and can you explain it? Why is Islam backward and reactionary, please explain? Why did the Prophet not marry and why was he sacrificed? Can you explain the justice and tolerance in Christianity and how? How do you know and can you describe Prophet Mohammed? (Çakır, 2005, p. 10).
- 5 His suggestions: 1- The Turkish elite, and government apparatuses and branches have to stop their disputes over many unnecessary issues immediately and focus on the economic development of the nation. 2- Measures have to be taken in order to improve brotherhood and national unity among the country's citizens. 3- Separatist movements have to be prevented and stopped. 4- Laws must prohibit all the missionary activities of all kinds of organizations originating from out of Turkey. 5- As missionaries are harmful for our nation, laws have to persecute them. 6- We must educate the religious elite, who have great knowledge and good manners. 7- We must give respect to the men of faith in the society. 8- We have to exclude all religious men from their posts who do not perform their duties properly. 9- We have to teach the masses and students to believe that religion is not a cause of backwardness. 10- We have to fully use all modern tools for that purpose. 11- Religious men should not preach only at mosques, but also need to be allowed to do so in the rest of the community. 12- We should not repeat the errors done in the past. 13- The state should take care of the problems at the village level right away. 14- The Office of the Religious Affairs should provide and distribute free or at a very low cost, religious books to the public. 15- We have to expedite the war on ignorance, *cahiliyet*. That is to say, educate the men and women of society as the Prophet Mohammed suggested. 16- We have to explain and teach people and make them understand that secularism is not an enemy of religion and practice it accordingly.

ing missionary activities in Turkey. These letters were addressed to Raymond Kern, who was at that time the chair of the Protestant Missionary Organization based in Switzerland, between 1965 and 1967. She later published them in 1969 together with six response letters from the center. Samiha Ayverdi, born in 1905 in Istanbul, started her scholarly life as a novelist and in 1938 at the age of 33 published her first novel, *Aşk Budur* (This is Love). After 1946, she switched her attention toward more philosophical and historical subjects and produced several works. Like many others of her time, she had also been receiving many anonymous brochures, letters, and religious texts promoting Christianity. These were sent to homes, offices, schools, temples, and other places by the missionary centers. According to her, there is nothing to learn from Christianity in the Islamic world; therefore there is no need for missionaries in Muslim lands (Ayverdi, 2001, p. 9). She felt responsible to write directly to the missionaries.

On August 6, 1965, Ayverdi sent the first of her letters to the missionary center in St. François, Switzerland, entitled "The first letter to the Christian World on Mr. Kern's Behalf." "Dear Careless and Ignorant Christian Brothers!" she starts, asking "why are you bothering those of us who are the followers of the Prophet Mohammed and why don't you leave us alone?" Being Muslim, she argues, "we are already saved and have reached the true salvation. That is why we do not need your "good news," *müjde*, of salvation." On the contrary, she adds "you are the one who is indeed in need of salvation." She then suggests to the missionaries that "since you have a lot of money for your propagations and large organizational network, then why don't you stop propagating among the Muslims who recognize your Prophet, but employ and utilize your labor and money against Communism, which is not only the enemy of Muslims and Christians but that of all the other religions." Along these lines, she writes "we have a common enemy and we have to stop fighting each other and focus on our unification and work to cut the head of Communism, instead." It is now the time to say good-bye to the missionary mentalities of the Middle Ages. This Crusades approach is indeed weakening Christianity day after day. Rather than playing with beliefs and ethics she suggests, "listen to the warning bells next to you and turn your attention and activities towards that end. Then, this will be the salvation and good news, *müjde*, of the twentieth century to mankind."

On September 9, 1965 Raymond Kern sent his first letter to Samiha Ayverdi in hope of answering her and her questions of the truth. "We thank you very much for your interesting letter dated August 6," Kern begins with his opening, suggesting that they are happy to hear from her even though, her beliefs are contrary to their writings in missionary publications. "While we were reading your letter," he writes, "we did not have any difficulty to understand that you are a clever person and in thirst and search of God." There is no one throughout history who has started searching for the Truth without trying to know and understand all in that matter first. Therefore, he says, "if

you see that there are enough evidences surrounding you to see Jesus and his truth then you are about to reach true salvation." In his closing lines, he wishes her the best and hopes that their materials along with his letter will help to answer her questions and support her spiritually (Ayverdi, 2001, pp. 35-36). Angry with the response and the publications she received, she sent her second letter to him on October 20, 1965, suggesting that he could not or did not want to understand her at all. She puts forth her original comments one more time and offers an alliance against Communism. She also encloses this time her letter sent to Pope Paul the Sixth earlier, entitled "Complaint on Missionaries" (Ayverdi, 2001, pp. 37-44). The response from Kern arrived shortly and her new letter was sent out in return, which was followed by a new response, and so on. Through the new letters between 1965 and 1967, Ayverdi and Kern continued to talk philosophically about the history of Judaism, Christianity and Islam and their contradictory practicality, as well as the common threat of Communism to "humankind."⁶

Over the course of the exchange, both parties were unable to convince the other of their positions regarding missionary formations in foreign lands. Additionally, they could not persuade each other regarding the practice of promoting Christianity and proselytizing among the Turks. After writing a long historical background on the Turks and their belief in Islam, Ayverdi suggests to Kern that "you are living in a fantasy world in which you have indeed lost yourselves and need true salvation" (Ayverdi, 2001, p. 143). Seeing that writing and sending materials to each other over the years did not achieve much in relation to missionary activities in Turkey, in her last letter on July 13, 1967, she recommended they discontinue their correspondence. She also advised that she might publish these letters soon, for the reason that others in the future may perhaps make use of the dialogue reflected in the words of the letters over two years (Ayverdi, 2001, pp. 150-151).

The above three depicted works represent examples of writings on missionaries in the 1960s in Turkey. Written by three different authors with three different backgrounds and methods, these collectively show how the authors of these works perceived missionaries in their times as the multifunctional "agents" of foreign lands. These works also express the interests against the nativity and authenticity of local entities across the world, such as those in Turkey. What unites them is also a similarity in their methods of seeing missionaries in general. It is a space in which they unite collectively for the perceived needs of their own times. In particular, these and many other works can be counted as early examples of a constructed literary consciousness in Turkey in response to the centuries-old missionary activities.

6 In her sixth and last letter to the Missionary center on July 13, 1967, Ayverdi thanks the center on Dale Rhoton's behalf for receiving anti-Communist brochures. (Ayverdi, 2001, p. 110).

New Scholarly Approach to Missionaries; 1980s

Before going into the last phase of missionary writing in Turkish literature and discussing some of the contemporary perspectives in the early 2000s, it is imperative here to mention a work entitled *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, (In its own documents, America in Anatolia: American Missionary Schools in the nineteenth century-Ottoman Empire) , published in 1989 by Uygur Kocabaşoğlu. It is an in-depth research on nineteenth century American Protestant missionaries and their educational activities in Istanbul and the Anatolian hinterland (Kocabaşoğlu, 1989). It is one of the first scholarly approaches on the issue of missionaries and their role in the history of the Ottoman Empire and modern Turkey. What makes Kocabaşoğlu's work one of the most important classics on missionaries in Turkish literature is the fact that he was the first who extensively worked through the American Board of Commissioners for Foreign Missions' (ABCFM) archives in the Houghton Library of Harvard University. His contribution lies in the fact that through his study he introduced for the first time a great number of first-hand missionary archival documents to the Turkish reader. A graduate of an American missionary high school himself (Tarsus American College), he led the way and introduced tools for many (including his students like myself) to understand the missionaries and their times.

According to Kocabaşoğlu, American Protestant missionary movements in the nineteenth century cannot be distinguished from the greater imperial economic and political interests of the United States in what is called today the Middle East. He suggests that during the rise of American influence in Africa, Asia, South America, the Middle East and so on, missionaries and their organizations functioned as indispensable channels (Kocabaşoğlu, 1989, pp. 219-220). Not only did missionaries in the Ottoman Empire play significant roles in the process of spreading Protestantism among the people of the Ottoman Empire and introducing American culture, but they also made great efforts to understand the society that they sought to influence. He states that "when Ottoman intellectuals in the first quarter of the twentieth century began to "discover" Anatolia, American missionaries had already "mapped" it. And because they knew it well, they had insights into the values, patterns of behavior, desires, prejudices and expectations of different ethnic and social groups living there" (Kocabaşoğlu, 1989, p. 220).⁷ His work, therefore illustrates how missionaries worked through the arenas of the press, education, medicine, religion and so on in order to first map, then understand, and then influence. Finally, in the long run, this would lead to the formation of a "living space" among the old world orders as they expanded.

7 Quoted in Hans-Lukas Kieser, "Mission, Ethnicity and Civil Society in Ottoman and early Republican Turkey." This paper was read at the workshop *Identity Formation and the Missionary Enterprise in the Middle East*, Watson Institute for International Studies, Brown University, Providence RI, November 17-18, 1999.

Recent Writings on Missionaries; 21th Century

The early 2000s witnessed the revival of writing on missionaries in Turkey. Various new works were published or old ones re-appeared in new editions within a short period of time. The list includes a variety of names correlated to missionary topics. Such were: Samiha Ayverdi, *Misyonerlik Karşısında Türkiye* (Turkey against missionary), 2nd ed., 2001; Şinasi Gündüz and Mahmut Aydın, *Misyonerlik: Hristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri* (Missionary: Christian missionaries, their methods and activities against Turkey), 2002; Necdet Sevinç, *Osmanlı'dan Günümüze Misyoner Faaliyetleri: Okullar, Kiliseler, Yardım Kurumları* (Missionary activities from Ottoman period to the present: Schools, churches, charity foundations), 3rd ed., 2002; Erdal Açıkse, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri* (American missionary activities in Harput), 2003; Ali Rıza Baysan, *Küresel Vaftiz: Misyoner Örgütlerin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerini Hristiyanlaştırma Operasyonu* (Global baptize: Christianization operation of missionary organizations for Turkey and the Turkic Republics), 2nd ed., 2004; Süleyman Büyükkaracı, *Türkiye'de Amerikan Okulları* (American schools in Turkey), 2004; Ahmed Yüksel Özemre, *Din ve Misyonerlik* (Religion and missionary), 2004; Erol Güngör, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Missionary activities in Turkey), 3rd ed, 2005; Hulki Cevizoğlu, *Misyonerlik ve Siyasal Hristiyanlık* (Missionary and political Christianity), 2005; Ömer Faruk Harman, ed., *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Missionary activities in Turkey), 2005; Uğur Yıldırım, *Dünü, Bugünü, İyüzü ve Perde Arkasıyla Türkiye'de Misyonerlik* (Mission in Turkey with its past, present, inner face and behind screen), 2005; Uğur Yıldırım, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Missionary activities in Turkey) 5th ed., 2005. Şamil Mutlu, *Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları* (Missionary schools in the Ottoman state), 2005.

One of the reasons for this rapid increase in publications about missionaries is because many (archival) missionary documents and secondary sources became much more easily available in Turkey and abroad. Another reason can be found in the symbiotic relationship between America's greater preparation for the project of re-shaping and re-ordering the Middle East after the September 11, 2001 attacks and the subsequent rise of nationalism and Islam in Turkey and across the region. In response to this interaction, scholarly interest in the past and present relationship of the "two worlds" (Christian/West versus Muslim/Middle East) developed very rapidly. This resulted in writings about various topics in Turkey, some of which covered missionary movements. Above all, controversial policies of some European countries, such as France, Belgium, and Germany, against the accession of Turkey into the European Union inevitably led to the rise of nationalism, or as called by some today, "ultra nationalism" in Turkey. This, as well, became a further practical reason for the general interest of the public in nationalist publications. These publications include topics based on and related to the missionaries and their on-going activities in the former Ottoman Empire and modern Turkey.

Similar to the earlier generations of the 1930s and 1960s, the authors of these abundant interpretations also share a common way of seeing and understanding the missionaries and their roles in history. Collectively, most of the works label the missionaries as the agents and or the cultural or imperial ambassadors of the major powers in the world today. For instance, in the introductory section of the new edition (2001) of Samiha Ayverdi's work, *Misyonerlik Karşısında Türkiye*, Dr. Orhan Seyfi Yücetürk argues that recently missionaries rediscovered the vacuum in Turkey because of the crises within Islamic and national cultural life. This, therefore encouraged the missionaries to fill the gap and work among the Turks. According to him, proselytizing among the Turks forms a danger to national unity. This development shows that missionaries have imperialist agendas in conjunction with religious purposes. The purpose of missionary activities in Yücetürk's view displays special economic, political, and cultural circumstances. He also argues that missionaries are always working with Churches, states, political establishments, and industrialists for greater purposes. Consequently, he suggests it should be the obligation of every intellectual and sincere Muslim Turk to stand against missionaries today (Ayverdi, 2001, pp. 3-6).

In his comprehensive work on the American missionary activities in Harput (Mamuratül-Aziz) and their activities on a micro level, *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faliyetleri*, Erdal Açıkses also sees the missionaries as tools and vehicles of Western powers. He states that throughout history, missionaries were used as tools by various states which had influences over the educational, cultural, political, and social structure of Turkey. Furthermore, he notes his belief that it is now impossible to say that Christian countries did not succeed in their ambitions (Açıkses, 2003, pp. 7-8).

In 2004, another work was added to the growing debate on missionaries in Turkey: *Küresel Vaftiz: Misyoner Örgütlerin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerini Hristiyanlaştırma Operasyonu*, by Ali Rıza Bayzan. In this work, Bayzan argues that in reality, there is not any "naive" Christian individual who likes to share his/her truths with us in the name of mission today. As he states, we are not confronted with individuals as "missionaries" alone; on the contrary, we are faced with missionary institutions in general as collective organizations. He writes that alongside their religious activities, missionary organizations work strategically and systematically in political, economic, social, and cultural areas. "Global giants" (he means major political powers) provide all kinds of logistic support to missionary institutions in foreign lands. To support his argument, he sketches the connections of all of the participants in this network of interests and presents his evidence.

According to Bayzan, missionary organizations came to the Turkish Republic during five historical periods. The first of them was after World War II, through the process of

the Marshall Aid Program of 1948. The second period in which missionaries entered Turkey freely was in the time of Turgut Özal's economic opening of policies to the West during the 1980s. This period, Bayzan notes, witnessed the restorations of many Protestant and Catholic churches across Turkey, as Turkey developed and increased its contacts further with the West. The third phase of missionary activities in Turkey occurred right after the earthquake in 1999, under the aid process to the victims of this tragic incident. The fourth stage was in the course of religious tourism to the ancient Christian lands in 2000 and 2001, in which missionaries found ways to reach Turkey. The last step, he points out, is now taking place during the integration and negotiation process of Turkey with the EU (Bayzan, 2004, pp. 8-12).

In 2005, many new books and articles were published in relation to missionaries and their roles in Turkey. They primarily deal with various missionary groups and their activities in historical and contemporary perspectives. In his work, *Dünü, Bugünü, İyüzü ve Perde Arkasıyla Türkiye'de Misyonerlik*, Uğur Yıldırım looks at Protestant missionary activities in general, stating they are supported by the United States and the European Union today. He specifically stresses the religious activities of missionaries, their home Churches across Turkey, the activities of the Vatican in Turkey, and the project commonly called the "inter-religious dialogue." According to him, missionary activities have never been a religious matter alone in any period of history. Missionary organizations were first used during the attempts by Crusaders to persecute the Turks of Anatolia. Then they were employed under the patronage and orders of occupying powers during the Turkish war of independence in the early twentieth century, and finally, now, they are working as the agents of the West. Missionaries are an integral part of Western policies and strategies in Turkey. Throughout their history, he notes, missionary organizations marched side by side together with the exploitation process. They are backed and supported by the intelligence services of the imperialistic powers and multinational partnerships and companies. It is totally a political matter, he suggests, and notes that it is directly interrelated to the national security of Turkey today. Missionaries, Yıldırım points out, work today not for the creation of new minorities through converts, but rather work for the construction and formation of "Christian and Protestant Turks" who truly belong to the West with all the rights and privileges entitled to them by Turkish citizenship (Yıldırım, 2005, pp. 15-16).

Also in 2005, a new edited work was published as an outcome of the papers presented in a conference called "Missionary Activities in Turkey." The conference was organized by the Islamic Science Research Institute in Istanbul and held on April 17-18, 2004. Edited by Prof. Dr. Ömer Faruk Harman, *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* contains thirteen papers delivered in the conference together with discussion sections for each paper. In a two-day conference, participants presented their papers and discussed various topics, such as Missionary in General, Changes of Missionary Methods, the

Past and Present of Catholic Missionary against Turkey, Orthodox and Protestant Missionary Activities in Turkey, the Mormons and their Church, Missionary Activities against the Minorities in Turkey, the Missionary Understanding of Judaism, Bahaism (a Persian Sect in Islam) and Bahai Activities in Turkey, the Activities of Religions in Turkey originating from India, Working methods of Missionaries, Socio-physiological Reasons for Converting to other Religions, and Missionary Activities and our youth.

Most of the papers were based on a variety of archival and secondary sources. The conference presents the readers with a large number of papers and a wide range of topics with respect to missionary activities in Turkey. Based on their arguments, findings and proofs, most of the papers view the missionaries as the agents of imperial designs on the Ottoman Empire and modern Turkey. Missionaries are not seen as people of religion who teach their own truths to others, but as people also charged with working collectively for other ends. As Prof. Dr. Abdurrahman Küçük argues, missionaries appear sometimes as academicians, sometimes as people of religion, sometimes as military personnel, sometimes as members of medical units, even as peasants. They sometimes go to foreign lands as aid workers, experts on earthquake relief efforts, as members of the press, and sometimes as peace advocates. Moreover, according to him they do not go to these places accidentally. He points out that everything is based on plans which date back to the 1640s to conquer the Turkish nation from the inside through missionary activities. He states that, missionaries work for and dream of a Muslim world without Turks, a Turkic world without Turkey, and a Turkish nation without Islam (Harman, 2005, pp. 39-59).

Conclusion

The analysis of the afore-mentioned articles and books shows how Turkish writing on missionaries developed chronologically and contextually over the years. Specific focus was given to publications over three periods above, (1930s, 1960s, and early 2000s), demonstrating that these works represent the general literature on missionaries in modern Turkey. These are continuities in the approaches of Turkish literature to the roles of missionaries. Although few writings are sympathetic to the missionaries, it should be acknowledged that the corpus of writings on missionaries in Turkey has been formed with nationalistic sentiments. They are colored with nationalist feelings across a broad spectrum for various and complex reasons. Writings over the last seventy years on missionaries and their roles in history have often walked a delicate line between scholarship and ideology but their method of seeing the missionaries in history echo through Turkish scholarship today.

References

- Açıkses, E. (2003). *Amerikalıların Harput'taki misyonerlik faaliyetleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ayverdi, S. (2001) *Misyonerlik karşısında Türkiye*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Bayzan, A. R. (2004). *Küresel vaftiz: Misyoner örgütlerin Türkiye ve Türk Cumhuriyetlerini Hristiyanlaştırma operasyonu*. İstanbul: IQ Kültürsanat Yayıncılık.
- Bila, H. (1979). *CHP tarihi*. Ankara: Doruk Matbaacılık Sanayi.
- Bozkurt, C. (1968). *Siyasi tarihimizde CHP: Dünü, bugünü, ideolojisi*. İstanbul: N. P.
- Copeaux, E. (1998). *Tarih ders kitaplarında (1931-1993) Türk tarih sentezinden Türk-İslam sentezine* (Trans. A. Berktaş). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çakır, M. (1966). *Anadolumuz asla Hristiyan olmayacak; misyonerler memleketinize dönünüz*. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Elöve, A. Ü. (1933). *Misyonerlere cevap ve gençliği iykaz*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.
- Ersanlı, B. B. (1992). *İktidar ve tarih: Türkiye'de "resmî tarih" tezinin oluşumu, 1929-1937*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Gündüz, Ş. G. & Aydın, M. (2002). *Misyonerlik: Hristiyan misyonerler, yöntemleri ve Türkiye'ye yönelik faaliyetleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Güngör, E. (2005). *Türkiye'de misyoner faaliyetleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Harman, Ö. F. (2005). *Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kırşehirlioğlu, E. (1963). *Türkiye'de misyoner faaliyetleri*. İstanbul: Bedir Yayınları.
- Kızımı Amerikan Kız Koleji'ne nasıl verdim, ne hâlde aldım? (Mayıs, 1929). *Resimli Ay Mecmuası*, 18-40.
- Kocabaşoğlu, U. (1989). *Kendi belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan misyoner okulları*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Rubin, B., & Heper, M. (Ed.). (2002). *Political parties in Turkey*. London: Frank Cass.
- Yetkin, Ç. (1979). *Türkiye'de tek parti yönetimi*. İstanbul: Altın Kitabevi.
- Yıldırım, U. (2005). *Dünü, bugünü, içyüzü ve perde arkasıyla Türkiye'de misyonerlik*. İstanbul: Otopsi Yayınları.

The Influence of Time on Artworks: A Hermeneutical Reading of Holocaust Films

Abdullah Başaran*

Abstract: This article's aim is to focus on the close relationship that exists between the notions of prejudice and historicity and the time in which a film director of genocide lives and the extent to which their temporality unavoidably colors their artistic response to a historical event, such as the Holocaust. In this regard, depending on such an event, a categorization of people will be offered: victims and survivors, survivors' children who born after genocide, witnesses of victims and survivors, and, finally, people born after the genocide. In this way, according to the main argument of this essay, the time period the film director lives in relative to the event is one of the criteria for evaluating their artwork in virtue of the formation of their prejudices and of their approach to the Holocaust as a historical event. But it must be noted that this essay will not argue that films of the directors belonging to any of the particular categories are better representations of the Holocaust than the films of the others. Instead, it will be stated that there appears a two-stage linguistic gap among human beings when directors narrate their own experience or highlight the significance of the event per se.

Keywords: Genocide, Holocaust, Prejudice, Hans-Georg Gadamer, Differend, Film.

Öz: Bu makalenin amacı, ön yargı ve tarihsellik kavramlarının bir soykırım filmi yönetmeninin yaşadığı zaman dilimi ile olan yakın ilişkisi üzerinde durmaktır. Zira kişinin zamansallığı, Holocaust gibi bir tarihsel olaya yönelik verdiği/vereceği sanatsal tepkisini kaçınılmaz olarak şekillendirir. Bu minvalde, bir olayın zamanı temel alınarak insanların şu şekilde sınıflandırılması düşünülebilir: Kurbanlar ve hayatta kalanlar, hayatta kalmış olanların soykırımdan sonra doğan çocukları, olaya ve hayatta kalanlara şahit olan diğer insanlar ve soykırımdan sonra doğanlar. Bu şekilde, makalenin ana argümanına göre film yönetmeninin yaşadığı zaman dilimi, kendi ön yargılarının oluşumu ve Holocaust'a tarihsel bir vaka olarak yaklaşımı bağlamında, çalışmasını değerlendirebileceğimiz kıstaslardan biri olacaktır. Ancak dikkat edilmelidir ki bu çalışma, herhangi bir kategorideki yönetmenlerin filmlerinin Holocaust'u tasvir ve temsil etmesi bakımından diğer kategorilerdeki filmlerden daha iyi olduğunu iddia etmeyecektir. Aksine yönetmenlerin kendi tecrübelerini hikâyeleştirmek ya da olayın önemine işaret etmek istediklerinde iki aşamalı bir dilsel boşluğun açığa çıktığına değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Soykırım, Holocaust, Ön yargı, Hans-Georg Gadamer, Differend, Film.

* Master's Degree Student, Stony Brook University, SUNY, Department of Philosophy.

Correspondence: abduallah.basaran@stonybrook.edu. Address: 253 Grant Ave. Apt. 7B Cliffside Park, NJ 07010.

Atf©: Başaran, A. (2014). The influence of time on artworks: A hermeneutical reading of Holocaust films. *İnsan & Toplum*, 4(7), 179-191.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.4.7.M0089>

Introduction

In his article "Who Owns Auschwitz?", Imre Kertész asserts that as someone born after the Holocaust, Steven Spielberg, the director of *Schindler's List* (1993), can have no idea of the authentic reality of the concentration camps (Kertész, 2001). On the basis of this point of view, I can safely say that when the subject comes to genocide, Bosnian Genocide matters more than the Holocaust for me. The main reason for this is that I have no temporal connection with the Nazi period. Rather, the fact that I grew up with the reality of Bosnian War means my connection to that conflict has greater personal significance for me. War was at home every day. Unlike many television viewers, people in Turkey had greater concern for the Bosnian people because they share neighborhoods with relatives, descendants or predecessors of the latter. Even if I did not bear witness to the Srebrenica massacre, I always had an opportunity to contact survivors during the war. And even if I am incapable of understanding the bear truth of the genocide, I witnessed the event and its aftermath.

Naturally, being witness to genocide -both in the sense of an eyewitness and personally seeing its remnants- deeply affects and radically changes one's view of life and can reflect traces of the catastrophe upon the artwork they do. To illustrate, Jochen Gerz and Esther Shalev-Gerz's *Harburg Monument against Fascism* appears (or rather, disappears) in order to defy the traditional didactic function of monuments (Young, 1992, p. 274). In order to avoid realism, while some artists such as Peter Eisenman, Richard Serra, and Susan Hiller tend towards abstraction (Godfrey, 2007, p. 4), writers like Samuel Beckett and Paul Celan prefer being silent about the horror of the camps, perhaps because they believe silence is the best cry (Godfrey, 2007, p. 11). Whereas Tarik Samarah's photos turn to black and white as if life's colors were faded out,¹ Taryn Simon concatenates the text and image in order to show the impossibility of absolute understanding and space (Simon, 2012).

My primary task in this article is to focus on Holocaust films as one of the fields of art which respond to genocide by seeking reasonable answers for the question of when one intends to represent such a disaster and how the time during which one lives affects their work. By doing so, I will attempt to unravel the relationship between man's historicity, his prejudices and his work of art in the Gadamerian sense. Finally, based on this relationship, I shall offer a categorization of people according to their temporality in relation to the Holocaust as a historical event, and argue that using this categorization will help us evaluate their artistic responses to genocide. However, it must be noted that the present work aims to draw attention to the categorical (or, temporal) difference among artists, rather than judge the films shot by various directors.

1 See. <http://tariksamarah.com/thumbs.htm>.

The Concept of Prejudice and Man's Historicity

To begin with, since it is the most crucial part of this paper, I want to scrutinize the term "prejudice" on the basis of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics. Needless to say, the term, by gaining a negative connotation following the Enlightenment (Gadamer, 2013, p. 284), has become an annoyance that we need to avoid completely. According to Merriam-Webster's definition, "prejudice" means "a feeling of like or dislike for someone or something especially when it is not reasonable or logical." As can be seen, the term is still associatively used with unreasonableness and illogicality. When we have prejudgments about an event or issue, we are recognized as being someone unable to give up their subjectivity, which falls contrary to the expectations of objectivity in the sciences. In sum, prejudice is deemed a judgment preventing us from approaching a problem as it really is.

For the Enlightenment, prejudice is the main barricade standing in front of getting rid of tradition, of all kind of authorities, and of religion (Gadamer, 2013, p. 285). As opposed to the discredited prejudice of the Enlightenment, Gadamer embeds prejudice in the center of understanding. According to Gadamer, "our prejudices do not cut us off from the past, but initially open it up to us. They are the positive enabling condition of historical understanding commensurate with human finitude" (Linge, 1976, pp. xiv-xv).

On the other hand, lack of prejudice, which is seen rather possible theoretically, is quite out of the question in practical terms since "man is [even] alien to himself and his historical fate in a way quite different from the way nature, which knows nothing of him, is alien to him" (Gadamer, 2013, p. 288). Whether they reckon among them or not, human beings depend upon the conditions, which have formed around them, such as the historical, social, and ecological. Hence, we cannot view from the point of nowhere; we have to take up a position. Gadamer here designates the Enlightenment's assertion of true reasoning without any subjective judgment as a kind of illusion: "A critical consciousness that points to all sorts of prejudice and dependency, but one that considers itself absolutely free of prejudice and independent, necessarily remains ensnared in illusions" (Gadamer, 1976, pp. 93-94).

Here we arrive at the gist of Gadamer's critique. He challenges the belief of absolute historicism that is based on the supposition we should not research, analyze, or interpret historical events and phenomena on the ground of where we are today. According to historicism, the aim of a historian is to approach the event as it is. In case of need, they even take off, so to speak, their personality uniform when entering the laboratory. Needless to say, historicism, in this way, regards historical events as quasi-concrete objects waiting to be analyzed like the objects of the natural sciences (Gadamer, 2013, p. 288). However, the past does not play its role that simply.

Linge notes, "The role of the past cannot be restricted merely to supplying the texts or events that make up the 'objects' of interpretation. As prejudice and tradition, the past also defines the ground the interpreter himself occupies when he understands" (1976, p. xv). Moreover, the fact overlooked is reciprocal: historicism, as well as omitting the essential role of the past, also fails when it neglects man's own historicity. As Gadamer remarks,

in fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live. The focus of subjectivity is a distorting mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the closed circuits of historical life. *That is why the prejudices of the individual, far more than his judgments, constitute the historical reality of his being.* (2013, pp. 288-289; italics in the original).

Herewith, we have united the historicity of the subject who analyzes a historical event with their indispensable fate, that is, their full-prejudiced life. Now we can move on to the next step, genocide as a historical event.

Genocide as a Historical Event

Following Gadamer, we are able to say that the human sciences (*Geisteswissenschaften*) such as history are not subject to the method in natural sciences (Gadamer, 2013, p. 576). Therefore, a historical event cannot be analyzed like a chemical experiment. For history, here rise a lot of questions about how we know about the past, who is creating history or the nature of language and writing.

In his work *The Holocaust and the Postmodern*, Robert Eaglestone elaborates on the nature of history with regard to Jean-François Lyotard's idea of the *differend*. According to Eaglestone,

Events happen in one temporality ("forwards") but are learnt about and written about in another... History is made up of these events made significant in prose. Of course, not all the historical knowledge a historian has is written down, but the events of the past are always seen, explained, and represented retrospectively (2004, p. 234).

This retrospectiveness of history expels the perception of the watertight truths from the mainstream approach to history and makes narratives drawn near to fiction. Eaglestone continues,

For all these reasons, there is a difference between the past (the events that have now gone, are no longer actually present, however strong our memories of them) and history. History is not the recreation of the past as it actually was but, this transformation: 'history' is the name for a sophisticated and highly developed genre of the narrative told about the past and works of history are works that stem from this particular genre (2004, p. 234).

Here we had better skip through to our main subject, the genocide as a historical event. The term "genocide" was coined in 1944 by a lawyer of Jewish descent, Raphael Lemkin, from the words *genos* (family, tribe, or race in Greek) and *-cide* (killing in Latin). Then, in 1948, the UN declaration on genocide designated the limits of the term. In "Article 2" of the convention it writes,

genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

1. killing members of the group;
2. causing serious bodily or mental harm to members of the group;
3. deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;
4. imposing measures intended to prevent births within the group;
5. forcibly transferring children of the group to another group (The Human Rights, 2013).

At this point, I will not go into deep the debate about the adequacy of this definition. Rather I want to dwell upon the historicity of genocide. Nevertheless, it is necessary to say that the definition is not sufficient to draw a reasonable picture of genocide. For instance, the intention of the perpetrators can never be proved. What is worse, by the time the UN arrives at the final decision about whether an act is genocidal or not, the process is not irreversibly effective as we witnessed in Srebrenica, Rwanda, or Darfur.

As a historical event, genocide indicates a two-stage gap between the narrator of the event and their listener. First, there exists an initial gap between the event itself and the comprehension of the eyewitness by virtue of the fact that human consciousness is not a machine saving chronicles as they truly are. Truths of what happened abstrusely differ from truths of how it is remembered (Young, 1998, p. 698). The secondary gap exists between the eyewitness and their audience. This gap, as Jean-François Lyotard states, is the *differend* in the very nature of language. For Lyotard, "a differend represents a serious wrong that is neither easy to rectify nor to compensate for" (Sim, 2011, p. 51). In other words, in any context, there must be some misunderstanding between the utterer's meaning and the utterance meaning (Ricoeur, 1976, pp. 12-19). As a discourse, the experience "belonging to one stream of consciousness cannot be transferred as such into another stream of consciousness... The experience as experienced, as lived, remains private, but its sense, its meaning, becomes public" (Ricoeur, 1976, p. 16). For instance, a survivor of genocide can never prove that they were the victim of a genocidal act. The only proof one can offer is to be dead as a victim (Godfrey, 2007, p. 12). However, the way I see it, the secondary gap in language paves the way for art as long as it exists, art responds to genocide.

Cultural works have developed by putting genocide in themselves (Leaman, 2003, p. 248) as a new way of thinking (Glowacka, 2002, p. 98). Consequently, as long as the

differend in discourse exists, art will respond to genocide by representing the events or by making ways for a new kind of literature. This means that due to the fact that presuppositions and agreement on opinions between users have not disappeared yet, culture in general and art in particular continue to proceed (Glowacka, 2002, pp. 102-103).

The Unbearable Weightiness of Time

As we may sum up what has been discussed above so far, whether they are a victim or not, an artist responds to genocide since there is an inevitable reciprocal gap, the *differend*, between the events per se and their experience, and between their discourse and its meaning as it is comprehended by the other people. One of the leading reasons for the existence of this gap is that we ourselves are historical beings and we have unavoidable prejudices consisting of the influences of our family, our society, and the state in which we live.

Our historicity and prejudices lead us to a main structure: the unbearable weightiness of place and time. On the one hand, place and time put a weight on our shoulders since they play a crucial role in our historicity and form our perception and prejudices. They are unbearable, on the other, because of the fact that these dependences leave an intricate enigma on the question of free will. Hereby we have arrived at our main issue: Art responds to genocide *in a way depending on place and time*. However, even though both structures have the same importance for us, I will limit my paper to scrutinizing the influence of time.

By the term "time", I mean the span of the time from which we begin to leave traces on the earth (being a fetus)² to our death. In other words, our temporality, unlike historical time, begins and ends. In accordance with a historical event in historical time, the time in which we live is supposed to be overlapped with the event. This temporal connection to the event determines our existential, intellectual and artistic responses to the event. That is also to say, this connection has a very strong relationship with prejudices. Thus we are able to argue that people can be classified into four categories, in general terms, with respect to the event.

1. People who bear witness to the event,
2. Children, born after the event, of those who bore witness to the event,
3. Witnesses of people who bore witness to the event,
4. People born after the event, with no acquaintance to its witnesses.

2 I accept the fetus as a being bearing witness to the event by basing John D. Caputo's opinion on one's experience. To Caputo, our experiences begin before the delivery since we are in relationship with the mother biologically (Caputo, 1992, pp. 205-208).

If we adapt this quad categorization to genocide as a historical event,

1. Victims and survivors,
2. Survivors' children, born after genocide,
3. Witnesses of victims and survivors,
4. People born after the genocide, with no acquaintance to its witnesses.

According to our main argument, one's period of time in relation to the time of the genocide is one of the dominant factors for evaluating that person's artistic response to genocide since their prejudices are strongly influenced by this temporality. That is to say, the characteristics of an artwork made by a person who bears witness to gas chambers or slaughterhouses in Auschwitz are radically different from those made by people born after the Holocaust. This differentiation also accompanies the idea of horizons. A victim or a survivor of genocide is always one step ahead of the rest in terms of the authenticity of their experiences.

However, strictly speaking, the categorization does not mean that the artworks of survivors of the genocide can totally represent the reality. For instance, the Muselmann, the figure of the impossibility of seeing (Agamben, 1999, p. 54), can never be represented. Non-transferability of the event is equally recognized for all people. As I quoted above, Eaglestone opposes the discipline of history's main obsession with objectivity and evidence:

Nearly all information is not recorded or is evanescent. Moreover, the past is not an account, but events, responses, and situations that have passed, and it is impossible to judge the accuracy of an account of the past by going back to the events, the way a natural scientist might be able to recreate an experiment: it can only be judged by being compared to other accounts. Further, events happen in one temporality ('forwards') but are learnt about and written about in another. The retrospective nature of history is philosophically significant (2004, p. 234).

Here emerges an important feature of narratives of an event. They are polysemic. In the Ricoeurian sense, although an event takes places in one way, it is inevitably narrated differently from the literal and single account. Ricoeur designates this feature of narratives as "emplotment" (Eaglestone, 2004, p. 235; Worsley, 2012, p. 310). As well as obstructing us from seeing the bear truth of the event, this diversity in narratives establishes a bunch of illusions of reality.

In this context, we can claim that even though a survivor's close connection to the event (being an eyewitness) is the primary factor better fusing their horizon to the horizon of the event, Imre Kertész's quasi-autobiographical novel *Fatelessness*, Paul Celan's poems, Samuel Beckett's *Watt*, Claude Lanzmann's documentary film *Shoah* (1985), and, of course, Roman Polanski's blockbuster, *the Pianist* (2002), are not able to

reveal the ultimate historical reality of the Holocaust. Even a survivor's narrative, novel, or artwork is a kind of reproduction. In this respect, instead of being a subject of art or literature, these responses to genocide are regarded in terms of whether or not they are valid depictions of the genocide. Now the key question has become "how close did [the film] come to documenting the atrocity of the actual event?" (Flanzbaum, 2001, p. 285). As can be seen, the point slips from the art towards the field of didactic documentarism. Thus, when spectators handle a film, they replace the representation of the genocide with the genocide *per se*.

Furthermore, instead of attempting to grasp the Holocaust itself, one can quite easily accept the hyper-real terms which are given via the media (Baudrillard, 1994, pp. 1-2, 12-13). To illustrate, for a child born after the genocide—the fourth group in my categorization—the Holocaust is made up of depictions like *the Pianist*. The child can conjure up the Holocaust as much as the film represents. What is worse, kitsch-ness of representations also engenders people to regard the Holocaust with commercials. For instance, it is possible to think of Adrian Brody, protagonist of *the Pianist*, kissing Halle Berry at the Academy Awards when the subject comes to the Holocaust. Consequently, the reproduction of the event, or the simulation in Baudrillardian sense, irreversibly substitutes for the authentic reality.

Apart from the problem of the simulation of the reality, the didacticism we mentioned above is another issue here. In terms of representing the real events, whomever produces it, even if an eyewitness, a film on genocide should not be used didactically in terms of representing the real events. This didacticism of films of genocide seems to me a proof that the Enlightenment project continues. Genocide as a cultural thing, ironically, has been used as an instrument for being more conscious of history, as opposed to Theodor W. Adorno's criticism of culture (Adorno, 1983, p. 23, 30; Leaman, 2003, p. 248). In other words, the only way to bear the truth of what the Holocaust was or how the victims were killed is to be informed of these "super-real" films. This pressure of the cultural fetishism shows us the Enlightenment is still well and truly alive.

In the second class, the children of survivors who were born after genocide, are more apt to grasp the narratives than those (from the third class) who watched the genocide on their televisions or those (from the fourth) who heard the narratives from their parents. As can be seen, I discriminate between child survivors and the children of survivors. According to my categorization, even if a child is an infant who literally does not know who they are or who the tortured and killed people are when they survived, I fit him into the first category due to the very fact that the trauma has been already inherited and processed (Brodzki, 2001, pp. 156-157). For instance, in Mark Jonathan Harris's documentary film *Into the Arms of Strangers: Stories of the Kindertransport* (2000), we see some children who survived the Holocaust thanks to the Kindertransport operation, transporting Jewish children to England in order to make them adoptees by British families. Even if none of them bore witness to the Auschwitz concentration

camps, the trauma they underwent brings them into a different relation with the Holocaust. Parting from their families is the only thing they have never forgotten.

Nonetheless, the trauma of the second-generation, of survivor's children born after genocide, is closely connected to the ghost of genocide, so to speak (Kertész, 2001, p. 272). "As this second-generation moves toward middle-age, it has increasingly addressed, from its vantage point, the complex relationship between traumatic history and personal identity" (Brodzki, 2001, p. 156). Strictly speaking, children's artistic response to their parents' traumatic legacy is a kind of intralingual translation from the parents' utterance of the catastrophic experience into the branches of art and literature (Brodzki, 2001, p. 163). In this sense, as well as this translation is a renewal of the original, it is conversely a rupture between the children and the authentic reality of genocide in terms of the comprehension of the events per se. For instance, as a new form of historical narrative, Art Spiegelman's comic book *Maus: A Survivor's Tale* is one of the significant examples. Art's father, Vladek, a survivor of Auschwitz, tells of the concentration camps and his story of survival. Art, however, in lieu of only drawing on his father's narrative, illustrates his own experience to the historical event Vladek recites. As Vladek has testified to his experiences of the Holocaust, Art himself testifies to his own experience to the event (Young, 1998, p. 698).

According to my categorization, Spiegelman's work is the second type of genocidal artworks. He was born after the Holocaust, but grew up under the shadow of the Holocaust, and indeed the shadow of Richiev, his big brother who died during the war. Art's historical being, his world of prejudices, has been formed by the tradition of the Holocaust; and this strong bond to that tradition puts him closer to the events than people who have learned about it by watching television, reading newspapers, or listening to the radio during the war. Photography from the camps means a lot more to him than it does to others. This affection, in my opinion, helps him better understand while representing the genocide. Finally, of course, in order to interpret the Holocaust, Art's work carries a lot of weight for being fused with the horizon of the authentic reality of the event as compared with the artworks of others.

Similarly, Roberto Benigni's *La Vita è Bella* (1997) and Radu Mihaileanu's *Train de Vie* (1998) belong to the second type of response to genocide. While the former, as the narrator Guido says, is like a fable of sorrow, wonder, and happiness, the latter is a counter-historical satire of both the Nazis and Jews. As well as the fact that the main theme of Benigni's film is "the slippage between reality and fiction", there is also the narrative of the protagonist (Guido) intertwined with the director's father, Luigi Benigni, one of the Italian prisoners of war (Ben-Ghiat, 2001, pp. 254, 255-256, 263). Thus, in his film, rather than representing the daily life of the camps, Benigni tells us a tale about a well-structured tragedy. On the other hand, in *Train de Vie*, we watch a visionary recital of a village idiot, Shlomo. According to the plot, people of a small Jewish village organize a fake deportation train and escape the Holocaust together

with Romanis, thus evading annihilation by the Nazis. At the end of the film, we realize that the story Shlomo tells is just fantasy formed in order to avoid the pain of seeing most of his companions exterminated. The film is not a representation of the camps but a story of a tragic hope.

The third category offers a different kind of being witness. People whose life overlaps with the time period of genocide are also witnesses to genocide as a historical event in some sense. They are different by virtue of inhabiting in different distance from genocide. The main instrument building the connection between them and the event is the power of media. As most of us watched the Bosnian War on air, massacres were "living room lights and sounds" (Sontag, 2003, p. 18). By the time following news became our daily routine, we read news from the Balkans. However, even though these news reports, narratives, and photos could not show what war is at all, as the Enlightenment presupposes, we were informed by the media in order to be more conscious. In this regard, with the help of Bosnian photographer Tarik Samarah's photography project to commemorate the genocide, we bore witness to a mother crying for her lost, to the process of identifying the DNAs of victims, and to the growing of a Bosnian orphan. Or, like in Taryn Simon's work, *A Living Man Declared Dead and Other Chapters*, we witnessed "time's passing while looking at any particular photograph" (Batchen, 2012, p. 749, 751). In a word, the other side of genocide, the aftermath, or its remnants, are the things bonding people to witness. My point here is that victims and survivors eyewitness to the massacre per se is one thing, being witness to the remnants is another. In addition to this, I shall argue the remnants of genocide are not simply corpses, bones, a clock once belonging to a victim, a photo frame; but victims and survivors themselves, their existence, their lives after the genocide are also remnants. As Glowacka says,

The trace signals the existence of the Other in a mode that is irreducible to manifestation and designates me in my irreducible duty (Glowacka, 2002, p. 103).

Here I would like to give an example differing from Hollywood and the Holocaust: Bahman Ghobadi's *Turtles Can Fly* (2004). As an Iranian Kurd, the director tells the children's story of the Kurdish concentration and rape camps established by Saddam Hussein. Ghobadi was not in the camps, but he witnessed people's death via survivor's narratives and media tools. In this sense, Orson Welles' *The Stranger* (1946), one of the very first films about the Holocaust, Polish film director Andrei Wajda's *Samson* (1961) and *Korczak* (1990), and French film director and scriptwriter Peter Kassovitz's *Jacob the Liar* (1999) can be regarded as artworks under the third-category people.

Finally, people born after the genocide, the fourth class, have nothing but narratives about the genocide. This post-genocide generation cannot remember any event in that period as it actually occurred. Remnants and traces of genocide no longer have meaning at all. Therefore, genocide becomes part of education. People who are not

able to connect themselves to genocide are now obliged to be well-informed of the event. A photo of the Muselmann from the concentration camps in Auschwitz might matter nothing for the new generation in this sense. Or, Tsitsernakaberd in Yerevan, Armenia, is just a memorial among others. As we see Jochen Gerz and Esther Shalev-Gerz's *Harburg Monument against Fascism*, people who add their names onto the pillar remember an event rather different from the Holocaust. In that project, the twelve-meter high and one-meter square pillar gradually lowers into the ground. By the time it disappears completely, the creators of the monument want people to write their names onto the pillar in order to rise up against injustice and fascism. Thus, as James E. Young points out, "instead of seeking to capture the memory of events, therefore, they [the people who add their names] remember only their own relationship to events: the great gulf of *time* between themselves and the Holocaust." (Young, 1992, pp. 271-272).

In this regard, it is reasonable to agree with Hungarian Nobel laureates Imre Kertész's considering *Schindler's List* as *kitsch*. As a survivor of the Auschwitz concentration camp, he criticizes all the representations of the Holocaust by saying that,

It is obvious that the American Spielberg, who incidentally wasn't even born until after the war, has and can have no idea of the authentic reality of a Nazi concentration camp. Why, then, does he struggle so hard to make his representation of a world he does not know seem authentic in every detail?... I regard as kitsch any representation of the Holocaust that is incapable of understanding or unwilling to understand the organic connection between our own deformed mode of life (whether in the private sphere or on the level of "civilization" as such) and the very possibility of the Holocaust (2001, pp. 269-270).

Following Imre Kertész's criticism of *Schindler's List*, films representing genocide directed by those born after it are inevitably kitsch. Novels begin to involve more tragic and touching stories, films attempt to shock the viewer, paintings become more sophisticated. In order to address the consumer culture (Adorno, 1983, p. 26), genocide is one of the topics chosen by those who can have no idea of the authentic reality of a Nazi concentration camp. For instance, in her article, Claudia Card states that genocide as a social death targets people on the basis of their national, religious, ethnic, or political identity rather than on the basis of who they are individually or what they have done (2003, p. 72). On the contrary, the main issue of *Schindler's List* is to disclose who they are individually. In the last scene of the film, the screen becomes colored and "real" survivors of the story appear at the graveside of Oskar Schindler. In addition to Spielberg's reversal of the very idea of genocide (killing people regardless of their names), he attempts to transform his fictional story (even if it is based on a novel, the plot of the film belongs to him) to a didactic documentary production by exploiting authentic survivors. Consequently, we may suppose that genocide has become an industry. Kertész courageously states,

A Holocaust conformism has arisen, along with a Holocaust sentimentalism, a Holocaust canon, and a system of Holocaust taboos together with the ceremonial discourse that goes with it; Holocaust products for Holocaust consumers have been developed. Auschwitz-lies have appeared, and the figure of the Auschwitz con-man has come into being (2001, p. 269).

For this Holocaust industry, in addition to Spielberg's *Schindler's List*, we can mention a lot of blockbusters produced mostly by Hollywood. Liev Schreiber's *Everything Is Illuminated* (2005), Stefan Ruzowitzky's *the Counterfeiters* (2007), Edward Zwick's *Defiance* (2008), Stephen Daldry's *the Reader* (2008), and Quentin Tarantino's *Inglourious Basterds* (2009) to name just a very few. Like the others, the director of the latter, Tarantino, notably accomplishes to shock the audience with fictional characters, ostentatious visual effects, and an effective plot. However, the film represents everything but the Holocaust: sound, noises, and explosions, which have already become daily routine for us.

Coda

In this article, alongside the close relationship between prejudice and historicity, I have concentrated my remarks on how important the time which a film director of genocide lives is from the point of helping us evaluate their work. In so doing, I have categorized people into four main groups based on their time period relative to the event: victims and survivors; children of survivors who born after genocide; witnesses of victims and survivors; and, finally, people born after the genocide. Yet, I do not argue that while the films of those directors in the first category are the best representations of the Holocaust, the films of the last category are completely nonsense, or vice versa. Rather, my categorization points out the two-stage gap in language when we narrate an experience, and, more importantly, also highlights the significance of the event per se. In this way, the time period the director lives in is one of the criteria determining the formation of their prejudices and their approach to the genocide as a historical event.

References

- Adorno, T. W. (1983). *Prisms* (Trans. S. Weber, & S. W. Nicholzen). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive* (Trans. D. Heller-Roazen). New York: Zone Books.
- Batchen, G. (2012). Revenant. In T. Simon, H. Bhabha, G. Batchen, & A. Watters (Ed.), *A living man declared dead, and other chapters. I-XVIII I-XVIII* (pp. 739-753). New York: Gagosian Gallery.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and simulation* (Trans. S. F. Glaser). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ben-Ghiat, R. (2001). The secret histories of Roberto Benigni's life is beautiful. *The Yale Journal of Criticism*, 14(1), 253-266.

- Brodzki, B. (2001). Trauma inherited, Trauma reclaimed: Chamberet: Recollections from an ordinary childhood. *The Yale Journal of Criticism*, 14(1), 155-167.
- Caputo, J. D. (1992). A phenomenology of moral sensibility. In G. F. McLean, & F. E. Ellrod (Ed.), *Philosophical foundations for moral education and character development: Act and agent* (pp. 191-210). Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy.
- Card, C. (2003). Genocide and social death. *Hypatia*, 18(1), 63-79.
- Eaglestone, R. (2004). *The Holocaust and the postmodern*. Oxford: Oxford University Press.
- Flanzbaum, H. (2001). 'But wasn't it terrific?': A defence of liking life is beautiful. *The Yale Journal of Criticism*, 14(1), 273-286.
- Gadamer, H-G. (1976). *Philosophical hermeneutics* (Ed.), D. E. Linge. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, H-G. (2013). *Truth and method* (Reprinted ed.) (Trans. J. Weinsheimer, & D. G. Marshall). New York: Bloomsbury Academic.
- Glowacka, D. (2002). Disappearing traces: Emmanuel Levinas, Ida Fink's literary testimony, and Holocaust art. In D. Glowacka, & S. Boos (Ed.), *Between ethics and aesthetics: Crossing the boundaries* (pp. 97-115). Albany: State University of New York Press.
- Godfrey, M. (2007). *Abstraction and the Holocaust*. New Haven: Yale University Press.
- Kertész, I. (2001). Who owns Auschwitz? (Trans. J. MacKay). *The Yale Journal of Criticism*, 14(1), 267-272.
- Leaman, O. (2003). The Holocaust and the possibility of art. In E. Gerrard, & G. Scarre (Ed.), *Moral philosophy and the Holocaust* (pp. 247-255). Aldershot, Hants: Ashgate.
- Linge, D. E. (1976). Editor's introduction. In *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth, Tex: Texas Christian University Press.
- Sim, S. (2011). *The Lyotard dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Simon, T. (2012). The stories behind the bloodlines. *TED: Ideas worth spreading*. Retrieved 22 Nov, 2013 from http://www.ted.com/talks/taryn_simon_the_stories_behind_the_bloodlines.html.
- Sontag, S. (2003). *Regarding the pain of others*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- The Human Rights (Oct 30, 2013). *Convention on genocide*. Retrieved November 14, 2013 from <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>.
- Worsley, R. (2012). Narratives and lively metaphors: Hermeneutics as a way of listening. *Person Centered & Experiential Psychotherapies*, 11(4), 304-320.
- Young, J. E. (1992). The counter-monument: Memory against itself in Germany today. *Critical Inquiry*, 18(2), 267-296.
- Young, J. E. (1998). The Holocaust as vicarious past: Art Spiegelman's 'Maus' and the afterimages of history. *Critical Inquiry*, 24(3), 666-699.

Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları*

Şaban Ali Düzgün**

*"Dinin olduğu yerde umut,
umudun olduğu yerde din vardır."*

Ernst Bloch

Giriş

E. Bloch'a ait yukarıdaki epigram, buhran zamanlarında dinin nasıl kurtuluş ümidi işlevi gördüğüne işaret etmektedir. Bunun için Ernst Bloch'un sık sık referansta bulunduğu peygamberler tarihini buhran evrelerinden çıkış veya biraz daha ileri giderek devrim/inkılap¹ tarihi olarak okumasına şaşırılmamak gerekir. Özellikle Kur'an'ın, 'kesin kararlılar' (*ulu'l-'azm*) dediği peygamberlerin (Ahzâb, 33/7; Fetih, 48/35)² tarihi, insanlığın/insanların hem zihinsel hem de bedensel anlamda özgürleşme tarihidir. Toplularına birer uyarıcı (*nezîr*), yol gösterici (*hâd*), müjdeleyici (*beşîr*) olarak gönderilen bu peygamberler; insanları neye karşı uyarmakta, neyin yolunu göstermekte ve onlara nasıl bir müjdelemede bulunmaktaydılar? Zulmün/haksızlığın/sömürünün hâkim olduğu toplum yapısının çok geçmeden yıkılacağını bir yasa (*sünnetullah*) olarak belirleyen din, peygamberin gönderilişini böyle bir ortamdan çıkışın müjdecisi, onun mücadelesini de ardından gelenler için bir model (üsve) olarak sunmaktadır. Bunun içindir ki, genel algının aksine, dinlerin muhafaza edici değil etkin tarihin yegâne modernleştirici/yenileştirici araçları olarak iş gördüklerini kabul etmek gerekir.

* Bu yazı, Kâzım Özdoğan-Derviş Aydın Akkoç (2013) tarafından derlenen Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak adlı kitap bağlamında 'din ve sol/sosyalist teori' arasındaki ilişkinin imkânını, risklerini ve sınırlarını tartışmaktadır.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Kelâm Ana Bilim Dalı. İletişim: saban.ali.duzgun@ankara.edu.tr. Adres: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bahriye Üçok Caddesi 06500 Beşevler, Ankara.

Atıf©: Düzgün, Ş. A. (2014). Sol ilahiyat: Dinin sol yorumunun imkânı, riskleri ve sınırları. *İnsan & Toplum*, 4(7), 193-210.

1 "Zulmedenlerin nasıl bir devrimle devrileceklerini yakında göreceksiniz." (Şu'arâ, 26/227) ayeti, zulmün yerini adalete terk ettiği toplumsal altüst oluşlara inkılap/devrim olarak işaret etmektedir.

2 Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed bu kategoride anılmaktadır. Detay için şu çalışmaya bakılabilir: Düzgün, (2013a).

Peygamberler eliyle yaratılan bu etkin tarihin en son halkasına/İslam'a ve onun kitabına/Kur'an'a bakıldığında, insanlığın bu total tecrübesinin daha mütekâmil bir hâle ve kâle/dile evrildiği görülür. Bireyi özgürlük (Mekke Dönemi), toplumu ise adalet (Medine Dönemi)³ temelinde inşa etmeyi amaçlayan bu mütekâmil din; bütüncül bir insan, toplum ve evren anlayışı önerir. Bu yaşam felsefesi, toplumsal zeminde haklar ve ödevler⁴ olarak şekillenir. Ama toplumsal zemine taşınmadan önce Kur'an evvela insanla ilgili bir 'ben' algısı geliştirir. Bu 'ben'lik dışsal (toplumsal) otoritelere kurban edilemeyecek otonom bir benliktir. Toplum temelinde inşa edilen ekonomik, siyasal bütün teoriler (kamusal alan), bu otonomluğu dikkate almalı, üzerinde egemenlik kurmaya kalkmamalı ve onu hiçbir toplumsal hedefe kurban etmemelidir.

Birikim Yayınları tarafından yayımlanan *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak* eseri, içinde derinlikli yazılar barındıran bir çalışma. Karşılaştırma mantığı içinde yapılan çalışmaların en büyük eksiği, karşılaştırılan iki alanı birden kavramanın getirdiği zorluktur. Bu zorluklar anılan eser için de geçerlidir. Eserin sosyalist sistem içinden bir okuma olduğunu ve İslam'ın toplum organizasyon şemasına sosyalist teorinin kavram haritası üzerinden ulaştığını dikkate almamız gerekir. Buna dayalı olarak biz yazımızda ortak referans alan Kur'an terimleri üzerinde durmayı ve bunların yaratmak istediği bütüncül dünya görüşünün ana hatlarını vermeyi tercih ettik. Bunu yaparken de yer yer yazarlara atıflarda bulunarak kullanılan terimlerin kavramsallaştırılma farklarına işaret ettik.

Sol İlahiyat Kavramsallaştırması Yahut Dini Soldan Okumanın İmkânı

Dinin ve onun insan zihni üzerinden açıklanmış hâli olan ilahiyatın 'sol' veya sosyalizm ile ilintelenilerek kullanılması yeni değildir. Osmanlı'nın son dönemindeki sosyalist/iştirakçi düşünceleri ve bu yönde yazılan ütopyik romanları⁵ hatırlamakta yarar vardır.⁶ 'Sol' kavramsallaştırması son 150 yılın bir fenomenidir ve yenidir. Ama elimizdeki eserden hareketle diyebiliriz ki 'sol' aynı zamanda bir *okuma biçimi* yahut *anlama ve yorumlama yöntemi* olarak kullanılmaktadır. Bu durumda yüzyıllarca önce söylenen veya

- 3 İslam'ın bu iki dönemini iki ayrı okumaya tabi tutan, Mekke Dönemini İslam'ın bireysel ahlakın, direnişin ve özgürlüğün zemini olarak gören ve bu okuma biçimiyle sosyalist olarak görüldüğü için 76 (1985) yaşında idam edilen Sudanlı Mahmud Muhammed Tâhâ (1987)'yi ve eseri *The Second Message of Islam*'ı hatırlamak gerekir.
- 4 Toplum içinde kişinin nasıl davranması gerektiğinin normlarını koyan bilim olarak fıkıh/ilmihâl, bu hak ve ödevlerin tanımından ibarettir. Fıkıhın tanımı: "Kişinin haklarını ve ödevlerini bilmesi/ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ" şeklindedir.
- 5 Molla Davudzâde Mustafa Nazım Erzurumî'nin 'Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyet-i Rû'yet' adlı ütopyik çalışmasının bu çerçeveye alınıp alınmaması tartışılabilir; ama 1900'lü yılların düşünce ortamı dikkate alındığında eserin bu yönde değerlendirilmesi gayet mümkün görünmektedir.
- 6 Osmanlı'nın son döneminde sosyalist Hüseyin Hilmi'nin İştirak dergisinin kapağında Marks'ın portresi ve 18. sayının alt başlığı olarak da 'Biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar.' ibaresi, solun İslam'la ilişkisindeki ana motiflerden en önemlisinin ekonomik olduğunun ipuçlarını vermektedir.

yapılan bir şey, sol bir söylem veya eylem olarak görülebilmektedir. Türkiye’de ‘sol’, Kur’an’a veya İslam geleneğine baktığında, kendi doktriniyle örtüştüğünü düşündüğü öğeleri, sol ilahiyat veya dini soldan okumak şeklinde kavramsallaştırılabilmektedir. Ebû Zer, mustaz’aflar/ezilenler, eşitlik (sevâ) gibi İslam kültür geleneğine ait unsurlar bu ortak zemini besleyen isim ve kavramlar olarak öne çıkarılmaktadır. Kur’an’ın terim haritasını böyle bir okumaya konu ettiğimizde bizi birçok düşünce biçimi ve hatta ideolojiiyle keşiştirmesi mümkündür. Bu durumda dinin soldan okunması, birkaç teori yahut kavram üzerinden okunması anlamına gelmektedir: sınıf mücadelesi üzerinden tarih; üretim ve tüketim felsefesiyle ekonomi; bütün bunlara kaynaklık eden ahlak ve Tanrı görüşü, vs. bu kavramsallaştırmaların omurgasını oluşturmaktadır.

Salt mülkiyet, piyasa, vb. kavramsallaştırma üzerinden ‘sol’ kavramını kullanmanın kısırlığına işaret etmek üzere Kazım Özdoğan, sol ve sağ kavramlarının sadece siyasi eğilimler olarak değil felsefi, epistemolojik, teolojik bir tutum, bir dünya görüşü ve bir bakış açısının ifadesi olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. ‘Sol’ ve ‘sağ’ kavramları insan bilgisinde, iki ayrı tutumun karşılığıdır. Sol, karşı çıkmayı, eleştirel olmayı, gerçek ile ideal arasındaki mesafeyi açıklamayı ihtiva eder ve düşünsel, ahlaki ve hissi bir kurgu olarak kavranmayı gerektirir. Bu anlayışın nüfuz etmeyeceği bir alan yoktur; din de buna dâhildir.

Bu durumda öncelikle şu soruların cevabını bulmamız gerekmektedir: ‘Sol’ denilince ne anlaşılmalıdır? Muhalefet etmek mi? E(k)mek ve bölüşüm mü, üretim ve tüketim mi? İnsanlık ortak paydası mı? Tanrı’nın inkârı mı? Sosyalist/Marksist teorinin kendi sistem fikrinde ve sistemik yapısındaki nasıl bir esneme, İslam’la birlikteliğe imkân verebilir? Marksist teoride olduğu gibi İslam’ın da ezilenlere referansta bulunması, onların yeryüzünde önder yapılacağını söylemesi, *mutlak* mülkiyet duygusunu reddetmesi, muhtaçların zenginlerin mallarında hakkının bulunduğunu söylemesi, İslam’ı sol bir okumaya tabi tutmaya yeter mi? İslam’ın bireye ve topluma, üretim ilişkilerine kadar varsayımlarının sosyalist teorininkilere benzerliğinden türdeşlikler icat etmek siyaseten ne kadar makuldür?

Aynı soruyu tersinden sormak da mümkün: Kur’an’ın emek, kâr, ücret/ecr, fayda, maksimum yarar (*nasîb*), işçi, işveren gibi terimleri kullanması, onun kapitalist bir okumaya imkân verdiği şeklinde yorumlanabilir mi? Kur’an-ı Kerim’in, insanlığın ortak tecrübesinin prototiplerini/örnek modellerini içinde barındırması, bu prototiplerin felsefeleşmiş, hayat görüşlerine evrilmiş hâllerinin İslam’ın yaşam ilkeleriyle esasta örtüştüğünü söylememize ne kadar imkân verir?

Bütünlüklü bir hayat ve hakikat tasavvuruna sahip olan İslam ve sol söylem arasında benzerlikler bulmak şüphesiz mümkündür. Ama sosyalizmin teolojik olana yaptığı her referans, terimi başkalaştırmaktadır: cihat ile sınıf mücadelesi, devrim ile toplumsal kıyam(et) (*saat*), sınıfsız toplum ile cennet, mustaz’aflar ile proletaryayı birbirinin muadili olarak değerlendirmek hayli risklidir. Şüphesiz sosyalist teoriyle irtibatı kurulan

İslam, İslam'ın bir yorum biçimidir. Bunun dışında İslam'ın ontolojisi, epistemolojisi ve etik söylemiyle farklı zeminlerde kendini inşa eden farklı görünüşleri de bulunmaktadır. İslam tarihinin bir yorumlar tarihi olduğu dikkate alındığında; ister klasik (Karmatiler ve İhvan-ı Safa örnekleri) isterse çağdaş zamanlarda olsun, siyasal ve toplumsal örgütlenme temelinde öne sürülen her talep İslam'ın değil, Müslümanların talebidir. Dolayısıyla uyumu yahut uyumsuzluğu İslam ve sosyalizm yahut İslam ve kapitalizm gibi karşıtlıklar üzerinden kurmak yapısal hata verir. Bu yargımız, doğal olarak şu soruyu sordurur: Siyasal teorileri yahut ideolojileri teolojik bir formda ifade etmek ne kazandırır ne kaybettirir ve tabii bunun imkânı var mıdır?

Politik varoluşlarımızı teoloji düzleminden ayrı bir yerde yeniden inşa etmek, kendi varlığımız açısından önemlidir. Ama teolojinin aynı zamanda bir yaşam kültürüne evrildiği toplum yapısında, bu ikisi arasına fark koymak çok da kolay değildir. İslam'ın tarihsel, siyasal söylem ve pratiklerinin birbirinden farklılığı, en azından, sosyalist teorinin karşısına yekpare olarak çıkarılıp karşılaştırma yapmayı mümkün kılacak bir teori-pratiğin olmadığını göstermektedir. Bu durumda en makul olan, bütün bu teori ve pratiklerin yönlendirici ilkeler olarak referansta buldukları Kur'an metnini bağımsız/objektif bir okumaya tabi tutmaktır. Böyle bir okuma sonucu; Allah'la başlayan (Fatıha suresi) ve insanla biten (Nâs Suresi) bu kitabın, Allah'a ilişkin her sözünün insan yaşamına dokunan bir yanının bulunduğu, insana ilişkin her söylemin de bir 'vaat içerdiği ve bu 'vaadin gerçekleşmesinin garantörü olarak da ilahî iradenin devreye sokulduğu fark edilecektir.

Sol, Ateizm ve İslam

Sol İlahiyat kitabının iddialarından biri Tanrısız-dinsiz bir ahlak arayışının varlığıdır (arka kapak yazısı). Ahlakın dinin tekelinde olmadığı, dinsizliğin de bir ahlakının olabileceğini kabul etmemizle birlikte; Tanrıyı odağına koyan bir ahlakın, etkin bir tarih yaratmada çok daha işlevsel olduğu kanaatindeyim. Marksist teorinin sıkça Makkabi Yahudilerine referansta bulunması ve onların Perslere karşı mücadeleyi örgütledikleri dinsel kavramlarının gücünü, kendi metni içinde eritmesi; dinin harekete geçirici gücünün farkında olduğunu göstermektedir.

Dinsel yahut din dışı ahlak sistemleri arasında dönüp duran temel terimler aynı olsa da terimlere yüklenen anlamlar yani onların kavramsallaştırılmış hâli farklılaşmaktadır. İnsanın varlık yapısı/fitratı, onun bütün düşünce ve eylemlerinin (ahlakın) kaynağıdır. Dinî yahut din dışı bütün ahlak sistemleri, etken yahut edilgen konumuyla, insanın yapısını mutlaka dikkate almışlardır. Dinin ahlak öğretisindeki fark, insanın fitratını/varlık yapısını Allah'ın fitratına bağlamış olmasıdır (Rûm, 30/30). Başka bir deyişle fitrata ilişkin temel parametreler (*hudûdullah*) Tanrı tarafından tespit edilmiştir (Nisâ, 4/13).⁷

7 Bu parametreleri takip edenlere cennet (gibi bir dünya) vaat edilmesi, hudûdullahın aynı zamanda toplumsal bir tanımlayıcı olduğunu imler.

Sol ideolojilerin mücadele edilecekler listesine dini ve Tanrı'yı da koymuş olmaları; eşitsizlik, adaletsizlik, sömürü ve tahakküm ilişkileri gibi temalarda ortak tavır takınmalarının gayet mümkün olduğu dinle sol ideolojinin ittifak etmesini imkânsız hâle getirmiştir. Laçiner' (2013, s. 86)'in ifadesiyle, kurumsal dinle "mesafeli" olan dindarlar da dâhil, "inanın"ların büyük çoğunluğu "sağ'da yer almayı tercih etmiştir. Bu seçimin en geçerli argümanı solun "dinsizliği"dir. Kuşkusuz esas olarak ladinî olmakla birlikte, ateist-dinsiz-olmak, sol-sosyalist akım ve hareketlerin ne "alametifarikası"dır ne de birincil propaganda-bilinçlendirme-konusudur.

Benzer şekilde Özdoğan (2013, s. 114), "Marksizmin dine bakışının, Fransız Jakobencilığının ve pozitivistimin dine bakışıyla özdeş olmadığını, Marks'ın ateizmi 'politik olarak' reddettiğini, Marksizm içinde çeşitlilik arz eden dine bakış açıları ve akımlarının mevcut olduğunu ve İslam ile sosyalizm arasında bir eklektizm husule getirmenin sol ilahiyatın amacı olmadığını ..." ifade etmektedir.

Öte yandan Laçiner, sosyalist teorinin bütün devinim ve gelişimlerde insanı merkeze alan yaklaşımının sahici dindarlar tarafından "şirk"i çağrıştıran bir felsefe olarak okunduğunu iddia etmektedir. Aynı şekilde bilimsel-teknolojik ilerlemelerin zorunlu bir sonucu olarak dünya nimetlerinin çoğaltılması çabasının da tasavvuf tarafından ahlaken mahkûm edildiğini; özgürlüğün de ahlaki endişelerden azade olmak olarak anlaşıldığını ileri sürmektedir (Laçiner, 2013).

Dinin değil ama dinin bazı yorum biçimlerinin ve yaşam pratiklerinin Laçiner'in ifadelerini doğrulayacak bir nitelik taşıdığı söylenebilir. İslam'ın tarihi, yorumlar tarihidir. Hz. Ali'nin ifadesiyle 'Kur'an'ın dili yok ki konuşsun. Onun dili onu yorumlayanlardır.' Kur'an'ın ahlak odaklı ana teması ile bu temayı hayatın periferisine iten bazı geleneksel İslam yorumları arasında mutlak bir ayırım yapma gereği ortadadır. Bu gereklilik, sol ve İslam arasındaki tartışmalarda kendini daha da fazla hissettirmektedir.

İnsanı merkeze koyan bir gelişim seyrinin "şirk"i çağrıştıran bir hâl olarak görülmesi mümkün değildir. İnsanı yeryüzünde kan dökmeyi bitirecek son umut varlık (halife) olarak adlandıran, bütün varlığı ona secde ettirerek Allah katındaki yüceliğini pekiştiren, peygamber olarak seçtiği insana önce atalarından devralması muhtemel tortulardan kurtulmasını/zihinsel bir katarsiste bulunmasını emreden, (Müddessir, 74/5)⁸ değişime direnen insanları toplumsal felce uğramış güruh olarak görüp ölümlerle tutan, (Fâtır, 35/22) insan eliyle meydana gelen toplumsal kıyametlere/devrimlere vurgu yapan⁹, zulmedenlerin bu insanlar eliyle nasıl bir devrimle devrileceklerinin çok geçmeden görüleceğini (Şu'arâ, 26/227) söyleyerek yaşayanları tarihin aktörleri olmaya çağırın bir Kitab'ın, insanı merkeze almayı şirk olarak görebileceğini düşünmek mümkün müdür?

8 "Zihnindeki bütün tortulardan uzaklaş." (Ver'rücze fehçür).

9 Kur'an'ın sık sık andığı "saat" terimi, kozmik kıyametın yanında toplumsal kıyamet/toplumun altüst oluşu anlamındadır.

İslam'ın hem bireye hem topluma ilişkin bütün argümanları, Allah'ın birliği (*tevhit*) üzerine kuruludur. Bu birlik fikri onu başkalarına kulluk ve kölelikten özgürleştirdiği gibi, düşünce-söz ve eylemlerinin (ahlaki tutumunun) bütün karşılığını sadece ondan beklediği için bütün bağlılıkları Allah'a yönelir. Hayat ırmağının kaynağı da (mebde'), dönüp dolaşıp kendisine kavuşacağı da (*me'âd*) odur. Bu iki hat arasında ne varsa insanın kullanımına emanet olarak verilmiştir ve nihayetinde insan bunların kullanımından sorguya çekilecektir. Hayat ırmağına eşlik eden insana kontrollü bir yaşam bilinci (takva) ve amaçlı bir hayat (hikmet) bahşeden ilahî irade onu sonsuz imkânları içinde barındıran bu hayatta her imkânı gerçeklik seviyesine çıkararak hayatı ömür sürmeye değer bir yere çevirme (imar etme, ümran (*medeniyet*) kurma sorumluluğu altına sokmuştur. Bu sorumluluğun altından kalkmasını mümkün kılacak her türlü donanımına (*nimet*) kavuşturmuştur. Allah'ın odakta bulunduğu böyle bir hayat görüşünün mensubu ne bir lokma bir hırka diyerek hayatını izbelerde geçirebilir ne de hayatın bütün imkânları (*rızık*) kendilerine eşit olarak sunulan insanlara tahakküme evrilen herhangi bir yol tutabilir. Bu durumda İslam'ı salt bir inanç sistemi olarak okumanın ötesine geçip onu hayatın bütününe dair yönlendirici parametreler (*hudûdullah*) sunan bir hayat kaynağı olarak görmek gerekir. Sağ ya da soldan İslam'a yönelen eleştiri öncelikle, Allah'ın varlığını kabul ya da reddin (metafizik) ötesinde, böyle bir varlığın kabul ya da reddinin (kabul ya da inkâr diyalektiğinin) neyi gerektirdiğini sorgulamalıdır.

Haklı olarak Laçiner (2013, s. 87) son kertede, her iki kesimi tarihsel tortulardan kendilerini kurtararak, zenginleştirmenin ve çok yönlüleştirmenin "hazz"ına odaklanarak, yetkinleşmiş zihinsel kişilikle yeniden toplumsallaşma perspektifine davet etmektedir.

Tanıl Bora' da ateizm bağlamında 'Marks'a göndermede bulunmakta, 'Marks'ın 'dinin aşılması' ifadesine açıklık getirmektedir: "Marks ateizmi 'dinin aşılmasıyla dolayımlanan hümanizm' olarak tanımlamıştı. Buradaki aşma (*aufheben*) içererek aşmaktı. Dinin aşılması bu ikiliği diyalektik ilişkiye çevirerek yabancılaşmayı ortadan kaldıracaktı 'Marks'ın tasarımında." (Bora, 2013, s. 187).

Din, Konformizm ve Devrim

Dünyayı değiştirmeye yönelen ve bu yönde eylem kılavuzluğu üstlenen dinin zamanla kurumsallaşarak/muhafazakârlaşarak dindarlardan mevcuda *uyum* göstermelerini bekleyen konformist bir geleneğe dönüştüğünü söylemek mümkündür. Dinin nasıl bir dünya görüşü öngördüğüne dair evrenselci/tümelci bir bakışı kaybederek Kur'an metninin dil analizlerine dayalı parçalayıcı yorumlar zamanla din olarak algılanmaya başlanmıştır. Dinin kimliksizleştirilmesi yönündeki bu girişimlere hem din hem de insanlık adına karşı çıkmalar olmuştur. Dinin bu şekilde konformizm aracına dönüştü-

rülmesi Amirî¹⁰ ve Gazzâlî başta olmak üzere sıkça eleştirilmiştir. Âlimleri peygamberlerin mirasçıları olarak gösteren Peygamber hadisini andıktan ve "Allah'a götüren yolu aydınlatanlar, gerçek âlimlerdir." dedikten sonra Gazzâlî, kendi zamanında bu nebevi mirası yüklenmesi gerekenlerin ortada hiç görünmediğini aksine meydanlarda âlim diye geçinenlerin, şeytanın ayartmasıyla şerre giden yolları döşediklerini sızlanarak anlatmaktadır:

"Bunlardan her biri, şerri hayr, hayrı da şer gösterecek şekilde kendi kişisel çıkarını öne çıkarmaktadır. Bu tutum dinî bilgi olarak görüp ardına düşeceğimiz bilginin ortalıktan çekilmesine sebep oldu. Bu da dünyayı aydınlatacak olan hidayet ışığının sönmesine yol açtı. Bu ışık yokluğunun yarattığı körlükle, bu sahte âlimler insanları, yegâne bilginin, yöneticilerin kontrolünde üretilen bilgi (fetvâ hükümetin) olduğu inancına sürüklediler." (Düzgün, 2013b, s.1-10)

Bu eleştirinin en katı formunu 'Dine Karşı Din' söylemiyle Ali Şeriatî'de buluyoruz. İnsanlık adına din(î gelenek)in bu tutumuna karşı çıkan sağduyu sahibi birçok insanın var olduğunu da biliyoruz. Sol'un dine yönelik ana eleştirisinin dinin bizzat kendinden ziyade dindarların bu tür eklemlenmecî tutumuna yönelmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu tür eleştiriler, andığımız gibi, dinin dışından değil tam da içinden insanlar tarafından fazlasıyla yapılmaktadır. Ama ifade etmek gerekir ki bu tür söylem sahipleri şâz/marjinal/heretik/zındık vs. adlarla itibarsızlaştırılmış ve ana akım İslam'ın dışına itilmişlerdir. Günümüzde solun dine yönelik eleştirilerinin bir kısmını bu marjinal olarak damgalanan söylemlerde bulmak mümkündür.

'Marks'ın "Din halkın afyonudur." sözünü sınıflar savaşımı kavramsallaştırması içinde okuyarak sosyalizm ve İslam arasındaki büyük engeli aşmaya çalışan Şeriatî, *Dine Karşı Din* kitabında, 'Marks'ın 'Din afyondur.' sözünü aklayacak bir soru sormuştur: hangi din afyondur? Hâkim sınıfların elindeki dini, Şeriatî 'şirk dini' olarak adlandırmakta; şirk dinini, "Ezilen ve sömürülen kitlelerin zihnini felç eden bir afyondur." şeklinde değerlendirmektedir. Şeriatî'ye göre "Şirk dini; yorumlayan, kılıf uyduran ve yasallaştıran, uyuşturan, duraklatan, sınırlayan ve halkın yaşayış tarzına ilgisiz kalan din demektir." (Akkoç, 2013, s. 372).

Verili Durumun Protesto Aracı Olarak Din

Din kendini insanlara sunarken onların arzu ettiklerini (cennet) gerçekleştirme, korktuklarından (cehennem) da emin kılma iddiasını öne çıkarır. Gerçekleştirilecek iyiliklerin toplamı cenneti, bunun tersi de cehennemi yaratır. İyilik-kötülük yahut bunların toplamı durumundaki cennet-cehennem verili bir durumu/hâli değil, mücadeleyle elde edilebilecek meâlî/bütün çabaların var kılma amaçladığı şeyi imler. En iyi araç-

10 Amirî (ö. 381/992) *el-İ'lâm bi Menâkibi'l-İslâm (İslam'ın Faziletlerini Bildirim)* adını verdiği politik risalesinde, dini politikacılara payanda yapan fakihlere Mâ'ûn suresi bağlamında eleştiriler yağdırmaktadır.

lar ve yöntemlerle mücadeleyi/diyalektiği/cedeli müminlerin hayatının omurgasını yerleştiren Kur'an'ın, cenneti ölümden sonra gidilecek bir yer olmanın yanında, içinde bulunduğumuz hayatın nihai amacı/telosu olarak kodladığında hiç şüphe yoktur (Nahl, 16/125). Bu nihai amaç/telos, müminlerin ütopyasıdır. Her şey bitip tükenebilir ama bitip tükenmeyecek tek şey, böyle bir yaşamın gerçekleştirilebileceğine dair ümittir. Böyle bir ümidin kaybı, bütün iyiliklerin kaynağı olan Allah'ın (şer görülenden hayır çıkarma gücünün inkâr edilmesinin yarattığı bir sonuç olarak) inkârı ile eş değer görülmektedir (Nahl, 16/125.).

Dinin indiği ortamda 'muhalefet edilecek', 'aşılacak' şartların var olduğu ve dinin bunlarla mücadele ederek toplumsallaştığı ortadadır. Mevcudu karşına alıp aşma iradesi sebebiyle din başlangıçta reaktiftir. Topluma kendi terim ve kavramlarıyla müdahale eder ve olması gerekeni olanın yerine ikame etme sürecini başlatır. Zihni ve iradesi bağımsız olarak işlemesi gereken sivil bir grup olarak ulemanın, bu terim ve kavramlar ışığında iş görmesi ve bu reaktif durumu her şart altında işleterek hakikatin egemen olduğu bir düşünce-eylem birlikteliğine öncülük etmesi beklenirdi. İstisnaları olmakla birlikte, durumun böyle tezahür etmediği ortadadır ve bu yöndeki eleştirilerde de fazlasıyla haklılık payı vardır.

Özdoğan'ın şu cümleleri dinlerin içine doğdukları topluma ilişkin hedeflerini çok iyi özetlemektedir:

“Dinler, başlangıçta mevcut düzene bir başkaldırı hareketi olarak ortaya çıkarlar, ancak tarihî süreçte genellikle kurulu düzen tarafından sistemin hegemonya aracı hâline getirilirler. Bu anlamda 'halkın afyonu' işlevini gören din, tam tersine bir işlevi yerine getirme özelliğini de haiz olabilir. Bu durumda ezilenlerin ve yoksulların başkaldırı ve direnişlerinin itici gücü olarak adalet, özgürlük ve eşitlik taleplerinin güç kaynağı vazifesini yerine getirebilir” (Özdoğan, 2013, s. 105).

Din dünyayı bütünüyle bir imkânlar alanı olarak görmekte, mümkün olan bir şeyi aktüel hâle getirerek kendimizi gerçekleştirmeyi/var olmayı; hayat vererek hayat bulmayı varoluşun temel dinamiği olarak tespit etmektedir. Bütünüyle imkânlar alanı olarak gösterilen dünyanın iyiye evrilmesi ve herkes için adalet ve özgürlüğün sağlandığı; insanların içlerindeki kinin, öfkenin, hıncın sökülüp atıldığı (Â'raf, 7/43) ve altlarından nehirler akan meskenlerin bulunduğu bir dünyanın yaratılması ütopya gibi gelir. Hatırlanacağı gibi bunlar Kur'an'ın cennete ilişkin tanımlarıdır. Kur'an'ın söylediği bu; söylemek istediği ise şudur: insanın varlık gayesi, cennet olarak tanımlananın benzerini dünyada kurmaktır. Burhan Sönmez, haklı olarak, Müslümanların cennet ideasının, cennet gibi bir dünya kurmak şeklinde idealleştirildiğine bunun misalinin de bütünüyle dünyaya yönelik bir kavramsallaştırma olan "Asr-ı saadet" şeklinde tezahür ettiğine işaret etmektedir (Sönmez, 2013, s. 44).

Bloch'un metafizik tanımı bizim dine yüklediğimiz anlamla ne kadar da örtüşmektedir: "Bloch metafiziği şöyle tanımlamaktadır: bilincin ve insan eyleminin hâlihazırda var

olana kısılmayıp var olanın kuluçkasındaki imkânlarla, *süreç'e* ve *kuvv'e*ye açık olmasından başka bir şey değildir.”

Verili duruma müdahil olma anlamında İslam peygamberine atfedilen bir rivayeti anmak gerekir: “Bir toplumun İslam’a ihtiyacından daha çok İslam bir topluma muhtaçtır.” Dinin dünyada öne çıkardığı temel yaşam dinamiklerinin hayat bulması için bunlara hayat verecek insanlara ihtiyaç duyduğu ve nihayetinde Kur’an’ın baştan aşağı bütün hitabının bu insanı yetiştirmeyi hedeflediği tartışmasızdır. İslam kültür geleneği, bütün değerlerin keşfedicisi ve uygulayıcısı olarak insanın bu yönünü öne çıkaran sayısız çalışmaya ev sahipliği yapmıştır. Bloch’un ahlaki erdemler ve Tanrı’nın varlığı dâhil, bütün varlıkları ve hâllerini keşif yeteneğiyle donatılı Hayy b. Yakzan’a atıflarda bulunuyor olması boşuna değildir (Bora, 2013, s. 171 vd.).

“Biz dileyenin derecelerini yükseltiriz. Zira her bilen üstünde bir başka bilen vardır.” (Yûsuf, 12/76) beyanı, dinamik bireysel insan iradesi ve buna bağlı bir gelişme öngörmektedir. Gelişmeye açık her sistem, hiçbir otoritenin bir başkasını bloke etmediği bir yapı öngörür. Buna göre âlemde asıl olan çokluktur/kesret; toplumda asıl olan ise çoğulculuktur (*ihtilaf*)¹¹; merkezizetçilik ve tekçilik insan doğasına aykırıdır. Toplumda cari kuralların/normların, daha sonra bireylerin zorunlu eylemlerine kaynaklık eden değerlere dönüşmesi, ‘değerler’ adına en büyük risktir. Toplumsal normlara uyma zorunluluğu, bireye kendi dışından yöneldiği için nifakı, suçu ve çift kutuplu hasta kişilikleri üretir. Bunun aksine zorunluluk fikri, zorunlu varlık Allah’tan bireye yöneldiğinde, insanın zihnini (bilgisel zemin) ve kalbini (iman zemini) iknayı hedeflediği için insanın özgür iradesiyle kabul ettiği vicdani bir zorunluluk niteliği kazanır. Bu zorunluluğun kaynağı toplum ve otorite değil, kişinin iç sesi yani vicdandır. Nifakı, riyayı, takıyyeyi hülâsa çift kutuplu kişilik yaratma ihtimalini ortadan kaldıran ve gerçek anlamda şahsiyetli mümin yetiştirmeyi amaçlayan ahlakın peşinde olması gereken zorunluluk bu vicdani zorunluluktur.

Hız Peygamber, toplumun bireyi nasıl, kendi fitratından/sahipliğinden koparıp yaygın toplumsal normlara uygun/kullanışlı hâle getirdiği hususunda hepimizi uyarmaktadır: “Her doğan, belli bir *dil/kültür ortamına girene kadar* fitrat üzere bulunur.”¹² Kendi normlarını bir tahakküm aracı olarak kullanma eğilimindeki toplumsal yapılar, içlerine doğan her bireyi kendi normlarına uygunluğunu denetleyerek ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olarak etiketlerler. Kur’an-ı Kerim bu tekipleştirme eğilimini ‘ata kültü’ (Bakara, 2/170; Enbiyâ, 21/44) olarak damgalar ve reddeder. Mümin bireyin önünü açan ve tarihte

11 *İhtilaf, halife, halef, muhalefet* terimleri Arapçada aynı kökten gelmektedir. Allah yeryüzüne insanı ‘halife’ olarak indirmektedir. *Halife* olmak, gerektiğinde *muhelif* olabilme ve farklı bir iddiayı seslendirebilme kudretini içinde barındırır. Düşüncede ve eylemde süreklilik/ardıllık (*istihlâf*) ancak böyle mümkün olur. Allah insanların dil ve renk yönünden *ihtilafını* (çeşitliliğini) kendi varlığının delillerinden saymaktadır (Rûm 30/22).

12 “لسانه عنه يعرب حتى الفطرة على يولد مولود كل” (Ahmet b. Hanbel, 1993/1413, s.113).

olup bitenden daha iyisini gerçekleştirme yönünde motive eden Kur'an'ın bu ön açıcı beyanlarıdır.

Hakikat dediğimiz şey, dünyayı değiştirecek bir girişime motivasyon sağlayamazsa, mevcut dünyanın mitine dönüşür. İçinde yaşadıkları şartları dönüştürme iradesine sahip olmayanlar, çok geçmeden bu şartları meşrulaştırma ve rahatsız olmayacakları bir içeriğe kavuşturma eğilimine girerler. Gönderilen peygamberlerin temel misyonunun bu değişikliği yaratmak olduğunda hiç şüphe yoktur. Bu değişikliği mümkün kılan da ilahî öğretinin taşıdığı anlam ve kesinliktir. Zira insan iradesi, bağlandığı öğretinin anlamı kadar kesinliğini de dikkate alır. İnsanlığı harekete geçiren bu kesinliktir.

Tarih bize göstermiştir ki çıkar ilişkilerine bağlı olarak geçerli olanın, gerçek olanın yerine ikame edilme tehlikesi hep varolagelmıştır. Geçerli olanı gerçek olana dönüştürmek, çıkar ilişkilerinden bağımsız olarak onu, ideal ve evrensel olanın rengine boyamakla mümkün hâle gelir. Kur'an'ın Allah'ın boyası (*sıbgatullâh*) dediği şey budur. Mâtürîdî'nin sözlerine dökersek "*Sıbgatullah*, bir bütün olarak ahlaki değerleri, bu değerlerin üzerine oturduğu delilleri ve bunların bir yaşam biçimine dönüşmüş hâli olan dini tanımlar." (Mâtürîdî, 2005, C. I, s. 254).

"Bir toplum kendinde olanı değiştirmedikçe, Allah o toplumu değiştirmez." (Ra'd, 13/11) Mensuplarını tarihin aktif öznesi yapmak isteyen bir dinin onlarla ilişkisini 'değişim', 'dönüşüm' gibi hayatın ritmini kontrol eden terimler üzerinden kurmasından daha doğal ne olabilir?

Tahakkümün/Sömürünün Aşılması ve Din: Ezilenler Kavramsallaştırması

Kur'an sömürülen, ezilip horlanan insanlar için *mustazaf* terimini kullanmaktadır. Terimin anlamı 'zayıf düşürülen'dir. Dinin, bütün insanların ortak kullanımına sunulan nimetlerden birilerinin mahrum bırakıldığı toplumsal şartları karşısına aldığı ve bu durumdan sorumlu olan kişi ve kurumlarla mücadele ederek kendine toplumda yer tuttuğu tartışmasızdır. "Din hem bireysel/ahlaki arınma hem de toplumsal adalet talebi olarak doğmuştur. Ferid Esack'ın ifade ettiği gibi 'müminler' topluluğu salt teolojik bir inanç topluluğunu değil, Mekke'nin ticari burjuvazisine karşı ezilenlerin dayanışma topluluğunu ifade eder (Özdoğan, 2013, s. 106).

Bu yönüyle din hayata 'tutunma' ve 'ümit' aracıdır:

"Biz ise ülkede ezilen bu insanlara lütufta bulunmak, onları daha sonra gelecek nesillere örnek alacakları bir millet yapmak ve onların yeryüzünde özgürce yaşamalarını sağlamak istiyorduk." (Kasas, 28/5).

En zayıf anında Hz. Peygambere, hayatının geri kalanının (*ahiret*) o ana kadar geçirdiğinden (ûlâ) daha iyi olacağını söyleyen Duhâ suresinin ayetleri de bu ümit teolojisi bağlamında okumak gerekir.

'Zayıf bırakılış' ister ekonomik ister sosyal isterse dinî temelli olsun, Kur'an insanlara içinde buldukları koşulların ebediyen buldukları hâl üzere kalmayacağını, bunları aşmanın kendi insanlıklarını ortaya koyma imkânına bağlandığını bildirmektedir.

Cevdet Said'in "Siz kendinizi değiştirmedikçe, Allah sizin hâlinizi değiştirmez." (Ra'd, 13/11) ayetinden çıkardığı *nefisler yasası* ve "Batılın geçiciliğine karşın hakkın kalıcılığını" (Ra'd, 13/17; İsrâ, 17/81) ayetinden çıkardığı *köpük yasası*, insan ve yaşam kanunları arasındaki diyalektikten yaşanması gereken şekliyle hayatı çıkarmaktadır.

Hayata kaynaklık eden değerlerin temel niteliği, kalıcılık ve evrenselliştir. Bu evrensellik ve kalıcılık, değerlerin ilahî olanla irtibatından kaynaklanır. Buna işaret etmek üzere değerler Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın yaratma yasaları (*fitratullâh*) (Rûm, 30/30), Allah'ın toplumsal yasaları (*sünnetullâh*) (Ahzâb, 33/38), Allah'ın ahlaki yasaları (*sıbğatullâh*) (Bakara, 2/138), Allah'ın tarihte etkinlik yasaları (*eyyâmullah*)(Âl-i İmrân, 3/140) şeklinde Allah'a izafe edilerek yüceltilir. Değerlerin insanın geçici tarihsel koşullarını aşarak Allah'a bağlanması, çıkış yolu arayanlar için her zaman bir ümidin var olduğu duygusunu canlı tutan dayanak noktasıdır. Bu ilahî kaynak insanlara; her zaman en iyi, en doğru ve en faydalı olanı tavsiye eder ve insanların geçici çıkarlarının bu kalıcı değerleri zedelememesi için de Allah'ın ihlal edilmemesi gereken sınırları/temel parametreleri (*hudûdullah*) (Bakara, 2/187) geliştirir.

Tahakkümü aşmanın yolu, tahakkümün varlığını saptayan ve bunu mahkûm eden bir dilden geçer. Mutlak hâkimiyeti Allah'a veren İslam, bunun dışındaki bütün hâkimiyetleri kayıtlı hâkimiyet saymaktadır. İnsanların başkaları üzerinde tahakküm kurmalarını engelleyen en güçlü metafizik ilke ilahî ontolojik hâkimiyet teorisidir. Mutlak Hâkime bağlı olan ve böyle bir ilişkiden pay alan kişi, İslam'a göre, kendisine tahakküm kurmaya çalışan insanların bu yönelimini zulüm olarak damgalamak ve reddetmek durumundadır. Zulmün, "bir şeyi bulunmaması gereken yere koymak" şeklinde tanımlayan İslam geleneği, hâkimiyeti Allah'a verdikten sonra, böyle bir hâkimiyet kurmaya çalışanları/tahakküme yeltenenleri bu metafizik temelde rahatlıkla reddedebilmektedirler.

Bütün değişim ve dönüşümlerin temelini insanı koyan sosyalist geleneğin bu çerçevede İslam'la bir alıp-veremediğinin olmaması gerekir. Bireysel ve toplumsal varoluşu bizzat içkinleştirilen insanlardan bahsederken Ömer Laçiner tam da bu örtüşmeye işaret etmektedir: "İnsanları mevcut durum, "koşullar" ve gidişatin empoze ettiğinin tam tersine bir varoluş tarzını bizzat oluşturmaya, insanlığın bilme, yapma ve yaratma etkinliklerinin aktif bir bileşeni olma hedefini, yaşam tarzlarının, talep ve öz uğraşlarının eksenine koymalarına çağırın bir dile ihtiyaç vardır." (Laçiner, 2013, s. 85).

Kur'an'ın anlattığı mağara arkadaşları kıssası tam da toplumsal koşulların belirlemesini aşmayı hedefleyen en azından mevcut koşullara uymayı reddeden bir zihnin örnekliğini vermekte ve her çağın mağara arkadaşlarını etkin olarak var olmaya davet

etmektedir. İnanmanın toplumsal koşullara uyumun değil tam tersine onları aşmanın dinamosu olarak öne çıkarıldığını görmek gerekir.

Kur'an açısından bakıldığında onurun varlığı ve devamı şu aktlara bağlanmaktadır: İman etmek; doğruya yönelmek; değer üretmek ve hayatın üzerine oturduğu değerleri korumak için mücadele vermek. Doğru iman, insanda sorgulama kudretini ve hakikate yakın sonuçlar üretme kabiliyetini yaratır. İçinde yaşadıkları toplumsal yapıları aşma kudretini gösteren mağara arkadaşlarından (*ashab-ı kehf*) bahseden ayet, onların iman etmiş olmalarının, onlarda önce hakikat arayışını tetiklediğini sonra da bu anlayışa uygun eylemlerde bulunma cesareti yarattığını anlatır:

"...Onlar *iman* ettiler biz de *doğruyu* bulma kabiliyetlerini (*hidayet*) artırdık ve keşfedilebilecek hakikatlere ulaşmalarını mümkün kılacak bir irtibat imkânını onların kalplerine yerleştirdik. Kalbin irtibat gücünü artıran bu doğru bağlılık, ardından verilili olmayan daha birçok doğrunun keşfini mümkün kılmaktadır. Bu keşif gücüdür ki mağara arkadaşları, "Bizim Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir." hakikatini dile getirme yeteneğini ve bu hakikati açıkça dile getirme cesaretini (kıyam edebilme gücü, *iz kâmu*) gösterebildiler..." (Kehf, 18/13-14).

Hakikatin insanın hem zihninde hem de kalbinde yer tutmasının getirdiği bu çifte kudret, insana en derin sorgulamaları yapabilme, bunun ardından yanlış bağlılıklardan kurtulabilme ve doğru bağlılıklar geliştirebilme yeteneği ve cesareti verir. Ayette mağara arkadaşlarıyla ilgili anılan *iz kâmu* ifadesi, böyle bir ayağa kalkışı ve yeni değerler (aynı kelimeden türeyen kıymet'e dayalı olarak) üretme gücünü gösterir. Hakikati bulma (*akli süreç*) ve bunu dile getirme kudreti (*kalbi süreç*), insanın yapıp ettiklerinin doğru mu yanlış mı olduğunu gösterecek bir basiret geliştirmesini mümkün kılar; zira mağara arkadaşları bu sürecin sonunda şunu dillendirmektedirler: *Bütün bunlardan sonra biz, asla başka birine yakarmayız (kesin inançlılar). Yerin ve göğün yaradanının başka biri olduğunu söylememiz artık çok saçma olurdu (kesin bilgililer)* (Kehf, 18/14).

Bu ayette, doğru iman, doğru düşünce, doğru değer üretme ve bunlar için mücadele verme azmi, insanın onurunun kaynağı olarak ortaya çıkmaktadır. Böyle bir arayış içinde olanlar, ölü iken diriltilecek ve doğruyu bulmalarını sağlayacak bir ışıqla donatılanlar olarak ilan edilmektedir:

"Ölü iken (hidayetle) dirilttiğimiz, kendisine insanlar arasında yürüyecek bir nur verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalmış ve ondan çıkamayan kimse gibi olur mu?" (En'âm, 6/122).

Mülk ve Mülk(iyet)le Zehirlenmişlik

Hem İslamcı hem de sosyalist aydınların "Göklerin ve yerin mülkü/hükümrânlığı Allah'ındır." (Nûr, 24/42) ayetini "Mülk Allah'ındır." şeklinde anlamayı İslam'ın sol yorumuna temel yapmalarındaki soruna öncelikle işaret etmek gerekir. Türkçede kullandı-

ğımız taşınmaz mallar anlamındaki mülkün Kur'an'daki karşılığı maldır (çoğulu: emvâl). Kur'an'da mülk olarak kavramsallaşan terimin Türkçemizdeki karşılığı egemenlik ve erk kullanımıdır ve siyasal içerikli bir terimdir. Melik/kral, bu kökten gelmektedir.

Marksist teori, toplumsal felcin/hareketsizliğin sebebini insanın mülkiyetle zehirlenmişliğine bağlar ve mülkiyetle bağın kesilmesini bu hastalığın panzehiri olarak görür. Marksistler bunu *sahte bilinçlenme* kavramıyla açıklarlar. Onlar, bilincin kendisinin toplumsal bir matrisden kaynaklandığını, özellikle de kişinin üretim araçlarıyla olan ilişkisinin, bir bilinç türü oluşturmasında önemli rolü olduğunu iddia ederler. Bu yüzden, mülkiyetle olan bağları kendisini geçici bir dönemin modelleri içine yerleştiren bir kişi, tabiri caizse, dünya görüşünü zehirlenmiştir. Eşyayı yanlış algılamaktadır. Geçmiş ve gelecek arasında hapsedilmesine rağmen değişmek istemez çünkü bu tutulmuşluğunun bilincinde değildir. Dünya görüşünü değiştirmesinin tek yolu, bu görüşün kaynaklandığı bakış açısını değiştirmesidir; bu da kendisini mülkiyetinden ayırması anlamına gelir (bk. Düzgün, 2014).

Dikkatimizi çekeceği gibi, Marksist '*katarsis*'i tartıştığımızda kişinin mülkten mahrum edilmesi gerçek anlamda özgürlüğü elde etmesi olarak görülmektedir. Bu özgürlük onu, yıkım kaynağı olan bir toplumla ilgilenmekten kurtarmakta ve bakış açısını kirleten zehir panzehir yapmaktadır. Özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, bu toplumsal hastalığı tedavi edecek ve sahte bilinçlenme de ortadan kalkacaktır. Özel mülkiyete bağlılığın ve buna bağlı olarak gelişen sahte bilincin ortadan kalkması, insanın önünü açacak ve değişime dinamо olmasını sağlayacaktır.

'Marks'a göre bu *katastrof*, dönüşümü sağlayan radikal olay, katarsis için gerekli olan temel unsurları içinde taşır. Marks, objektif bir şartın yani mülkiyetin ortadan kaldırılmasının, kapitalistlerin yanlış bilinçlenmesini düzeltmenin kaçınılmaz ilk şartı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre halkın bakış açısı, onların bu bakış açılarının üzerine oturduğu toplumsal gerçekliğin değiştirilmesiyle mümkündür. Yine Marks, kapitalizmden zorunlu olarak toplumsal yasalar gereği çıkmış olan proletaryanın sefaletini, kendi çağının tarihsel akışını yönlendirecek olan harekete geçirci koşul kabul etmiştir.

Din, mülkiyetin toplumsal felç trahomunun tedavisinde önemini yadsınamakla birlikte daha temel bir gerçeğe 'ben'e dikkat çekmektedir. Dış şartlardan önce 'ben' (nefisler yasası) algısında bir değişiklik öncelenmektedir. Dıştan (mülkiyet) önce için (malik olanın) hâli dikkate alınmaktadır. Kur'an insanların eylemsizlik hâllerini körlük, sağırlık, başka bir ifadeyle bir hipnoz durumu olarak anlatmaktadır. Halk, post-hipnotik telkinlere maruz kalmış bir insanın yaşadığı trans hâlini yaşıyor gibidir. Peygamberlerin hitap ettikleri insanları içinde buldukları bu trans hâlden "*Kalkın! Uyanın!*" nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı da bu noktada yatmaktadır. Öncelikle bu insanları hipnozdan kurtarmak gerekir aksi takdirde çağrıldıkları mesaja kulak vermeleri mümkün değildir:

"Bil ki sen ölümlere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın." (Neml, 27/80; Rûm, 30/52).

Kişinin kendi ben'ini, dünyayı ve geçmişini algısında yaratacağı değişim, mevcudun değişiminin gerekli şartı olarak öne çıkarılmıştır. Bu değişim insanın görmesini, işitmesini, yürümesini ve neşe içinde dönüp dolaşmasını sağlayan bir hâl ile sonuçlanır. İnsanın algıları ve görmesi önündeki perdeler iner ve hakikat yüzünü gösterir. Artık bundan sonra insan, dünyada olup biteni görüp algılayabilmekte ve bunlara gerekli tepkileri verebilmektedir.

Eserde sosyalist teorideki *eşitlik talebinin* karşısına Müslüman aydınların özel mülkiyeti çıkardıkları söylenmekte, özel mülkiyet vurgusunun ise bir tür sağcılaşmaya sebep olduğu söylenmektedir. Akkoç, Müslüman aydınlarca, mülkiyetin ortadan kaldırılmasının dinin ortadan kaldırılmasıyla eşitlendiği yönünde bir eleştiri getirmektedir; ama yazarın böyle bir eşitliğin kurulduğu yönündeki ön kabulü tartışmalıdır. Mülk yahut mülksüzlük temelinde eşitlik iddiasının, başka bir ifadeyle zengini olmayan dolayısıyla fakiri de bulunmayan bir toplum yaratma düşüncesinin, Tanrı'yı reddettiğine inanılan sosyalist teoriden gelmiş olması tehdit olarak algılanmıştır. Bunun içindir ki Mustafa Sıbaî'nin İslam Sosyalizmi adlı çalışmasında eşitlik, özgürlük gibi yaşam kategorileri siyaseten olumlanan sosyalizmin başına İslam kelimesini ekleyerek eksik kalan ruhsal tarafını tamamlamaya çalıştığını görürüz (bk. Sıbaî, 2010). Akkoç'a göre sosyalizmin iktisadi alanda gerçekleştireceği devrimci teşebbüsler, İslam'ın ruhu ile tamamlandığında, Allah'a inanan ya da inanmayan herkes için geçerli bir sosyalizm inşa edilebilecektir (Akkoç, 2013, s. 366).

Zenginin Malında Muhtacın 'Hak'ının Varlığı Meselesi

Hak ne anlama gelmektedir? Bu terim, mutlak bir egemenlik ifadesi midir? Bir şey üzerindeki hakkım, liberal teoride olduğu gibi, onun üzerinde mutlak hâkimiyetimi mi ifade etmektedir? Örneğin hayat hakkı. Bir insanın hayat hakkı, hayatı üzerinde, onu sonlandırmak dâhil, her türlü egemenlik kullanımını içerir mi? Dinen durumun böyle olmadığı açıktır. Bu durumda hak, mutlak egemenlik anlamına gelmemektedir. Hakkın ekonomik (üretim ve tüketim) bağlamında da aynı şekilde mutlak hâlinin yadsındığını görürüz. Kişinin mülkiyet hakkına ek olarak infak zorunluluğu ve fakirin de o malda hakkının olduğunun söylenmesi, bu mutlak egemenlik iddiasının törpülenmesi demektir. Ekonomik zemine taşınmadan önce 'hak' terimi, önce metafizik bir zeminde inşa edilmektedir.

'Hak' teorik olarak eylemlerimizin korumaya alınmasını sağladığı için bazen hiç de ahlaki olmayan eylemlerimiz sırf bu iddia sebebiyle dokunulamaz hâle gelebilmektedir. Burası bireysel olan ile toplumsal olanın çatışma noktasıdır. Bunun için Kur'an bireyin haklarının mutlaklaştırılmasını, başkasının hakkı sınırıyla önlemektedir. Bunu da bir üst otoritenin diktesiyle değil, hak sahipleri arasındaki 'haklar' hiyerarşisiyle kendi içinde devinen bir ahlak öngörerek yapmaktadır. Bu durumda bireyin hakları garanti altına alınmakta, bu hakların doğru kullanımı ise vicdan otoritesinin kontrol ettiği

bir fazilet ahlaki çerçevesinde işletilmektedir. 'Hak'kın kullanımındaki bu mutlaklığın bloke edilişi, ekonomik anlamda, bir tür düzenleme (*regülasyon*) olarak görülebilir. Tüketimi yasaklanan maddelerin üretimi ve alım-satımı konusundaki kısıtlar yahut sıkça referansta bulunulan '*kenz*' biriktirilmesi yönündeki bildirimler bu düzenlemeler kapsamında görülebilir.

Kur'an'daki "zengin malında fakirin 'hak'kı olduğu", bireyle mi yoksa sistemle mi ilgilidir? Sistemle ilgiliyse bu durumda, geliştirilecek ekonomi teorileri bu 'hakkın zenginden fakire transferini gerektiren bir ekonomik 'sistem' inşa etmeyi gerektirir. Eğer ahlaki bir içeriğe sahipse bu durumda, 'hak', bütünüyle bireysel zeminde gerçekleştirilmesi beklenen bir öneri olarak alınacak ve bir 'sistem'in parçası olmaktan ziyade sosyal refah ilkesi olarak iş görecektir demektir.

Kur'an bir kişinin 'muhtaç durumda oluşu'nu, onun başkalarının malı üzerinde 'hak'kının sebebi saymaktadır. Malın mutlak hâkiminin Allah olduğu düşüncesi böyle bir talebin geri çevrilmemesinin garantörü olarak devreye sokulmaktadır. Daha kötü durumda olanlar, daha iyi durumda olanlar üzerinde haklara sahiplerdir. Haşr suresi 7. ve 9. ayetleri, 'tedavül değeri olan'¹³ her şeyin, sadece zenginler arasında kalan bir şey olmamasını, hem statü hem de ekonomik seviye itibarıyla farklı toplum kesimlerinin de yararlanmasına imkân sağlayan şeffaf bir sistemin inşasını önermektedir. Ayette, ister ekonomik ister siyasal olsun bir 'hakka *hâlihazırda ulaşamayanların bu mahrumiyetlerini sürgüt kurumsallaştıran bir zihne ve yapıya itiraz vardır*. Buradaki 'hakkın sadece ekonomi bağlamında okunması metnin anlamını daraltır. Hak terimi, ekonomik anlamda alındığında infak (sadaka, zekât), siyasal anlamda ise şûra/meşveret kanalıyla işletilmekte böylece hem malın (ekonomik değeri olan şey) hem de mülkün (politik değeri olan şey) belli kesimlerin tekelinde kalmamasını ihkâk etmektedir/sağlamaktadır. Bu hâliyle hak sadece bir isim değil aynı zamanda bir fiil/eylem modeli önermektedir. Bu modelin objektif bir şekilde çalışmasını sağlayan ilke ise hem malın hem de mülkün mutlak sahibinin Allah olduğunu vurgulayarak insanın sahipliğini izafileştiren Kur'an ayetleridir.

Ekonomik Eşitlik Vurgusu

Eser zaman zaman aşağıdaki ayet üzerinden İslam'ın toplum teorisini ekonomik eşitlik üzerine kurduğu görüşünü savunmaktadır:

"Allah rızkı kiminize kiminizden daha çok vermiştir. Çok verilenler, antlaşma yaptıklarına rızıklarını vermezler. Hâlbuki rızıkta onların hepsi eşittir. Allah'ın nimetini inkâr mı ediyor bunlar?" (Nahl, 16/71).

13 *Dûle* terimi, para, güç, iktidar gibi toplum organizasyonunda belirleyici rolü olan etkinlik araçlarının bir kişinin yahut grubun tekeline verilmemesini istemekte, oligarşi, aristokrasi gibi güç tekelciliğine karşı uyarılmaktadır.

Ayet, önce durum tespiti yapmaktadır: “Allah rızık kiminize kiminizden daha çok vermiştir.” İnsanların sahip oldukları açısından birbirine eşit olmadıkları açıktır. Oysa yaratılan her şeye ulaşma ve yararlanma bakımından bütün insanlar birbirine eşittir. Allah, bu eşitlik durumu lehlerine bozulup da daha fazlasına sahip olanların diğerlerine karşı üzerlerine bir ödev yüklemektedir. Kur’an, insanların rızık olarak sunulan her şeye ulaşma/mahrum bırakılmama doğal durumuna dikkat çekmektedir. Ayeti, “İnsanlara verilmesi istenilen rızık, onları eşitlemek içindir.” şeklinde yorumlamak, insan doğasına da ayetin yapısına da aykırıdır. Böyle bir yorum, sahip olma duygusunu/fitratı törpüler. Zekât vermeyi emretmeden önce zekât vermek için çalışmaya özendiren (Mü’minûn, 23/4) ayet grubunu dikkate aldığımızda ifadenin ‘ekonomik eşitliğe’ temel yapılmasının zorluğu ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki ayet, bu ayetin açıklaması gibidir:

“Yeryüzünde sabit dağlar var etti. Orasını bereketlendirdi. Orada dört mevsim güç kaynaklarını ihtiyaç sahipleri eşit olarak yararlınsın diye takdir etti” (Fussilet, 41/10).

Mal ve mülkle ilişkinin insanın doğasını bozma eğilimine karşı bu ayetleri bir blokaj unsuru olarak okumak çok daha makul görünmektedir. Bu, Marks’ın mülkiyet zehirlenmesi dediği şeye denk gelmektedir. Hem *malla* (bütün gayretini ekonomik güç devşirimine yönlendirmek/kenz biriktirmek) hem *mülkle* (politik erk kullanımında mutlaklık iddiaları) ilişkisinde mümin bireyin bir zehirlenmeye uğrama riski her zaman vardır. Ayetler böyle bir zehirlenmenin panzehiri olarak paylaşımı, vermeyi, diğerkâmlığı öne çıkarmaktadır.

Sonuç

Ülkemizde ‘sol’, bir okuma biçimi yahut anlama ve yorumlama yöntemi olarak iş görmekte ve Kur’an’a ve hem İslam tarihine baktığında hem de kendi doktriniyle örtüştüğünü düşündüğü öğeleri, sol ilahiyat veya dini soldan okumak şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Ebû Zer, mustazaflar/ezilenler, eşitlik gibi İslam kültür geleneğine ait unsurlar bu ortak zemini besleyen kavramlar olarak öne çıkarılmaktadır. Kur’an’ın terim haritasını böyle bir okumaya tabi tuttuğumuzda bizi birçok düşünce ve hatta ideolojiyle kesiştirmesi mümkündür. Örneğin, Kur’an’daki *kâr*, *fayda* (*nef*), *ücret/ecir*, *maksimum yarar* (*nasib*) terimlerini odağa koyan birisi rahatça İslam’ın sağdan okumasını yapabilir. Kur’an’ın bu tür okumalara bütünüyle kapalı olduğunu söylemek doğru değildir. Ama bu okumaların neticesinde çıkarılanları İslam’ın dünya görüşü olarak dayatmak da doğru değildir. Burası farklı düşünce ve ideolojilerin Kur’an’la irtibatının imkân, risk ve sınırlarının belirlendiği noktadır. Bunu dikkate alarak sol ve İslam’ın onunla muhtemel ilişkisi konusunda şu noktaların altını çizmek mümkün görünmektedir:

Her şeyden önce, İslam’ın varlık tasavvuru/ontolojisi, bu varlığı kavrama etkinliği/epistemolojisi ve nihayetinde varlığın bir bütün olarak kendisine doğru aktığı son/

ahiret/eskatoloji kendi içinde sistemik bir yapı taşır. Solun bu üç alanla ilgili ayrı bir anlam evrenine sahip olduğu bilinmektedir.

İslam'ın politik bir tanımlama olan sol ile birlikteliğinde bazı yapısal engellerin bulunduğunu da ifade etmek gerekir. İslam'ın bütüncül sisteminden ve değerlerinden yoksunlaştırılarak politik bağlama oturtulması, onu araçsallaştırır. Araçsallaştırılan bir dinin kimin elinde ne tür yıkıcı hedefler için kullanılabileceğini de kimse garanti edemez.

Sol dâhil her politik hareket kendine 'toplum' üzerinden kazanım sağlamaya çalışır; Kur'an'ın hareket noktası ise 'birey'dir. İkisi arasındaki fark şudur: Toplumdan hareket eden her düşünce, sonunda 'otorite' kavramını üretir. Otorite hegemonyayı/baş eğ(dir) meyi gerektirir. Politik erk olarak bazı ellerde toplanan otoritenin hizaya getirici/disipline edici bir güç olarak bireye yöneleceğinden şüphe yoktur. Mutlak güç ve otoriteyi topluma ya da toplum adına otorite kullandığını iddia eden erk sahiplerine değil de Allah'a veren Kur'an ise, bireyi her türlü otoriteden özgürleştirmeyi amaçlar. Allah'ın 'Sadece benden korkun.' (Âl-i İmran, 2/175) beyanı, toplumsal zeminde insana yapılan özgürleşme çağrısından başka bir şey değildir. Din ikna dilini kullanır; bireyin zihnine ve kalbine 'kelime' ile ulaşır. Otorite yahut ikrah/zor kullanma, dinin yapısına terstir.

Kur'an'ın bireyi bu tür hegemonik yapılardan koruyan temel parametreleri (*hudûdullah*), insanın onurunu ve temel haklarını koruyan bir çerçeve yaratır. İnsana dokunan her zarar, Tanrı'nın sınırına dokunan bir zarara eşitlenir ve insan en üst seviyede güven duygusuyla kuşatılır. İnsanı disipline eden ideolojilerden farklı olarak onun güven duygusunu tatmin eden ve 'yarın' fikrini canlı tutarak bir ümit varlığına dönüştüren Kur'an'ın çok ayrı bir anlam evreninin peşinde olduğu aşikârdır. Kur'an, insanlardan bağımsız evrensel değerler yaratarak bu anlam evrenini inşa eder. İnsanı yapılandıran da tarihe yön veren de bu tarih üstü/evrensel değerlerdir. Tanrı'nın seçimi olan bu değerlerde en az iki yönün bulunduğunu görürüz: Biri, evrensel/ indirgenemez/ tarih üstü ilkeleri temsil eden yön. Diğeri ise muhatabın tarihsel koşullarında gerçeklik seviyesine çıkan yön. Tartışmasız tarihsel koşulları yönlendiren de evrensel ilkelerdir. Bu ilkeler tarihin herhangi bir kesitinde tarihsel koşulların ortaya çıkardığı düşünceyle özellikle de bir ideolojiyle özdeşleştirilemeyecek kadar indirgenemezdir.

Kur'an'ın genel tasavvurlarının bu yapısı, tarihsel bağlamlarda cereyan eden düşünce biçimlerinin ötesinde bir anlama ve niyete/hedefe sahiptir. Bu hedef Tanrı'nın Kur'an metnine gömülü hâldeki niyeti ve amacıdır. Bu niyet bütün ideal ve ütopyik hedefleri aşan, eşitliği değil diğerkâmlığı, cezai adaleti değil etik adaleti ve hatta adaleti değil merhameti öne çeken bir ideali insanın önüne koyar. Burası, Kur'an'ın yönlendirici ilkelerinin insan hayatını en iyiye, en doğruya, en faydalıya, en gerçek olana doğru eviren dinamik dünyasıdır. İnsanın kendi tarihinin ve kültürünün ona dayattıklarından uzaklaşmasının ve geleceğe dair ümit beslemesinin dayanak noktası da ilahî olanla bu irtibatıdır. İnsan hesaplaşacaksa önce ilahî olanla irtibatını kesmeye çalışan düşüncelerle hesaplaşmalıdır.

Kaynakça

- Ahmet b. Hanbel. (1993/1413). *Müsned* (Tahk. Ş. el-Arnavut). Beyrut.
- Akkoç D. A. (2013). Marksizme İslam'dan bakmak: İmkânlar ya da imkânsızlıklara dair. K. Özdoğan & D. A. Akkoç (Ed.), *Sol ilahiyat: Dini soldan okumak* içinde (s. 357-378). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T. (2013). Ernst Bloch'ta sosyalizm, metafizik, din ve Ateizm: "Başka bir anlamda sofu". K. Özdoğan & D. A. Akkoç (Ed.), *Sol ilahiyat: Dini soldan okumak* içinde (s. 171-192). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2013a). *Allah, tabiat ve tarih* (2. basım). Ankara: Lotus Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2013b). Çağdaş meydan okumalar karşısında ulema: İmkânlar ve riskler. *Kelam Araştırmaları Dergisi (Online)*, 11(1), 1-10.
- Düzgün, Ş. A. (2014). *Sosyal teoloji: İnsanın yeryüzü serüveni* (3.basım). Ankara: Lotus Yayınları.
- Laçiner, Ö. (2013). Bir ilahiyat olacak ise. K. Özdoğan & D. A. Akkoç (Ed.), *Sol ilahiyat: Dini soldan okumak* içinde (s. 77-88). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Mâtürîdî. (2005). *Te'vilâtu'l-Kur'ân* (Tahk. A. Vanlıoğlu, İlmî kontrol, B. Topaloğlu). İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Özdoğan, K. (2013). Hangi 'İslam' neden 'sol ilahiyat'? K. Özdoğan & D. A. Akkoç (Ed.), *Sol ilahiyat: Dini soldan okumak* içinde (s. 101-116). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Özdoğan, K. & Akkoç, D. A. (Ed.) (2013). *Sol ilahiyat: Dini soldan okumak*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Sıbaî, M. (2010). *İslam sosyalizmi*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları.
- Sönmez, B. (2013). Ütopya: Sol ilahiyat! K. Özdoğan & D. A. Akkoç (Ed.), *Sol ilahiyat: Dini soldan okumak* içinde (s. 37-52). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Taha, M. M. (1987). *The second message of Islam*. New York: Syracuse University Press.

- David Harvey, *Asi şehirler (Şehir hakkında kentsel devrime doğru)*, (Çev. Ayşe Deniz Temiz), İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013, 240 s.

Değerlendiren: Mustafa Kömürcüoğlu*

David Harvey, günümüz dünyasının en gözde Marksist kuramcılarında birisidir. Bugüne kadar oldukça geniş bir külliyat oluşturan Harvey, kapitalizmin eleştirisine yoğunlaşmıştır. Kırkıyı aşkın bir sürede vermiş olduğu eserlerin en önemlileri¹ Türkçeye kazandırılmış durumdadır. Harvey'in literatürünün önemli bir kısmının Türkçeye çevrilmiş olması Türkiye'de de geniş bir okuyucu kitlesi olduğuna işaret eder. Gerçekten de Harvey özellikle kentle ilgili meselelere soldan bakan şehir plancısı, mimar, coğrafyacı ve sosyolog akademisyenler için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu yüzden *Asi Şehirler: Şehir Hakkında Kentsel Devrime Doğru* adlı kitabının 2013'ün ilk aylarında, İngilizce yayımından çok kısa bir süre sonra Türkçeye çevrilmesi bir tesadüf değildir.

Asi Şehirler, adından da anlaşılacağı üzere şehrin asi-isyancı karakteri üzerine eğilen bir eserdir. *Asi Şehirler*, birincisi antikapitalist mücadelenin kuramsal çerçevesi, diğeri ise bu mücadelenin örgütlenmesi ve eylemliliği olmak üzere iki ana eksene sahiptir. Bununla paralel olarak kitap iki ana kısma ayrılmıştır. *Şehir Hakkı* başlıklı birincisi kısım kurama, *Asi Şehirler* başlıklı ikinci kısım ise eylemliliğe odaklanmaktadır.

Kitap birinci bölümden önce yine kuramsal çerçevenin temelini teşkil eden bir ön söz ile başlamaktadır. Burada Harvey, şehir hakkı kavramının yaratıcısı Henri Lefebvre'nin düşüncelerini tartışmaktadır. Lefebvre bu kavramı ünlü 68 kuşağı eylemlerinin hemen öncesinde ortaya atmıştı. Şehir hakkı Lefebvre için hem bir haykırış hem de bir talepti (s. 30). Harvey'e göre 68 hareketinin şehirdeki kökleri, daha sonraki yorumlarda ihmal edilen bir temadır. İşte Harvey'in bu kitaptaki temel uğraşı, bu ihmalin boş bıraktığı sahayı doldurmaktır. Kapitalizmin sorunlarına ve kapitalizme karşı başkaldırıya kent merkezli bakabilmek ve bu bakışın imkânlarını kuramsal olarak ispat etmek eserin temel iddiasıdır. Harvey bu bağlamda isyanın farklı kuramsal çerçevelerini (sınıf çatışması, toplumsal cinsiyet, etnisite, ırkçılık, yoksulluk vs) inkâr etmez ancak söz konusu konuların da kent merkezli olarak düşünülmesi gerektiğini savunur.

Bu noktada şu soru sorulabilir: Neden 60'ların sonlarında geliştirilen bir kavram bugün yeniden tartışılıyor? Harvey bunu "1990'ların başından beri hoyrat bir neoliberalleşme süreci içerisinde gündelik yaşamın niteliği üzerindeki saldırısını gitgide yoğunlaştıran uluslararası kapitalizm karşısında pek çok kimsenin bir tepki arayışı[na]" (s. 32) bağlamaktadır. Şehir hakkı kavramını antikapitalist mücadelede devrimci hareketlerin en önemli uğraklarından birisi olarak gören Harvey, aynı zamanda Lefebvre'den ilham alarak klasik Marksist düşünce ile hesaplaşmaya girmektedir. Zira Marksist düşünce dev-

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

1 Bu eserler Sosyal Adalet ve Şehir, Postmodernliğin Durumu, Sermayenin Mekânları, Umut Mekânları, Paris: Modernitenin Başkenti, Marx'ın Kapital'i İçin Kılavuz, Sermayenin Sınırları olarak sıralanabilir.

rimci strateji içinde şehre pek önem vermemiştir (s. 34). Harvey'e göre bu çok sorunlu bir bakış açısıdır. Nitekim "işçi sınıfı" kavramı yeniden bir analize tutulmalıdır. Bu noktada Lefebvre'nin devrimci işçi sınıfının salt fabrika işçilerinden değil kentsel işçilerden oluştuğunu ima etmesi söz konusu analiz çıkış noktasıdır. Harvey'in haklı olarak iddia ettiği gibi gelişmiş kapitalist ülkelerin pek çoğunda fabrikaların ya büsbütün kapandığı ya da oldukça azaldığı bir ortamda tüm umudunu fabrika işçilerinin bilinçli direnişine bağlayan bir mücadelenin başarı şansı yoktur. Harvey'e göre geleneksel proletaryanın yerini güvencesiz ve geleceksiz çalışan "prekarya" (s. 34) almıştır.

Kapitalizmin bugünkü aşamasında proletarya diye bir şey kalmadığı ya da çok az canlılık belirtisi gösterdiği düşünülürse antikapitalist mücadelenin sonunun geldiği ya da gereksiz olduğu söylenebilir mi? Harvey'e göre geçmişte kalan, bugünü okuyamayan bir Marksist düşünce için bunun cevabı evet olmalıdır. Ancak Harvey farklı bir açıdan yaklaşır, Kapital'i yeniden bir okumaya tabi tutar ve antikapitalist mücadele için yeni bir alan açar. Bu alan kentin ta kendisidir. Harvey "geleneksel solun şehir menşeli toplumsal hareketlerin devrimci potansiyelini kavramakta hâlâ güçlük çek[mesini]" (s. 34) eleştirirken kentin devrimci dinamizmini en iyi şekilde ortaya koymak için çaba harcar.

Harvey'e göre sadece işçi kavramını değil, kent kavramını da tekrar sorgulamak gerekir. Yine Lefebvre'yi referans alarak Harvey, kentsel ve kırsal arasındaki ilişkinin dönüşüm geçirmekte olduğuna, geleneksel çiftçiliğin ortadan kalktığına ve kırsal kentleşmeye başladığına hükmeder. Kırsal kent arasındaki ayrımın silikleştiği bir ortamda kır artık sadece kır, kent artık sadece kent değildir. Bu yüzden Harvey, kent derken aslında belli bir kent merkezini değil, genel olarak mekânı ya da o mekânda yaşayan topluluğu kasteder. Harvey'e göre antikapitalist mücadele artık esamesi okunmayan proletarya üzerinden değil, kent ve hemşeri üzerinden yeniden yapılandırılmalıdır.

Harvey antikapitalist direnişte başrolü verdiği şehir hakkını "şehir yaşamını kuran ve idame ettirenlerin kendi ürettikleri şey üzerinde temel bir hakka sahip olduğu ve taleplerinden birinin *şehri gönüllerince şekillendirme hakkı*" (s. 37) olarak tanımlar. Diğer bir deyişle şehir yaşamının bir parçası olanların o şehir üzerinde söz sahibi olmasıdır. Harvey, şehir üzerinde hak talep etmenin aslında var olmayan bir şey üzerinde hak iddia etmek anlamına geldiğini ifade ederek bu kavramın boş bir gösteren olduğuna işaret eder. Zira her kesimin kendine göre şehre yüklediği bir anlam vardır, finansörler, müteahhitler, halk, işçiler, evsizler vs. hepsi bu hakka sahip ise şehir yüklenen anlamlar da farklı olacaktır. Marks'ın "Eşit haklar arasında son kararı belirleyen güçtür." şiarına atıf yapan Harvey, sonuçta bu hakkın nasıl tanımlanacağını bir mücadele konusu olduğunu söyler. Böylelikle şehir hakkı kavramının neden antikapitalist mücadele için çıkış noktası olduğu açıklanmış olur. Şehir hakkı her ne kadar Harvey'e göre başlı başına bir amaç olmasa da "gitgide tutulacak en elverişli yollardan biri" (s. 39) durumundadır.

Şehir hakkını Harvey, kapitalizmin hak kavramının temelini oluşturan mülkiyet hakkının karşısına koymaktadır. Mülkiyet hakkından farklı olarak bu kolektif bir haktır.

Dahası böyle bir hakkın varlığı, bu hakkı talep eden toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ile anlamlıdır. Şehrimizi dolayısıyla kendimizi şekillendirme hakkı olarak şehir hakkı Harvey'e göre insan hakları arasında en önemlisi ancak en çok ihmal edilmiş olanıdır. Şehir hakkı aslında bir antitezdir. Mülkiyet hakkını temel alan toplumsal güçler sermaye birikimine imkân sağlayacak şekilde birtakım kentsel süreçleri harekete geçirmiş ve bu süreçler kentleri ve o kentlerde yaşayan insanları tekrar tekrar şekillendirmiştir. Dolayısıyla öncelikle tezi, yani kapitalizmin kent dediğimiz coğrafyada mekânsallaşmasını analize tabi tutmak gerekmektedir.

Harvey'e göre kapitalizmin gelişimi ile kentleşme arasında içsel bir bağlantı vardır. Şehirleşme artı ürünün soğrulmasında etkin bir role sahiptir. Bunun tarihsel örneklerine odaklanan Harvey, Haussmann'ın Paris şehrini dönüştürmesine eğilir. 1853 yılında göreve gelen Haussmann tam da kapitalizmin ihtiyaç duyduğu reformları şehir üzerinde uygulamıştır. Benzer süreçler II. Dünya Savaşı sonrasında Robert Moses tarafından New York'ta yaşanmıştır. 2008 öncesinde de emlak piyasası sermaye birikimine büyük bir katkı sağlamıştır. Her süreç belli bir ölçek içinde hareket eder. Haussmann uygulamalarının ölçeği kent, Moses'inki metropoliten alan ve 2000'lerde yaşanan sürecin ölçeği ise küreselleşme nedeniyle başta küresel şehirler olmak üzere bütün dünyadır. Fakat bu kapitalist süreçler sonsuz ve sorunsuz bir şekilde işleyemez. Her süreç belli bir kriz dalgasını birlikte getirir ve kriz toplumsal isyana sebep olur. Harvey'in ortaya koyduğu kentsel süreç-kriz-isyan ilişkisi şu tabloda özet olarak ortaya konabilir.

| KENTSEL SÜREÇ | KRİZ | İSYAN |
|---|---|--|
| Haussman Uygulamaları | 1867-1868 Krizi | Paris Komünü |
| Moses Uygulamaları | 1960'ların sonunda gelişen 1970'lerin başında patlayan kriz | 1968 Olayları |
| 1990'lar Mortgage Piyasasının Genişlemesi | 2007-2009 Krizi | Wall Street'i İşgal Et ve benzeri isyanlar |

Harvey 2007-2009 krizi ve bu kriz öncesindeki gayrimenkul piyasasının gelişmesi üzerinde büyük bir önemle durmaktadır. Zira sermaye birikim sürecinin sadece sanayi üretiminde artı değere el koymaktan ibaret olmadığını, bugün bu sürecin en önemli bileşenlerinden birisinin gayrimenkul piyasasının olduğunu ve küresel finans sisteminin çok karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ispat etme çabasıdadır. Üretilen artı sermayenin emilmesi gerçekleşmeden kapitalizm yaşayamaz, bu emilimin en önemli aracı ise "yaratıcı yıkım" (s. 58) adını verdiği kapitalist kentsel dönüşüm süreçleridir. Harvey'e göre bu sürecin sorunlarına (başta yolsuzluk olmak üzere) çözüm bulunamaz. Bu noktada mikro krediler gibi birtakım geçici çözüm önerilerini eleştirir. Kısaca süreç diyalektik materyalizme uygun olarak zorunlu bir şekilde krize girer ve bu da isyanı doğurur.

2007-2009 krizini incelerken Harvey gerek ana akım iktisadın gerekse Marksist siyasal iktisadın krizi yanlış yorumladığına dikkat çeker. Örneğin krizi değerlendiren Dünya Bankası raporu, Harvey'e göre zaten krizin kökeninde yatan uygulamaları destekle-

mekten ve çözüm olarak sunmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Marksist perspektif ise farklı bir *körlük* içerisindedir. Marksist iktisatçıların 2007-2009 krizini Marksist kriz teorisinin açık bir somutlaşması olarak ele almalarını eleştiren ve Marksist iktisadın bir muhasebesini yapan Harvey, sonuçta sömürünün biçim değiştirdiğini ve sermaye sınıfının ücret bağlamında işçilere taviz verse de bunun çok daha fazlasını tüketim alanındaki “akbaba taktikleri” (s. 102) (mülksüzleştirme) ve “sömürüye dayalı faaliyetler” (s. 106) (finans sistemi) ile kolaylıkla geri alabildiğini ifade etmektedir.

Şehir hakkı bağlamında en önemli meselelerden birisi Harvey'e göre *kentsel müşterek alanların yaratılması*dır. Çünkü “Kamusal mekânın üretiminin, bu mekâna ve kamusal hizmetlere eşirimin ne yoldan, kim tarafından ve kimin çıkarları doğrultusunda denetleneceğine dair bir mücadele her zaman süregider.” (s. 125). Bu mücadelenin kaynağında kolektif emek yatmaktadır. Kolektif emek ortak alanı yaratır ki ortak alan aslında metropolün kendisidir. Bu noktada Harvey, Marks'ın kolektif emeğinin büyük oranda fabrika ile sınırlı olduğuna işaret eder. Ancak bugün durum değişmiştir. Yani bugün emeğin, sömürünün ve dolayısıyla mücadelenin alanı fabrika olmaktan çıkmış, şehir olmuştur. Harvey'e göre “Şehir hakkı mücadelesi, başkalarının ürettiği ortak yaşamı dur durak bilmeksizin sömüren ve ondan rant devşiren sermayenin iktidarını hedef alır.” (s. 131).

Peki ortak alanlar nasıl yönetilecektir, diğer bir deyişle nasıl bir örgütlenme modeline ihtiyaç vardır? Bu soru aslında Marksist teorinin en büyük açmazıdır. Harvey de bu soruya kesin bir cevap verememektedir. Daha önce ortaya atılmış bazı fikirleri (çok merkezli yönetim, ademimerkeziyetçi özerklik, hiyerarşinin olmaması, yataylık, konfederalizm) ele alan Harvey sol analizin bu soruya cevap bulamadığını ancak çareyi yerel-mikro ölçeğe dönmekte bulunduğunu ifade eder. Hâlbuki mesele yerel, ulusal, küresel ölçeklerin hepsine hitap eden bir çözüm bulabilmektedir. Bu noktada hazır bir formülün olmadığına dikkat çeken Harvey, genel bazı tavsiyeler vermekle yetinir.

Sermaye birikiminin tekel rantı üzerinden gerçekleşmesi de şehir hakkı için mücadelede bir avantaj sağlar. Çünkü Harvey'e göre “Rantın tüm biçimleri, özel mülk sahiplerinin bazı mallar üzerindeki tekeli gücüne dayanır.” (s. 145). Tekel rantının bünyesinde çelişkiler barındırdığına işaret eden Harvey, kapitalistlerin otantiklik, yerellik, tarih, kültür, kolektif hafıza ve gelenek gibi değerleri pazarlama arayışı içindeyken ister istemez siyasi düşünce ve eylem için alan açmakta olduklarını kaydeder.

Şehir hakkına yaslanan böyle bir mücadelenin eylemlilik boyutu nasıl şekillenmektedir? Bu noktada kent menşeli sınıf mücadelelerinin hayret verici bir tarihi olduğundan bahseden Harvey, bu noktada Paris Komünü, 1967 Şangay Komünü, 1919 Seattle Genel Grevi, 1968 Ayaklanmaları, 1999 Seattle'da küresel karşıtı gösteriler, Hüsnü Mübarek karşıtı Kahire Tahrir Meydanı Ayaklanmaları başta olmak üzere pek çok örneğe atıf yapar. Ancak burada sorun şudur: Kent düzleminde gerçekleşen bu hareketlerin gerçekten ne kadarı kent olgusu çerçevesinde şekillenmektedir? Yani bu ayaklanmaların temelini oluşturan sebepler zincirinde kapitalist kentsel süreçler ne düzeyde başat bir

rol oynamaktadır? İkinci olarak bu isyanların arka planındaki kimlik acaba gerçekten antikapitalist bir dürtü ve sosyalist bir anlayış ile mi şekillenmiştir? Yoksa isyan etnisite, ırk, kadın hareketi, LGBT hareketi gibi çok farklı sosyal çerçevelere sahip akımlarca mı sahiplenilmektedir? Aslında bu hareketlerin kapitalist kentsel süreçleri doğrudan hedef almayan ve sosyalist bir içeriğe sahip olmayan hareketler olması durumu Harvey'in kuramı açısından büyük bir sorun olması gerekirken Harvey pek de böyle düşünmemektedir. Harvey'in zaten itiraz ettiği şey sol hareketlerin kent menşeli hareketlerden faydalanamamasıdır. Hâlbuki ona göre bu noktada çok büyük bir mecra bulunmaktadır. Dışarıdan bakıldığında kapitalizm eleştirisi oldukça başarılı ve bilimsel olan Harvey'in tavrı toplumsal hareketleri yorumlarken daha ideolojik bir çerçeveye oturur ve Harvey bu noktada sol hareketlerin kent menşeli hareketlerle buluşmasını *umut* etmekten başka bir şey yapamaz. Diğer bir deyişle ona göre işçi ile kentlinin el ele vererek antikapitalist bir mücadeleye girişmesi başarılı olma umudunu taşımak için yeterlidir.

Harvey kent menşeli isyanların son dönemdeki özel örnekleri olarak Wall Street'i İşgal Et (#OWS) ve Londra 2011 olaylarını ele alır. Ancak özellikle Londra 2011 olayları gerek oldukça bilinçsiz olması -ki kendisi de bu bilinçsizliği kabul eder- yağma ve yıkıma dayalı olması ile pek de övgüye mazhar değildir. #OWS ise bu bağlamda daha örnek gösterilebilecek bir isyan dalgası olarak kabul edilebilir. Londra'da her daim kaybeden statüsünde olanların yağması ile normal zamanlarda sorun yaşamıyorken 2008 krizinin sonucunda kaybedenler sınıfına dâhil olanların başrolünü oynadığı #OWS gibi barışçıl eylemler farklı sonuçlar doğurmuştur. Burada Londra olaylarının Londra halkının genelinde olumsuz bir tepkiye yol açtığını hatırlatmak gerekir. Harvey, #OWS hareketinin ise % 1'e karşı % 99'u temsil ettiğini ifade eder. Ancak her toplumsal hareket (azınlık olmaya vurgu yapan ve bundan gurur duyan bazıları hariç) gibi bu hareketin de çoğunluğu temsil ettiği iddiası sonuçta bir söylemden öteye geçememektedir. Yine ABD'de kent menşeli olan Çay Partisi Hareketinin -ki Harvey'in düşüncesinin tam zıddı gibi çerçeveye oturur- çok güçlü bir yeri olduğunu not etmek gerekir.²

Bugüne kadar kapitalizm defalarca krize girmiş, her seferinde birtakım isyanlar baş göstermiş ama sonuçta kapitalizm bu süreçlerden güçlenerek çıkmıştır. Kapitalizmin son yıllarda kat ettiği mesafe -soğuk savaşın çökmesiyle bütün doğu bloğunun kapitalistleşmesi, Çin gibi bir devin kapitalizme teslim olması vs.- göz önüne alındığında antikapitalist mücadelenin çok işi olduğu söylenebilir.

Harvey'in ilginç bir özelliği antikapitalist olmasına rağmen antiAmerikancı olmamasıdır. Bu ilginçtir çünkü böyle bir yaklaşım komünizme karşı olup Sovyetler Birliği'ne hiç dokunmamak gibi bir tuhaflığı barındırır. Hatta Harvey, Amerikan demokrasine vurgu

2 Aslında Harvey'in yaklaşımı doğrultusunda verilebilecek en güzel örneklerden birisi İstanbul'da gerçekleşen Gezi Parkı Eylemleridir. Eğer Harvey, kitabı eylemlerden sonra yazsa idi tutarlılık gereği bu eylemlere mutlaka değinmesi gerekirdi. Nitekim kendisi Gezi Parkı Eylemleri sonrasında yapılan bir röportajında bu eylemleri otokratik yönetime ve kapitalizme karşı ön önemli kentsel isyanlardan birisi olarak tanımlamıştır (Akar & Mümtaz, 2013).

yaparak ondan güç alır. Hâlbuki kapitalizmden güç almayan bir Amerikan demokrasisi ve ABD'nin anlamı nedir? Yoksul ülkelerin sömürüsüne dayanan bir ABD ekonomisi varken bu sömürü ve dolayısıyla ABD ekonomisi çökerse ortalama ABD vatandaşının tavrı ne olur? Tabi ki bu durumu ABD politika yapımcıları asla kabul edemez, sıradan ABD vatandaşları (hani şu % 99 olan) bile bu durumu üstü örtük bir şekilde onaylamış vaziyettedir. Küresel ölçekte düşündüğümüz zaman kent kapitalizmin evidir ve onu evinde vurmak belki de Harvey'in önerdiği gibi en etkili mücadele biçimidir. Ancak coğrafyayı küreselleşme kavramıyla muğlaklaştırırken küresel hiyerarşileri, ABD'nin bu sistemde merkez olduğunu diğer bir deyişle kapitalizmin başka bir açıdan evinin ABD olduğunu unutmak en azından kuramsal açıdan tutarsızlıktır. Bu aslında şaşkırtıcı değildir çünkü üstadı Marks dünyayı kapitalizmin o günkü başkenti Londra'dan okumakta iken Harvey bugünkü başkenti New York'tan okumaktadır.

Kaynakça

Akar, H. B. & Mümtaz, N. (Kasım 27, 2013). *Gezi direnişi, otokratik yönelimli yönetime karşı, müzakereyi reddeden benzersiz bir ittifak, bir kentsel isyandır*. 01/12/2013 tarihinde <http://www.fikirzamani.com/david-harvey-bugun-istanbulda-insanlarin-yerlerinden-edilmesine-karsi-sureyden-bir-mucadele-var> adresinden edinilmiştir.

- Ahmet Mutlu & Nazlı Yücel Batmaz, *Türkiye’de kent hakkı*, Ankara: Orion Kitabevi, 2013, 351 s.
Değerlendiren: Köksal Alver*

Türkiye’de Kent Hakkı adlı çalışma, bir uygarlık göstergesi olan kentin yaşanabilirliğini, hukuki çerçevesini, insanlarla olan ilişkisini mercek altına alarak insanın temel haklarından birinin kente katılmak, kenti yaşamak ve onu savunmak/var etmek olduğunu dile getirmektedir. Çalışmada “kentlerde yaşanabilirliği sağlamanın ancak orada yaşayan bireylerin aktifliğiyle mümkün olduğu” savunulmaktadır. Bu sav doğrultusunda üniversite öğrencisinden herhangi kent sakinine kadar kentte yaşayanların kendilerini gerçekleştirebilmeleri için kullanabilecekleri yasal düzenlemelerin neler olduğuna ve bunların nasıl kullanılabilirliğine yer verilmektedir.” Kent, yasal bir çerçeve içinde yaşanan bir çevre, kültürlerin ve yaşam tarzlarının karşılaştığı geniş bir evrendir. Bu anlamda kente katılmanın çerçevesi önem arz etmektedir.

Kitabın ilk bölümünde genel anlamda kent olgusu tartışılmaktadır. Kent tarihi, kent-kültür ilişkisi, kentlilik olgusu, kent hakkı, kent kültürünün dönüşümü ve kent kültürünün Türkiye’deki durumu başlıklar hâlinde incelenmektedir. Kentin bir uygarlık ve kültür merceği olduğu fikri güçlü bir şekilde kitapta işlenmektedir. Kentin insanın kültürel evreninin önemli bir göstergesi olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca kent tanımları, kentin öne çıkan nitelikleri, kentin tarihsel görünümü açık bir dille anlatılmaktadır. Kent kavramının yanında kentleşme de önem arz etmektedir. Kitap kentleşmeyi bir süreç olarak değerlendirmekte ve onun genel görünümünü başlıklandırmaktadır. Bütün bu hususlar insanın kentli oluşunu sağlayan temel argümanlardır. İnsan kent kuran, kentte yaşayan biri olarak kentliliği içselleştirmektedir. Kentlilik ise insanın kente karşı bütün duruşunu, hissiyatını, değerlerini, tavrını belirlemektedir.

İnsanın kentle ilişkisi bir kent hakkı oluşturmaktadır. H. Lefebvre’ün kullandığı ‘kent hakkı’ kavramı, kitle hareketlerine de ilham kaynağı olmuştur. Farklı biçimlerde tanımlanan kent hakkı, insanların siyasal bilinçlenmesinde önemli bir aşamadır. Bu kavram mekân ve kent kullanımı, kente ilişkin tavır belirleme, kenti koruma, kentlinin talep etme özelliği gibi hususları içermektedir. “Kent hakkı, bireylerin kişiliklerini çok yönlü geliştirebilmeleri yanında toplum olarak bir arada yaşamının gerektirdiği barınma, üretme, dinlenme, kültürel ve sosyal faaliyetler yapma ihtiyaçlarının sonucunda doğmuştur. Kent hakkı, aynı zamanda hukuki bir boyuta sahiptir. Kent hakkının karakteristiğinin ortak bir hak oluşu, bu hakların sağlıklı gerçekleşmesi ve sağlıklı işleyişi için dayanışma ve iş birliğini gerekli kılar. Kentte yaşayan bireylerin ve toplumsal grupların birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerinin yanı sıra merkezî yönetim ve yerel yönetimlerle olan ilişkilerinde dayanışma ve iş birliği ilkesinin gerçekleşebilmesi demokratik ve hak arama özgürlüğüne sahip bireyler ve onları koruyabilecek hukuk kurallarını gerektirir. Bu bakımdan kent hakkından söz edebilmenin temel şartı, özerk ve demokratik yönetimler ile hukuk devletinin varlığıdır. Öte yandan bu hakkın kullanımının kentlilik bilinciyle organik bağı olduğu da vurgulanmalıdır.”

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Kitabın ikinci bölümü, kentsel yaşam kalitesinin gerçekleştirilmesi bağlamında kent hakkını ele almaktadır. Bu bölümde kent hakkı kavramı daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmakta, kent hakkının kavramsal, toplumsal ve hukuksal yönleri açıklanmaktadır. Kent hakkı tartışmalarını ortaya çıkaran süreçler, politik mecralar ve somut tarihsel olaylar örneğinde tartışma yürütülmektedir. Bu anlamda Paris Komünü, Atina Sözleşmesi, Çevre Konferansı, Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı, Avrupa Kentsel Şartı gibi gelişme ve toplantılar önem arz etmektedir. Avrupa (Batı) kaynaklı bir kavram olduğu görülen kent hakkının "Ortaya çıkış sürecinde toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel olarak küresel nitelikli değişiklikler olmaktadır ve bunlar doğal olarak kentleşme anlayışlarını etkilemektedir... Çağın olumsuz ortam ve koşulları ironik bir şekilde kent hakkının genişlemesine ve popülerleşmesine olanak sağlamıştır."

Türkiye'de kent hakkı ile ilgili tartışmalar ise 1992'den sonra başlamıştır. Bu konuda kimi öncü yayınlar ve toplantılar önem arz eder. Türkiye'de kent hakkı, sorunsal ve yapısal olmak üzere iki temel nitelik göstermektedir. "Söz konusu gündemin sorunsal niteliği, hızlı kentleşmeye bağlı olarak özellikle büyük kentlerde ortaya çıkan bazı sorunları ve bu sorunlar karşısında kentlilerin verdiği tepkileri içerir. Gündemin yapısal niteliği ise daha çok kentlilik bilincinin geliştirilmesine ve kent hakkı olgusunun toplumsal, siyasal ve yönetsel ölçekte benimsenmesine yönelik eylem ve girişimleri içerir." Kent hakkının yerel ölçekte görünümüleri Güvenpark Olayı, Park Otel, Gökkafe, Corne Otel ve Gezi Parkı çerçevesinde tartışılmaktadır.

Türkiye siyasetini ciddi anlamda etkileyen, toplumsal gündemi belirleyen Gezi Parkı Olayı'nı yazarlar kent hakkı kavramı çerçevesinde tartışmaktadırlar. 27 Mayıs 2013 tarihinde başlayan Gezi Parkı Olayı, temelde bir kent tavrı olarak gelişmiş ancak hemen sonrasında açıkça farklı bir politik mecraya dönüşmüştür. Yazarlar, bu durumu 'kent hakkı'ndan 'kent suçu'na dönüş olarak açıklamaktadır. Taksim Parkı'ndaki birkaç ağacın sökülmesini protesto eden tavır, daha sonra marjinal grupların öne geçmesi ve ardındaki gizli kaynakların ve aktörlerin yer almasıyla büyük bir toplumsal muhalefete, şiddet olaylarına ve hükümet karşıtı tavırlara dönüşmüştür. Yeni gelişen olaylar ise durumun niteliğini bütünüyle değiştirmiş; kent hakkının şiddet üzerinden sağlanması tezi işlenmiştir. Sonuçta "Gezi Parkı Olayı, kent hakkını gerçekleştirebilmek bakımından toplumsal gösteri ve eylemlerin niteliğinin nasıl olması ve de nasıl olmaması bakımından toplumsal öğreticiliği de olan bir deneyimdir." Bu deneyimin dikkatli bir şekilde incelenmesi, gerek toplumsal grupların gerekse kent yöneticilerinin bu olayı doğru bir şekilde okuması ve buna dönük uygulamaların başlatılması gerekir.

Kent temelde bir yaşam alanıdır, bir kültür ve medeniyet göstergesidir. Tıpkı insan gibi canlı bir organizmadır. İnsan temelli bir inşadır kent; dolayısıyla sadece mühendislik ve teknolojik süreçle ilgili değildir. Kentli olma, kentlilik bilinci kazanma, kent kültürünü benimseme gibi pratikler de ancak kente insani ve toplumsal katılımı mümkündür. Bu bakışla söylenecek olursa *Türkiye'de Kent Hakkı* adlı kitap, konunun ayrıntılı ve dikkatli bir şekilde incelemesini gerçekleştirmekte kentin nasıl bir doğaya sahip olduğu, kentliliğin nasıl kazanılacağı, kent bilinci edinmenin temel argümanlarını içermektedir. Literatüre de önemli bir katkı sağlamıştır.

- Özer Ergenç, *Osmanlı tarihi yazıları: Şehir, toplum, devlet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, 506 s. Değerlendiren: Hasan Karataş*

Özer Ergenç Osmanlı şehir tarihçiliği dendiğinde ilk akla gelenlerden biridir. 1974'te "16. yüzyılda Ankara ve Konya şehirlerinin karşılaştırılması" ile başlayan Ergenç'in tecrübesi, araştırmacı, yazar ve tez danışmanı sıfatlarıyla Osmanlı coğrafyasının pek çok şehrine uğramış ve arkasında bir ekol bırakmıştır. Bu akademik seyrin araştırmacı ve yazar kısmının dökümü olan bu eser, bize hem yazarın tarihçi olarak evriminin izleğini vermektedir hem de kitabın sunuş kısmında kendisinin mütevaciane ifade ettiği gibi Osmanlı şehir tarihçiliğinin 20. yüzyıldaki inkişafı hakkında önemli bir belge özelliği taşımaktadır.

Konferans bildirimleri, akademik makaleler ve kitap bölümleri ve muhtelif bağlamlarda konuşmaları içeren toplam otuz dört çalışmayı içeren kitap tematik bir biçimde sırasıyla dört ana bölüme ayrılmıştır. Bu bölümler *Tarih Yazımı-Yöntem-Kaynaklar*, *Şehir Yazıları*, *Ekonomi ve Maliye*, *Yönetim ve Toplum Düzenidir*. İlk kısım tarihçilik mesleğinin icrası, sorunları ve Türkiye'deki durumu hakkında değerli yazıları haizdir. Osmanlı şehirlerinin ana öğelerinden bazılarının çeşitli şehirler özelinde incelemelerinin bulunduğu ikinci kısım ise Ergenç'in araştırmacı kimliğinin en güzel örneklerini sunmaktadır. Üçüncü kısımda Ergenç 17. ve 18. yüzyıllarda devlet ve toplumun eş zamanlı ve iletişim hâlinde dönüşümlerini mali ve ticari pratikler üzerinden aktarmaktadır. Son kısım ise Osmanlı'da sosyal düzenin idamesine matuf çabaları merkez-çevre, idareci-reaya, ve eşraf/ayan-toplum-devlet ilişkileri çerçevesinde ele almakta ve bu mevzuların izahı için arşivleri adres göstermektedir.

Ergenç'in makaleleri rahat okunmakta; organizasyonu ve argümanı kolay takip edilmektedir. Yazar en girift mevzuları bile metin için tutarlılık ve disiplinden sapmadan vazih bir biçimde ifade etmektedir. Metinlerin vazedildikleri bağlamın çeşitliliğinin tabii gereği olarak içeriklerin akademik tonu baştan sona tutarlı seyir izlememektedir. Neticede Ergenç'in San Diego'da sosyal bilimcilerin arasında kullandığı akademik jargonu Bursa'da bir özel okulun düzenlediği sempozyumda da kullanmasını beklemek akıl dışı olurdu. Fakat metinler aşağı yukarı benzer bir düzene içinde yazılmıştır. Ergenç öncelikle konunun ana terimlerini ve hâlihazırdaki çalışmaları özetlemekte; ardından kendi araştırmalarını sunmakta ve sonuç kısmında bu araştırmalar üzerinden var olan literatürü ve kuramsal yaklaşımları kritiğe tabii tutmaktadır. Ergenç okuyucuya sunduğu tarihsel olgu ve olaylardan genel tipolojilere ve kuramlara çıkarım yaparken temkinli ve eleştirel davranmaktaysa da tamamen amprik/hikâyeci tarihçiliğe de düşmemektedir. Kendi ifadesiyle, yazar hem belgelerdeki "rakamlarla bize intikal

* Assist. Prof., University of St. Thomas, Department of History.

etmiş dünyanın arkasında, koşullara göre değişiklik gösteren uzlaşmacı bir dünyanın bulunduğu(nu)" (s. 439) okuyucuya ihsas etmekte hem de onları "moda çözümlenemeyen meyletmemiz" (s. 33) tehlikesine karşı ihtar etmektedir.

Genel olarak tarihçilik mesleği ve özelde ise Osmanlı tarihçiliği üzerine olan ilk kısımdaki (*Tarih Yazımı-Yöntem-Kaynaklar*) sekiz metin, dört ana tema üzerinde yoğunlaşmıştır: Kaynaklar, teoriler, olgu çalışmaları (*case studies*) ve Osmanlı şehir tarihyazımı. Osmanlı tarihinin en önemli kaynağı olan devlet arşivlerinin tarihini, geçirdiği önemli evrelerle veren Ergenç, bir tarihçinin arşivden öncelikle belgelerin iyi muhafazasını, sonra da erişilebilir bir şekilde tasnif edilmelerini beklediğini söylemektedir. Özellikle ikinci mevzuda sıkıntılı olan Osmanlı arşivlerinin, Osmanlı tarihçilerinde ya belge fetişizmi yahut da tam aksini yani yetersiz belgelerle büyük çıkarımlar yapma hastalığını doğurduğunu teşhis eden Ergenç daha erişilebilir bir Osmanlı arşivi için tasnif önerileri vermekte ve arşive özel bir sözlüğün hazırlanması gerektiğini hatırlatmaktadır. Yine muhtelif makalelerde yazar Osmanlı belgelerinin mukayeseli kullanma gereksimini (örn: 18. yüzyılda maliye belgelerinin şerhiye sicilleri ile karşılaştırılması, s. 4) ve belli belge koleksiyonlarının sınırlarını (örn: tahrirlerin şehir tarihlerini anlatırken durağan bir portre çizmeleri, s. 17-19) örnekleriyle sunmaktadır. Ergenç ayrıca eldeki kaynakların Osmanlı tecrübesini her kuramsal çerçeveye aynı rahatlıkla yerleştir(e)mediğinin de altını çizmektedir. Art arda iki makalede şehir tarihçiliği ve İslam şehri üzerine var olan teorileri ve çalışmaları değerlendiren yazar, bu teorilere Osmanlı/Türk şehirciliği pratikleri üzerinden ciddi eleştiriler getirmektedir. Osmanlı tarihinin evrensel boyutlarını teslim etmekle beraber yazar özellikle günümüz tarihçilerinin "moda çözümlenemeleri" Osmanlı tarihine tatbikte acul davrandıklarını belirtmiştir. Diğer yandan yazar o ana dek yapılan şehir etütlerinin ve olgu çalışmalarının da pek çoğunun münferit ve bir bütünlüğe götürmeyen nitelikte olmasından da rahatsızdır (s. 16). Özetle Ergenç için Osmanlı tarihçiliği ayakları sağlam bir şekilde yerel kaynaklarda olduğu sürece evrensel kuramlarla eleştirel bir ilişkiye girmekten çekinmemelidir. Bunu Türk tarihçiliğinde en mükemmel şekilde yapabilen de Halil İnalçık'tır. Bu kısmın son makalesinde (*Halil İnalçık neden büyük?*) Ergenç yukarıda özetlenen fikirlerini İnalçık'ın ve aynı zamanda 20. yüzyıl Türk tarihçiliğinin serüveninden örneklerle açıklamaktadır. Yazara göre İnalçık büyüktür çünkü (i) ulusal bir kurumda yetişmiş ve uluslararası camiada ün yapmıştır; (ii) aynı şekilde özgün ve yerli kalarak mesleğin evrensel icaplarını bihakkin yerine getirmiştir; (iii) yöneme katkıda bulunmuştur.

Kitabın ikinci kısmında (Şehir Yazıları) Ergenç başta Ankara olmak üzere, Konya, Bursa ve Edirne şehirlerinin 16. ve 17. yüzyıl tarihlerinden hareketle yukarıda tarif ettiği tarihçiliğe spesifik örnekler getirmiştir. Bu kısımdaki sekiz metnin hemen hepsi aynı üç aşamalı bir planı izlemektedir; (i) Batı literatüründe İslam şehri tipolojisinin tanımı, (ii) bu tanımlara cevaben yahut onlardan hareketle yapılmış Osmanlı-Türk şehri çalışmaları, (iii) yazarın çalıştığı örnekten hareketle varılan tipolojiye katkıları veya eleştirileri. Bu sonuncu aşamada yazar bazen detaylı bir muhasebeye girerken bazen de makalenin sonuç kısmında genel teorilere üstünkörü bir gönderme ile yetinmiştir.

Bu farklılığın ana nedeni metinlerin bir kısmının hakemli dergilerde basılmış makaleler diğerlerinin ise değişik konferanslarda sunulan tebliğler olmasıdır. Ergenç'in eleştirileri odağında; var olan tipoloji içinde İslam şehirlerine atfedilen iki temel eksik yani kısmen otonom yerel kurumlar ve kentlilerde kolektif politik/medeni bilinç bulunmaktadır. Bu eleştirileri yaparken aynı zamanda yazar bir Türk-İslam şehri tipolojisinin hatlarına da katkı yapmaktadır. Bu çabada Ergenç'in ana kaynağını ise çoğunlukla şeriyeye sicilleri oluşturmaktadır. İlk üç makale Osmanlı kentinin ana öğeleri (mahalle, esnaf örgütü ve yönetim kurumları) üzerine genel çalışmaları içermektedir. Ergenç'e göre Osmanlı şehirleri "birbirleri arasında organik bir bağlantı olmayan parçaların düzensiz yığını" değildir (s. 87). İmparatorluk güçlendikçe Osmanlı şehirinde mahalleler arasında geçişlilik artmıştır. Mahalle organizasyonu etrafında kolektif bir kimliğin oluşumu ise merkezî otoritenin mahallere yüklediği şeri ve kanuni yükümlülükler ve yerel ihtiyaçlar arasında oluşan dengenin mahsulüdür. Buna en güzel örnek ise bir sosyal yardımlaşma fonu vazifesi gören *avarız akçası vakfıdır* (s. 81). Aynı minvalde Ergenç, şehirliğin temsilcisi olarak eşraf ve ayanın ve esnaf örgütlerinin merkezî otoritenin şehirdeki uzantısı olan bey ve kadı ile münasebetleri üzerinden yine Türk-İslam kenti tipolojisine dair şu çıkarımda bulunmaktadır: Osmanlı kentinde, İslam şehri tipolojisine atfedilen politik/medeni bilinç ve kısmen otonom yerel kurumların eksikliği söz konusu değildir.

İkinci kısım Ankara'nın 16. yüzyıl ortalarını takiben yüzyıl içinde sosyal yapısı, yerleşim durumu ve iktisadi tarihi üzerine, çoğunlukla Ergenç'in doktora tezinde yaptığı çalışmalara dayalı üç makale ile devam etmektedir. Ergenç Ankara Hisar'ndan başlayarak seyyahların resmettiği kenti kuşatan duvarlar, şehrin yol sistemi, çarşıları, mahalleleri, fiziki ve demografik yapısı, toprak rejimi, üretim, özellikle ihtisaslaştığı sof dokumacılığı organizasyonu, ticaret hacmi ve ağları, yabancı tüccarlar ve kahvehaneler ile renkli hayatı, önemli idari, hukuki, eğitim ve dinî binaları üzerine detaylı bir şehir portresi çizmektedir. Son iki makalede ise Bursa ve Edirne örneklerine geçen yazar Bursa'da Osmanlı şehrinin nevişahsına münhasır bir ögesi olan *suk-i sultani* ve buna bağlı çarşı düzenine yoğunlaşmakta, Edirne'nin de az çalışılmış bir dönemi olan 17. yüzyıl sonlarındaki demografik yapısını Başbakanlık arşivindeki nüfus kayıt defterlerinden irdelemektedir. Ergenç'e göre Bursa ve Edirne, hem nüfus dağılımları hem de fiziki yapıları bakımından Osmanlı şehri tipolojisine uygundur.

17. ve 18. yüzyıllarda dünya düzeninin değişimini ve bu değişime ekonomi ve maliye alanlarında, Osmanlı devlet ve toplumunun gösterdiği tepkileri irdeleyen üçüncü kısımda, toprak mülkiyeti/vergilendirme ve sanayi/ticaret olmak üzere iki ana mecrada yazılmış sekiz metin bulunmaktadır. Ergenç "post-klasik" dönem adını verdiği bu iki yüzyılda Osmanlı toprak mülkiyeti ve üretim rejimini etkileyen en büyük amilin, Avrupa'nın Sanayi Devrimi neticesinde hammadde ihtiyacının had safhaya ulaşması ve bununla ilintili olarak Osmanlı mülkünde tarımın hızla ticarileşmesi olduğunu ifade etmektedir. Ergenç'in bu süreç içinde altını çizdiği bir başka önemli husus ise Osmanlı devlet ve toplumunun bu değişimlere adapte olurken verdikleri tepkilerin ve geçirdikleri dönüşümlerin bir sonraki yüzyılda Osmanlı modernleşmesi ve Batılılaşmasının

zeminini hazırladığıdır. En büyük kaynağı mahkeme kayıtları olan Ergenç'in büyütecinin altında her zaman olduğu gibi taşra şehirlerinde reaya ve elitin adaptasyon çabası vardır. İlk dört metnin konuları para politikası, toprak mülkiyeti düzeni ve tarımsal üretim pratikleridir. Bu konuların incelendiği çerçeve ise devlet-dirlik sahibi-reaya üçlüsünün Avrupa ekonomisinin günbegün artan hegemonisi karşısında birbirleriyle olan etkileşimidir. İlk makale 1584 ve 1600 devalüasyonlarının topluma yansımalarının Ankara şeriyeye sicillerinden tesbitidir. Bu makalenin sonunda Ankara'da akçanın durumu üzerinde detaylı bir tablo mevcuttur. Sonraki üç metin yine bu dönemde tımar sisteminin tedrici feshi sürecinde yaygınlaşan iki tür toprak mülkiyeti/kullanımı uygulamasıdır: serbest dirlikler ve *müzaraa/mübaraa*. Hanedan ve kapıkulu sistemi mensupları ile diğer yüksek dereceli memurlara verilen serbest dirlikler üzerine yapılan çalışmalarda ihmal edilen mali-iktisadi boyutu Ergenç Ankara ve Bursa özelinde incelemiştir. Bu incelemelerin vardığı sonuç yaygınlaşan serbest dirliklerin idari birimlerin sınırlarını aşan yapay mali/iktisadi üniteler oluşturduğu ve bu ünitelerin yüzyılın getirdiği dönüşümlere karşı devlete bir esneklik kazandırdığıdır. Yazar toplum ve devletin bu dönüşümlere diğer cevabını ise başka bir makalede *müzaraa* ve *mürabaa* pratikleri üzerinden incelemektedir. Bu iki pratik, İslam coğrafyasındaki *mudarebe* (silent partner) usulüne benzemektedir. *Müzaraada* çiftçi çift akçesi ya da çift tedariki adı verilen tohum ücreti yahut nakit para karşılığında ürününü paylaşmaktadır (s. 249). *Mürabaada* ise borcunu ödeyemeyen çiftçi kendi toprağında işçi yahut ortak olarak çalışmaktadır (s. 253). Bu iki uygulama daha önce seyrek de olsa gözlenmektedir ve 18. yüzyılda yaygınlaşmaya başlamıştır. Konya şeriyeye sicillerinden örnekleri verilen bu iki uygulama Ergenç'e göre, Osmanlı düzeninin klasik uygulamalar çerçevesinde kalarak 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya yeni çıkan ihtiyaçlara verdiği cevaplarıdır.

Bu kısmın kalan dört metni ise Ergenç'in doktora çalışmasının bir nevi devamı niteliğindedir. Doktora tezinde 16. yüzyıl sonlarında Ankara'da sof kumaşı üretimini ve ticaretini inceleyen Ergenç, bu metinlerde ise sofun 17. ve 18. yüzyıllardaki serüveninin izini İzmir üzerinden İngiltere'ye kadar sürmektedir. Bu dönemde mamul bir meta olan sof kumaşını kara yoluyla ihraç eden Ankara üreticileri, Avrupa'daki Sanayi Devrimi sebebiyle tedrici olarak yarı mamul tiftik ipliğine ve hammadde olarak tiftiğe dönmektedir. Bu dönüşümle eş zamanlı olarak da Batı'ya açılan bir liman kasabası olan İzmir'in önemi artmakta ve bu iki kent arasında yeni bir ticari hat oluşmaktadır. Bu iki kent arasında oluşan ticari ilişki aslında Ergenç'in Osmanlı ekonomisinin yeni ortaya çıkan Avrupa merkezli dünya ekonomisine eklenmesine dair de pek çok gözlem yapmasına izin vermektedir. Bu gözlemlerin başlıcası, Osmanlı ekonomisinin yeni dünya sistemine entegrasyonunun zannedildiğinin aksine üretim artışı ile değil, Osmanlı imalat sanayisinin girdisi olan yarı mamul (tiftik ipliği) ve hammaddenin, doğrudan Batı ekonomisinin girdisi hâline gelmesi ile olduğudur (s. 307-308). Ergenç'in bu gözlemleri yaparken dayandığı iki ana kaynak vardır: Maliye kayıtları (mukataa defterleri) ve şeriyeye sicilleri. Şeriyeye sicillerinde İzmir-Ankara hattının en önemli yansıması Ankara'da üretilen tiftik ipliğine "İzmir harcı iplik" yahut "İştirası Ankara, mübayaası İzmir'e mahsus olan iplik"

adı verilmesidir (s. 303). Ticaret yollarının değişimine ise devletin tepkisi çıkar bacı adı verilen ve iplikten alınan vergidir. Bu verginin mukataa gelirlerindeki oranı, Ergenç'e göre Ankara tekstil sanayisinin dönüşümünün en önemli göstergelerinden birisidir. Bu iki kent arasındaki ilişkinin Ankara'da yaşayan bir İzmirli tarafından incelenmesi ise Ergenç ve çalıştığı malzeme arasında hoş bir paralellik olmuştur.

Derlemenin son kısmı (*Yönetim ve Toplum Düzeni*) temelde merkez-taşra/devlet-birey ilişkisi merkezli mikrotahlillerden ve genel denemelerden oluşan on iki metni içermektedir. Ergenç'in bu kısımda ana kabulü Osmanlı toplumunda birey ve devlet arasında -günümüzün moda tabiriyle- bir *yönetişim* modeli olduğu ve bu dairede imparatorluğun uzun ömrü boyunca ikisinin de birbirini tekrar tekrar tanımlayıp dönüştürdüğüdür. İlk dört metinde Ergenç Osmanlı devlet teşkilatının merkezde ve taşrada örgütlenmesini ele almıştır. İlk metin hikâyeci bir üslupla Osmanlı'nın klasik düzenini, ikinci metin şerhiye sicillerinden Nişancı Hamza Paşa (ö. 1605-1607)'nın hayatını, üçüncü metin kapıkulu sisteminin klasik dönemde merkezi çevreyle nasıl güçlü bir şekilde bağladığını ve dördüncü metin bu bağın 17. yüzyıldan itibaren ne şekilde zayıfladığını ve dönüştüğünü incelemiştir. Bu dönemdeki dönüşümlerin Ergenç'e göre en büyük nedeni vergilendirmede tımdardan iltizama geçilmesidir. Bu değişimin neticesinde taşra yönetiminde önce bey ve mütezim arasında iki başlılık oluşmuş ve sonra da "zincirleme havale yoluyla fiili yetkilerin taşralı nüfuzluların eline geçmesi" ile güçlü bir ademimerkezileşme husule gelmişti (s. 381-82). Bu sürecin galipleri olan taşra kurumları ve ileri gelenleri, yani esnaf örgütleri ile eşraf ve ayan bir sonraki üç makalenin konusunu oluşturmuştur. Önce ayan yüzyılı olarak bilinen 18. yüzyılın öncesinde ayanların durumlarını ve vazifelerini Ankara, Bursa ve Konya şerhiye sicillerinden tesbit eden Ergenç, bir sonraki makalede ayanların 18. yüzyılda taşrada ifa ettikleri görevleri ve konularını detaylandırmaktadır. Eşraf ve ayanın çoğunluğunun mensup olduğu esnaf örgütleri Ergenç'in bu mevzudaki son makalesinin konusudur. Yazara göre bu örgütler İslami yönetim teorisinin temeli olan devletin reyaya adalet ile muamele etmesi yükümlülüğünün taşrada gerçekleşmesinde aracı vazifesi görmektedirler. Bu teorinin uygulanmasında Ergenç için en büyük etmen ise devlet ve toplum arasında sürdürülebilir bir yönetim modeli ve üzerinde uzlaşmış devlet/birey tipolojisi yatmaktadır. Bu ideal insan tipini ve yönetişimin uygulanmasını Ergenç bu kısmın kalan makalelerinde belgelerdeki tabirleri derin tasvir (thick description) yaklaşımıyla ele almaktadır. Mesela Ergenç belgelerden, aidiyetleri belirli ve toplumun kalanı tarafından "rıza ve şükran" ile kabullenilmiş bir ideal insan tipi çıkarımı yapmaktadır (s. 425). Bu ideal insan tipi anlayışının da 19. yüzyıldaki krizini ele almaktadır Ergenç. Yine belgelerdeki *enfa*, *elyak*, *cemm-i gafir*, *cemm-i kesir* gibi tabirler üzerinden Osmanlı'da devlet, birey ve toplumdaki taifeler gibi diğer sosyal üniteler arasında yaratılan uzlaşma modelinin izlerini sürmektedir. Ergenç'e göre belgeler devlet-birey-toplum ilişkisine dair fikirler verebilir ve bu ilişkinin dönüşümü üzerinden de Osmanlı tarihi ve arşivi yeniden dönemlendirilebilir. Bir sonraki makalede bu mevzuya yönelen yazar, kitabın son makalesinde ise Osmanlı klasik düzeninin statikliğinin bilimin gelişmesine engel

olduğuna örnek olarak sağlık bilgisinin üretimi ve nesilden nesle aktarımını kısıtlayan *hırfet* düzeninden bahsetmektedir.

Elbette ki toplam otuz dört irili ufaklı metinden oluşan kitabın akademik kritiği hem bu kısıtlı tanıtımda imkânsızdır hem de yazara haksızlık olacaktır. Zira kitabın derleme olması sebebiyle baştan sonra tek ve tutarlı bir argüman örgüsünü tespit etmek güçtür ve yazarın böyle bir kaygısının olması da gerekmemektedir. Kitabın içinde tablolar ve sonunda şahıs adları ve kavramlar için üç dizin dikkatli bir biçimde hazırlanmıştır. Bunların yanı sıra kitabın içeriğini oluşturan makalelerin kronolojik bir sıralaması eklenmesi, yazarın akademik ilgilerinin nasıl bir seyir izlediğine dair okuyucuya bilgi verecek güzel bir katkı olabilir. Ayrıca kitabın dört tematik bölümünün her birindeki içeriğin ne tür bir kaygı ile sıraya konulduğu açıklanmamıştır. Bu noktaya dair kitabın yahut her bölümün başında kısa bir açıklama okuyucuya yön vererek sunuş kısmında konulan amaca daha iyi hizmet edebilirdi. Benzer şekilde metinlerin hazırlanması ve okuyucuya takdimi noktasında birkaç küçük dikkatsizlik göze çarpmaktadır. Mesela ilk bildiri ve son kısmın altıncı metninin ne zaman ve nerede yazıldığı yahut sunulduğu bilgisi mevcut değildir. Ya da ilk bölümdeki metinlerin bir kısmında -mesela Halil İnalıcık ile ilgili olan makalede- alıntılanan kaynaklar sayfa numaraları ile belirtilmemiştir. Benzer şekilde dikkatli bir redaksiyona ihtiyacı ihsas ettiren birkaç hata bulunmaktadır [Örneğin Ergenç'in itiraz ettiği tesbit, Halil İnalıcık'ın "kuru, dar bir belgeciligin" mi (s. 52) yoksa "bölgeciligin" mi (s. 59) cenderesinde olduğudur? Ya da 117. sayfada yarım kalan ve sonra tekrar edilen ilk üç satır vardır].

Tabii bu stilistik noktaların bu derlemenin kıymetini ciddi bir şekilde eksiltmediğini teslim etmek ve şehir tarihçiliğinin en yetkin isimlerinden birinin eserlerini topladığı için Tarih Vakfının bu çalışmasını takdir etmek gerekmektedir.

- Ahmet Kerim Gültekin & İbrahim Gündoğdu, *Devrimci-halkçı yerel yönetimler/Umud ve mücadele mekânlarından deneyimler*, İstanbul: Patika Kitap, 240 s.
Değerlendiren: Muhammed Turan Çalışkan*

Kitap, 3-4 Aralık 2011 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen ‘Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler Sempozyumu’ bildirimlerini bir araya getiren bir çalışmadır. Sempozyum, 34 konuşmacı ile iki güne yayılan 6 oturumda gerçekleştirilmekle beraber kitap iki bölüm ve 19 yazıdan oluşmaktadır. İlk bölüm daha çok teorik-akademik bir yaklaşımla sempozyumun ana temasına yönelik analizler barındırırken ikinci bölümde bu teorik çerçeveyi dünya ve Türkiye ölçeğinde örnekleyen bildiri ve konuşma metinleri yer almaktadır. Sempozyumun, tarihsel bağlamı itibarıyla da bilhassa kimlik siyaseti ile belirli bir merhale kat eden ve belli zeminlerde bütünleşen Kürt-sol politik mecralar açısından heyecan ve umut bağlanan bir çerçevenin somutlaşan faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. Katılımcı profili ağırlıklı olarak akademisyenlerden oluşmakla beraber, sempozyumda düzenleme kuruluna paralel olarak sendika temsilcileri, oda mensupları, araştırmacı-yazarlar ve o tarihte görevli olan belediye başkanları da yer almıştır.

Sempozyum, kendisinden sonraki benzer çalışmaları da tetiklemiş ve yaklaşık altı ay sonra (16 Haziran 2012) yine Ankara’da ‘Halkçı Yerel Yönetimler’ başlığı altında bir atölye çalışması düzenlenmiştir. Ancak bu kesitte yakalanan ivmenin sonraki yıllarda korunmadığı ifade edilebilir. Kitabın editörlüğünü, daha çok “Tunceli’de Sünni Olmak” (2010) kitabıyla tanınan ve çalışmalarını Kürt kimliği, din sosyolojisi ve antropoloji üzerinde yoğunlaştıran etnolog Dr. A. Kerim Gültekin ile ODTÜ İİBF’den ve sempozyum tebliğcilerinden Arş. Gör. İbrahim Gündoğdu gerçekleştirmişlerdir. Sempozyum bildirimlerinin titiz bir çalışma ile kitaba alındığı anlaşılacakla beraber kitabın son kısmındaki bazı konuşmaların olduğu gibi bırakılması ilgili yazıların okunmasını zorlaştıran bir durum olmaktadır.

Gerek sempozyum ilanı gerekse de kitabın ön sözünde vurgulanan noktalar, kitabın hangi saik ve arayışların ürünü olduğunu somutlaştırmaktadır. Bu bağlamda, sempozyum ilanlarında amaç, neoliberal piyasacılık ve İslamcı muhafazakârlığın gölgesinde şekillenen hâkim belediyecilik anlayışı karşısında antikapitalist bir belediyecilik anlayışının dinamiklerini tespit etmek; halkçı-devrimci-sosyalist anlayışla yönetilen belediyelerin görünür kılınmasını sağlamak ve nihayet toplumsal zeminde üretilecek bilginin sermayenin değil halkın yararına sunulmasının yollarını tespit etmek şeklinde ifade edilmiştir. A. Kerim Gültekin’in cezaevinden ön sözünü yazdığı kitapta ise bu amaç, ulusal ve uluslararası ölçekte yerel yönetimler bağlamında yürütülen tartışmalara “antikapitalist bir çerçeveden bakan, devrimci-halkçı yerel yönetimler mücadelesi

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İktisat Tarihi Ana Bilim Dalı.

için bir yol haritası oluşturmak ve bu mücadeleye somut katkılar üretebilmek” (s. 7-10) şeklinde ifade edilmiştir. Bunun yanında, henüz kitabın girişinde, neoliberal sosyoekonomik ve siyasal çerçeve ile bu çerçeveyi temsil edenler yoğun bir eleştirel tutum ile gündem edilirken bunun karşısına “ezilenlerin ve emekçilerin” yerleştirilmesi, kitapta yürütülen tartışmaların hangi sosyal aktörler arasında konumlandırılacağına ilk işaretini olmaktadır. Bu çerçevede “neoliberal piyasa ekonomisinin taşeronları hâline getirilmek istenen yerel yönetim alanlarında, safını ezilenlerin ve emekçilerin yanında tutanlar” (s. 10) olarak mevcut siyasi yaşamın dayattığı zorluklarla mücadele etmeye yönelik yüksek sesli bir sol jargon geliştirilmektedir. Sempozyum açılış konuşmasında S. Süreyya Önder’in, Mısır’daki İhvan örneğini zikrederek sosyal iktidar alanlarına yani belediyelere yönelmek gerektiğini; çünkü Türkiye’de de iktidar olanların belediyeler üzerinden iktidar olduğunu ifade etmesi, ilgili arayışın projeksiyonunu vermesi açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Kitabın *Tarihsel, Kuramsal ve Siyasal Yaklaşımlar* başlığını taşıyan ilk bölümünde daha çok kentin oluşumu, kent-kır diyalektiği, kentin barındırdığı imkânlar ve eşitsizlikler ekseninde “iktidarın kente yerleşmesi” (s. 15); değişen yerellik anlayışları ve yerelin modernite karşısında değişen fonksiyonları ile demokrasi vurgusu ve neoliberalizm eleştirisi gibi hususlar öne çıkmaktadır. Kent odağına sarkan tartışmalarla “Kentleri ne yapmalı?” (s. 16) sorusunun cevabı aranmaktadır. Özellikle “tarihsel-toplumsal süreçlere soldan bakanların, devrimci bir pozisyonu olanların ve devrimci kuramcılarının” kente bakışını ayarlamaya dönük ilk kısımlarda gündelik hayatın kapitalist çerçeveyi dağıtmak için barındırdığı imkânlarla yapılan vurgu dikkat çekmektedir. Siyasal iktidarın yerellikler üzerindeki müdahaleleri neticesinde “günümüzde ‘kır’ ve ‘yerellikler’in hızla sermaye birikimi ve modernleşmenin içine çekiliyor/eklemleniyor” (s. 26) olması bölüm boyunca hem bir şikâyet hem de önlem alınması gereken bir vakia olarak ön planda tutulmaktadır. Ancak bunun yanında, aynı yerelliklerin kendi iç dinamiklerinin kapitalist üretim ve tüketim tarzlarına meyiletmesi de analizlere objektif bir boyut katmaktadır. Bu kısımda ulus devlet karşıtlığı yanı sıra yerele dair değerlendirmelerin ulus devlet bağlamının dışına taşınmaya çalışılması dikkat çekmektedir. Bu anlamda ulus devlet, bir işletmecî mantığıyla yerel aktörlerle küresel ve ulusal ölçekteki sermaye arasında koordinatör vazifesi gören ve yerel yönetimlerin kapitalistleşme sürecini (Kalkınma Ajansları, KOBİ’ler, yerel kapitalist girişimci yaratmak) hızlandıran bir aktör olarak ele alınmaktadır.

Bunun bir uzantısı olarak devrimci-halkçı mücadelenin kır-kent denkleminde hangisinden başlayarak diğerine yöneleceği ve kime karşı olacağı tartışılmakta; bunun için de ne ile karşı karşıya olunduğunun bütüncül bir şekilde tespit edilmeden belirlenecek stratejinin yahut yürütülecek bir muhalif hareketin sahici pratikler üretemeyeceği belirtilmektedir. Bu kapsamda kuşatıcı ve “patojenik” (hastalık yayan) bir vaka olarak tespit edilen kapitalist işleyiş en temel hedef olarak belirlenmektedir. Bu eksende,

yerelin dinamiklerini harekete geçirmekten salt devlet muhalefetine hapsolmuş mücadele dilinin değişmesi gerektiğine, alternatif bir kamusalığın inşasından yerel mücadeleler arasındaki dayanışmaya kadar bir dizi öneri geliştirilmektedir (s. 33-45).

Bu bölümde yer yer devrimci/halkçı/sosyalist bir cepheden daha öze dönük ve kavramsal tartışmalar da yürütülmektedir. Bu minvalde, 'iktidar' kavramına odaklanarak yerel yönetimlere, kent nezdinde insanları kapitalizme karşı özgürleştirici bir form olarak bakılmakta ve "sosyalist insanı inşa etme" (s. 48) çabaları öne çıkmaktadır. Bu inşanın temel aktörü ise alternatif yerel yönetimler olmaktadır. Yerel yönetimler özelinde ise, belediyelerin hizmet üretmek yerine satın alması, özelleştirme, arsa spekülasyonu gibi hususlar eleştirilmekte; bunları bertaraf etme adına kentsel toprakların tümünden özel mülkiyetten arındırılarak emekçilere ve kent yoksullarının hizmetine sunulması, düşük kiralık konutların yapılması, sermayenin yerel yönetimlerdeki etkinliğinin kırılması, kent yönetimlerinin demokratikleştirilmesi ve emekçiler ile kent yoksullarının bilinçlenip örgütlenmesi gibi bir kısmı ütopyik tonlar barındıran çözüm önerileri geliştirilmektedir.

Yine bu bölümde, bazı kısımlarda ölçek daraltılarak "özerklik konusu" (s. 61) üzerinden tartışmalar yürütülmüştür. Marksist bir perspektiften, kapitalizm ve sermayenin saldırısı (tez) karşısında bu saldırıya tepki olarak ortaya çıkan çelişki ve çatışmalar (antitez) bağlamında "Yerel yönetimler, geniş yığınların savunma ve direniş refleksinin mekanizmalarından, araçlarından biri olabilirler mi?" sorusunun izi sürülmekte ve "yerel yönetimlerin özünde bir karşı çıkış olgusu" (s. 62) olduğu tespiti yapılmaktadır. Bunun yanında, emperyalizmin kendi krizlerini aşmak için başvurduğu "özerklik, öz yönetim, mahalli idareler" gibi taktiklere dikkat çekilerek yerel yönetimlerin tümünden ideal bir olgu olmadığı ancak yine de küreselleşme çemberini kırmak üzere "yeni direniş siperleri" (s. 63) olabileceği ifade edilmektedir. Bazı kısımlarda bu tartışma Türkiye özelinde devam ettirilerek Kürt sorunu bu konudaki merkezî parametre olarak tayin edilmektedir. Türkiye'de yerel yönetimlerin özerkliğinin ancak Kürt sorunu üzerinden tahakkuk edebileceği; Kürt sorununun temel belirleyici kabul edilmesi ve özerkliğin ilkin Kürt tarafından geliştirilmiş bir öneri olarak buna olumlu cevap verilmesi önerilmekte; bu meselede çözümün "self determinasyon hakkı"nın (s. 66) tanınmasıyla mümkün olabileceği belirtilmektedir. Bu yönüyle de tartışma güncel siyasi alana (çözüm süreci, özerklik talebi vb.) bağlanmaktadır.

Demokrasi, yine bu bölümün sık başvurulan kavramlarından biridir. Bu anlamda "Bir yerel yönetimi 'devrimci' ve/veya 'halkçı' yapan nedir?" (s. 69) sorusu etrafında faşizm-demokrasi diyalektiği irdelenerek faşizmin genel ve soyut demokrasiden ziyade "aşağıdakilerin" kendi imkânlarıyla kurduğu "proleter demokrasisi"ni (s. 71) hedeflediği zikredilmektedir. Ancak değinildiği bağlam içerisinde faşizmin ifade olarak yeri bir anda neoliberalizme bırakılmakta ve demokrasinin karşıtı bir 'kötü' olarak hedef tahtasına oturtulmaktadır (s. 73). O nedenle "demokrasi meselesi, antineoliberal bir siyasal stratejinin vazgeçilmez bir ögesi hâline" gelmektedir (s. 74). Bu yüzden, günümüz solu

her ne kadar demokrasiyi bireysel hak ve özgürlükler seviyesinde tanımlasa da aslında “demokrasi bütün iktidarın halka verilmesidir yani ‘halkın diktatörlüğü’ ya da ‘halk despotizmi’dir. Bu anlamda “Sol, genel ve soyut manada demokrasi taraftarı olmakla yetinemez; kendi bir demokrasi tarifini devreye sokması elzemdir.” (s. 74). O nedenle demokrasi ile sosyalizm arasındaki içsel ilişki tekrar hatırlanmalıdır (s. 78).

Bu bölümde ağırlık noktasını oluşturan konulardan bir diğeri neoliberalizm ve onun kent düzeyinde yarattığı etkidir. “Türkiye’de Neoliberal Belediyeciliğin İki Dönemi” (s. 85) alt başlığı ile 1984-1989 arası ANAP belediyeciliği ve sonrasında hâkim olan RP belediyeciliği konu edinilmiştir. ANAP dönemi için neoliberal anlayışın kentsel politikadaki tezahürlerine değinilirken RP dönemi için ise “neoliberalizmin sosyalizasyon biçimiyle yeniden dirilişi” (s. 85) değerlendirmesinde bulunmakta ve bu olgu “neoliberal İslamcı belediyecilik” (s. 86) olarak tanımlanmaktadır. Devamında AKP eleştirisi sadedinde, sosyal belediyecilik ekseninde bu tecrübe de “neoliberalizmin devamını sağlamak üzere geliştirilmiş bir politika” (s. 86) diye nitelendirilmektedir. Dünyada ve Türkiye’de sosyal belediyeciliğin kısa bir tarihsel panoraması sunulduktan sonra ise “beledi sosyalizm ve sosyalist/komünist belediyecilik” (s. 89) ayrımında ikincisi öncelenerek “İnsanlığın eşit-özgür geleceğini imleyen Komünist İdea’ya yönelmiş devrimci antikapitalist bir belediyeciliğin adı olarak sosyalist belediyecilik, günümüz dünyasında nasıl olmalıdır?” sorusunun peşine düşülmektedir. Ardından, bu bölümdeki birçok yazının ortak noktası olarak “kapitalizm koşullarında sosyalist belediyelerin gözetmesi gereken ilkeler” (s. 91) tespit edilmeye çalışılmakta ve sıralanmaktadır.

Dünya ve Türkiye’de Politika ve Uygulama Deneyimleri başlıklı ikinci bölümde ise daha çok tarihsel tecrübe aktarımıyla, bir önceki bölümün teorik çerçevesi somut örneklerle desteklenmekte ve yerel yönetimler düzeyinde yerel-küresel ilişki ağlarının oluşturulması için kafa yorma yoluna gidilmektedir. Bu bölümde Meksika’da 20. yüzyılın ikinci yarısında görünür olan ve 1994’te bir silahlı ayaklanma ile ülkenin güneyinde dört belediyeyi ele geçiren Zapatista Hareketi, “öz yönetim modeli” eşliğinde ele alınmaktadır. Başta olumlanan, sonrasında “kimlik siyaseti ve kültürel haklar üzerinden şekillendirdikleri mücadeleyi sınıf mücadelesi ile ilişkilendirmekte başarılı olamayan” (s. 112) Zapatista Hareketinin, “neoliberal politikalara ve küreselleşmeye karşı yaptığı güçlü çıkışın ardından zamanla gücünü yitirmesine neden olacak bir yola” (s. 113) sürüklenmesine temas edilmekte; bu tarihsel tecrübe eşliğinde “Yerel siyaset bir toplumsal mücadele ölçeği olabilir mi?” (s. 118) sorusu irdelenmektedir. Bu noktada, yerel siyasetin yerel, ulusal ve küresel aktörler arasındaki etkileşimin somutlaştığı ve tüm ilişkilerin iç içe geçmişliğinden azade bir alan olmadığı vurgusu öne çıkmaktadır.

Yine bu bölümde 1989 yılında, Brezilya’nın Rio Grande do Sol eyaletinin başkenti olan Porto Alegre’de belediye seçimlerini ilk kez sol-sosyalist bir partinin kazanması ve sonrasında gelişen süreçler konu edinilmektedir. Bu deneyim üzerinden ise “katılımcı bütçe” uygulamalarına değinilmekte, bunun işleyişi ve sonuçları aktarılmaktadır. Buna

göre, katılımcı bütçe öz yönetim modelinin mümkün olabileceğini gösteren en önemli gösterge olmaktadır. Çünkü katılımcı bütçe “Devletin dışında bir kamusal alan yaratır.” (s. 127) ve halkçı bir otonomiye can verir. Ancak öz yönetim ve yerel otonomiye dair bu iyimser bakışa rağmen aynı tecrübe yerel düzeyde idari birimin “hükümetleşme”si eğilimine de kaynaklık etmiştir. Bu da katılımcı bütçe uygulamasının “sınırlı bir deneyim” olarak kalmasına yol açmıştır (s. 163).

Glasgow (1915-Büyük Britanya), Bologna (1970’ler-İtalya) ve Sheffield (1980’ler-İngiltere) gibi gelişmiş kapitalist ülkelerin yerelliklerinde yaşanan antikapitalist tecrübeler ise bu bölümün bir başka konusu olmaktadır. Bu tarihî deneyimlerle “katılımcı bütçe, sosyal ekonomi, topluluk sendikacılığı” (s. 143-156) modellerine/pratiklerine temas edilerek antikapitalist bir siyasetin yerel ölçekteki imkânı sorgulanmaktadır.

Aynı şekilde Hindistan solunun faaliyetleri kapsamında Batı Bengal’in Naxalbari kasabasında 1967 yılında gerçekleşen, adını radikal bir köylü isyanından alan (Kızıl Koridor), ülkenin kuzeyinden güneyine kadar 160 yönetim bölgesini elinde bulunduran “Naksalizm” (Hindistan Komünist Partisi-Maoist) hareketinin yarattığı etkiler konu edilmektedir (s. 154).

Uluslararası örneklemelerin ardından Türkiye özelinde 1977 yılı yerel seçimleri ile sosyalist-bağımsız aday olan Fikri Sönmez’in Fatsa’da (Ordu) 270 gün süren belediye başkanlığı dönemi ve uygulamalarından bahsedilmektedir. Yine, gecekondulaşma yoğunluğu ile temayüz eden ve kendi içsel mücadele, örgütlenme ve hizmet üretme tarzını geliştiren bir deneyim olarak 1 Mayıs Mahallesi (Ümraniye/İstanbul) sol bir yerel yönetimin nasıl örgütleneceği ve yönetilebileceği açısından önemli bir örneklik olarak ele alınmakta ve çeşitli boyutlarıyla tartışılmaktadır. Nitekim 1970’li yıllarda Türkiye solunun birçok fraksiyonundan izler taşıyan 1 Mayıs Mahallesi, “Türkiye’de sosyalist hareketin kent mekânına aşağıdan müdahale deneyiminin ilk örneği” (s. 175) olarak sonraki deneyimler için bir tetikleyici, bir model olarak zikredilmektedir. Bu kısımda, 1 Mayıs Mahallesi deneyimi, kentsel mekâna müdahale ederek onu kapitalizmin etkilerine açan sürecin tersine işletilmesi için araçsallaştırılmakta ve tam karşıt bir zeminde bir metot olarak somutlaştırılmaktadır: “Mekâna aşağıdan müdahale” (s. 178).

Bu bölümde daha çok teknik düzlemde gecekondu sorunundan kentsel dönüşüm projelerine uzanan bir yelpazede yoksul kesimin konut sorunu da sayısal verilerle ele alınmaktadır. Kentsel dönüşümü yürüten yerel yönetimlerin tüm ayartıcı söylem ve taahhütlere rağmen yoksul kesimin mağduriyetini kalıcı kıldığının izlerini görmek mümkün olmaktadır. Burada ise eleştirinin odağına TOKİ oturtulmaktadır.

Kitabın bundan sonraki kısmında, altı belediye başkanının konuşma metinleri yer almaktadır. Sırasıyla Tekin Türkel (*Mazgirt/Dersim*), Cevdet Konak (*Hozat/Dersim*), Mithat Nehir (*Samandağ/Hatay*), Mehmet Mübarek (*Aknehir/Hatay*), Osman Baydemir (*Amed*) ve Kenan Çetin’in (*Pertek/Dersim*) yaptıkları bu konuşmalarda kendilerinin

göreve gelme hikâyeleri, yaptıkları hizmetler, birlik olma çağrısı, AKP ve merkezî denetim eleştirisi, demokrasi vurgusu, halkçı belediye ve katılımcı bütçe vurgusu, sol belediyeler olarak farklı olma arzusu ve TOKİ eleştirisi gibi hususlar öne çıkmaktadır. Daha çok sol jargona binen bir ideolojik retorik temelinde yürüyen bu konuşmalar, kendi yönetim tecrübelerini kitabın/sempozyumun bu kısmına kadar yürütülen tartışmaların somut bir resmi olarak lanse etme çabası ile malul olup hepsinin ortak noktası, aksini dillendirmelerine rağmen yönettikleri insan kitlesini kendi ideolojik dünya örgüsünün pasif bir bileşeni olarak ele almaları olmaktadır. Böyle olunca, eleştirilen merkezî denetim ve vesayet ilişkisinin bir benzerini küçük ölçekte kendilerinin de üretmeyeceklerine dair okuyucuyu emin kılamamaktadırlar.

Genel olarak bakıldığında kitap, sol-sosyalist bir perspektifle can verilen bir arayışın ürünüdür. Yukarda bahsi geçtiği üzere, Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler sempozyumunun bir çıktısı olarak hazırlanan kitaptaki yazılar, belirlenen temaya sadık ve birbirini bütünleyen, örnekleyen metinlerden oluşmaktadır. İstatistiki veri ve teknik analizler barındıran yazı/lar, dışarıdan aktarılan örneklere nispetle ülke realitesi ile daha çok örtüşmesine ve objektif analiz imkânı sunmasına rağmen kitapta genel itibarıyla cüzi bir yer işgal etmesi kitabın eksikleri arasında sayılabilir.

Kitap boyunca var olan arayışlar alternatif bir yerel yönetim anlayışına yönelmesi itibarıyla temelde politik bir ton barındırır da merkezî hükûmet-yerel idare arasındaki bürokratik ve yapısal sorunlara, Türk yakın tarihindeki alternatif arayışlarına ve dünya genelindeki deneyimlerin emsal değerine odaklanması açısından değerli analizler barındırmaktadır. Hakeza, yoksul/emekçi kesimin konut, gelecek planlaması, iş hayatı, örgütlenme imkânları vb. temel meselelerine duyarlılık yaratmak gibi olumlu bir yanı da söz konusudur. Bu yönüyle sempozyum ve kitaba somut ve özgün bir katkı olarak bakılabilir. Ancak tüm bu arayışın hemen her safhasına devlet karşıtlığının egemen olması ise hem olumlu hem de olumsuz durumlar içermektedir. Kendi iç gerilimini kurmak ve halkı ideolojisi istikametinde örgütlemek, merkezî vesayetin menfiliklerinden kendini soyutlamak gibi avantajları yanında toplumsal-tarihsel şartlar bağlamında birçok bileşeni ve faktörü iskalayan ve en nihayetinde devlet karşıtlığının belirleyiciliğini davet eden menfilikler bu arayışın çeşitli boyutlarına yansımaktadır. Bu bağlamda kitap için sol düşünce açısından kent bağlamında samimi ve kendi argümanlarına sadık bir tartışma denilebilir. Ancak bu tartışma, bir ideal olarak dillendirilse de kuramsal Marksizm yahut kâmil bir sosyalizm çerçevesinden ziyade yer yer romantik bir sosyalizme yaslanmaktadır. Bunun yanında “mekâna aşağıdan müdahale” gibi yerelin kendi öz dinamiklerini örgütleyerek küreselleşme ve kapitalistleşmenin tahribatına engel oluşturacak bir tartışmaya girmesi de ideolojik tonlarından ayrıştırılabildiği ölçüde değerli bir imkânı barındırmaktadır.

Yine de bu sosyalist çerçeve ile ülkenin hâkim toplumsal karakteri ve kitleler arasında nasıl ilişki kurulacağı sorusu kitapta yeterince cevap bulamamaktadır. Çünkü tartışma,

daha çok küçük ölçekli yerel yönetimler bağlamında yürütülmektedir. Sempozyumda konuşma yapan belediye başkanlarının temsil ettikleri yerel yönetimler göz önünde bulundurulduğunda, çoğunlukla belli bir ideolojik-etnik-sosyal kesimden (Alevi-Kürt-Sol) bahsedildiği görülmektedir. Dolayısıyla, ölçek büyüdüğünde ilgili mücadelenin toplumun tüm bileşenleri ve katmanları nezdinde yaygınlaştırılabilir dinamikler yaratıp yaratamayacağı belirsiz kalmaktadır. Bu bağlamda kitaptaki tüm analiz ve arayışların, özlere kendisine yöneldiği insan tipinin de belirsiz olduğu söylenebilir. Halk, çoğu yerde homojen bir sol blok olarak görülmektedir. Bu da hizmet alım boyutunda olmasa bile karar süreçlerine katılım noktasında herkese aynı payenin verilip verilmeyeceğini muğlak bırakmaktadır. Aynı şekilde, oldukça önemsenen devrimci-halkçı mücadeleye toplumun diğer kesimlerini katmaya yönelik bir istek, bir yaklaşım göze çarpmamaktadır. "Sosyalist insanı inşa etmek" (s. 48) arzusu halk denilince ne anlaşıldığının güçlü bir işareti olmaktadır.

Kitap boyunca yoğun bir neoliberalizm eleştirisi bulunması, solun kendi içsel meselelerini ve temel gerilimlerini kent-yerel yönetim bağlamına taşıyarak tartıştıklarına dair bir izlenim yaratmaktadır. Aynı husus bir perspektif daralması sorunu da yaratıyor denilebilir. Bir başka deyişle, yereli ve imkânlarını politik mücadelesi için sisteme karşı bir üs olarak düşünen bir perspektif ("yerel devlet", s.118) söz konusu olmaktadır. Bu da ilgili mücadelenin ilerleyen safhalarında nereye varacağını, yapıcı ve kuşatıcı olup olmayacağını tartışılır kılmaktadır. Kısacası yerel yönetimler ölçeğindeki halkçı, alternatif ve antikapitalist arayış politik jargon ve tartışmanın gölgesi altında kalmakta ve araçsallaştırılmaktadır. Bunun yanı sıra, yerel ve küresel bazda temas edilen birçok örneğin bir süre sonra neoliberalizme yahut küreselleşmeye teslim olmasının yapısal bir zaaf mı yoksa işin doğası gereği mukadder bir netice mi olduğu hususu kitapta yeterince tartışılmayan kritik bir konu olarak yer almaktadır.

Bu noktada, özellikle yurt dışındaki sol-sosyalist yerel yönetim tecrübelerinden yapılan örneklemeler ve ilham alma çabaları, daha teorik/kuramsal öneri geliştirmek üzere zihinleri zorlamanın imkânını azaltmaktadır. İlgili örneklerin çoğunun "dışarıdan" olması ve yaşanmış deneyimler üzerinden bir teori üretme çabası, kuramsal kısmı zayıf kılmış denilebilir. Bu da çoğu yerde yerel dinamikleri gözetmeyen analiz ve çözüm çabalarına hayat vermektedir. Nitekim dışarıdaki tecrübe bazen idealize edilerek kurtarmak ve felaha ulaştırmak istenilen "halk" nesneleşip hayali kurulan dünya (*antikapitalist sosyalist bir dünya*) uğrunda mobilize edilecek bir unsura dönüşebilmektedir.

Sempozyum amaçları arasında tayin edilen AKP eleştirisi sempozyum amacında yer ettiği kadar kitapta yer bulamamaktadır. Kısa geçişler hâlinde temas edilen bu konuda da İslamcılık ile AKP'yi özdeşleştirmek ve bunun üzerinden yerel yönetim uygulamalarını eleştirmek gibi indirgemeci bir tutum ağırlık kazanmaktadır. Aynı şekilde, sempozyumda konuşan belediye başkanlarının temsil ettiği yerel yönetimler dışında Türkiye'de halka hizmet, eşitlik, adalet, hesap verilebilirlik hususlarını gözetken ve halkı

karar mekanizmalarına katan belediyelerin de var olabileceği hususu bağlam dışı tutularak doğruya giden yegâne yolun sol-sosyalist bir dünyadan geçtiğine yönelik nostaljik bir tutum ağırlık kazanmaktadır.

Kitapta, ana kavram olan kent ile iktidarın özdeşleştirilmesi eleştiri konusu olmakla beraber, tartışma kent bağlamına hapsedilerek en nihayetinde yine kent sınırları içerisinde kalan ve mevcut politik-bürokratik sınırlar ile kayıtlı bir projeksiyon üretilmektedir. Bir başka deyişle, salt kentte iktidarı ele geçirmeye odaklanan bir tarz hâkim olup kentin ontolojik zaaflarına yönelik köklü ve alternatif arayan bir yaklaşım göze çarpmamaktadır. Kenti salt neoliberalizme karşı mücadele sahası olarak görmek de bu durumu besleyen bir faktör olarak varlığını hissettirmektedir.

Yukarda bahsedildiği gibi, yerel yönetimlerin İslamcılık bağlamındaki eleştirisi yanında Tahrir Meydanı ve Wall Street gibi eylemleri “2010-2011 isyanları” (s. 23) olarak salt sol bir jargon bağlamında dillendirip bu hareketlerin kendi öz dinamiklerini ve yönel-dikleri asıl hedefi kent tartışmaları, neoliberalizm eleştirisi yahut devrimci yönetimler bağlamına transfer ederek kendine mal etme yoluna gitmek düşüncedeki tutarlılık adına dikkat çekilmesi gereken bir nokta olmaktadır. Bunun gibi, yer yer sol/devrimci bir dünya arzusunun akademik analiz ve kimliğin önüne geçtiği de rahatlıkla belirtilebilir. Ana temaya yönelik sosyal ve iktisadi analizler “Nasıl bir muhalefet?” (s. 42) sorusu eşliğinde yapılmaktadır.

Kapitalist girişimci kültürü yerelden def ettiğimizde yerelin ekonomik refahının nasıl olacağı sorusu, bilhassa yerelin ölçeği büyüdüğünde yanıtsız kalmaktadır. Bu soru, kitapta dillendirilen neredeyse tüm örneklerin bir süre sonra kapitalizme teslim olduğu tezi ile birlikte düşünülünce daha da önemli hâle gelmektedir. Bunun yanı sıra, demokrasi olgusunun kitapta pek güvenilmemekle beraber yine de ideal bir hedef ve dayanak olarak sürekli tekrarlandığını; bu konuda net ve homojen bir yaklaşımın yaratılmadığını da not düşmek gerekmektedir.

Nihayet *kent-mücadele* bağlamında solun dünden bugüne değişen eğilimlerini /öz eleştirisini de gözlemlemek mümkün olmakla birlikte toplamda, arzu edilen komünist belediyeçilik olsa da kitabın ana renginin yine kitapta eleştirilen beledi sosyalizme (*“belediye ölçeğinde sosyalizm, yerel yönetimleri kullanarak sosyalist amaçlara ulaşmayı hedefleyen reformist sosyalist hareket, s. 89*) yöneldiği rahatlıkla ifade edilebilir.

- Ayşe Çavdar & Pelin Tan (Hzl.), *İstanbul: Müstesna şehrin istisna hâli*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013, 239 s.
Değerlendiren: Nuriye Kayar*

Kent ve kentsel dönüşümler üzerine çalışmalar, buna paralel olarak çıkan kitaplar son yıllarda önemli bir artış göstermiştir. Kente yapılan müdahaleler sebebiyle ortaya çıkan endişe, araştırmacıları bu konuya iten etkenlerden birisidir. Kente dair atılan her adım söz konusu kentin yalnızca görüntüsünü değil; kavramlarını, sosyal yaşantısını ve hatta kültürünü de etkilemekte olduğundan, yapılan bu çalışmalar son derece anlamlı ve önemli olmaktadır. Kitabın sunuş bölümünde de değinildiği gibi, bir şehre müdahale ettiğinizde, o şehre hayatiyet ve hususiyet kazandıran tüm ilişkileri de yeniden düzenlemeniz gerekmektedir.

İstanbul, tarihiyle, kültürüyle, doğasıyla ve insanıyla “müstesna” bir şehirdir. Bu nedenle bu şehir üzerine atılan her adımda bu hususiyetin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. *İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hâli* adlı kitap, İstanbul’da devlet-vatandaş ilişkilerindeki değişimin etkenleri ve bu etkenlerin vatandaşların birbiriyle olan ilişkilerine yansımalarının tartışıldığı, konuyu farklı yönleriyle ele alan dokuz bölümden oluşmaktadır.

Editörler, İstanbul gibi tarihsel ve toplumsal bakımdan karmaşık geçmişe sahip bir şehirde, kentsel dönüşümün üzerine kurgulandığı yeni hegemonik çerçeveyi daha yakından tanıyabilmek için “istisna” kavramı etrafında bir tartışmanın faydalı olabileceğini düşündüklerini belirtmektedirler (s. 9). Burada sözü edilen “istisna” kavramı “dışlama” anlamında kullanılmış olup Agamben’den yapılan alıntı ile de bu anlama bir tanımlama getirmişlerdir. Agamben şöyle demektedir: “(Her) istisna (exception) bir tür dışlamadır (exclusion)... İstisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettirir. Kuralın istisna üzerindeki geçerliliği, artık onun üzerinde uygulanmasına ve ondan çekilme suretiyle devam eder.” (s. 12). Dolayısıyla İstanbul üzerinde uygulanan kentsel dönüşüm projeleri birer istisna olmakta ve bu projeler kural dışı olarak değerlendirilmektedir. Çünkü yazarlara göre, kentsel dönüşüm siyaseti, kentin en kırılgan ve zayıf mahalleleri ile egemen arasındaki çekişme ve müzakere sürecinde kotarılmaktadır.

Şehirlerin, egemen tarafından, kendisini yeniden üretmede bir araç ve mecra olarak kullandığı ve şehirlerin yaşadığı bu dönüşüm süreçlerinin İstanbul üzerinden bir okumasını yapmanın amaçlandığı belirtilen kitabın ilk makalesi Tayfun Kahraman’a aittir. Yazar, son dönem içerisinde Türkiye’de gerçekleşen hukuki değişikliklerin altında yatan ekonomik, sosyal ve siyasal ilişkileri okumaya ve kentsel mekân üzerinde bu ilişkileri konumlandırarak mekânı nasıl şekillendirdiklerini anlamaya çalıştığı makale-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

sinde, amacına ulaşmış görünmektedir. Kahraman, devletin yasama gücünü ve kamu mülklerini kullanarak kentsel mekânın rant sağlayacak araçlar olarak değerlendirildiği ve kent üzerindeki uygulanan değişim ve dönüşüm projelerinin bu düşünceye hizmet etmek amacıyla yapılmakta olduğu ön kabulüyle makalesini oluşturmuştur. Birer rant aracına dönüşen kentlerin giderek kapitalizmin sığınağı durumuna geldiğini ve kapitalizmin dokunduğu mekânları kültüründen soyutlayarak “içeriksizleştirdiği”ni dile getirmektedir. Kentsel rantlar hususunda Marksist iktisadın rolüne de değinen Kahraman, bu sistemde devletin krizleri atlatabilmek için özel mülkiyeti önceleyerek kenti ranta doygun hâle getirmesinin düzenleyici görev olarak görüldüğünü belirtmektedir. Devamında Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi boyunca kapitalizmin yaşadığı değişimi dönemsel olarak ele alan yazar, bu bağlamda kentsel mekân, mülkiyet ve rant kavramları üzerinden gerçekleştirilen hukuksal değişiklikleri ve devletin değişen mekân yaklaşımlarını aktarmaktadır (s. 28). Yazar, devletin kentsel dönüşüm projeleri ve kamu mülklerinin satışı üzerinden kaynak sıkıntısını giderdiğini de iddia etmektedir. TOKİ’nin işleyişinin de belirtilen amaçlarına uygun seyretmediğini anlatan Kahraman, getirilen yeni kanunlarla kentsel mekân üzerindeki rant baskısının alt gelir grupları üzerinde yoğunlaştığını söylemektedir. Devletin hukuk düzenlemelerinin kurguladığı düzene göre, kentsel yaşam alanları değişim değerini paylaşanlar ve bu değişim değerini ödeye(bile)nlere terk edilmektedir (s. 46).

İkinci makalenin sahibi olan Osman Balaban ise, Türkiye’deki kentsel dönüşüm sürecinin dünyada olanın aksine “daha fazla sermaye çekmek amacıyla kentleri cilalayıp parlatmak” olduğunu, bu farkın ise bizdeki projelerin arka planındaki siyasal hedeflerden ileri geldiğini iddia etmekte ve sık sık yinelemektedir. İnşaat sektöründeki büyümeyi 1980 ve 2000 yılları olarak iki döneme ayıran Balaban, her iki dönemde de görüldüğünü düşündüğü “planlamayı yatırımların önündeki bürokratik engel olarak görmek ve yatırımlara serbestlik sağlamak için yasal çerçeveyi esnetme”nin, “Türkiye’de sağ siyasetin bir geleneği” olduğunu iddia etmektedir. Balaban’ın bu iddiası kanımca genel bir iddiadır. Belediye meclisleri farklı siyasal görüşlerden insanların olduğu kurumsal yapılar olması dolayısıyla yazarın sözünü ettiği dönemlerde, sol görüşlü olan meclis üyelerinin neden muhalefet etmediğinin de sorgulanması gerektiği düşünülebilir. Makalede göze çarpan bir diğer nokta da yazının başında Türkiye’nin, kentsel dönüşümü, diğer ülkelere göre yanlış ve tam ters uyguladığını söyleyen yazar, makalenin ortalarına gelindiğinde ise Türkiye’nin kentsel dönüşümü dünya deneyiminden 20 yıl kadar sonra uyguladığını, arkadan takip ediyor olduğunu öne sürmektedir (s. 51/71). Makalede yazarın bu iddialarını daha fazla argüman üzerinden temellendirmesi gerekliliği göze çarpmaktadır.

Jean-François Pérouse, TOKİ üzerine yaptığı saptamalarını dile getirdiği makalesinde, TOKİ’nin asli görevlerinin aksine konut alanının hızlı metalaştırılma sürecine yoğun katkılarda bulunduğunu söylemektedir (s. 81). Pérouse, gazete haberleri üzerinden TOKİ’nin getirdiği konut değişiminin alt gelir seviyesindeki insanlara olan etkisini ve bunların medyaya yansımalarını anlatmaktadır. Pérouse’nin TOKİ şantiyelerinde işçi

güvenliği tedbirlerinin alınmadığı ve işçi maaşlarının ödenmediği yönündeki iddiasını dayanaksız bırakmış olması dikkat çekmektedir (s. 92). Ayrıca makalede kimi tashih hataları da göze çarpmaktadır.

“İstanbul’da Orta Sınıfların Ajandasına Risk Yazmak” başlıklı makalesinde Cevdet Yılmaz, İstanbul’da “kozmpolit” ve “risk” kavramlarını yan yana koyduğumuzda çıkan manzarayı değerlendirir. Orta sınıfın tanımı ve yaşam algısına uzunca değinen yazar, risk toplumlari üzerine yaptığı tespitinde, riskin ve krizin kendisinin bir yatırım aracına dönüşmüş olmasının her sınıftan bireyin, her sabah acımasız bir rekabet ortamına uyanması anlamına geldiğini söylemektedir. Risk kavramı ve risk toplumu üzerine oldukça isabetli görüşler ileri süren Yılmaz, yine vurucu bir tespitle makalesine son vermektedir: “İstanbul gibi küresel bir şehirde idare ve piyasa iş birliğiyle ortaya konulan kentsel dönüşüm pratikleri, bir yandan orta sınıfları kentin belirleyici aktörleri hâline getirmeye çalışırken paradoksal olarak onları kentin içindeki küçük güvenlik adacıklarına hapsediyor.” (s. 123).

Kitap içindeki ilgi çekici özgün makalelerden biri de Alev Erkilet tarafından kaleme alınmıştır. Erkilet, makalesinde “kentsel ayrışma” kavramı üzerinden kentin analizini yapmaktadır. Yazar, “korku siyaseti” ve “çöküntüleşme” kavramlarının meşrulaştırıcı olarak kullanıldığına dikkat çekmektedir. Kentsel dönüşüm projeleri eliyle yapılmaya çalışılan “güvenleştirme” politikalarının mahalle yapısını yok ederken aslında İslam dünyasında izlerine pek rastlanmayan bir olgu olan gettolaşmayı da beslediği şekilde mühim bir tespitte bulunmaktadır (s. 135). Erkilet’in makalesi, mahalle olgusunun önemine vurgu yapmakta, sitelerin, prestijli konutların, kapalı yerleşmelerin ne kadar güvenli olduğu öne sürülürse sürülsün mahalle olgusunun sağladığı dayanışma ve koruma-gözetme ile kıyaslanamayacak kadar yetersiz kaldığı gerçeğini gözler önüne sermektedir. Kentlerin fiziksel dönüşüm ve değişimlerinin, insanlar arası ilişkilerdeki yansımaları bakımından değerlendirildiğinde Erkilet’in makalesi daha da önem kazanmaktadır.

Ayşe Çavdar’ın “Orta Sınıfın Evi” adlı makalesi ise okura, yazarın bir site içerisinden gözlemlerini aktarır. Sitelere yerleşen insanların buralara geliş sebepleri ile ortak duvarları kullandıkları insanlara karşı olan yabancılıkları ve güvensizliklerinin doğurduğu çelişki açık bir dille ifade edilmektedir. Çavdar, kentsel dönüşüm süreçlerini anlayabilmek için her şeyden önce küresel yeni orta sınıfın dinamiklerini sorgulayabilmek gerektiğini ileri sürmektedir (s. 164). Yazı, Başakşehir üzerinden yapılan gözlemlerle “Neden site?” sorusunun cevabını aramaktadır.

Aslı Kıyak İngin ve Tolga İslam’ın ortak çalışmaları olan makalede ise bir roman mahallesi üzerinden “soylulaştırma” politikaları ele alınmaktadır. Roman mahallelerindeki ekonomik çöküşü buralarda yer alan “müzik eşliğinde yemek ve içecek sunulan eğlence evleri” diye ifade ettikleri yerlerin polis baskınları sonucu kapatılmasına bağlanmış olması kanımca basit bir çıkarım olmuştur. Yazarlar, Sulukule’deki sosyal yapının ayrışmasına neden olduğunu düşündükleri yenileme sürecine bir tepki olan Sulukule Platformu’nu tanıtan bir bölüm ile makaleye son vermişlerdir.

Pelin Tan, "Yerellik, direniş ve mekânsal hakkaniyet: Felaketin yanından koşmak" başlıklı yazısına, "Gündelik hayatı yüceltmeden fakat devinimi içinde ortak eylemliliği araştırmak, bir direniş pratiği oluşturmak mümkün mü?" sorusunu sorarak başlamaktadır. Tophane'deki toplumsal problemlere "yerellik" kavramı üzerinden yaklaşan yazar, Tophane'deki "yerellik" in bir kimlikler pratiği olmadığını, her gün yenilenen ve yeniden kurulan bir gündelik hayata ve mekâna dair ilişkileri ile mekânsal ağa müdahalede bulunan bir topluluklar ağının belirlediğini söylemektedir (s. 180). Çözüm önerisi olarak Sulukule Platformu'nu anlatan Tan, yerelin tanımını "topluluk" olarak değil, bir deneyim veya toplulukların kentsel alandaki deneyimi olarak tanımladığını dile getirmektedir.

Kitapta son olarak Erbay Yücak ile yapılmış bir söyleşi yer almaktadır. Kitap boyunca dile getirilen sorunlara çözüm önerileri sunuyor olması bakımından söyleşinin kitabın en iyi yazılarından biri olduğu kanaatindeyim. Söyleşide, "egemenin tanımladığı istisnai duruma muhalif konumda bulunanları bir ortak dil üretip üretmedikleri" ve "afet yasası" hakkında müzakereler yer almaktadır. Yücak'a göre, bir sorunla karşılaşıldığı zaman elli kişi ile her gün kapısına gitmek yerine, önemli olan noktanın, bu sorunun kentte yaşayan on beş milyon için de bir sorun olmasını sağlamak olduğunu ifade etmektedir. Yazar, söyleşide giderek artmakta olan kentsel dönüşüm uygulamalarının toplumun hangi kesimlerinde nasıl tepkiler uyandırdığının cevaplarına yer vermektedir. Üzerinde durulması gereken en önemli meselenin ise, kentsel dönüşümün içerdiği yeni hukuksal hegemonyayla ne şekilde mücadele edilebileceği olduğu hususunda derleyenlere katılmamak mümkün değildir.

Müstesna bir şehir olan İstanbul'un istisna hâlinin hangi süreçler çerçevesinde şekillendiğini tartışmak üzere hazırlanmış olan *kitap*, kentsel süreçleri kent-ekonomi, kent-siyaset, kent-toplum vb. cihetlerden ele alan bir çalışmadır. Kimi makalelerde göze çarpan altı doldurulmamış iddiaların, (yukarıda da değinilen, kent-siyaset değerlendirmesinin "sağ siyaset geleneği" olarak genellenmesi, TOKİ şantiyelerinde işçi güvenliğinin olmayışı ve maaşların ödenmeyişinin ve Roman mahallelerindeki ekonomik çöküşün sebebinin eğlence evlerine bağlanmasının müdellel hâle getirilmemesi vb.) yazarların kenti sözünü ettiğimiz bu cihetlerden hangisi üzerinden okumayı hedefliyorsa, kent üzerine olduğu kadar, okumasının yapıldığı diğer alan hakkında da yeterli bilgi sahibi olmamasından kaynaklandığı kanaatindeyim.

Kentin problemlerinin olası sebepleri üzerinde inceleme yapılırken bu sebeplerden biri olarak gösterilen diğer alanın ihmal edilmesi, eksik veya yanlış sonuçlar elde edilmesine sebep olabilmektedir. Bu durum yalnız şehir için değil tüm araştırma inceleme alanları için geçerlidir. Kitapta bunun eksikliği zaman zaman hissedilse de genel itibarıyla faydalı makaleler içeren bir derleme olduğu şüphesizdir.

Kitapla ilgili dikkat çeken hususlardan bir diğeri de kitabın kapak tasarımıdır: Savaş Çekiç imzası taşıyan tasarım, kitabın içeriğinde anlatılmak istenen yansıtıcı niteliktedir. Sonuç olarak şehir üzerine çalışanların yahut kentsel değişim süreçlerine ilgi duyanların, kent üzerindeki değişimleri farklı cihetlerden okumak bağlamında, kitaplığında bulundurması gereken bir kitap olduğunu söyleyebilirim.

- M. Yavuz Alptekin, *Medeniyet havzalarından küresel trendlere şehir ve toplum (Şehirlerin toplum biçimlendirme işlevi)*, İstanbul: Beta Yayınları, 2012, 272 s.

Değerlendiren: Muhammed Esad Tiryaki*

Medeniyet Havzalarından Küresel Trendlere Şehir ve Toplum (Şehirlerin Toplum Biçimlendirme İşlevi) isimli çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Ana Bilim Dalında hazırlanan doktora çalışmasının kitaplaştırılmasıyla oluşturulmuştur. M. Yavuz Alptekin, Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır ve şehir sosyolojisi, kimlikler sosyolojisi, sosyal bütünleşme ve siyaset sosyolojisi gibi sahalarda araştırmalarda bulunmaktadır.

Birleşmiş Milletler tarafından ilki 1976 yılında Vancouver’da, ikincisi ise 1996 yılında İstanbul’da düzenlenen ve UN-HABITAT (Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri Programı) çerçevesinde ele alınan Habitat toplantıları sürdürülebilir insan yerleşimleri oluşturmayı ve kentlerde yaşanan sorunların çözümü karşısında teknik yardım ve finansman desteği vermeyi amaçlamaktadır. Buradan hareketle yazar bu çalışmada şehir gibi bir olguyu küreselleşme ve Habitat toplantıları ile beraber okumakta ve araştırmasını şehir/şehirleşme kavramları, küreselleşme ve Habitat toplantıları gibi üç temel konu üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Çalışmanın amacı şu şekilde belirtilmiştir “Bu çalışmanın ilk amacı şehir çalışmalarının dikkatini geliştirmekte olan ülkelerdeki şehirleşmeye çekmektir. İkinci amacı ise Habitat toplantılarının geliştirmekte olan ülkelerdeki şehirleşme sürecini yeni bir dünya düzenine uyarlamayı amaçlayan bir hedefe sahip olduğunu ortaya koymak ve bu anlamda Habitat toplantılarını çözümleyip eleştirmektir.” (s. X).

“Şehirlerin Toplum Biçimlendirmedeki Rolü ve Geçmişten Günümüze Şehir” adını taşıyan ilk bölümde yazar Helen ve Roma ile birlikte Avrupa’nın sömürge hâline getirdiği ülkelerde bulunan şehirlerin tarihinden, şehirlerin toplumları biçimlendirme işlevi bağlamında bahsetmektedir. Buradan hareketle tarihte şehir ve şehirleşme olgusu siyasi ve ekonomik güçle birlikte toplumların dönüşümünü kontrol altında tutmanın bir tezahürü olarak teşekkül etmiştir. Yazara göre şehir tarihinin toplumsal yapıyla olan bu hiyerarşik ve aynı zamanda toplumun, otoriter bir yapının gerçekleştirdiği şehir kurgusu tarafından kontrol edilen tabiatı, günümüzde de “geliştirmekte olan ülkeler” söz konusu olduğunda Habitat toplantıları vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Habitat toplantılarının arkasındaki temel felsefe küresel güçlerin dünya üzerindeki etkinliklerini şehirleri kontrol altına almak vasıtasıyla devam ettirmek istemeleridir. Bu bölümde ayrıca şehir ve şehirleşme kavramları merkeze alınarak hem Doğu’da hem de Batı’da şehirlerin ifade ettiği anlam şehir-toplum örgütlenmesi meselesi üzerinden açıklanmış ve günümüzde

* Arş. Gör., Uludağ Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlaması Bölümü.

şehir ve şehirleşme olgusu tarihî sürekliliğe temas edilerek vurgulanmıştır. Yazara göre günümüzde şehir ve şehirleşme kavramları gelişmiş ülkeler ve gelişmekte olan ülkeler gibi iki temel kategoriye ayrılabilir. Gelişmiş ülkelerin şehirleşmesi son iki yüzyılda gerçekleşen ilk dalga şehirleşmeyi ifade etmektedir. Batı'da sanayileşme süreciyle birlikte teknolojik gelişmelerin yaygınlık kazanması ve kırdan şehirlere gerçekleşen yoğun göç ilk dalga şehirleşmenin en belirgin özelliklerindedir. Gelişmekte olan ülkelerdeki şehirleşme ise bir yönüyle gerçekleşmiş, bir yönüyle de devam etmekte olan ikinci dalga şehirleşmeyi temsil etmektedir. Bununla beraber bu yeni şehirleşme olgusu hem zaman hem de mantık bakımından birincisi ile farklılık arz etmektedir. Birinci dalga şehirleşmenin sanayileşme süreciyle başlamasına karşılık ikinci dalga şehirleşmenin bu tarihten yaklaşık bir yüzyıl sonra başlaması zaman bakımından farkı ortaya koymaktadır. Buna ilaveten birinci dalga şehirleşmede belirleyici tek faktör sanayileşme iken ikinci dalga şehirleşmede sanayileşmenin yanı sıra kitle iletişim araçları gibi imaj, bilgi ve mesaj aktarımı temin eden öğeler ile kitlesel zihniyet değişimi gibi etmenler belirgin roller üstlenmektedirler. Bu yeni şehirleşme olgusunda var olan şehirleşme hızı, fakirlik ve altyapı eksikliği gibi problemlerin abartılı bir biçimde ele alınmasının esas sebebi Batılı bir şehirleşme olgusunun temel model olarak benimsenmesi ve gelişmekte olan ülkelerin şehirleşmesinin bu modele uymayarak istenilen hedeften sapmalar göstermesidir. Böylece gelişmekte olan ülkelerdeki ikinci dalga şehirleşmenin küresel bir akım hâline dönüşmesi ve devamında gelişmiş ülkelerin dünya üzerindeki mevcut hâkimiyetlerine son verme ihtimali kontrol altında tutulabilecektir.

Kitabın ikinci bölümü "Küreselleşme, Şehir Sosyolojisi ve Şehirleşme" üst başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde hızla değişen dünyada şehir ve şehir toplumu ilgili yaklaşımların değişen şartları dikkate alan bir bakış açısıyla geliştirilmesi gerektiğinden hareketle Batılı kavramlarla gelişmekte olan ülkelerin şehirleşmesini açıklamanın imkânsız olduğundan bahsetmektedir. Dolayısıyla bu yeni şehirleşme için geçmişteki yaklaşımları içeren ve günümüzdeki yenilikleri ihata eden yeni bir bakış açısına ihtiyaç vardır. Yazar bu kısımda farklı şehir yaklaşımlarına kısaca temas ettikten sonra şehirleri tanımlamada iki temel özelliğin mevcut olduğuna dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki şehrin zaman ve mekân bakımından, ikincisi ise şehre dair yapılan tanımın bilimsel disiplin bakımından sınırlı olmasıdır. Topluların geçmişte yaşadıkları dönüşümleri belirli düşünürlerden hareketle şehir kavramı çerçevesinde ele alan yazar, Chicago Okulu merkezli şehir sosyolojisi ekollerine Ekolojik Yaklaşım'ı ve Luis Wirth'ü merkeze alarak temas etmektedir. Yazar Wirth'ün bakış açısından hareketle şehirde ve kırdaki geliştirilen sosyal ilişkileri "karşılaşma" ve "kabullenme" aşaması olarak iki başlık altında incelemektedir. Karşılaşma aşamasında kırdaki ortam yeni gelen bir bireye daha "sıcak" bir ilişkinin örneğini sunarken şehir bu anlamda daha soğuktur. Kabullenme aşamasında ise tam tersi bir ilişki söz konusudur, kır hayatı yeni gelen bir bireyi daha zor kabul ederken şehir hayatı esnek yapısından dolayı yeni gelen bireyi daha kolay kabul eder. Yazara göre tek bir disiplinin sınırlarına hapsedilmemesi gereken şehir kavramı disiplinler arası bir yapıya sahiptir ve buradan hareketle şehir kavramının top-

lum bilim perspektifinden tartışılması ve tanımlanması doğaldır. Batı'da şehir sosyolojisinin, mevcut koşullardaki toplum yapısını anlama ve burada mevcut olan sorunlara çözüm sunma amacıyla geliştiğine dikkat çeken yazar bu süreçte Batı dışı toplumların dikkate alınmadığından ve dolayısıyla şehir sosyolojisinin mahalli bir karaktere sahip olduğundan bahsetmektedir. Şehir sosyolojisi günümüzde Batı dışı şehirleşme söz konusu olduğunda kuram ve kavramlarıyla yetersizdir çünkü Batı'da şehirleşmeyi ortaya çıkaran dinamiklerle Batı dışı şehirleşmeyi ortaya çıkaran dinamikler pek çok alanda farklıdır. Şehir kaynaklı bir toplumsal değişim süreci olan küreselleşme ile birlikte dünyanın küçüldüğü ifade edilebilirse de artan şehirleşme ile büyüme gerçekleşmekte ve böylece küreselleşme ile şehirleşme zıtlık oluşturmaktadır. Artan şehirleşme ile farklı toplumların ortaya çıkarabileceği farklı şehir sosyolojilerinin mevcut koşullarla bağlantılı olarak ortak sorunları çözme konusunda başarısız olacağı söylenebilir. Bunun sonucunda günümüzde Batı-dışı şehirleşmesinin sorunlarını acil olarak çözmek için Habitat çalışmaları gündeme gelmiştir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de şehir ve iktisadi gelişme arasındaki sıkı irtibat gelişmekte olan ülkelerin küresel sermayeye şehirler vasıtasıyla alternatif bir sistem oluşturma ihtimalini gündeme getirmektedir. Küreselleşme dünyayı yeniden inşa etmenin bir aracı olduğu için ulaşım, iletişim ve bilişim gibi fonksiyonları barındıran şehirler bu sürecin dinamik merkezlerini oluşturmaktadır. Bu noktada Birleşmiş Milletler rehberliğinde düzenlenen Habitat toplantılarını da "hayatın her alanında ortaya çıkan yeni yapılar ile bunlara yüklenen dünya toplumlarının kültür, ekonomi ve siyasetini yeniden düzenleme görevi" olan Yeni Dünya Düzeni bağlamında okumak gerekir. Buradan hareketle Habitat toplantılarının esas amacının küresel sürece yeni katılan Batılı olmayan ülkelerin şehirlerini belirli bir hizaya çekmek ve bu şehirleri kontrol edebilmek olduğu ifade edilebilir.

Kitabın üçüncü ve son bölümü ise "Habitat Toplantıları ve Şehir" başlığını taşımakta ve daha önce ifade edildiği gibi Habitat toplantılarının Batı dışı ülkelerde uygulamaya koyduğu ya da koymak istediği programların esas amaçlarını tartışmaktadır. Yerleşmenin bir insanlık hakkı olarak tanınması, bu sorunun çözümünde devletlerin birinci derecede sorumlu olması ve devletlerin yetersiz kalmasında uluslararası yardımın harekete geçirilmesi şeklinde üç ana eksene sahip olan Birinci Habitat Toplantısı, İsrail'in konut ve Hindistan'ın enerji sorununa odaklanmış ve bu iki meseleyi dünyanın ortak sorunları gibi ele almıştır. Birinci Habitat Toplantısı'nı takiben 1993'te Rio'da düzenlenen Yeryüzü Çevre ve Kalkınma Zirvesi ve Gündem 21 İkinci Habitat Toplantısı'na geçişin işaretleri olarak okunabilir. "Sürdürülebilir kalkınma" kavramının "küresel bir eylem" niteliği taşımasıyla birlikte Gündem 21 Habitat toplantıları dâhil birçok sosyal içerikli toplantının atfı yaptığı temel bir metin hâline dönüşmüş ve içerdiği hedeflerle İkinci Habitat Toplantısı'na geçiş için bir aşamayı temsil etmiştir. 1996'da İstanbul'da yapılan İkinci Habitat Toplantısı ile birlikte "Sürdürülebilir İnsan Yerleşimleri ve Kalkınma", "Herkes Yeterli Konut", "Yaşanabilirlik", "Fakirliğin Azaltılması", "Sürdürülebilirlik" ve "Yönetişim" gibi ilkeleri gerçekleştirme görevi yerel yönetimlere ve sivil toplum kuruluşlarına verilmiş, Birinci Habitat Toplantısı'nda başarılı olamayan ve toplumlari

İkna edemeyen hükümetler devre dışı bırakılmıştır. Böylece sivil toplum kuruluşları ve yerel yönetimler vasıtasıyla toplumların kontrol altına alınması daha erişilebilir bir hedef olarak ortaya çıkmıştır. İkinci Habitat Toplantısı'nın kalkınma ve şehirleşme ile ilgili benimsediği hedefler ithal edilen hedefler olduğu için arzu edilen netice gelişmekte olan ülkelerin kalkınması değil kontrol edilebilir yapay bir kalkınma modelidir. Nüfus artışı, şehirlerin plansız bir biçimde genişlemesi, fakirliğin şehirlere taşınması ve çevre kirliliği gibi gelişmekte olan ülkelerde mevcut olan ve gözle görünür bir biçimde hissedilen küresel problemler gelişmiş ülkelerin gelişmekte olan ülkelerin şehirleşme problemleriyle ilgilenmesine yol açmıştır. Fakat gelişmiş ülkelerin bu problemlerle ilgilenmelerinin esas amacı gelişmekte olan ülkelere belli konularda yardım ederek o ülkeleri kontrol etmek, Batı'nın hükümran olduğu küresel düzeni korumak ve gelişmekte olan ülkelerdeki şehirleri kontrol edilebilir bir gelişim çizgisinde tutmaktır.

Sonuç olarak tarihte olduğu gibi günümüzde de şehirler toplumsal dönüşümlerin, kültürel yükseliş ve düşüşlerin ve dünyada söz sahibi olmanın en temel yapıtaşları olarak değerlendirilebilir. Günümüzde "gelişmiş ülkeler" olarak anılan ülkelerin "gelişmekte olan ülkeler" kategorisinde değerlendirilen ülkelerdeki şehirlerin şehirleşme problemlerine gösterdiği dikkate değer ilginin esas nedeni bu ülkelerdeki mevcut dinamizmin kontrol altına alınmak istenmesidir. Yeni Dünya Düzeni şeklinde de ifade edilen bu hâkimiyet çabası Birleşmiş Milletler, Dünya Ticaret Örgütü ve Dünya Bankası gibi kurum ve kuruluşların uyguladığı politikalara da yansımaktadır. Birleşmiş Milletlerin gelişmekte olan ülkelerin şehirleşme problemlerini merkeze alarak düzenlediği bir faaliyet olan Habitat toplantılarının da aynı amaca matuf olduğunu söylenmelidir. Gelişmekte olan ülkelerin şehirleşmesinin yeni bir dalga yaratacağı endişesinden doğan bu toplantılar, görünürde bu ülkelerin şehirleşme problemlerine çözüm arıyor olsa da esas manada toplumsal ve sosyoiktisadi dönüşümleri içeren alternatif bir küresel sistemi kontrol altında tutabilmeyi hedeflemektedir. Gelişmekte olan ülkelerin yeni bir sistem üretmesinde stratejik bir öneme sahip olacak şehirlerin gelişmesi Habitat toplantıları ile "güdük" bir hâle getirilecek, böylece "sürdürülebilir gelişme" gibi ne kastedildiği belli olmayan hedeflerle gelişmekte olan ülkelerin gelişme eğilimleri kontrol edilebilecektir. Habitat toplantılarının hem teorik temelleri hem de pratikteki yansımaları şehirleri düzenleme hedefinin esas manada Yeni Dünya Düzeni ile yakından ilişkili olduğunu ortaya koymakta ve alternatif bir sistem oluşturma hedefinin şehirleri ve şehirleşmeyi kontrol etme vasıtasıyla sınırlandırılmak istendiği gerçeğini gözler önüne sermektedir.

- Lütfi Bergen, *Kenti durduran şehir*, Ankara: MGV Yayınları, 2013, 407 s.

Değerlendiren: Abdülkadir Aksoy*

Kent, kentleşme, kalkınma kavramları sıkça tartışılmakta ve bu konular üzerinden ülkelerin-toplumların gelişmişlik düzeyleri belirlenmektedir. Bu bağlamda kentleşme, Sanayi Devrimi'nden günümüze değin sürekli yükselen seyir izlemiştir. Çünkü Sanayi Devrimi ve kapitalist sermaye birikimi ile birlikte kırdan kente göçler hızlanmış ve modern kentleşmeler oluşmaya başlamıştır.

Lütfi Bergen, aslen hukukçu olmakla beraber, ticaretle uğraşmış ve bu sırada da değişik konularda makaleler ve kitaplar yazmıştır. Bergen medeniyet, ahlak, din-iktisat ilişkisi, kent-şehir gibi konularda çeşitli dergi, gazete ve diğer platformlarda yazılar ve kitaplar neşretmiştir. Bergen eserini, Türkiye'deki kentleşme sürecini "bize ait olmadığı" tezinden yola çıkarak yedi bölümden oluşturmuştur. Kentleşme sürecinin en temelde modernite ve kapitalizm ile ilişkisinin sorgulanması gerekliliği kitaptaki temel vurgulardan birisidir. Bu sorgulamalar ile Bergen nihayetinde kentin şehir olmadığı, uygarlığın ise medeniyet olmadığı çıkarımına varır. Bergen bu ayrımı kitapta sıklıkla vurgular medeniyet-uygarlık ile şehir-kent kavramlarının birbirinin ikamesi olmadığını ifade eder.

"Kentler değerlerimizi öldürmektedir, modern kent ölümler diyarıdır." (s. 54) ifadesi ile Bergen, kentlerin beraberinde getirdiği olumsuzlukların haberini vermektedir. Bu olumsuzlukları iki temel başlıkta toplamak mümkündür; ilk olarak kentleşme Türk değer yargılarında çözüme ve bozulma oluşturmuştur. İkincisi ise, kentleşme bazı baş edilemez ekonomik sorunlar üretmiştir. Bergen eserinde kentlerin büyümesinin bu iki sorunu daha da girift kıldığını belirtmektedir.

Kentleşmenin ve büyük kentlerin ortaya çıkması ile sanayi toplumunun oluşması beraber düşünüldüğünde bu süreç tüketim toplumunu meydana getirmiştir. Bu durum ise kentlerin sosyal bağları artırmasının aksine akrabalık, aile ve mahalle gibi aidiyetleri büyük oranda zedeleyerek ortadan kaldırmaktadır. Yine kentleşme olgusu dinin kent merkezindeki konumunu değiştirerek toplumsal alandan dinin soyutlanmasını gerçekleştirmiştir. Ayrıca sanayileşmenin beraberinde getirdiği çalışma hayatı kentlerdeki bireylerin yabancılaşmasını ortaya çıkarmıştır. Bu sebeptir ki "seküler kafes" olarak kentler, İslam şehirlerinin aksine değerlerin bizatihi yaşamın içerisinde yer almasına izin vermemektedir.

Öte yandan kentler, ekonomik tahribata da yol açmıştır. Bergen bu durumun görüldüğü alanların tespitini birkaç alanla ifade eder. Bunlardan ilki, hızlı göç ve bunun neden olduğu altyapı, konut, ulaşım, eğitim ve sağlık alanlarındaki taleplerdir. Bu talepler

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Türkiye'nin ekonomide ithalata dayalı olmasını da doğurmuştur. Kentleşmenin ekonomik hasarlarından ikincisi kentlerin dikey olarak genişlemesi/yükselmesi sebebiyle oluşan pahalılıktır. Bununla birlikte kentlerde oluşan aşırı bireysellik ve yabancılaşma, değerlerin çözülmesini beraberinde getirerek yalnızlığın ve suçluluğun giderilebilmesi için yeni kurumlar oluşmasını gerekli kılmıştır. Bu kurumsal maliyetler kentleşmenin menfi yansımasından başka bir şey değildir. Son olarak kentler konutların pahalılaşmasına neden olarak da sakinlerine ilave maliyetler yüklemektedir.

Bergen'in eserinde vurguladığı önemli bir nokta da kentlerin toplumsal mekân hafızasından yoksun bireyler oluşturmasıdır. Çünkü konutların ortalama ömrü 40 yıla kadar düşmüştür. Bu durum mekân üzerinden kuşaklar arası değer aktarımını ortadan kaldırmaktadır. Modern ve gösterişli konutlar yapmak adına her kentleşme yasası ile bu gün yaşadığımız kentlerden daha da uzaklara gidildiği fark edilmemektedir. Böylelikle oluşan modern rasyonalist AVM kültürü Müslümanları mahallesinden ve toprağından sürerek mekânı ve tarihi olmayan bireylere dönüştürmektedir (s. 294).

Yazar, kentlerin bu yıkıcı ontolojik duruşunun İslam şehirlerinde olmadığı bahsini tekrar tekrar belirtmektedir. Çünkü Bergen'e göre İslam şehirlerinin iki ana unsuru, din ve esnaf kurumlarıdır. Bu bağlamda şehir medeniyeti, kapitalizmin meydan okuması olarak bu iki unsuru feodalizmin değeri olarak kente dönüşmesi gerekliliği sürecinde aşmıştır. İslam şehir tarihleri incelendiğinde mahallelerin merkezinde cami ve bedestenler bulunmaktadır (s. 68). Böylece merkezine dini ve esnafı konumlandıran şehir medeniyeti, kendi değerlerine yabancılaşmayan toplumsallık üretmiştir.

Eserde, İslam şehrinin toplumsallaşmayı işlevselleştiren fiziki yapıda inşa edilmesi önemli bir bakış açısını yansıtmaktadır. Yazara göre İslam şehirlerinin temelini oluşturan fiziki unsurlar cami, pazar ve darü'l imare'dir. Şehir bunların etrafında dairevi şekilde örgütlenir ve otonom yapılanmalara dönüşürdü. Kendine özgünlüğün sağlanmasında kuşkusuz mahallenin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Ama önemli bir nokta da camilerin bugünkü anlamıyla sadece ibadet edilen yerler olmayıp aynı zamanda toplumsal sorunlar ve çözümleri için de toplanılan bir yerdir. Yine çarşı bedesten türü yapılanmalar da esnaf ve zanaatkârlardan oluşan ve çoğunlukla aynı mesleklerin yakın yerleşmeleri şeklindeki bir pazar sistemi de bu otonom yönetimin oluşmasında etkilidir (s. 351).

Bergen bu noktada Ahilik teşkilatına büyük önem atfederek onun ekonomik ve sosyal alanı düzenlediğini ifade etmektedir. Usta-çırak ilişkisi sadece mesleki eğitim değil aynı zamanda ahlaki eğitimi de kapsar. Bu sebeple Ahilik çocukların ve gençlerin "aylak" olmasının önünde set kurar. Ayrıca özellikle Osmanlı şehirlerinde esnaf ve sanatkârlar arasındaki ilişki dinî inanç ve değerler içkin olduğundan dinî sınıf ile ticaret kesimi arasında bir ayrışma oluşmamıştır (s. 69). Fakat bu durum Türkiye'nin kapitalistleşme sürecindeki ticaret-değer ayrışması kentlerin de bu durumun taşıyıcısı konumuna bürünmesi evresine geçişi beraberinde getirmiştir. Yazar eserinde Ahiliği medeniyet inşasında çok önemli göyerek adeta "modern zaman Melamiliği" (s. 282) oluşturmaya çalışır.

Bergen'in kapitalizm, modernizm ve Batı karşıtı şehir medeniyeti sorgulaması Türkiye'deki İslamcı ve muhafazakâr düşünceden ayrılmaktadır. Bergen, İslamcı ve muhafazakâr siyasi partilerin ve düşüncelerin aslında Batı karşıtı söylemlerine rağmen kalkınmacı düşüncelerinden dolayı Kemalist düşünceden farklı olmadığını söyler. Bu minvalde Milli Görüş hareketinin de bu konudaki yaklaşımının yine Batılı ilkeler ve yöntemlerle Batı'yı alt etme üzerine temellendiğini ileri sürmektedir. Bergen istisnai olarak Anadoluçuluk düşüncesinin ve özellikle Nurettin Topçu'nun fikirlerinin Anadolu şehri oluşturmada kilit rol oynayacağını iddia etmektedir.

Mahalle olgusu Bergen'in eserinde kilit kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü mahalle; üretim sahasıdır, vergi birimidir, yönetim birimidir, eğitim birimidir ve toplumsal kefalet oluşturur (s. 163). Bu bağlamda şehir aslında değer üreten dışıl nitelikte iken kent aileyi ve kadını farklılaştırdığından dolayı erildir (s. 361). Bu niteliklerinden dolayı mahalle kapitalist gettolaşmanın en önemli engelleyicisidir. Osmanlının yıkımı ile sonlanan mahalle sistemi günümüzde mezkûr görevlerini yerine getirememektedir.

Yazarın "Seküler Kafeslerdeki İlahî Haklarımız" başlıklı bölümdeki haklar başlıkları çalışmanın sadece eleştiriden ibaret olmadığını bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Haklar bahsinde konu edilen ilk hak manzara hakkıdır. bu bağlamda yazar özellikle apartman kültürünü eleştirerek gökdelenlerin "gölgesinde" kalan evlerin mülkiyet hakkının zedelendiğini ifade eder. Kapitalizme, "Gökdelenlerle gölge etme başka ihsan istemez." diyerek manzara hakkının müdafaasını önermektedir. İkincisi emniyet hakkıdır. Emniyet hakkı bireylerden öte devlete yöneliktir. Özellikle geleneksel Türk evlerinde ev mahrem alandır ve devlet bunun korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Son olarak üçüncüsü yürüyüş mesafesi hakkıdır. Böyle bir hakkın olmadığını söyleneceğini dile getiren yazar bunu şu şekilde temellendirmektedir: bu hak devlete karşı Müslüman toplum perspektifi ile dile getirilmiştir. Bu bağlamda modern kentler insanların yürüyebilmelerini neredeyse imkânsız hâle getirmektedir. Çünkü bütün tasarımları otomobil üzerinden oluşmaktadır. Bu otomobil düşkünlüğünü yeni emperyalizm olarak gören yazar, herkesin iş yerine yakın eve sahip olmasıyla otomobil, petrol ve lastik gibi büyük harcama kalemlerinin yok olacağını iddia etmektedir (s. 189-198).

Bergen eserini modern kentleşmecilik eleştirisi üzerinden yürütmektedir. Ancak akla "Eleştiriden ötesi var mı?" sorusu takılabilir. Bu noktada yazar, modernleşmeyi eleştirmenin antitez olarak adlandırılmaması gerektiğini belirtir. Batı'daki kentsel hareketlerin gelişiminin kent modeli oluşturduğunu, İslam'da ise şehrin bundan farklı olduğunu belirtmek en azından ayırıştırma yapmak demektir. Fakat Bergen'e göre buradaki asıl mesele dile getirilen eleştirilerin çözümsüzlüğü değil Müslümanların birey felsefesinden kendisini kurtarması yönündeki belirsizliklerdir. Yazar bunları çözümsüzlük olarak görmenin Müslüman toplum olmayı göze alamayan kentte kalmakta ısrarlı Müslüman tefekkürünün şizofren yapısından kaynaklandığını dile getirmektedir (s. 334-335).

Buradan hareketle yazar İslam şehri oluşturabilmek adına "Ne yapmalı?" sorusuna birkaç maddede karşılık vermektedir. İlk olarak mevcut mahalleler dernek/vakıf hâline

gelerek her evi bir hane olarak tescillemelidir. İkincisi, mahalle sakinleri mahallenin düğün evi, cenaze evi, toplantı salonu, kütüphane vd. hizmetler için para toplamalı ve bir sosyal alan inşa etmelidir. Üçüncüsü, evsiz ailelere konut tahsili yapılmalıdır. Dördüncüsü, mahallede yeşil alan, park, sera olmalıdır. Beşincisi, mahalleyi kayyım ya da hakem yönetmelidir. Altıncısı, mahallede bekçi olmalı ve mahallenin emniyet ve huzurunu sağlamalıdır (s. 358).

Bergen'in eserini inşa ettiği temel dinamikler modern kentleşmeye dayalı uygarlığın, İslam şehir medeniyetinden farklı olduğu tezidir. Her ne kadar bu tez önceleri değişik kişiler tarafından iddia edilmiş ise de Bergen bu eleştirilerin sonunda ortaya atılan önerilerinde yine kalkınmacı ve Batıcı olduğunu iddia eder. Bu bağlamda eserin alternatifi, çok genel hatlarla Nurettin Topçu'nun fikirleri etrafında oluşmaktadır. Tabii ki eser tek başına modern kentleşmeciliğinin ve konut politikalarının oluşturduğu tüm sorunları çözmeye iddiası olarak görülemez. Kaldı ki bu kentleşmecilik fikri Türkiye'de TOKİ gibi üst bir kurum tarafından sürekli yineleniyorken bu durum daha da güçleşmektedir. Bergen'in kentleşme üzerine söylemleri, daha çok kentleşmenin mevcut değerler dizisi üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda, kapitalist kalkınmanın taşıyıcısı olduğu söylenen mevcut kentleşme anlayışının alternatifi olarak sunulan "şehir-medeniyet" yaklaşımının çok muğlak görüldüğü söylenebilir. Bu muğlaklığın, kentleşmeye yönelik eleştiriyi değersiz kılmamakla birlikte yeni bir paradigma olabilmeyi de uzağında olduğu düşünülmektedir.

Modern kentleşmecilik, kapitalist dalga ve küreselleşme süreçleri ile birlikte tüm yerel değerleri altüst ederken Müslüman şehir medeniyeti kurma fikri romantik görülebilir. Fakat yıkıcı kentleşmenin tahribatı hakkında düşünürken bu türden birbirine alternatif görüşlerin varlığı, çözümü daha yerli kılmaya olanağı tanıyabilir. Zaten yazar daha kitaba başlamadan, kitabın amacının "kapitalizme karşı direnen Müslüman adama/kadına, mekân algısı oluşturmak" olduğunu belirterek eserini bu algının arayışında olanlara ithaf etmiştir.

- Ömer Miraç Yaman, *Apaçi gençlik. Gençlerin toplumsal davranış ve yönelimleri: İstanbul'da "Apaçi" altkültür grupları üzerine nitel bir çalışma*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013, 429 s.

Değerlendiren: İlkay Demir*

Geçen yıl "Ergenlik Psikolojisi" dersinde gençlik kültürü kavramını tartışırken öğrencilerime Türkiye'de Batı'dakine benzer gençlik altkültürleri olup olmadığını sorduğumda, kendi aralarında gülüşerek "apaçiler" yanıtını verdiler. Apaçilerin kim olduklarını, nasıl bir kültürü ve bireyleri ifade ettiğini sorduğumdaysa saç biçimlerinden, giysilerinden, arabesk-rap olarak tanımladıkları müzik türünden, danslarından, hâl ve tavırlarından örnekler verdiler. O tartışma içerisinde Apaçinin kim olduğunu tam olarak tanımlayamasak da bu gençlerin alt sınıftan geldikleri, yoksul semtlerde yaşadıkları ve bir arayış içinde oldukları konusunda ortak bir gözlemin olduğunu söyleyebilirim. Derste yaptığımız Apaçi gençler tartışması, bu konuyla ilgili araştırmalara ne denli ihtiyaç duyulduğu saptamasıyla noktalandı. Tam da birkaç ay sonra elime Ömer Miraç Yaman'ın Apaçi Gençlik kitabı geçti. Türkiye'de gençlerle, gençlik kültürüyle, günümüz gençlerinin özellikleri, tercihleri, yaşam biçimleriyle ilgili kamusal alanda çok fazla tartışma yürütülmesine karşın -ne yazık ki gençlik araştırmaları bir çalışma alanı olarak- söz konusu tartışmalar için ufuk açıcı olabilecek düzeye erişmiş değil. Bir biçimde farklı ortamlarda dile getirilen müphem gençlik kategorileri, konuyla ilgili saha çalışmaları olmaksızın genelgeçer kavramlar üzerinden konuşuluyor; rockçılar, emolar, Apaçiler ve daha birçok kategorik kültür ve altkültür birbirinin içine geçen, birbirinin yerine kullanılan genellemelerle, aşırı yorumlarla ya da ön yargılarla tartışma konusu oluyor. Dolayısıyla, Türkiye'de farklı gençlik kategorileri ve kültürlerine dair derinlemesine, ampirik, zengin yöntemlerle desteklenen çalışmalara çok fazla ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum. Tam da bu nedenle Yaman'ın Apaçi Gençlik kitabına ilişkin bir inceleme yazısı önerildiğinde severek kabul ettim. Üstelik Yaman'ın kitabı genel bir kavramsal incelemenin ötesinde, geniş ölçekli bir araştırmanın ürünü olarak karşımıza çıkıyor. Apaçi olgusunun tarihsel, kültürel, toplumsal arka planına ilişkin karşılaştırmalı bir incelemenin yapıldığı giriş bölümünün ardından yazar, ilerleyen bölümlerde Türkiye'de Apaçiler olarak adlandırılan genç grubun aslında kim olduğunu anlamaya yönelik gerçekleştirdiği saha çalışmasını tüm aşamalarıyla ayrıntılandırıyor ve bu geniş çaplı ve emek yoğun nitel çalışmayla gençlik araştırmaları alanına önemli bir kaynak sağlamış oluyor.

Türkiye'de gençleri tanımaya, anlamaya yönelik araştırmalarda gençleri onların dili, yaşantıları, ifadeleri aracılığıyla daha derinlemesine ve "içeriden" inceleme olanağı veren nitel yöntemler yerine anket ve survey tipi çalışmalara daha fazla başvurulduğu görülmekte. Bu açıdan Yaman'ın çalışması kullandığı nitel veri toplama yöntemleri ile önemli bir zenginlik içeriyor. Yaman çalışmasında hem Apaçi olarak adlandırılan genç-

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Ana Bilim Dalı.

lerle hem de onlarla yoğun olarak temas eden farklı kesimlerden bireylerle (kuaförler, kafe sahipleri, okul psikolojik danışmanları, liseli gençler gibi) yaptığı derinlemesine bireysel görüşmeler ve odak grup tartışmalarının yanı sıra; konuyla ilgili videolar, fotoğraflar ve sosyal medya yazışmalarından oluşan geniş çaplı bir doküman arşivinden ve araştırma sahasındaki beş aylık zaman zarfı içindeki gözlemlerinden yararlanarak konuya ilişkin kapsamlı bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemiştir.

Çalışmanın amacına paralel olarak bulgular iki hatta ilerliyor: Apaçi olarak tanımlanan gençlerin gözünden Apaçılık ve onlarla ilişki hâlinde bulunan bireyler açısından Apaçılık. Benim çok büyük heyecanla izlediğim ve çok şey öğrendiğim birinci hatta geçmeden önce, çalışmanın “diğerlerinin gözüyle Apaçiler” olarak tanımlayabileceğim ikinci hattıyla -daha doğrusu ikinci hattın metodolojiyi zorlayan yönleriyle- ilgili bir itirazımdan söz etmek istiyorum. Fenomenolojik yöntem en genel anlamıyla ortak, üzerinde herkesin uzlaştığı bir gerçeklik tasavvurundan ziyade bireyin yaşadığı ve deneyimlediği gerçekliğin araştırılmasına dayanır. Gerçeğin öznelliği, o gerçeği yaşayan ve deneyimleyen bireye dikkatimizi çeker. Bu anlamıyla Apaçi olarak adlandırılan gençlerle yakın sosyal temas içerisindeki bireylerin araştırmaya dâhil edilmesi, konuyla ilgili çeşitli bakış açılarını anlamamıza yardımcı olmakla birlikte; aslında Apaçılığın fenomenolojisini değil, Apaçılığın toplumsal temsillerini anlamamızı sağlıyor. Yaş, eğitim durumu, meslek, gençlerle temas biçimleri/süreleri gibi pek çok açıdan büyük farklılıklar gösteren, son derece heterojen ve amorf bir grubun “Apaçılık” algı ve deneyimlerinden elimizde, gençleri zaman zaman kriminalize eden, ötekileştiren, etiketlenen ya da tamamen kurbanlaştıran, grubun seçici algı ve genellemelerinden oluşmuş toplumsal bir söylem kaldığını düşünüyorum. Elbette Yaman, bu toplumsal söylemi gençlerin kendi anlatıları, onlara dair gözlemleri ve yorumlarıyla harmanlayarak meselelerin aslında çok boyutlu doğasını da görmemize olanak sağlıyor.

Gençlik çalışmaları alanına ilgi duyan bir araştırmacı olarak çalışmanın gençlerin gözünden kendi deneyimlerinin ve yaşantılarının ne anlama geldiğini anlamaya odaklanan hattını kendi adıma çok daha kapsayıcı, zengin ve ufuk açıcı bulduğumu söylemeliyim. Bu eserden, yoksul olma ve göçmen olmanın birleşerek, dışlanma ve ötekileştirilme aracılığıyla gençlerin aidiyet ve birey olma arayışlarına nasıl katkı yaptığını öğrendim. Ayrıca yazar, kentten dışından kentte içinde var olmaya çabalayan gençlerin; saç biçimleri, giyim tarzları, dinledikleri müzik ve eğlenme biçimlerinin aslında bahsedilen çabanın nasıl bir parçası olduğunu ayrıntılarıyla resmetmiş. Çalışmanın benim için diğer bir ufuk açıcı kısmı ise “Apaçılık” olarak ortaya çıkan bu görünümün de aslında bütünsel bir kimliği değil, Batı’nın Doğu’yla, zılgıtın dansla, eğlencenin çaresizlikle iç içe geçtiği çok parçalı, ayrıştırılarak tanımlanması olanaklı olmayan bir kimliği ifade etmesi oldu. Kitapta bu parçalılığın, kendi içerisinde de (“Apaçiler-en Apaçiler”, “Dizolar”, “Karakafalar” ve “Taşkafalar” biçiminde) eğitimsel, sınıfsal ve etnik hiyerarşiler bağlamında nasıl yeni parçalanmalara yol açtığı, çok zengin örneklerle, gözlemlere ve anlatılara başvurarak anlatılıyor. Yaman’ın çalışmasıyla ortaya çıkan Apaçi genç için gençlik; aidiyet, var olma, saygı görme (başka bir ifadeyle birey olma)

arayışları ile parçalılık, kültürel çelişkiler ve dışlanmalar arasında kısa süreli ve yetişkinliğe geçişin çok ani yaşandığı bir dönem. Üstelik kitap bize gençlerin yaşantılarının umutsuzluk, tükenmişlik güçsüzlük duygularıyla nasıl harmanlandığını da gösteriyor. Yani, koşullarıyla başa çıkmanın bir yolu olarak kuşandıkları bu çok parçalı zırhı ancak "kaçınılmaz olan"la yüzleşene kadar (askerlikten/evlilikten sonra kendilerini bekleyen yetişkin yaşantısı) taşıyabileceklerinin farkında olan ve çaresizlik ile idealleri arasında sıkışan gençlerle yüz yüze getiriyor bizi.

Nitel bir çalışmanın ne derece güçlü olduğunun bizi, anlatmaya çalıştığı gerçekliğe yaklaştırmayı başarıp başaramadığına bağlı olduğundan sıklıkla söz edilir. Ben Yaman'ın çalışmasını okuduğum süre zarfında bazen gülümseyerek bazen öfkelenerek bazense hüznlenerek o gençlerin yaşamlarına dâhil olduğumu hissettim; böyle buluşmaların, karşılaşmaların hem araştırmaya konu olanları hem araştırmacıları hem de okurları zenginleştirdiğine inanıyorum. Sonuç olarak Apaçi gençleri toplumsal davranış ve yönelimleri açısından anlamaya ve bu altkültüre dair bütünlüklü bir çerçeve çizmeye çalışan bu çalışmanın alanda (yalnızca sosyoloji değil, eğitim, sosyal politikalar ve psikolojik bilimler alanında da) bir ilk olarak ciddi bir boşluğu dolduracağını, araştırmacıların bu meseleye ilişkin anlayış geliştirmelerine ve yeni sorular sormalarına önemli katkılarda bulunacağını düşünüyorum.

- Mustafa Gündüz, *Osmanlı eğitim mirası: Klasik ve modern dönem üzerine makaleler*, İstanbul: Doğu Batı, 2013, 556 s.

Değerlendiren: Ayşe Aksu*

Osmanlı Devleti 19. yüzyıl başlarından itibaren klasik eğitim anlayışını ve kurumlarını gözden çıkarma yolunda hızla ilerlerken, devlet ricalinin temel hareket noktasının, Batı karşısında alınan yenilgileri bertaraf etmek üzere iyi yetişmiş kadroları yetiştirmek olduğu ileri sürülmektedir. Öte yandan klasik eğitimin terk edilmesi ve Batı eğitim kurumlarının aynılarının Osmanlı topraklarında da kurulmak istenmesi meselesi, Osmanlı entelektüel kalemleri tarafından şüphesiz farklı mecalarda ele alınmaktaydı. Aralarında Batılılaşmayı ısrarla isteyenler bulunduğu gibi Batı eğitimini ve kültürünü alırken itidalli bir yol izlemeyi tavsiye edenler de mevcuttu. Dolayısıyla gündemlerine aldıkları "klasik eğitimin sorunları" ve "Batılı eğitime geçiş" konusuna nasıl yaklaştıkları, perspektifleri, yorumları ve değerlendirmeleri bugünden geriye bakıldığında eğitim tarihimizdeki geçişlerin anlamlandırılmasında, yaşanan kırılmaların gerekçelendirilmesinde paha biçilmez bir tecrübe birikimi sunmaktadır. Hâlihazırdaki eğitim-öğretim uygulamalarımızın geleceğini tayinde rehberlik edecek olan bu birikim ne yazık ki günümüzde derli toplu bir yayına mazhar olamamış, müstakil araştırmalarda parçalı ve tek bakış açısının okumalarıyla akademik ortama aktarılmışlardır. Bu nedenle yerli ve yabancı akademisyenlerin gerek klasik Osmanlı eğitimi hakkında gerekse Batılı eğitime yönelişler ve neticeleri hususunda yaptıkları araştırmaların henüz kemale erişemediği gerçeği ortada dururken; mevcut araştırmaları kuşatıcı bir literatür çalışmasının ya da makale, bildiri, ansiklopedi maddesi gibi çalışmalarını toplu yayımlama geleneğinin pek yavaş kavranması da bir başka eksiklik gibi gözükmektedir. Bütün bunlar eğitim tarihimizin Batılılaşma safhasının iyi analiz edilmesini, dolayısıyla tek tip söylemlere düşmeden yorumlanmasını güçleştirmektedir.

Bu güçlüğü altında şüphesiz farklı sebepler yatmakla beraber bunların en başta gelenlerinden birinin, Osmanlı eğitiminde Batılılaşmaya geçiş sürecinde entelektüellerin yazdıklarına birinci elden ulaşmanın zorluğu olduğu söylenebilir. Oysa eğitim tarihimizdeki kırılma ve dönüm noktalarını, klasik eğitim kurumlarının nerelerde yetersiz görüldüklerini, alternatif kurumlar ihdas edilirken hangi tasarımlarla hareket edildiğini, kimlerin bu eşikleri belirlediğini, dönemin eğitim önderlerinin neler düşündüklerini hakkıyla öğrenebilmek ancak onların yazdıklarını bir bütün olarak görmekle mümkündür. Mustafa Gündüz tarafından hazırlanan ve Doğu Batı Yayınları'ndan çıkan *Osmanlı Eğitim Mirası, Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler* adlı kitap bu minvalde önemli bir boşluğu doldurmaya, yukarıda değinilen ana meselelerin çözümüne yardım edecek başvuru kaynağı olmaya layık bir araştırma gibi görünmektedir. Son derece titiz

* Dr., Araştırmacı-yazar.

bir mesainin ürünü olduğu anlaşılan eser, Osmanlı klasik eğitiminin idrak edilmesi ve dönüşmesinin arka planına çok yönlü katkılarda bulunmaktadır.

Öncelikle yazar, gayet geniş kapsamlı olarak hazırladığı giriş bölümünde Osmanlı Devleti'nin eğitim öğretim tarihini okuyucuya ana hatlarıyla özetlemektedir. Türklerin Müslüman olduktan sonraki ve Selçuklu devirlerindeki gelişmelere atıflar yaptıktan sonra klasik Osmanlı eğitim kurumlarını (sıbyan mektepleri, medreseler, Enderun Mektebi, tekke ve zaviyeler) kısaca tanıtmaktadır. Tanzimat ve Islahat Fermanları çerçevesinde başlayan Batılı eğitim tarzında, Birinci ve İkinci Meşrutiyet Dönemlerinde artarak devam eden kurumlara ilaveten, önde gelen eğitimciler ve eserleri de incelemeye dâhil edilmiş olup azınlık ve yabancı okulları başlığı da ihmal edilmemektedir. Bu yönüyle eserin giriş kısmı, mevcut ansiklopedik bilgilerin elverdiği ölçüde okuyucuyu ilerideki konulara hazırlamış olmaktadır.

Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Osmanlı Klasik Eğitimi ve Seküler Eğitime Geçiş

Birinci bölümde Türkiye dışından araştırmacıların Osmanlı eğitimine dair makaleleri dilimize kazandırılmıştır. Shahab Ahmed-Nenad Filipoviç, Suraiya Faroqhi, Richard L. Chambers, Benjamin C. Fortna, Frank A. Stone gibi alanında hayli yetkin isimlerin yer aldığı bu bölüm, aslında çok daha evvel çevrilerek araştırmacıların kullanımına sunulması gereken köşe taşı metinlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Gündüz'ün bu çabasının ehemmiyeti bir kat daha artmaktadır.

Serinin ilk makalesi olan Filipoviç'in yazısı Topkapı Sarayı'nda mevcut bir fermana istinaden klasik devir medrese müfredatı çalışmalarına mühim bir katkı sağlanmıştır. Zira "*Medâris-i Hâkâniye'ye lâzım olub fermân-ı Padişahî ile Müderris Efendilere virilen kitâbların beyânudur*" başlığını taşıyan bu metin, yazarın iddia ettiği üzere bugüne kadar bilim adamlarının dikkatinden kaçmıştır. Hâlbuki metin Süleymaniye Medreselerinin, bir başka deyişle Osmanlı eğitim sisteminin en üst basamağında bulunan kurumun öğretim programını vermektedir. Fermanda künyeleriyle birlikte yer alan otuz dokuz ilmi eser, medrese müfredatının bir anlamda tekamül ederek geldiği son noktadaki içeriğini belirlemektedir.

Faroqhi'ye ait ikinci makalede, Atâî'nin *Hadikatü'l Hadayık fî Tekmileti's Şakâyık* adlı eserinde yer alan 162 âlim biyografisinden, Sultan III. Murat'ın saltanatına denk düşen 100 âlim esas alınarak bir tahlil gerçekleştirilmiştir. Âlimlerin baba meslekleri, memleketleri, kadılık görevlerinde bulunup bulunmadıkları, vakıf kuranlar, ilmi ve edebî çalışmaları, devlet ricalinin yahut padişahın özel himayesine dâhil olup olmadıkları yönüyle ele alınmaları, medrese merkezli araştırmaların farklı metodolojiler kullanılarak zenginleştirilebileceğini göstermekte, sahaya özgün bir boyut getirmektedir.

Medresenin son büyük temsilcilerinden ve Batılılaşma dönemine geçişte belirleyici rol oynayan Ahmet Cevdet Paşa'nın biyografisi çerçevesinde Chambers'ın yazdığı makale

bu şahsın medrese hocalarını, gördüğü ilimleri, medreseye yönelik eleştirilerini, medrese sonrası ilim hayatını tafsilatlı olarak ele almaktadır. Yeri geldiğinde dönemin çocuk eğitimine ve medresenin iç işleyişine dair yapılan izahlar dikkate şayandır. Makale, biyografilerin içine nüfuz ederek yapılacak buna benzer çalışmaların ayrıntılarda gizlenmiş bilgileri gün yüzüne çıkarması açısından son derece doyurucudur.

Benjamin Fortna'ya ait makale ise otobiyografilerin penceresinden Osmanlı'nın son zamanlarındaki eğitim-öğretim hayatını gündeme taşımaktadır. Şair Nigâr Hanım, Halit Ziya Uşaklıgil, İbrahim Temo, Şevket Süreyya Aydemir, Samiha Ayverdi ve Halil Halit gibi temsil gücü yüksek şahsiyetlerin otobiyografileri Osmanlı modernleşmesi kapsamında değerlendirilmekte, bir bakıma eğitim alanındaki teorilerin pratik kısmı devreye sokularak modern eğitimin toplum nezdindeki fotoğrafı çekilmeye çalışılmaktadır. Aile ve ev ortamı, okulun anlamlandırılması, okul yaşantısı, dil ve kültür açısından okunan hayat hikâyelerinde akademisyenlere ilginç malzemeler sunulmaktadır. Fortna'nın diğer makalesi ise, Osmanlı modern mekteplerinde okutulan ahlak kitapları eşliğinde, "Osmanlı'nın eğitim yoluyla dinî-ahlaki gelişimi teşvik etme yolundaki çabası nedir, bu çaba sekülerleşmenin neresinde durmaktadır?" sorularını cevaplama gayretindedir. *Rehber-i Ahlak* ve *İlm-i Ahlak* adlı iki ders kitabının izinde modern mekteplerdeki ahlâk eğitiminin felsefesi ve çıkış noktası sorgulanmaktadır.

1953-1966 yılları arasında Tarsus Amerikan Kolejinde bilfiil öğretmenlik yapan ve Amerikan okullarıyla ilgili çalışmalarıyla tanınan Frank A. Stone ise makalesinde, Türkiye'deki çağdaş eğitim düşüncesinin önde gelen isimlerinden İ. Hakkı Baltacıoğlu, M. Kemal Köymen, İ. Hakkı Tonguç, Nurettin Topçu ve Mümtaz Turhan'ın görüşlerini ve yorumlarını incelemektedir. Bunlardan hareketle Cumhuriyet eğitim felsefesini, eğitime renk veren ideolojileri, yol ayrımlarını, din öğretimi kurumlarının nasıl ve hangi yönlerden eleştirildiklerini göz önüne seren bu çapraz okumalar Cumhuriyet'in ruhunu anlamayı kolaylaştırır mahiyettedir.

Son Asır Osmanlı Entelektüellerinden Bir Seçki

Osmanlı Türkçesinden aktarılan yazılara ayrılan ikinci bölüm Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun makaleleriyle başlamaktadır. Medrese-tekke arasındaki farklı duruşların, çekişmelerin belirtilmesinin ardından bu iki kurumun birbirini tamamladıkları dile getirilmektedir. Kanuni Devrinin sonlarına kadar "mertebe-i kemaline" ulaşmış olan bu kurumlar "BİRER MEŞRİK-I İRFAN OLMaktan çıkarak kânun-ı fesat hâline gelmişlerdir." Ayrıntılı bir şekilde tanıtılan Enderun Mektebi ise sarayın mimarını, nakkaşını, ressamını, hattatını, kâtibini, imamını, müezzinini, müverrihini, şairini, âlimini, silahşorunu, hanendesini, sazandesini, nüktedanını, soytarısını yetiştiren; serasker, kaptan-ı derya, vali ve elçiler çıkaran bir müesseseyken bozulmuştur.

Tarih-i Lütfi'nin gayrimatbu ciltlerinden aktarılan Tanzimat sonrasına ait maarif teşkilatını tanıttığı bölümün, birinci elden ve resmî bir kaynak olması yönüyle araştırmacı-

lara büyük kolaylık sağlayacağı aşikârdır. M. Tahir Münif Paşa'nın sıbyan mektebi çağı eğitimini ele aldığı makalede, Avrupa'daki uygulamalardan, mektep mimarilerinden, ilkokul mecburiyeti getiren kanunlardan fevkalade bir övgüyle bahsedilmekte, buna mukabil sıbyan mekteplerinde çocuklara Türkçe okumanın dahi öğretilmemesi ve "dayak usul-i muzırrası" yerilmektedir.

Avrupa hayranı bir bakışın sindiği diğer isim Ziya Paşa'dır. Müellif, kaleme aldığı iki makalesinde sıbyan mekteplerini ve medreseyi kıyasıya eleştirmekte, bu kurumlara varoluş sebeplerinin dışında anlamlar yüklemektedir. Zira medreseyi karşılaştırdığı olgu, memleketteki Rum ve Ermeni çocuklarının yabancı okullarda eğitim gördükten sonraki terakkileridir. "Nazar-ı gıpta" ile baktığı ideal insan modeli gazete okuyan ve yurt dışında ticaret ve benzeri sektörler vasıtasıyla maddi refah ve servet peşinde koşan biridir.

Ebuzziya Tevfik de makalesinde sıbyan mekteplerine getirdiği sert eleştirileriyle Ziya Paşa'nın izindedir. Ona göre Tanzimat Fermanı'ndan itibaren marifetin ve sanatın cidden ihyasına çalışılıyorsa "Bizde de hiç olmazsa otuz senelik olsun terakki hasil edilirdi." Böylece yüz binlerce kişi devlet hazinesini bir hazine olarak görmez, devlet de halkı beslemek için lüzumsuz masraflara girip borca batmazdı. Sanatta intizam hasil olunca ticaret genişler, bu ise servetin artmasını, bu sayede memleketin imarını doğururdu. Oysa mevcut durum içler acısıdır.

Namık Kemal'in maarif meselesindeki tutumu da bu minvaldedir. Yazarın "işiterek, gazetelerden ve kitaplardan okuyarak" edindiğini söylediği malumata göre Amerika ve Avrupa'nın çoğu yerinde halkın yüzde doksan kadarı okuma yazma bilmektedir. Üstelik gemicisinden hamalına herkes dinî konuların kanunlarına vakıf, bir veya daha ziyade yabancı dil bilen kimselerdir. Coğrafya, tarih, hesap, cebir, hikmet-i tabiiyye, kimya, astronomi gibi dalların başlangıç aşamasını okumuşlardır. Yazarın gıpta ile tasvir ettiği vatandaş profili, savaş vakti geldiğinde peştamalını çıkartarak tüfeğini eline alan ve Fransa mülküne girip bir nefer gibi savaşılan Almanyalı bir demirci; asker libasını giyerek bir veya iki yıl muharebe meydanlarında vuruşan hatta dünyanın en meşhur generallerinden biri olan Amerikalı bir sarraf örneğinde resmedilir (s. 422). Batı ülkelerindeki öğretimin cebrîliğine mukabil bizde okuyup yazmaya neredeyse hiç önem verilmediği tekrarlanan yazılarda kadın eğitiminin önemi de kalın hatlarla belirginleştirilmiştir. Yazarın tasavvurundaki "eğitilmiş kadın" modelinin karşılığının yine Batı'dan alıntı olması dikkat çekicidir.

Emrullah Efendi'nin eğitimin yeri, pedagoji bilimi, sanayi öğretimi gibi mevzulara değindiği yazılarındaki görüşler, *toplumsal organizasyonun ihtiyaçlarına* yaslanmaktadır. Bu bağlamda "Bir halkın terbiyesi ile hükûmetin şekli beyninde pek büyük münasebet mevcuttur." (s. 452). Keza "Bugün Avrupa ve Amerika'nın yıldırım süratiyle ilerleyen medeniyetlerine mukabil Afrika'da akvâm-ı vahşiyeye tesadüf ediliyor ki hâlâ haceri mücellâ devri hayatını sürdürüyorlar." kıyaslamasının açıklamasını ilm-i terbiyenin eksikliği olarak izah etmektedir (s. 447-448).

“Tuba ağacı nazariyesine şiddetle muteriz ve muarız” olduğunu söyleyen Mustafa Satı Bey, bu görüşlerini Avrupa’daki eğitim tarihi perspektifine dayandırarak delillendirmekte, bu doğrultuda Osmanlı’daki ilk Darülfünun tesisi esnasında yaşanan aksaklıkları, Encümen-i Daniş’in lağvedilişini Tuba ağacı nazariyesinin yanlış bir metot oluşuna bağlamaktadır.

M. Şemseddin Günaltay’ın eğitime dair görüşleri Herbert, Pestalozzi, Rousseau gibi eğitim teorisyenlerden alıntılara dayanmaktadır. Müellif İsviçre gibi ülkelerde görüp hayran olduğu eğitim kurumlarını tasvir etmekte, bizde de ailelerin eğitimde yetersiz kaldığını savunmaktadır. O hâlde tıpkı Avrupa memleketlerinde olduğu gibi çocuk, toplumdaki tecrit edilmeli, toplumun tesirinden korunmalıdır.

Son makale Muallim Cevdet’in öğretmen yetiştirme konusunda verdiği bir konferans metnidir. On iki maddede özetlediği görüşleri arasında eğitimde dil problemini, kız erkek ihtilatını, medreselerde kadının olmayışını ve metot meselesini tartışan yazar geçmiş padişahların saltanatlarındaki öğretmenlik mesleğinin geçmişine doğru bir yolculuğa çıkmaktadır. Ona göre Satı Bey’e kadar “evvela kavâid ve kavânin zikri usûlünü terk ettirerek misaller ve müşahedâttan başlanıp tedricen kavâid ve kavânin istinbatı usûlünü tatbik ve neşr için” hiç kimse çalışmamıştır. Bunun sonucunda medreseden “Avrupa’ya karşı iftihar edebileceğimiz ‘mütefenninler’ yetişmemesinin bir sebep-i mühimi de bu ters metottur.” (s. 505).

Araştırmacı Mustafa Gündüz’ün hazırladığı bu kitapta yer verdiği isimlerin, Osmanlı eğitim modernleşmesinde hatırı sayılır fikir üstatları olarak kabul görmüş simalar oldukları açıktır. Bu kişilerin, dönemlerindeki pek çok meseleye zihin yordukları, çözüm ürettikleri, yeni bakış açıları getirdikleri hatta yeri geldiğinde sert eleştirilere maruz kaldıkları tarihî bir vakiydir. Kitabın hüviyetini değerli kılan bir diğer unsur bağlamında, çevirmenlerin başarılı metinler ürettikleri, okuyucuyu yormayan bir üslup kullandıkları da belirtilmelidir. Osmanlıca ibarelere hiç dokunulmaması, köşeli parantez içi açıklamalar konulmaması hem okuyucuya saygının hem de okuyucu seviyesinin hayli yüksek telakki edildiğinin göstergesidir. Eğitim tarihi araştırmalarına adım atacak genç akademisyenlerin yüksek lisans veya doktora sıralarında mutlaka okumaları ve anlamları gereken bir fikirler manzumesi olan bu kitabın hak ettiği ilgiyi görmesi hiç kuşkusuz en başta bu sahanın bir kazancı olacak, akabinde gelecekteki bu tür çalışmalara büyük bir kapı aralayacaktır.

- Özgün Burak Kaymakçı, *Bilim felsefesi ışığında iktisat metodolojisi*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013, 253 s. Değerlendiren: Birol Başkan*

Danimarkalı yazar Hans Christian Andersen'in Çirkin Ördek Yavrusu isimli meşhur bir hikâyesi vardır. Hikâye çirkin bir ördek yavrusunun güzel bir kuğuya dönüşmesinin serüvenini anlatır. İçerdiği ahlaki dersler bir tarafa hikâye aslında kimliklerin kurgusal olduğunu da anlatır bize. İçinde bulunulan duruma göre de herhangi bir kimlik kişinin trajedisinin kaynağı da olabilir, mutluluğunun da.

Özgün Burak Kaymakçı'nın Bilim Felsefesi Işığında İktisat Metodolojisi isimli çalışması bana bu hikâyeyi hatırlattı. İktisat biliminin hikâyesi benzer olsa da daha trajik. Bir kuğu olarak başlanan hayat çirkin bir ördek olarak devam ediyor. Ne demek istediğimi Kaymakçı'nın kitabından öğrendiklerimle açıklayayım.

Modern bilimler oldukça iddialı bir amaçla yola çıkmıştır. İnsanoğlunun, en geniş anlamı ile, yaşadığı çevreyi keşfetmek, açıklamak ve şekillendirmek. Söz konusu çevre tabiatları son derece farklı iki alt çevrenin oluşturduğu bir bütün olarak düşünülebilir. İlki insanoğlunun içinde yaşadığı ve hazır bulduğu materyal çevre, diğeri ise insanoğlunun kendi eliyle kurduğu çevre. Bugün geldiğimiz noktada tabii bilimler ile sosyal ve insani bilimler arasındaki ayırım bu iki alt çevre arasındaki farka işaret eder.

İster birincisi isterse ikincisi olsun çevreyi keşfetmeye ve açıklamaya yönelik herhangi bir girişimin karşı karşıya kalacağı en temel sorun metod sorunudur. Diğer bir deyişle, eldeki çevre nasıl çalışılmalı sorunu. Kaymakçı kitabında birbiri ile bağlantılı iki tartışmanın izini sürmektedir. İlki fiziki bilimlerde metod sorunu, ikincisi sosyal ve insani bilimlerin bir alt dalı olan iktisat bilimindeki metod sorunu tartışmasıdır.

Aslında her şey farklı mecralarda başlamaktadır. Fiziki bilimler tasvir etme ve açıklama dürtüsü ile başlarken iktisat bilimi daha çok iktisadi davranışların nasıl olması gerektiği ile ilgilenmektedir. Bu perspektif ile bakıldığında Adam Smith'in aynı zamanda bir ahlak felsefecisi olması şaşırtıcı gelmez. Veya Karl Marks'ın dünyayı sadece anlamaya değil aynı zamanda değiştirmeye çalışan bir filozof olmak istemesi de. Alman Tarihçi Okulu'nun Alman Milliyetçiliği ile teması da anlaşılır gelmektedir insana.

Benzetmemizle ifade edersek iktisat bilimi bir kuğu olarak doğmaktadır. Hem de kuğular arasında bir kuğu olarak. Takip eden yüz küsur yıllık süre iktisat biliminin fiziki bilimlere yaklaşma ve onlar gibi olma çabasının hikâyesidir. Diğer bir deyişle, kuğumuzun ördekleşmesinin hikâyesi... Bu değişimin hikâyesini yazar ikinci ve üçüncü bölümlerde anlatıyor. sürüyor. İlkinde iktisatta farklı isimler üzerinden metod tartışmaları özetlenir-

* Assist. Prof., Georgetown University, Edmund A. Walsh School of Foreign Service in Qatar.

ken diğ erinde iktisatta varsayımların ampirik gerç ekliğı üzerine sü regiden tartış ma ele alınmaktadır.

Neticede iktisat bilimi bir anlamda muradına ermekte ve sosyal ve insani bilimler arasında fiziki bilimlere en çok yaklaşabilen bilim olmayı başarabilmektedir. İktisat biliminin hikâyesini trajik yapan da budur zaten. Kaymakçı'nın birinci bölümünden takip edebildiğimiz kadarıyla fiziki bilimler de aynı süreçte değişmektedir. Yani, fiziki bilimler insanoğlunun yaşadığı materyal çevrenin kompleks yapısı karşısında daha mütevazı bir tavra bürünmektedir. Bu yeni mütevazı tavır, kitabın ilk bölümünün son tartışması olan Paul Feyerabend'in metodolojik anarşizmi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Benzer değişim hemen hemen bütün sosyal ve insani bilimlerde yaşanmıştır. 20. yüzyılın ortalarının fiziki bilimselleşme furyası 1970'lere gelindiğinde eski popülaritesini kaybetmiştir. Deneysel çalışmalar devam etse de bugün gelinen noktada sosyal ve insani bilimler varsayımlar ve kullanılan metotlar itibarıyla çok daha renkli bir yapıdadır.

Gerek fiziki gerekse sosyal ve insani bilimlerde yaşanan bu değişimin bir benzeri iktisat biliminde görülmemektedir. Diğer bir deyişle iktisat hariç bütün bilimler postmodern döneme çoktan geçmişken iktisat bilimi hâlen daha modernde sıkışıp kalmıştır. Bunun en belirgin göstergesi belki de iktisadın hemen hemen her alanında kutsal metinlerin üretilebilecek hâle gelmiş olması ve iktisat biliminin artık iktisatçıdan iktisatçıya değişmeyen temel derslerinin ortaya çıkmasıdır. Neticede, iktisat bilimi entelektüel bir aktivite olmaktan çıkmış, iktisatçıların matematik bilgilerini -ki söz konusu matematik artık çoktan gelişimini durdurmuştur- ve teknik becerilerini gösterdikleri bir şova dönüşmüştür.

Bu durum iktisat biliminin trajedisine yeni bir boyut katmaktadır. Disiplinler arası çalışmaların hızla arttığı ve bölümler arasındaki bariyerlerin hızla yok olduğu bir dönemde, iktisat bilimi gittikçe daha da yalnızlığa ve belki de en önemlisi 'alakasız' bir konuma sürüklenmektedir.

Türkiye'de icra edildiği hâli ile iktisat bilimi söz konusu trajedinin aynı derecede mağduru değildir. Neoliberal iktisat düşüncesi ve pratiği Türkiye'de bir Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu kadar hâkim değildir. İktisat bölümlerinde hâlen Marksist, İslamcı ve Webergil iktisat gelenekleri varlıklarını sürdürmektedir. Türkiye'de iktisat biliminin hedefi söz konusu renkliliği ve çeşitliliği korumak ve daha da palazlandırmak olmalıdır.

Özgün Burak Kaymakçı'nın kitabı bu yönde önemli bir katkıdır. Sadece iktisatçılar değil bütün sosyal ve insani bilimlerle uğraşanlar Kaymakçı'nın kitabından istifade edecektir. Zira 'metot' üzerinde çok daha fazla düşünmemiz gereken bir konudur ve Kaymakçı'nın kitabı bu konuya önemli bir ışık tutmaktadır.

Öte yandan bu ışık daha parlak olabilirdi. Kitabın içeriğine yönelik eksiklikleri iktisat düşüncesi tarihçilerine bırakıyorum. Benim gördüğüm en ciddi sorun gerek bilim felse-

fesi bölümünde gerekse iktisat metodolojisinin tartışıldığı bölümde Avrupamerkezlilik. Kaymakçı'nın anlatımında bilim ve iktisat Avrupa'da başlıyor. Böylece Batı dışı kaynaklar göz ardı ediliyor. Kaymakçı bu anlamda belki mazur görülebilir zira Avrupamerkezlilik hemen hemen bütün sosyal ve insani bilimlerde vardır. Kaymakçı'nın gelecek akademik çalışmalarında bunu aşmaya çabalayacağını ümit ediyorum.

Diğer bir sorun ise yazarın okuyucuyu çok fazla bilgili varsaymasıdır. Kitabı tam olarak anlamak için elde bir iktisat ansiklopedisi ile okumak gerekmektedir. Kaymakçı birçok iktisadi ve felsefi terimi ve ismi son derece özgürce kullanmaktadır. Fakat okuyucunun söz konusu terimlere ve isimlere aşina olup olmadığı ile ilgilenmemektedir. Bu yüzden kitap iktisatçılardan da olmak üzere birçok okuyucu için anlaşılabilir değildir. Öyle ki eski medrese geleneğini takiben Kaymakçı kendi kitabına bir de şerh yazmalıdır. Bu satırların yazarı da öyle bir şerhten en başta istifade edecekler arasında olacaktır.

Yazar'ın üslubu da okuyucu için bir başka meydan okumadır. Türkçeye bu kadar hâkim bir yazar, -elinizdeki kitap edebî bir eser olarak da muamele görebilir- metin boyunca serpiştirdiği birçok yabancı kavrama karşılık gelecek Türkçe kelimeleri pekala bulabilirdi. Mesela iki önemli kavram, apriorizm ve aposteriorizm, metnin hiçbir yerinde Türkçe karşılıkları ile yer almamaktadır. Bu iki kavramın ne anlama geldiğiancak kitabın üçüncü bölümündeki geniş tartışma okunduğunda tam olarak anlaşılabilir. Yabancı kelimelerin kullanımında ve Türkçeleştirilmesinde Kaymakçı daha dikkatli olabilirdi. Mesela, 'kozmos' kelimesi yerine Türkçe bir kelime, Avusturyenler kelimesi yerine Avusturyalılar daha doğru bir çeviri olurdu.

Öte yandan, unutmamak gerek, Özgün Burak Kaymakçı üzerinde kalem oynatmaya çok kişinin cesaret edemediği, Türkiye'de sosyal ve insani bilimler çalışmalarının genellikle göz ardı ettiği bir alan olan metodoloji alanında eserini üretmektedir. Türkiye'de sosyal ve insani bilimler çalışmalarının genellikle göz ardı ettiği bir alan olan metodoloji alanında... Kaymakçı'nın kitabının güncel gelişmelerle boğuşan akademik-entelektüel dikkatimizi bu çok önemli konuya çekip çekmeyeceğini bilemiyorum. Ama daha uzun yıllar boyunca bir başvuru kitabı olarak kalacağına eminim. Kaymakçı, mutlaka konu üzerine çalışmalarını devam ettirmeli ve gittikçe sığlaşan akademik-entelektüel hayatımıza derinlikler katmaya devam etmelidir.

- Necmettin Kızılkaya, *Hanefi mezhebi bağlamında İslam hukukunda küllî kaideler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, 456 s.

Değerlendiren: Özlem Kâhya Öncel*

İslami ilimler içerisinde önemli bir yere sahip olan fıkıh ilmi; ibadet, muamelat ve ukubat alanlarında ele aldığı birçok konu ile İslam toplumlarında hayata yön verici bir fonksiyon icra etmektedir. Teşekkül dönemi ve sonraki süreçte zengin bir müktesebata sahip olan fıkıh ilmi, usûl ve furû' şeklinde iki ana damara ayrılır. Bu iki ana alan, fıkıh tarihi boyunca birçok alt disiplin ve yazım türünün kaynağını teşkil etmiştir. Tanıtımını yaptığımız eserin inceleme konusu olan kavaid edebiyatı da furû'-ı fıkıh eserleri üzerindeki güçlü muhakeme ve ilkesel bir düşüncenin ürünü olup söz konusu yazım türlerinden sadece biridir.

Kitap, yazar Necmettin Kızılkaya'nın yayımlanmış doktora tezi olup kendisi İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı'nda yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Marmara Üniversitesinde alan Kızılkaya, doktorasını Selçuk Üniversitesinde tamamlamıştır. Yazarın bundan başka muhtelif dergilerde yayımlanmış birçok makalesi, sempozyum bildiri kitaplarında yer alan yayımları ve ansiklopedi maddeleri bulunmakta olup ayrıca kitaplarda bölüm yazarlığı da yapmıştır.

Fıkhi kaideler ve bunların incelendiği kavaid eserlerini ele alan söz konusu çalışma, giriş ve sonuç kısımları yanında üç ana bölümden oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde konunun sınırlarına, amacına, araştırmanın kaynaklarına ve kısaca ana bölümlerde ele alınan meselelere değinilmektedir. Yazar, kavaid ilminde öncü bir role sahip olması hasebiyle Hanefi mezhebi merkezli olarak konunun işleneceğini, diğer üç Sünni fıkıh ekolü ile ilgili bilgilerin ise buradan hareketle değerlendirileceğini belirtir. Mezhep açısından söz konusu olan bu sınırlama, kaynak olarak da Hanefi mezhebi ağırlıklı bir literatür takip etmeyi kaçınılmaz kılmıştır. Ancak daha sonra detaylı olarak ele alacağımız kavaid literatürünün tarihsel gelişimine ayrılan ikinci bölümde, çizilen bu çerçevenin dışına çıkıldığı görülmektedir. Yazar, kavaid düşüncesi ve literatürünün sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve fıkıh ekolleri arasındaki etkileşimin müşahade edilebilmesi için sadece Hanefi değil Şafii, Maliki ve Hanbeli kavaid kitaplarının da kronolojik olarak ele alınıp incelenmesi gerektiğini belirterek bu bölümdeki istisnai tavrının gerekçesini sunar. Eserde zaman dilimi olarak 4/10. yüzyıl ile Mecelle'nin yürürlüğe girdiği döneme rastlayan 13/19. yüzyıllar arası esas alınmaktadır. Buna gerekçe olarak da kavaidin müstakil anlamda bir araya getirilmesine yönelik çabaların 4/10. yüzyılda başlaması ve Mecelle sonrası dönemde kavaid alanındaki çalışmaların neredeyse tamamının Mecelle etrafında şekillenmiş olması gösterilir. Klasik dönem kavaid kitaplarının kaleme alınış amaçlarının dışında bir yöntemle işlenmiş olmaları da Mecelle sonrası telif edilen eserlerin inceleme alanı dışında bırakılmasına etki eden bir diğer faktördür.

* Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü.

Yazar, giriş bölümünü kavaid edebiyatına dair eserlerin yer aldığı Arapça, Türkçe ve İngilizce literatürün değerlendirmesi ile sonlandırmaktadır.

Eserin diğer bölümlere nazaran daha kısa tutulmuş birinci bölümü üç ana başlıktan müteşekkil olup bu kısımda kaidenin kavramsal analizi ve terimleşme süreci, benzer kavramlarla ilişkisi ve kaynakları ele alınmaktadır. “Kaide”nin bir ıstılah olarak tanımlanmasının 8/14. yüzyıla tekabül ettiğini belirten yazar, klasik ve modern döneme ait bazı “kaide” tanımları vererek her birinin ayrı ayrı değerlendirmesini yapmakta ve mevcut tanımların eksik yönlerine işaret ederek bu mülahazalardan hareketle kapsamlı bir “kaide” tanımının *“fıkhın değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan külli kaziyedir”* şeklinde yapılmasının daha isabetli olacağına temas etmektedir. “el-Asl” ifadesinden “kaide”ye uzanan terimleşme sürecinin işlendiği kısımda “kaide” kavramını ilk olarak Şafii fahih ‘Alâî’nin *el-Mecmû’u’l-müzheb fi kavâ’idi’l-mezheb* isimli eserinde teknik anlamıyla kullanmış olduğu belirtilir.

Bu bölümde yer alan ikinci ana başlık altında ise “kaide”nin benzer kavramlarla irtibatı ele alınmaktadır. “Kaide” ile yakın ilişkisi olan kavramların başında da “dâbit” terimi gelmektedir. “Kaide” ile “dâbit” kapsam bakımından bir birinden farklılık arz etmekte olup “kaide” fıkhın birbirinden farklı alanlarına hâkim ilke ve prensipleri ifade eder; “dâbit” ise fıkhın daha özel bir alanına hâkim olan ilke ve prensipleri ifade eder. Kapsam itibarıyla farklılık gösterdikleri benzer bir diğer kavram da “külliyyat” terimidir. “Kaide” kavramının “usûl kaide”si ile de mukayesesini yapan yazar, aradaki farklılığın usûl ve furû’ ilimleri ile yakın ilişkilerinin bir sonucu olarak mevzu itibarıyla olduğuna değinir. Kavaid ile ilgili kavramlardan bir diğeri de “kanun” olup birbirleri yerine kullanılmakla birlikte fıkıh ilminde furû’a hâkim olan genel ilkeleri ifade etmek üzere “kanun”dan ziyade “kaide” kavramı kabul görmüştür. Burada zikredilenlerin dışında benzer başka kavramlara da işaret edilerek bu noktada okuyucunun zihni berraklaştırılmaktadır.

Birinci bölümde son olarak kavaidin kaynakları konusuna değinen yazar, muasır müelliflerin sadece naslar üzerinde durup diğer kaynakları görmezden geldiğine işaret ederek söz konusu kaynakları naslar ve naslar dışındakiler olmak üzere iki kısma ayırmanın daha isabetli olacağından bahsedip bu bağlamda kaynakları dinî naslar, fıkhî miras ve kültürel unsurlar olmak üzere üç kısımda inceler.

Kavaid edebiyatının tarihsel gelişiminin incelendiği ikinci bölümde fıkıh ilmindeki değişik yazım türleri ve bunları ortaya çıkaran faktörlerden kısaca bahsedildikten sonra kavaid ile yakın ilişkileri sebebiyle “tahrîcu’l-furû’ ale’l-usûl” ile “furûk” literatürü hakkında bilgi verilmektedir. Giriş mahiyetindeki bu bilgilerin ardından yazar, kavaid literatürünün ortaya çıkış ve gelişim sürecine, kaidelerin müstakil çalışmalara konu edilmelerini etkileyen faktörlere temas edip konuyu belli dönemlere ayırdığı ana başlıklar altında incelemektedir:

Kavaid literatürünün oluşum dönemi olarak nitelenen ilk eserlerin verildiği 4/10. yüzyıldan ciddi anlamda eser telifatının gözlenmediği 7/13. yüzyıla kadar olan süreci ele aldığı kısımda müellif, birbirine çağdaş iki kilit isim Ebû Tâhîr ed-Debbâs ve Kerhî’ye değinmekte ve bu tür yazıma olan katkılarından bahsedip ilk kavaid eseri olma

vasfını haiz Kerhî'ye ait *Risâle fi'l-usûl* isimli eseri analiz etmektedir. Cessâs'ın İmam Muhammed'e ait *el-Câmiu'l-kebir* şerhinde neredeyse her bölümü asıllara irca ederek okumasında ve sonraki şarihlerin bu yöntemi takip etmesinde hocası Kerhî'nin etkili olduğuna işaret edilmesi de burada dikkat çekicidir. Akabinde kavaid geleneğinde iki önemli isim olan Şafii fakih İbnü'l-Kâss ile Maliki bilgin Huşenî hakkında bilgi verilip kavaid yazım geleneğinin Irak'tan Maveraünnehir'e geçişi ve bu sürece etki eden Debûsi ile önceki bölümlerde farklı yazım türlerinden hangisine dâhil edileceği ile ilgili bilgilerin verildiği, bu bölümde de aynı mevzuya dâhil edilen *Te'sisü'n-nazar* adlı eserinden detaylı olarak bahsedilmektedir. Burada dikkat çeken bir husus tahrîcu'l-furû' türü hakkında açıklamaların yapıldığı bölümde, yazarın eseri bu yazım türünden ziyade kavaid literatürüne dâhil etme eğiliminde olmasına karşın burada aynı meylin yerini pek çok türün keşiştiği bir eser olarak yansıtılmasından yana bir tutuma bırakmış olmasıdır. Bu bölümde 7/12. yüzyılda kavaid alanında yaşanan önemli bir gelişmeye temas edilerek oluşum dönemi ile ilgili bilgilere son verilir. Söz konusu gelişme kavaid düşüncesinin Bağdat'tan Mısır'a kayması olup yazar bunda etkili olan kavaid edebiyatında öncü role sahip iki isim İzz b. Abdisselâm ve Karâfî'den bahsetmektedir.

Kavaid eserlerinin bir tasnif yöntemi kazandığı ve dönüm noktası özelliği taşıyan 8/14. yüzyılda ise kavaid edebiyatı açısından öne çıkan üç önemli hususiyet bulunmaktadır. Bunlar, kavaid alanında en çok telifatın bu dönemde verilmesi, Şafii fakihlerin diğer mezheplere göre daha fazla eser kaleme alarak telifata yön vermeleri ve kavaid kitaplarında *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığının kullanılmaya başlanmasıdır. Kavaid eserlerinin bu şekilde isimlendirilmesinde İbn Vekil'in oynadığı role değinen yazar, devamında bu dönemde kaleme alınan farklı mezheplere ait birden fazla eser ve müellifi hakkında bilgi vermektedir. Diğer mezheplere de yer vermesi ile tanınan Maliki bilgin Makkârî'ye ait *el-Kavaid*, literatürün tertip bakımından sistemleşmesinde dönüm noktası olma özelliği ile temayüz eden Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-müzheb*, Şafii mezhebinin sınırlarını aşan bir eser olarak tanımlanan ve kendisinden sonraki kavaid edebiyatı yazım şekline yön veren İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, kaideleri alfabetik bir sırayla ele alan Zerkeşî'ye ait *el-Mensûr fi'l-kavaid* ve Hanbeli kavaid geleneğinin en etkin eseri olan İbn Recep tarafından kaleme alınmış *Takrîru'l-kavaid* ve *tahrîru'l-fevâid* isimli eserler burada özel başlıklar altında detaylı olarak ele alınanlardır.

Şafii üstünlüğünün devam ettiği 9/15. yüzyılda öne çıkan iki eser İbnü'l-Mulakkîn'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavaidi'l-fikh* adlı kitabı ile Takıyyüddîn el-Hisnî'nin *Kitâbu'l-kavaid* adlı çalışmasıdır. Yazar, kavaid literatürünün dil ve üslup açısından sistemleştiği 10/16. yüzyılı işlediği bölümde ise döneme damgasını vuran ve asrın karakteristik özelliğini temsil eden Suyûtî ve İbn Nuceym'in eserlerini geniş şekilde ele alır. Sonraki telifata büyük oranda yön veren, bir anlamda kendilerinden önceki müellifler ile sonrakilere arasında köprü vazifesi gören *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'id ve furû'i fikhî's-Şâfiyye* ile *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli bu iki kitap dışında başka çalışmalardan da burada bahsedilmektedir.

Şerh ve haşiyeler dönemi olarak nitelendirilen ve kaidelerin şeri birer delil olarak kabul edilmeye başlandığı 11/17. yüzyıldan Mecelle'ye kadar olan sürecin işlendiği kısımda

Hanefi mezhebine ait iki önemli eser; Nâzırzâde'nin *Tertübü'l-leâli fi silki'l-emâlî'si* ile Hâdimî'ye ait *Mecâmiu'l-hakâikî* hakkında detaylı bilgi verilmektedir. Kavaid eseri olarak kabul edilemeyeceğinin belirtildiği Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin detaylı şekilde ele alındığı başlık altında ise Mecelle sonrası kavaid edebiyatına da kısa bir atıf yapıldıktan sonra literatür hakkında okuyucuya doyurucu bilgilerin sunulduğu ikinci bölüm sona ermektedir.

Eserin üçüncü bölümünde yazar, ilk olarak kaidelerin mahiyeti hakkında bilgi vermektedir. Bir cümle yahut fıkhi önermeyi kaide yapan ve onu diğer ifade kalıplarından ayıran temel hususiyetlerin zikredilmesi ile "kaide" kavramı daha da netleştirilmektedir. Söz konusu özellikler; kaidenin veciz ifade yapısına sahip olması, şümul özelliği ve soyut olması, istikra sonucu elde edilmesi, kazıyye formunda olması ve küllî olmasıdır. Yazar, bu vasıfların her birine örneklerle açıklama getirir. Burada kaide-fıkhi hüküm ayırımının ele alınması okuyucunun zihninde kaide mefhumunun şekillenmesine katkı sağlamaktadır ancak aynı irtibatın dâbit ve fıkhi hüküm arasında da kurulması beklenmiştir. Kavaid literatürü dışında kalan, fıkıhın diğer dallarına ait metinlerde kaidelerin aktarıma şekilleri burada incelenen bir diğer husustur. "el-Asl", "kıyâs" ve "vech" olarak tespit edilen bu kavramlar ayrı başlıklar altında muhtelif eserlerden misaller getirilerek ele alınmaktadır. Eserin ana konusunu teşkil etmediğinden değinilmemesi bir eksiklik olmamakla beraber "kıyas" başlığı altında kıyâsu'l-asl -istihsan ilişkisinin örneklerle işlendiği bölümde istihsanın "ta'diyesi" meselesine atıf yapılması konunun daha iyi kavranması açısından faydalı olabilirdi. Farklı bağlamlarda birkaç cümle içerisinde konuya dolaylı temas edildiği gözlemlense de mesele yerinde doğrudan ele alınmamıştır. Yazar devamında tahric, tercih ve ta'îl başlıkları altında söz konu işlemlerin uygulanmasında kavaidin etkin rolüne temas ederek fıkıh eserlerinde kaidelerin kullanıldığı alanları tespit etmiştir. Kavaidin mahiyeti ana başlığı altında ele alınan bu mesele bir sonraki ana başlık olan işlevi ile oldukça irtibatlı durmaktadır.

Eserin son bölümünün ikinci ve son başlığı kavaidin işlevine dair olup burada kaidelerin temel kaynaklarda nasıl bir bağlamda kullanıldığı ve kendilerine hangi durumlarda müracaat edildiği Hanefi mezhebine ait eserlerden hareketle ortaya konmaktadır. Fıkhi kaidelerin kavaid literatürüne ait eserler dışında kalan edebî türlerdeki kullanımının incelendiği bu bölümde çalışmanın sınırlarını aşacağından bütün türlere müracaat edilmeyip muhtasar, şerh, fetâvâ, nevâzil ve usûl literatürü ile sınırlı kalınmış ve sadece konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak eserler ve örnekler üzerinde durularak çalışma sonlandırılmıştır. Burada seçilen misallerin ekseriyetinin "*Şek ile yakın zail olmaz.*" kaidesi ekseninde döndüğü dikkat çekmektedir.

Muhtevası hakkında bilgi vermeye çalıştığımız bu eser; kaidenin mahiyeti, fıkıh müktesebatındaki işlevi ve gelişim süreci hakkında sunduğu bilgilerle okuyucuya konu hakkında ışık tutmaktadır. Dozunda kullanılan örnekler soyut bilgilerin zihinde şekillenmesine yardımcı olurken kavaiide dair verilen zengin literatür bu alanla ilgilenenlere oldukça fayda sağlayacaktır. Birçok müstakbel çalışmaya ilham kaynağı olma özelliğini haiz olan eserde yazar, dil açısından da akıcı ve anlaşılır bir üslup kullanarak okuyucuyu bir başka yönden daha rahatlatmaktadır.

- Fethi Ahmet Polat, *İslam tefsir geleneğinde akılcı söyleme yöneltelen eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 504 s.

Değerlendiren: Ercan Şen*

İslam düşüncesinde köklü bir geçmişe sahip olan reddiye yazma geleneğinin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan birtakım görüş ayrılıkları neticesinde başladığı ve bu ihtilafa dayalı mezhep ve fırkaların teşekkülüyle yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Zamanla hızla genişleyen fetihler neticesinde muhtelif inançlara bağlı toplumlar İslam dünyası içinde yer almaya başlayınca her iki tarafın âlimleri birbirlerinin inançlarını eleştirmiş ve reddiyeler telif edilmiştir. İlimlerin tedvini ve gelişmesiyle ilmî konularda da çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır. Bu reddiyelerde genel itibarıyla cedeli bir üslup çerçevesinde karşı tarafın argümanları eleştirildiği gibi bazen gerekçelendirmeler de yapılmıştır. Reddiyelerin büyük çoğunluğunun yazılmasıdaki nihai amaç, muhalif görülen mezhep ve fikirleri, belirli metotlar çerçevesinde nakli ve akli deliller ışığında çürütmektir.

Klasik İslam literatürü açısından bakıldığında reddiyelerde, cedel ve nazar tekniği olarak; delil isteme, delili boşa çıkarma ve iddiayı iptal etmek için usul ilmi, formel mantık ve kelime oyunları gibi vasıtalar kullanılmaktadır. Âlimler, en temelde istidlal (delile başvurmak) ve ispat yollarını kullanarak bu yolla nakli ve akli delillerden kendine göre katî olanlarını kullanır. Muhatabını ise sübut ve delalet yönünden irdeleyerek özellikle onun öne sürdüğü nakli delillerin katî değil, zannî olduklarını ispat etmeye çalışır. Burada ayetlerin muhkem ve müteşabih, hadislerin ise âhad ve mütevatir olup olmadıkları incelenir. Bu işlemlerinde âlim, kelam ve felsefe metodunu mecederek tevîl ve felsefi kıyas metoduyla akli delili inceleyip katîliği kazanmışsa burhan¹, zannî ise hatâbe² olarak adlandırıp reddetmeye çalışır. Nitekim hatâbî deliller, itiraza müsaittir ve güçlü savunmaya karşı zayıftır.

Tarih boyunca reddiye yazma geleneği daha çok ilm-i kelam literatüründe yaygınlık kazanmış olsa da diğer ilimlerde de reddiye türü eserler telif edilmiştir. Bu bağlamda nadiren de olsa tefsir geleneği içerisinde, haşiye formundaki eserlerde reddiyelere yer verilmiştir. Söz konusu bu reddiyelerde müfessirlerin kendi mezhebi görüşü doğrultusunda Kur'an ayetlerine yaklaşarak karşı çıktığı tarafın dayandığı delillerini çürütmeye ve geçersiz kılmaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir bölümü öğretim üyelerinden Fethi Ahmet Polat'ın, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltelen Eleştiriler* ismini taşıyan bu kitabı, tefsir tarihinde

* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Bölümü.

1 Öncülleri kesinlik ifade eden önergelerden kurulu bir kıyas veya doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi getiren kesin delildir.

2 Kesin ve güvenilir bilgilerden sayılmayan diğer bir ifadeyle zanniyât veya makbûlâtan oluşan akli delildir.

reddiye sayılabilecek bir haşiyeyi gündeme taşımaktadır. Bu çalışmada Mu'tezile mezhebinin en tanınmış simalarından Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* tefsirine, Eş'arî mezhebine mensup müfessirlerden İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) eleştirilerini içeren *el-İntisâf* isimli haşiye konu edinilmektedir.

Kapsamlı bir araştırma neticesinde hazırlandığı görülen bu kitap, uzun bir giriş, dört bölüm, bir ek ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde İslam düşünce tarihinde akılcı söylemin en önemli temsilcisi olan Mu'tezile ekolünün doğuşu, bu ekolün temel görüşlerini ihtiva eden beş itikadi ilkesi (usûl-ü hamse)³ kısaca ele alındıktan sonra Mu'tezile ekolünün Kur'an'a yaklaşımı ve tefsir tarihindeki konumu irdelenmiştir. Yazarın giriş bölümündeki bazı önemli tespitlerinden bize göre en dikkat çekici olanı Mu'tezile ekolünün tefsir anlayışına dair yeterli ve doyurucu çalışmaların eksikliğidir (s. 23). Nitekim tefsir tarihi ve usulüne yönelik çalışmalara kısa bir göz atıldığında bu tespitinin doğruluğu görülecektir.

Müellif eserinin birinci bölümünü iki kısma ayırmıştır. İlk kısımda önemli bir müfessir ve dilci olan Zemahşerî ve tefsir tarihinde üzerine en çok haşiye yazılmış iki eserden biri konumundaki⁴ *el-Keşşâf* tefsiri, ikinci kısımda ise ehl-i sünnet ekolünün Eş'arî koluna mensup, muhtelif ilimlerin yanında özellikle tefsir ve kıraat ilimlerinde tanınmış bir âlim olan İbnü'l-Müneyyir'in *el-Keşşâf*'a reddiye babında kaleme aldığı *el-İntisâf* haşiyesi hakkında birtakım malumatlar vermiştir. Bu haşiye yazar tarafından *el-Keşşâf* tefsiri üzerine yapılan çalışmaların en meşhuru olarak nitelendirilmiş, birçok âlimin bu haşiye için övgü dolu sözler söylediği kaydedilmiştir (s. 121). Bunların yanı sıra giriş bölümünde Zemahşerî'ye yöneltilen şiiilik iddialarının geçersizliğine de vurgu yapılmıştır.

Kitabın ikinci bölümünde İbnü'l Müneyyir'in tefsir yöntemi, Kur'an tarihi ve Kur'an ilimleri merkezli olmak üzere Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerin konu edinildiği görülmektedir. Yazara göre İbnü'l Müneyyir'in eleştirilerinin asıl eksenini Zemahşerî'nin tefsir yöntemi üzerinde yoğunlaşmakta, özellikle de onun ayet yorumlarının içerisine kattığı i'tizalî hususları hedef almaktadır. Özetle bu eleştirilerin, Zemahşerî'nin, Mu'tezile'nin klasik tavrı doğrultusunda ayetleri tefsir ederken takındığı aşırı akılcı tutuma dair olduğu ifade edilebilir.

Bilindiği gibi Mu'tezile ekolü, Kur'an'ı tefsir ederken akılı ilk sıraya almaktadır. Akıldan sonra ise nassa (Kur'an ve hadis) başvurmaktadır. Akılla nassın çeliştiği yerde ise nassı tevîl etmektedir. Yine Mu'tezile'ye göre akıl tek başına güzel ve çirkin fiillerin arasını ayırmaya yeterlidir. Şeriat, bir fiilin güzel veya çirkin olduğunu ispat için değil, sadece onu haber vermek için vârid olur. Bunların yanı sıra Mu'tezile, temel ilkelerini oluşturan beş prensibe uygun olan ayetleri olduğu gibi kabul etmekte ve teville gitmemekte fakat

3 Usul-ü hamse adı da verilen bu beş itikadi ilke şunlardan oluşmaktadır: Tevhit, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve va'id, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker.

4 Tefsir tarihinde üzerine en çok haşiye yazılmış iki eserden biri Beyzâvî'nin "Envârü't-tenzîl" isimli tefsiri, diğeri de Zemahşerî'nin "el-Keşşâf" tefsiridir.

söz konusu prensipleriyle çelişen ayetleri akıl ve mantık kurallarıyla tevil yoluna gitmektedir. İşte İbnü'l-Müneyyir'in haşiye boyunca en çok karşı çıktığı noktaların bu hususlarda yoğunlaştığı yazar tarafından misallerle ortaya konulmuştur. Örneğin müellif bu durumu ortaya koyan şöyle bir misal vermiştir. Buna göre Zemahşerî, siyakına uygun olmadığı hâlde Mu'tezile'yi övmek amacıyla Mâide suresindeki bir ayet⁵ üzerinden yola çıkarak kınanmış olan 'aşırılık'ın haksız yere yapılan aşırılık olduğunu, oysaki haksız yere olmayan aşırılıkların da bulunduğunu, bunların; dinin hakikatlerini incelemek, en ince anlamlarını tenkit etmek, hüccetlerini ortaya koymak vb. olduğunu belirtmiştir. Nitekim aslında Zemahşerî, bu örneği kendi mezhebinin haksız yere olmayan aşırılığı temsil ettiğini vurgulamak için vermiştir. Yine Zemahşerî'ye göre yasaklanan aşırılık hakikatten uzaklaşmak, delillerden yüz çevirmek ve şüphelerin peşinden gitmek anlamına gelir ki bunu da heva ve bidat ehli olarak nitelediği ehl-i sünnet temsil etmektedir. Dolayısıyla burada konuyla ilgisi olmayan bir ayet üzerinden kendi mezhebinin görüşlerinin doğruluğuna pay çıkarmak suretiyle diğer mezheplere tenkit olduğu açıkça müşahede edilir. Aynı ayet üzerinden bu eleştirilere cevap veren İbnü'l-Müneyyir, Mu'tezile'nin sıfatlar ve kulların fiilleri konusunda söylediklerini gündeme getirerek kendi fiillerinin yaratıcısı kılmak suretiyle bütün canlıları halık konumuna koyduklarını iddia ettiği Mu'tezile'nin, aslında üç ilah itikadına sahip Hristiyanlardan daha kötü durumda olduğunu kaydetmektedir. İşte bu noktada Zemahşerî'nin Allah-u Teala'yı layıkıyla takdir eden, yaratma kudretini Allah'a verenleri (ehl-i sünneti kastederek) bidat ehli olmakla itham ettiğini ve bunun da kendisini yanılığa düşürdüğünü belirterek kendi mezhebinin savunmasını yapmaktadır (s. 145-146).

Müellif kitabının birçok yerinde bu tür karşılıklı tenkitlere yer vermekle yetinmemiş, ayrıca titiz bir bakışla İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye eleştiride bulunmayıp suskun kaldığı ama i'tizalî yönü olan bazı ayet yorumlarına da işaret etmiştir. Örneğin Zemahşerî'nin âyetü'l-kürsî'yi tefsir ederken Mu'tezile mezhebinin beş temel ilkelere olan adalet ve tevhit ilkelerine uzunca yer ayırıp Mu'tezile'yi yücelterek diğer mezheplere ithamda bulunması, aynı şekilde Âl-i İmran suresinin yüz doksan beşinci ayeti kapsamında Eş'ârielerin yaklaşımını hedef alması, yine mürtekib-i kebîre konusunda, kasten bir mümini öldürenlerin ebedî olarak cehennemde kalacağını bildiren Nisâ suresinin doksan üçüncü ayeti münasebetiyle ehl-i sünnetin görüşlerine karşı çıkması İbnü'l-Müneyyir'in gözünden kaçan bazı i'tizalî ayet yorumları olarak yazar tarafından dikkatlere sunulmuştur.

Akılcı yaklaşımın beş temel ilkesi konusunda yöneltilen eleştirilerin ele alındığı üçüncü bölüm, aslında Zemahşerî'nin şahsında Mu'tezile ekolü ile İbnü'l-Müneyyir'in şahsında ehl-i sünnet ekolünün bu ilkeler bağlamında hesaplaşması ve her iki ekolün kendi mezhebî görüşlerini ayetler üzerinden temellendirmesi hususlarının ele alındığı bir bölüm olarak özetlenebilir. Örneğin tevhit ilkesi bağlamında Allah'ın rahmet ve gaza-

5 "De ki: Ey Kitap ehli! Dininizde haksız yere haddi aşmayın. Daha önceden sapan, birçoklarını saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluma uymayın." (Mâide Sûresi, 5/77).

binin neleri kapsadığının tartışılması, yine kelimeler literatüründe hüsün-kubuh olarak da bilinen iyilik ve kötülüğün ilahî sıfatlarla ilişkisi konusunun taraflarca tartışılması bu bölümde yer verilen pek çok tartışmanın sadece birkaçını oluşturmaktadır. Yazar kitap boyunca örnek verdiği karşılıklı eleştirilerdeki meselelerin çoğunda, objektif davranmaya çalışsa da pek çok hususta İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine hak vermekte olduğunu hissettirmektedir.

Diğer taraftan eserin temel konusu tefsirle ilgili olsa da çalışmadaki pek çok hususun ayetlerden çıkarılan kelami tartışmalar şeklinde ele alınması ve bu alana yabancı olanların kolayca nüfuz edemeyecekleri bir üslupla aktarılması, okuyucunun dikkatini dağıtıcı ve konuları yeterince özümsemesini engelleyici bir durum olarak değerlendirilebilir. Hâlbuki zikredilen konular daha sade ve anlaşılır bir üslupla, okuyucuyu yormadan çalışmaya yansıtılabilirdi. Yine kelami tartışmaların yoğun olarak hissedildiği bu bölümde genel itibarıyla yazar İbnü'l-Müneyyir'in itirazlarında vücut bulan ehl-i sünnet ekolünün eleştirilerine çoğunlukla katılırken bazı noktalarda Mu'tezile ekolüne yapılan haksız ithamları da tashih etmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin kabir azabı ve münker-nekir meleklerinin sorgulamasını kabul etmediğine dair iddialarının haksız ve asılsız olduğunu belirtmesi bu tavrına örnek olarak gösterilebilir (s. 381). Nitekim yazara göre başta Zemahşerî olmak üzere Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu kabir azabının varlığını ve münker-nekir meleklerinin sorgulamasını kabul etmektedir. Bu noktada küçük bir Mu'tezilî grubun farklı görüşlerinin Mu'tezile'nin tamamına teşmil edilmesi gibi bir haksızlık söz konusudur ki yazar bu hatayı tashih etmiştir. Yine müellifin eserin muhtelif yerlerinde buna benzer başka hataları da tashih ettiği görülmektedir.

Eserin dördüncü ve son bölümünde, Mu'tezile mezhebinin usul-ü hamse dışında kalan itikadi, fıkhî ve tasavvufî konulardaki görüşlerine İbnü'l-Müneyyir'in yönelttiği eleştirilerin ele alındığı görülmektedir. Yine burada da kitabın diğer bölümlerinde olduğu gibi önce ele alınan meseleyle ilgili olarak akılcı söylemin temsilcisi konumundaki Zemahşerî'nin meseleye yaklaşımı özetlenmekte, ardından bu söyleme karşı İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri sıralanmaktadır ki yazarın bunda gayet başarılı olduğu söylenebilir.

Yine bu son bölümde yazar, yukarıdaki itikadi eleştirilerin kapsamına fıkhî meseleleri de dâhil etmektedir. Çünkü Zemahşerî, Hanefî mezhebine mensup biri olarak fıkhî meseleleri ele almakta, İbnü'l-Müneyyir ise Maliki mezhebine bağlı olduğu için tenkitlerini bu çerçevede şekillendirmektedir (s. 437). Ayrıca burada Zemahşerî'nin tasavvufî konuları değerlendirirken sufileri eleştirmesi ama bu eleştirilerin doğrudan tasavvuf müessesesini hedef almayıp daha ziyade bu alanın ehil olmayan ellerde yozlaştırılmasına ve aşırılığa düşmesine neden olanlara karşı yapıldığı yazar tarafından dikkatlere sunulmuştur. Hatta İbnü'l-Müneyyir'in onunla bu hususta aynı fikirleri taşıdığı kaydedilerek (s. 448) müellif ve münekkidin tasavvufî konulardaki hassasiyetlerinin benzerliğine dikkat çekilmiştir. Aslında bu benzerlik farklı mezheplerin ve bu mezheplerin temsilcileri konumunda olan kimselerin her konuda ayrı düşünmeyip bazı konularda ittifak ettiklerini, dolayısıyla bu

tür değerlendirmelerde toptancı yaklaşımlardan uzak durulup her konunun kendi içinde müstakil olarak ele alınması gerektiğini göstermesi açısından mühimdir.

Eserin ek kısmında ise İbnü'l Müneyyir'in eleştirilerine konu olmayan bir alan olarak el-Keşşâf tefsirindeki bilimsel tefsir örneklerine dikkat çekilmiştir. Müellif bu hususun İbnü'l-Müneyyir'in gözünden kaçan yerler olarak veya Mu'tezilî yorumu eleştirmeyi merkeze almasından ötürü bu tür yorumlarla ilgilenmemesi şeklinde değerlendirilebileceğini belirtse de (s. 454) o dönemlerde bilimsel tefsir tarzındaki yorumların günümüzde olduğu kadar herhangi bir problem teşkil etmediği tarihen sabittir. Dolayısıyla İbnü'l Müneyyir'in bu konularda eleştiri getirmemesi gayet doğal bir durumdur. Bu itibarla kitabın genel sistematığı ve başlığıyla uygunluk arz etmeyen ek kısmının, bir fazlalık olarak kitaba alındığı ifade edilebilir.

Yazar bu çalışması esnasında son derece dikkatli bir gözlem yaparak İbnü'l-Müneyyir'in her konuda Zemahşerî'yi eleştirmede hatta bazı ayetlerin yorumu muvacehesinde onunla aynı fikirleri paylaştığını veya en azından eleştiri getirmediğini kitabın muhtelif yerlerinde dile getirmiştir. Netice olarak Fethi Ahmet Polat'ın yoğun bir gayretle böyle bir haşiyeyi değerlendirerek mukayeseli bir çalışma yapması, İslam tefsir geleneği içerisinde haşiyelerin önemli konumunu göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Diğer taraftan eserin kaynakçasında görüldüğü gibi kullanılan kaynakların çokluğu ve çeşitliliği çalışmanın niteliğini oldukça yükseltmiştir.

MAKALELER / ARTICLES

Turgut Cansever'de Şehircilik ve Planlama Düşüncesi
The Thought of Urbanism and Planning According to Turgut Cansever
MUHAMMED ESAD TIRYAKI

Turgut Cansever Düşüncesinde Şehrin Değişimi
Change in a City in Turgut Cansever's Thought
MURAT ŞENTÜRK

Adil Kent Yaklaşımı ve Kentsel Dönüşüm: İstanbul Esenler Örneği
The Just City Approach and Urban Transformation: The Case of Esenler, Istanbul
YUNUS ÇOLAK

Tarihsel Süreçte Bir Kentsel Değişim Örneği: Gedikpaşa
An Example of Urban Change in Historical Context: Gedikpaşa
ÖZCAN ŞABUDAK

Claude Lévi-Strauss'ta Mitos
Mythos in Claude Lévi-Strauss
AHMET UĞURLU

Örgüt ve Strateji: 1965-1980 Arasında Milliyetçi Hareket Partisi
The Construction of Nationalist Politics in Turkey: The MHP, 1965-1980
ALİ ERKEN

The Development of Literature on Missionaries in the Turkish Language
Türkçede Misyonerlik Literatürünün Gelişimi
CEMAL YETKİNER

The Influence of Time on Artworks: A Hermeneutical Reading of Holocaust Films
Zamanın Sanat Eseri Üzerindeki Etkisi: Holocaust Filmlerinin Hermenötik Bir Okuması
ABDULLAH BAŞARAN

DEĞERLENDİRME MAKALELERİ / REVIEW ARTICLES

Sol İlahiyat: Dinin Sol Yorumunun İmkânı, Riskleri ve Sınırları
ŞABAN ALİ DÜZGÜN

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Asi Şehirler (Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru), Türkiye'de Kent Hakkı, Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet, Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler/Umut ve Mücadele Mekânlarından Deneyimler, İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hâli, Medeniyet Havzalarından Küresel Trendlere Şehir ve Toplum (Şehirlerin Toplum Biçimlendirme İşlevi), Kenti Durduran Şehir, Apaçi Gençlik. Gençlerin Toplumsal Davranış ve Yönelimleri: İstanbul'da "Apaçi" Alt kültür Grupları Üzerine Nitel Bir Çalışma, Osmanlı Eğitim Mirası: Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler, Bilim Felsefesi Işığında İktisat Metodolojisi, Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kaideler, İslam Tefsiri Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezili Zemaşeri'ye, Eş'ari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri

