
BATI'DA VE İSLAM MEDENİYETİNDE ŞEHİRLERİN ONTOLOJİK KÖKENLERİ VE AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ*



*Mustafa ARMAĞAN***

ÖZET

Batı Medeniyetinde şehirler birer kurtuluş adasıdır. Yüzyıllardır Avrupalı toplumların Kilise ve Feodal Sistemin pençesinden kurtuluşunun adresidirler. Bu yönüyle Batı'da şehir bir tür toplumsal boşalmanın ürünüdür. Zinciri boşalmışçasına Kilisenin şahsında dinden ve feodal toplum sistemi anlamında yarı kölelikten kaçışın ürünüdür. Bu boşalma bir kısım aşırılıkların sonucudur. Batı'nın 'Kurtuluş Adası' Şehrinde, Feodal Toplumun yüzyıllarca fakirliğe, geleneksel bir dirlik ekonomisine ve yarı köleliğe mahkûm edilen demesne, border, cotter ve villein gibi alt gruplarından bireyci ve homo economicus bir insan tipi; aynı grupların Kilise merkezli aşırılıklara tabi tutulmasıyla da yine aşırı bir tutum olarak seküler insan tibi ortaya çıkmıştır. Bunlara Avrupa coğrafyasının ve diğer faktörlerin de katkı sağlamasıyla bir

* Bu makale, benim "Osmanlı Şehrine Kavramsal Bir Bakış" ve "Descartes'tan Osmanlı'ya Çevre" başlıklı iki makalemde yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Yazar

başka aşırılık hali olarak pozitivizme uzayan katı bir rasyonel duruş da eklenmiş ve ortaya Batı Şehri çıkmıştır ki, bu şehir biçimi tamamıyla bir tür aşırılıklar medeniyeti Avrupa (Batı)'nın kâmilten tecessüm ettiği yerler olmuştur. Oysa İslam Şehirleri tam aksine insanoğlunun daha kalabalık, yoğun ve heterojen bir biçimde yaşama alanı olmaktan; kırsaldan ayrılan bu özelliklerine binaen gerekli özgün düzenlemelerin kültüre, iklime, coğrafyaya, topografyaya ve manevi değerlere göre esnek bir şekilde düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Batı'da bizzat bir varlık ortaya koymak için şehir inşa edilmişken; İslam Medeniyeti'nde insanı ve tabiatı kapsayacak bir anlayışla 'varlığı' korumak ve geliştirmek üzere şehirler kurulmuştur. O, Batı'dakinin aksine fetişleştirilen üçüncü bir varlık alanı değil, insanoğlu ve tabiat arasında zorunlu beşeri ihtiyaçları karşılayıp, ona mutedil bir beşeri açılım imkânı da sunan esnek bir geçiş platformudur.

Anahtar Kelimeler; Max Weber, Descartes, Batı tipi Şehir, İslam Şehri, Osmanlı Şehri

BATI MEDENİYETİNDE ŞEHİRLERİN ONTOLOJİK KÖKENLERİ VE DESCARTES'İN ETKİSİ

*M*odern uygarlığın yarattığı sıkıntıların temelinde bir önermenin şaşkırtıcı başarısı yatar. Bu temel problem, aslında Descartes'ın o ünlü önermesinden kaynaklanmıştır: "Düşünüyorum, o halde varım" (*Cogito ergo sum*). Bu basit gibi görünen önermede, değişen şey, var olmanın düşünme fiiline bağlanmış olmasıdır. Daha genel bir deyişle, varlık sorunu, bir bilgi sorununa indirgenmiş oluyordu. Varlık dünyasının, daha önceleri içinde barındırdığı öğelerden birisi olan bilgi tarafından kapsanması, giderek bilginin, dolayısıyla bilen öznenin aklına kilitlenip kalması kaçınılmaz oluyordu bundan sonra. Var olmanın kendi başına bir "şerefi" kalmamış, o bilmenin "şerefi"ne tâbi kılınmıştı. Böylece, bilginin dünyayı bir ağ gibi sardığı ve içine aldığı 'büyük süreç' başlamış oluyordu.

Descartes'ın ünlü önermesiyle birlikte şüphe duyulmayan hiçbir şey (vahiy, gelenek, hatta ruh ve Tanrı) kalmıyor, bunların tümü ayıklandıktan sonra hâlâ *düşünebiliyor* oluşundan kalkarak yeni bir felsefe inşa ediliyordu. Geleneksel Orta Çağ felsefesindeki "Büyük Varlık Zinciri", Yaratıcı'dan madde âlemine doğru mutlak ve önceden belirlenmiş bir seyir iz-

lerken¹, Descartes'la birlikte bu varlık merdiven tersine çevriliyordu. İnsandan, hatta yalnız insandan da değil, insanın zihnî faaliyetlerinden bir tanesi olan akıl yürütme (*ratiocination*) faaliyeti temele konuluyor, ondan sonraki varlık taayyünleri aklın bu çok sınırlı faaliyetine tabi kınılıyordu. Tanrı, metafizik kavramlar, sonradan bu akılla oluşturulan tabloyu lehimlemekte kullanılacaktı.² Hegel'in dediği gibi burada Tanrı artık ontolojik bir üst belirleyici değildir; o ruh ve madde arasında bir aracıdır³, deyim yerindeyse bir "genel koordinatör"dür.

Descartes'ın bütün varlığı bilen özneye, ego cogito'ya tabi kılması ve özneyi nesnenin önüne ve karşısına konumlandırması, insanın tabiata bakışındaki büyük değişmeyi getiren faktör olmuştur. Eğer tabiat, bütün metafizik ve etik değerlerden soyulmuş bir "nesne" konumuna indirgenirse, onun özne tarafından "tüketilmesi", "işletilmesi" ve "istismarı"nın önündeki bütün engeller kaldırılmış olur ki, aslında bu, belki de geleneksel metafiziklerin ısrarla üzerine gitmekten korktukları *tehlikeli* bir sınırı işaret etmektedir. Özenle sakınılan bu sınır⁴, Descartes tarafından fütursuzca aşılmış görünmektedir.

Descartes, tabiata ve topluma yeni bir bakış açısı getirdi. Bu açı, etkileri günümüze kadar uzanacak büyük bir sürecin tohumlarını ekecektir. Merchant'ın sözünü ettiği ve Descartes tarafından tahrip edilen geleneksel kültürel kısıtlamalar,

Bilimden peydahlanan mekanizasyon (makineleşme) sayesinde ortadan silindi. Mekanik bir sistem tarzındaki Kartezyen evren anlayışı, Batı

¹ Bu "açıklama şeması"nu konu alan çok ünlü ve o oranda da nitelikli bir çalışma için bkz. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harper Torchbooks, 1960. Bu "şema"nın St. Thomas Aquinas'daki biçimi için bkz. Jeremy Rifkin, *Algeny: A New Word- A New World*, Penguin Books, 1984, s. 37.

² Daha geniş açıklamalar için bkz. Mustafa Armağan, "Descartes felsefenin ufukları ve sınırları", *Cogito*, sayı: 10, 1997, s. 105-118.

³ Friedrich Georg Wilhelm Hegel, "Descartes", Çeviren: Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı: 10, 1997, s. 149.

⁴ Carolyn Merchant, geleneksel medeniyetlerin tabiata bakışını ve bu "sınır" kavramını etrafı bir biçimde açıklamıştır. *The Death of Nature*, New York: Harper and Row 1980, aktaran: Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Flamingo, 1983, s. 46 (Türkçe çevirisi: *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çeviren: Mustafa Armağan, İstanbul 1992, 2. Baskı, İnsan Yayınları, s. 62 [1. Baskı 1989]).

kültürünün ayırıcı niteliği haline gelen doğanın işletilmesi ve sömürülmesi için "bilimsel" bir cevaz temin etti.⁵

Felsefe tarihçisi John Passmore, *İnsanın Tabiata Karşı Sorumluluğu* adlı eserinde, Descartes'ın insanı tabiatın efendisi şeklinde görmesinin, aslında yeni bir şey olmadığını ve Yunan-Hıristiyan geleneğinin bir devamı olduğunu öne sürer. Ona göre Descartes, Hıristiyanlık içindeki farklı ekollere itibar etmemiş, özellikle şu Stoacı unsurları benimsemiştir: Aklilik (*rationality*) sayesinde insan tabiatın efendisidir ve aklilik, insanın Cennet'ten Düşüş'üyle iflah olmaz biçimde sapsmış, ayarı bozulmuş bir şey değildir.⁶

Passmore'a göre, Decart ve Bacon gibi rasyonel bilimin öncülerine ilham veren ikinci kaynak Hıristiyanlık içindeki iki farklı tabiat yorumudur. Bunlardan ilki muhafazakâr ve ikincisi radikaldir. Muhafazakâr olanına göre; tabiat insanın istifadesi için yaratılmış olup, insan da Tanrı'nın tabiatındaki nakşını geliştirme göreviyle yükümlüdür. Radikal olanına göre ise; tabiat insanın keyfince tadil ve taklib (*modify and transform*) edebileceği bir metadan başkası değildir.

Bu yorum metafizikte, insanın tek fani aktör olduğu ve tabiatın da insanın keyfince kullanacağı ve tadil edebileceği geniş bir makineler sistemi olduğu şekline bürünecektir. Fakat Passmore'a göre bu metafizik, kesinlikle Batı geleneğinin tamamını teşkil etmez. Hatta sık sık söylendiği gibi bu yoruma getirilen reddiyelerin bilimin inkârı olduğu da iddia edilemez.⁷ Zira Batı düşünce geleneği, yukarıda da değindiğimiz gibi her zaman "çatlak sesler"le dolu olmuştur.

Lewis Mumford oldukça erken tarihlerde, 1910'lardan itibaren tekniğin, teknolojinin ve bunun yarattığı materyalizmin eleştirisine yönelmiştir;⁸ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (1924) gibi erken dönem

⁵ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, s. 62.

⁶ Ibid.

⁷ Passmore, *age*, s. 27.

⁸ Mumford'ın yayınlanmış olan "evrâk-ı perişanı" bize, 1916'lardan, hatta 1914'lerden önceye uzanan tarihlerden itibaren doğallık ve yapaylık, makine ve tekniğin insan üzerindeki dönüştürücü etkileriyle ilgilendiğini gösteriyor. Bkz. *Findings and Keepings* (Harcourt Brace Jovanovich, New York 1975) adlı kitabındaki *Random Notes*, s. 22, 23, 101, 117 ve 129. Nitekim 1918'de yazdığı bir notta, "Her türlü madde ve enerji bir ihsandır... İnsanın iktisadî vazifesi bu ihsanı bölüşüm için uygun yerlere sarfetmektir" demektedir (*Findings and Keepings*, s. 27). Ayrıca Mumford'ın Türkçeye de çevrilen bir diğer bir kitabı için bkz. *Makina Efsanesi*, Çeviren: Fırat Oruç, İstanbul 1996, İnsan Yayınları.

eserlerinden başlayarak modern medeniyetin bir "sapma" olduğunu iddia edecektir; edebiyatta T. S. Eliot, *Çorak Ülke* (1922) ve diğer şiir ve yazılarıyla modern medeniyet karşısında güçlü bir duruş noktası yakalamaya girişmiştir.

Demek ki, Batı dünyası, Amerika'sından Fransa'sına kadar gelmekte olan teknolojik emperyalizm dalgasına karşı insanları uyarıcı, dahası sarsamaya ve yeni bir bakış açısı benimsemeye sevkeden düşünür ve sanatçıları çıkarmayı bilmiştir. Bu isimlere bir de Heidegger gibi bütün bir Batı metafiziğinin bir yanlığı üzerine oturduğunu söyleyen büyük bir düşünürü eklersek, tablonun eksikleri büyük ölçüde tamamlanmış olur.

Bu entellektüel temeleri tahrip edilmiş alanda Mumford'ların, Guenon'ların, Eliot'ların ve daha sonraki nesilden pek çok düşünür ve sanatçının filizlenme imkânı bulması, bu nedenle pek şaşırtıcı değildir.

WEBER'İN KAVRAYIŞINDA BATI ŞEHİRİ

Sosyolojinin "kurucu babaları"ndan Weber, disiplinin birçok dalında olduğu gibi şehir sosyolojisi üzerine de ilk kavramlaştırmalardan birisini yapmış ve bu sosyoloji dalının gelişimi üzerinde ağırlıklı bir etkisi olmuştur. Weber, sonradan iki Amerikalı şehir sosyologu Don Martindale ve Gertrud Neuwirth'in derleyip İngilizceye çevirdikleri *The City* adlı kitapta⁹ toplanan makalelerinde ideal şehri ekonomik ve siyasal organizasyon esasına göre tanımlamıştır.

Ona göre ekonomik açıdan şehir, geçimlerini ziraatten ziyade ticaretten sağlayan insanların yerleşimleridir. Bu nedenle şehir bir pazar yeri olarak tanımlanabilir. İdeal tip yöntemi uyarınca şehirleri ekonomik açıdan **üretici, tüketici** ve **ticarî** şehirler diye üçe ayıran Weber, gerçekte mevcut şehirlerin neredeyse tamamının bu üç şehir tipinin **karması** oldukları tesbitinde bulunur.

Siyasal açıdan ele alındığında ise Weber'e göre "**Şehir... özel siyasal ve idari bağlantılara sahip kısmen özerk bir topluluk, bir "cemaat" olarak düşünülmelidir.**"¹⁰ **Siyasal özerklik** burada anahtar kavramdır. Bu esas üzerinde şehrin ileri gelenlerinden oluşan bir meclisçe yönetilen patrisyen (**patrician**) şehir ile seçilmiş bir vatandaşlar meclisince yönetilen plebyen

⁹ Max Weber, *The City*, Glencoe: Free Press, 1958.

¹⁰ *The City*'den nakleden: Peter Saunders, *Social Theory and the Urban Question*, Hutchinson 1981, s. 31.

(**plebian**) şehir arasında dikkatli bir ayırım yapar. Weber, analizini daha da ileri götürerek en saf şekliyle siyasal özerkliğin bir kale yahut garnizon formundaki bağımsız askerî kuvvet esasını içerdiğini ileri sürer (fakat aynı Weber, Orta Çağlarda kuzey Avrupa'daki şehirlerin siyasal özerkliğinin askerî kuvvetten ziyade ekonomik temelli olduğunu çeşitli yerlerde vurgulamaktadır)¹¹.

Nihayet bu iki boyutu, yani ekonomik ve siyasî-askerî boyutu birleştirerek bir şehrin, **ideal şehrin** nelerden oluşması gerektiğine karar verir. Bu şehirde bir **istihkâm** ya da **kale** bulunmalıdır. Bir **pazar** bulunmalıdır. Kendisine ait bir **mahkeme** yahut en azından kısmen de olsa özerk bir **kanunu** olmalıdır. Buna uygun, yani kısmen de olsa **özerk bir toplumsal ilişki biçimi** olmalıdır. Son olarak da en azından kısmen özerk ve kendine yeterlik, dolayısıyla şehirlilerin katıldığı bir **seçimle gelen otoriteler tarafından yönetilme** keyfiyeti olmalıdır. Weber'in ideal şehri bu 5 temel özellik üzerine oturmaktadır.

Bu ideal şehir tasviri Weber'in Batı kapitalizminin oluşumu ile ilgili teorisine adeta bir eldiven gibi uymaktadır. Kapitalizmin niçin dünyanın başka bir bölgesinde değil de Batı Avrupa'da doğduğunu açıklamak için yola çıkan sosyologumuz, Orta Çağ şehirlerine doğru geriye gitmekte ve ilk kapitalist ilişki biçimlerini bu şehirlerde bulmakta, böylece Kapitalizmin ruhu ile Ortaçağ şehirlerinin ruhunu birbirine bağlamış olmaktadır. Zira yukarıdaki ideal şehir tipolojisinin, Orta Çağlarda dünyanın başka yerlerindeki şehirlerde değil de, Batı kapitalizminin ilk boy verdiği topraklarda kendini göstermesini savunması, ister istemez akla bir şüpheyi davet etmektedir.

Bu noktada Weber'in tıpkı Marx gibi şehre, müstakil ve ona münhasır bir ilgi göstermediği, aksine onu genel teorisine bir altyapı hazırlamak üzere istihdam ettiği anlaşılmaktadır. Reinhardt Bendix'in de işaret ettiği gibi Weber'in şehir hakkındaki incelemesi, Protestan ahlaki üzerine yazdığı meşhur kitabının mütemmim cüzü mahiyetindedir ve dikkati hep kapitalizmin nasıl doğduğu üzerinde odaklanmış gibidir. Her zaman ve her yerde geçerli olacak bir şehir teorisi kurmak yerine, bu temel problemini çözme vaktetmiştir bütün dikkatini Weber.

The City'nin yayına hazırlayıcısı Don Martindale'in işaret ettiği bir başka ilginç husus ise şudur: Eğer biz Weber'in ideal şehirden beklediği 5

¹¹ Saunders, *age*, s. 31.

özelliği ciddiye alacak olursak, yani her zaman ve her yerde geçerli bir model olarak kabul edersek yanılırız, çünkü en basitinden bu 5 özellikten birisi, tuhaftır, modern şehri kapsamamaktadır. Zira modern şehrin temel özellikleri arasında "istihkâm" veya "kale" bulunmamaktadır. **Demek ki modern şehir**, tam da kapitalizmin kurduğu ve geliştirdiği şehir olmasına rağmen Weber'in bir şehirden istediklerini yerine getirememekte ve "**Batı şehri**" olma özelliğini yitirmiştir. Öyleyse modern dönemde **şehir çağı sona mı ermektedir?** tarzında bir soru, Weber'in analizleri doğrultusunda hiç de anlamsız gözükmemektedir.¹²

Ne var ki, Weber'in asıl sorunu, kapitalizmin niçin Batı Avrupa şehirlerindeki kendine mahsus oluşumlar sayesinde ortaya çıktığıdır. Bu nedenle, "Batı'nın biricikliği" (**uniqueness of the West**), Weber'in zihninden atamadığı bir fikr-i sabit haline gelmiş ve bu fikr-i sabit neredeyse bir asırdır sosyolojinin, özelde ise şehir sosyolojisinin hayaleti olarak teorilerin civataları arasında gezinmeye devam etmektedir.

Weber'in kullandığı analiz yöntemi madem ki her yerde ve her zaman geçerli değildir, öyleyse onun genellikle Orta Çağlardaki "**Batı şehri**"nin özelliklerini ideal tip olarak kabul ettiği analizlerine İslam, daha da özelde Osmanlı şehirleri ne kadar sığmaktadır? Dahası, bu şehirleri Webergil sosyolojiye endeksleyerek anlayabilir miyiz?

Yazımızın bundan sonrasını yönlendirecek iki temel soru budur. Bunlara vermeye çalışacağımız cevaplar, aynı zamanda Osmanlı şehri kavramsallaştırmasının sınırlarını da yaklaşık olarak belirlemiş olacaktır.

WEBER'İN SINIRLARI

Öncelikle Weber, şehri, Batı şehrini **organizasyon** temelinde ele alıyor ve bunu ekonomik ve siyasî-askerî alanlara inhisar ettiriyordu. Buradan yola çıkarak bir ideal şehir tipi tasarlıyor, bu tipi de **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruh** adlı eserinde dile getirdiği gibi kapitalizmin Batı Avrupa'da ortaya çıkma şartlarını delillendirmekte kullanıyordu. Demek ki şehir, Weber'de başlı başına ele alınan bir araştırma konusu değil, genel teorisinin mütemmim bir cüzüydü. Aslında genel teorisi de, temel bir karşıtlığın üzerine oturuyordu. Neydi bu karşıtlık? Bu karşıtlık ilişkisi çözümlendiğinde Weber'in niçin ısrarla "şehir" in ancak ve ancak Batı Av-

¹² Saunders, *age*, s. 32; Reinhard Bendix, *Max Weber; An Intellectual Portrait*, Anchor Books, 1962, ss. 70-79.

rupa Orta Çağ şehirlerinde ortaya çıktığı iddiasını daha iyi anlayabilecek duruma gelebileceğiz.

Weber'in zihninin gerisinde onun "sözde tarafsız ve değerlerden arınmış" sosyolojisine hep ayak direyen bu temel karşıtlık, büyük ölçüde Hegel ve Oryantalist tarih yazımının etkisiyle şekillenmiş olan **Doğu-Batı karşıtlığıdır**. Uzun uzun anlatacak değiliz bu karşıtlığın kuruluş tarihini, ancak burada önemli olan, sosyoloji gibi "**bilim**" payesini kazanmış bir disiplinin bünyesine sızmış bulunan belirleyici kadim önyargıların varlığıdır. Hatta Norman Daniel'e inanmak gerekirse, Oryantalizmden Hegel ve Marx'a, oradan da sosyolojiye ve Weber'e sirayet etmiş olan önyargı ve çifte standartlar, Orta Çağlardaki Hıristiyan yazarların İslam aleyhindeki söylemlerinin bir devamıdır.¹³

Weber'in yukarıdaki ideal tipleri sadece Batı'da bulabileceğimiz yargısına biraz daha dikkatli bakmakta yarar var. Ona göre her ne kadar antikitede ve Orta Çağlarda Doğu ve Batı şehirleri arasında bazı benzerlikler varsa da, **ancak Ortaçağ döneminde ki, şehir insan cemiyetinin (association) temeli haline gelmiştir**. Başka yerlerde ve başka zamanlarda şehir sakinleri akrabalık ve mülk esasına göre şekillenen cemiyetler oluşturmuşlardı, fakat Orta Çağlardaki Batı şehrinde ilk kez **bireyleri** bir araya getiren birlikler haline gelmişlerdi. Antik şehirde birey vardı gerçi, fakat o vatandaş olmasına rağmen hâlâ kabilesinin üyesiydi. Doğulu Asyatik şehirde ise şehir topluluğu, şehrin ötesine de uzanan bir akrabalık birlikteliği formunda karşımıza çıkmaktaydı.¹⁴

Weber, bu noktada Batıda oymaklar (klanlar) ile kabilelerin şehirde varlıklarını koruyamadıklarını savunmuştur. Onlar, şehirde yerlerini loncalara ve gönüllü dinî topluluklara bırakmışlardır.

Özetle, Weber'in problematiğinin önemli bir parçasını, Doğu-Batı medeniyetleri arasında kurduğu bu kontrast oluşturmaktadır. Burada Batı, her zaman bir model olarak alınmış ve onun dışındaki ülke ve toplumlar, bu modelden ayrıldıkları oranda eksik, yetersiz veya bir anlamda "sapmış" örnekler olarak kabul edilmişlerdir.

¹³ Norman Daniel, *Islam and the West*, s. 324.

¹⁴ Saunders, *age*, s. 32-33; Weber'in "Batı şehri" kavramsallaştırmasını onun çatısı içinde kalmayı yeğleyerek değerlendiren bir çalışma için bkz. Fritz Ringer, "Max Weber on the origins and character of the Western city", *Critical Quarterly*, vol. 36, no: 4, s. 12-18.

Weber'in şehir teorisi, kapitalizmin ortaya çıkışıyla ilgili malum teorisine çok yakından irtibatlı olup esasen Marx'ın Asya toplumu ve ATÜT kavramlarını ortaya atmasına paralel bir yaklaşım hakimdir. Marx da Hindistan ve Çin üzerinde durmuş ve oralarda devletin mülkiyeti tekellediğinden hareketle ekonomik sınıfların ortaya çıkmadığından ve sınıf çelişkesinin kendisini göstermediğinden yakınmıştı. Marx'ın Doğu'da devletin, siyasal hanedanların tekelliliğini vurgulamasıyla Weber'in Doğu ve tabii ki Osmanlı toplumunun patrimonyal karakterini vurgulaması arasında bariz bir benzerlik göze çarpmaktadır. Turner'ın da işaret ettiği gibi ATÜT ile patrimonyalizm aynı şey değildir elbette. Birincisi, "devlet bürokrasisinde ekonomik gücün tekeli" üzerinde odaklanırken, ikincisi (Weber), "askerî gücün saltanatın tekelinde oluşuyla birleştirilen kurumsal şekillerle" ilgilidir.¹⁵ Ancak her iki düşünürü güçlü bir şekilde birleştiren bir temel kaygıya burada haklı olarak işaret etmektedir Turner: "Hem Weber hem Marx, Asya'da feodalizmden kapitalizme doğru giden hiç bir sürecin olmadığını belirtirler. **Onlara göre Asya toplumları ancak haricî güçlerce, yani Avrupa kapitalizminde dönüştürülebilirdi.**"¹⁶

Weber'in Doğu-Batı karşıtlığı üzerinde bu kadar ısrar etmesinin altında yatan motive ulaşmış oluyoruz böylece. Doğu, şehirleri de dahil olmak üzere, Hegel'in işaret etmiş olduğu gibi **bir** kişinin özgür, diğerlerinin köle olduğu bir medeniyetti. Antik Yunan'da **bazı** kişiler özgür, çoğunluk özgür değildi. Modern Germen ve Anglo-Sakson medeniyetlerinde ise **herkes** özgürdü.¹⁷ Tabiatıyla bu şemadan, herkesin özgür olduğu bir medeniyetin mensuplarının, bir kişinin özgür olduğu, diğerlerinin köle statüsünde bulunduğu bir başka medeniyet üzerinde açık bir üstünlük tavrı geliştirmesi gerekecektir. Weber, bütün titizliğine ve kılı kırka yaran incelemelerine rağmen, Doğu toplumlarına ilişkin çözümlerinde bu üs-

¹⁵ Turner, *age*, s. 296.

¹⁶ Turner, *age*, s. 297 (altlarını ben çizdim- M. A.). Oysa son yapılan araştırmalarla ortaya çıkmıştır ki, en azından bazı Hint (Ahmedâbâd) ve Çin (Hankow) şehirlerinde şehir sakinlerine sözleşmelerden kaynaklanan güvenceler verilmiş ve rasyonel muhasebe ilkeleri uygulanmıştır. W. T. Rowe'un *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (1984) ve Gillion'un *Ahmedabad: A Study in Indian Urban History* (1968) adlı araştırmalarına dayanarak Jack Goody bu noktaya dikkat çekmiştir. Bkz. *The East in the West*, Cambridge University Press, 1996, s. 228-229.

¹⁷ Robert S. Hartman, "Introduction", Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, Çeviren: Robert S. Hartman, Liberal Arts Press: New York, 2. Baskı 1954, s. xvii.

tünlük kurgusunu yıkamamış ve Doğu şehirlerinin aktörlerini anlama yolunda, kendi metodolojik ilkesini resmen çiğneme pahasına, ciddi bir gayretin içerisine girmemiştir.¹⁸

İSLAM MEDENİYETİNDE ŞEHİRLERİN ONTOLOJİK KÖKENLERİ VE ŞEHİR-ÇEVRE İLİŞKİSİ

İslam'ın çevre hakkındaki görüşüyle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların en etkililerinden birisi, Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İnsan ve Tabiat*¹⁹ adlı kitabıdır. Bu kitapta Nasr, özellikle Hıristiyan toplumlara yönelik felsefî ve metafizik bir mesaj vermekte ve tabiatın manevî anlamının geri kazanılması, bunun için de Hıristiyan geleneğinde mündemiç bulunan, daha önce gördüğümüz gibi, Passmore'un Hıristiyanlık bünyesindeki aykırı uç olarak konumlandığı mistik geleneğin canlandırılması gerektiğini savunur. Kitabının temel tezini şöyle özetler Önsöz'ünde:

Bilim her ne kadar kendi içinde meşru ise de. Bilimi bütünleyecek daha yüksek bir bilgidен yoksun olmaktan ve tabiatın kutsal ve manevî değerini tahrip etmiş olmaktan ötürü bilimin işlevi ve uygulaması gayri-meşru ve hatta tehlikeli bir hal almıştır. Bu durumun telafi edilebilmesi için, tabiatla ilgili metafizikî bilgi yeniden ihyâ edilmeli ve tabiata kutsal niteliği tekrar kazandırılmalıdır.²⁰

Nasr'a göre İslam'ın tabiatla ilgili mesajı, diğer Doğu geleneklerinin mesajlarından, hatta özünde Hıristiyan maneviyatının mesajından farklı değildir. Bu mesaj, insanın bu dünyada görünmesindeki amacın, bir yandan tabiatın, yani eşyanın bilgisini kazanmak, diğer yandan da Allah'ın isim ve sıfatlarının kendisine yansıdığı bir ayna olmaya çalışmak olduğu kanaatindedir. Tıpkı ışığı güneşten alan ay gibi, isim ve sıfatların bilgiyle donanan insanın, yine Allah'ın yarattığı tabiata bakışı, modern insan

¹⁸ Bu noktaya dikkatimizi çeken Turner (s. 297), Weber'in kendisinin geliştirdiği **Verstehende** (Anlama) metodunu niçin Doğu ve İslam sözkonusu olunca devreye sokmaktan imtina ettiğini ustaca şekilde yakalamaktadır. Daha da ileri giden Turner, Weber'in İslam hakkındaki analizinin iki birbirinden farklı parçadan oluştuğunu (İslam ahlâkı ve patrimonyalizm) ve bunları birleştirmek için "gerçek bir girişimde bulunmadığı" nı söyler (s. 300). Weber'in bu birleştirmeyi yapmaya neden yanaşmadığı ve bundan kaçındığı, Verstehende metodunu neden İslam toplumu ve şehirleri sözkonusu olunca askıya aldığı ayrı bir araştırma konusu olabilir gerçekten de.

¹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çeviren: Nabi Avcı, İstanbul 1982, Yeryüzü Yayınları [2. Baskı, İstanbul 1991, Ağaç Yayıncılık].

²⁰ Nasr, *age*, s. 10.

gibi, istismar ve tüketime değil, onu daha yüksek bir gerçekliğin işaretleri (*âyât*) olarak görmeye ayarlı olacağını savunur. Tabiat, bir tefekkür nesnesidir, bir semboller hazinesidir.²¹

İnsanla tabiat arasındaki uyumsuzluk, işte bu can alıcı noktanın kaybedilmesiyle, yani tabiatın manevî anlamının yitirilmesiyle ve sembollerin anlamlarının matlaşmasıyla vaki olmuştur. Bunun düzeltilmesi ise yitirilmiş bu hazinenin yeniden keşfedilmesine bağlıdır:

Tabiatla insan arasındaki barış ve uyum gerçekleşmedikçe, insanlararası barışın sağlanması imkânsızdır. Tabiatla barış ve uyum içinde olmak da Gökler'le v enihayet herşeyin kaynağı'yla uyum içinde olmaya bağlıdır. Rabb'la barışık olan O'nun yarattıklarıyla da barışiktır... tabiatla da barışiktır... insanla da barışiktır...²²

Nasr'ın İslam'ın, daha doğrusu kutsalın İslam medeniyeti içerisindeki çiçeklenişinin esaslarına yaptığı vurgu, dozu tartışılabilir, doğru ve önemli görünüyor.

Tabiatla barış, uyum ve denge, istikrar, tabiatın varlığına saygı, onun sembolizmini okuma gibi İslam medeniyetinin ayırıcı karakteristikleri, İslam şehrinde toplumsal hayatın merkezinde yer almış ve çağlar boyunca tabiatın tahribi önünde engel oluşturmuştur. Tabiatın varlığını esas kabul ederek onun değişen şekillenmelerine göre tavır alan bir anlayışın İslam medeniyetine egemen olduğu söylenebilir.

Demek ki İslamın yaratılmış olan varlıkların, bu arada bir hadiste geçtiği üzere insanların "İslam üzere", yani 'teslim olmuş', dolayısıyla 'nötr' bir kimlikle dünyaya gelmiş olduklarına dair kanaati, İslam medeniyetinde doğru yorumlanmış ve gerek tabiatla ilişkilerinde, gerekse mimarî ve beşerî çevrenin düzenlenmesinde temel hareket noktalarından birisini teşkil etmiştir.

Turgut Cansever'in gündeme getirdiği "açık mekân" kavramı, bu noktada ufuk açıcudur.²³ Cansever'e göre, Hristiyanlıktan kaynaklanan mimari, ferdi etkileme ve yönlendirmeyi esas almışken, İslam mimarisi, ferdi yönlendirmekten bilinçli olarak kaçınır, onu, tercihini hür olarak yapabileceği bir durumda bırakır. Bir hiyerarşiden söz edilemez camide. Eşitlik,

²¹ Nasr, *age*, s. 122.

²² Nasr, *age*, s. 181.

²³ Bkz. Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimarî*, İstanbul 1997, İz Yayıncılık, s. 49 vd.

ibadette esastır. Üç nefli bir katedralde olduğu gibi, kapıdan giren kişinin cebrî olarak orta neften mihraba doğru yürümek zorunda bırakılması söz konusu değildir İslam mimarisinde; özellikle bu mimarının en yetkin formunu oluşturmuş bulunan Osmanlı mimarisinde.

İslam sanatları, Hıristiyan Batı sanatından net ve keskin hatlarla ayrılmaktadır:

Mutluluk, ümitvar ve neşeli olma gibi tavır ve duyguların renkli ve aydınlık dünyası, bütün İslam sanatlarının ortak özelliklerini oluşturur. Bu İslamî “biçim ifadeleri”ni İslam minyatürlerinde, çini satırlarda, elbiselerde ve kilimlerde, hasıl İslam sanatının bütün alanlarında gözlemlemek mümkündür.

İslam dışı kültürlerin ve özellikle Hıristiyan Batı kültürünün insanı ümitsizliğe sevkeden, karanlık, kasvetli, dramatik boşluğunun aksine, bu örneklerin yansıması biçim berraklığında ve kullanılan renklerde ortaya çıkar.²⁴

İslamiyetin ferdleri önemli ölçüde yönlendirilecek bir sürü olarak değil, akıllarını kullanan ve kendi kararlarını kendileri veren bir bilinçli topluluk olarak değerlendirmesi, İslamın gelişmeye “açık” bir medeniyet ve toplum, dolayısıyla sanat, şehir ve mimariyi öngördüğünü söylememizi kolaylaştırmaktadır. Bu noktada, belki de fazlasıyla gevşek bir toplumsal ve dinî örgütlenmeyle karşı karşıyayızdır. İslam gerek Arabistan yarımadasında, gerekse diğer coğrafyalara yayılışında, mevcut gelenekleri yok etmeye uğraşmamış, aksine onlara eklenme ve dönüştürme yönünde ilginç bir tavır almıştır. Hodgson da bu noktaya değiniyor:

İslam, gittiği her yerde, yerel etnik gruplar tarafından sürdürülen yerel kültürel terkiplerin içine nüfuz etmiş, bunu bir yerel kültürü oluşturan birbirine bağımlı gelenekler terkipleri içindeki bir gelenek olarak yapmıştır.²⁵

İslamın evrensel ile yerel olanı, aşkın ile tarihî olanı, tasarım ile topografyayı “denge” (*mizan*) içerisinde bütünleştirmesi sayesinde hem yerel geleneklerin çözümlerinin bu Büyük Gelenek bünyesinde kaybolmadan asır-

²⁴ Cansever, *age*, s. 36.

²⁵ M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, c. 1, İslâm'ın Klasik Çağı*, Çevirenler: Komisyon, İstanbul 1993, İz Yayıncılık, s. 27.

lar boyunca yaşamasına imkân vermiş, hem de *İslam medeniyeti* diye diğerlerinden ayırd edebileceğimiz bir "birlik" kimliği kazanmıştır.

Bu rahatlık ise Cansever'e göre, Ananda K. Coomaraswamy'nin de dediği gibi İslam sanatlarının, seyretmeye ayarlı Hıristiyan sanatları gibi "yönlendirici ve telkin edici" değil, "yaşayan ve yaşanan" sanatlar olması gibi farklı bir sonuç ortaya koymuş bulunmaktadır.²⁶ Dolayısıyla İslam, topografyaya, mahallî ve tarihî olana saygılı ama ona bir şemsiye görevi görecek bir *üst kimlik* olarak var olmuş ve içinde barındırdığı kültürlerin özerkliklerini ve kendi kimliklerini korumalarını sağlarken, öte yandan da ortak bir İslam medeniyeti üst kimliğini şekillendirmiştir.

Bunu İslam ekolojisinin pratiğine tatbik ettiğimizde ise karşımıza, 'İslam şehri' kavramı çıkmaktadır. 'İslam şehri' kavramı sık sık gündeme getirilmesine rağmen içeriği konusunda tartışmalar devam etmektedir. Düz bir soruyla başlarsak, İslam şehri Müslümanların yaşadığı bütün şehirleri mi anlatmaktadır yoksa ayırd edici ilkeleri olan özel bir şehir kategorisi midir?

Oysa Osmanlı tarihçisi Halil İnalçık, Osmanlı şehirlerinin 'anlamı'nın ancak kadı sicilleri incelenerek ortaya konulabileceğine vurgu yapmaktadır. İnalçık, bu meyanda İslam şehri konusunda örnek çalışmaların yazarları olarak Ronald Jennings, Abraham Marcus (18. yüzyıl Halep'inin sosyal tarihi üzerine gerçekten de özgün bir çalışmanın yazarıdır) ve Ammon Cohen'in isimlerini saymaktadır.²⁷

Ira Lapidus'un İslam şehirlerinin herhangi bir özel kültüre ait olmadığı iddiasına²⁸ karşılık, bazı antropologlar ve coğrafyacılar şehri iki boyutlu ele almak şeklindeki klasik yaklaşıma bir üçüncü boyut olarak evrimsel bir geçmişi eklemektedirler. Buna göre şehrin sadece bugün ayakta kalmış parçaları üzerinde çalışmakla yetinilmemeli, o şehrin geçmişteki sosyal ve fizikî şartlarının etkileşiminin şehrin yapısını nasıl etkilediği de ortaya çıkarılmalıdır.

Nitekim bakıldığında İslam şehri sanki planlı bir şehir değilmiş izlenimi uyandırmaktadır. Tamamen kendiliğinden, şehircilikteki tabirle bir "yağ lekesi" şeklinde gelişmiş olduğu zannedilen İslam şehirlerinin bu yüzden şehir bile sayılamayacağını iddia edenler de çıkmıştır. Oysa bütün

²⁶ Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, İstanbul 1997, İz Yayıncılık, s. 38.

²⁷ İnalçık, *Essays in Ottoman History*, s. 268.

²⁸ İnalçık, *age*, s. 269.

bu şehircilik ilkelerinin Müslümanlarca bilinmediğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. En azından bir Bağdat'ın inşasının dayandığı ilkeler bunu göstermektedir.

İslam şehrinin merkezini planlamak esas alınmış ve meskenlerin bulunduğu bölge ise büyük ölçüde Müslümanların inisiyatifiyle belirlenmiştir. Yani şehrin bir bakıma temel dinî, ticari ve ekonomik işlevlerinin şekilleneceği çekirdeği planlanmakta ve diğer kısımlar, yine de belli bir gevşek planlamayla sivil halkın kendi inisiyatifiyle şekillendirilmektedir. Böyle plan ile beşeri inisiyatif, İslam şehrinin çehresini beraberce yontmakta, ona ne İyon şehirlerindeki gibi sakinlerinin katkılarını ortadan kaldıracak katı bir planlamayla şekillenmiş bir şehir izlenimi vermekte, ne de tamamen kurlsız ve anarşik bir şehir manzarası ortaya çıkmaktadır. Son bir ifadeyle, İslam Medeniyetinde şehrin, Batı'daki gibi fetişleştirilmediği, başlı başına bir varlık düzeyi olarak düşünülmediği; mevcut varlığın mutedil bir etkileşimi olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Bütün bu yaklaşımların ürünü olarak, İslam şehirlerinde temizliğe, insanın rahatlığına, hayatın akışını kolaylaştırmaya önem veren bir yaklaşım egemen olmuştur. Örneğin bir Alman yazar, şehirdeki döşeme taşlarının bile planlanarak seçildiğini belirtmektedir:

Hz. Peygamber'in temizliğe ilişkin buyrukları nedeniyle İslamiyet'te camilerin, medreselerin ve sarayların avluları büyük bir özenle, temizlenmesi kolay taşlarla döşenmişti. Aynı dönemde Avrupa'da böyle mekânların sistematik olarak taşlarla döşenmesi, akılların ucundan bile geçmiyordu.²⁹

İSLÂM MEDENİYETİ'NDE ŞEHİR VE ÖZELLİKLERİ

Weber'in İslâm şehrinin dinamiklerini anlamaya yanaşmamış, onu oluşturan aktörlerin amaçları, niyetleri ve motivlerini kavramaya bakışını teksif etmemiş olması, haklı olarak bazı tepkileri üzerine çekmiştir. Örneğin Sudanlı Muddazir Abdürrahim, Weber'in "güya değerlerden bağımsız sosyolojik modelleri"nin ışığında öne sürdüğü İslam şehirlerinin şehir olmak vasfını kazanamadığı ve birbirinden bağımsız grup ve bireylerin kümelenmesinden oluştuğu tezine şiddetle muhalefet etmektedir. Abdürrahim'e göre durum, tam tersi bir görünüm arz etmektedir:

²⁹ Heinz Wolff, "Taş yollar II: Asfalt egemenliğine başkaldırı", Çeviren: Ahmet Cemal, *Şehir*, sayı: 17, Temmuz 1988, s. 62.

...(Y)üzyıllar boyunca müslüman dünyanın çeşitli kısımlarından miras kalan tarihsel kanıtlar –belki ilk gelişme devrelerini bunun dışında tutabiliriz- İslam şehirlerinin sıkı bir birlik duygusu ve sosyal dayanışması olan bütünleşmiş topluluklar olduğunu açıkça gösteriyor.³⁰

Abdürrahim'e göre **bütünleşme** ve **birlik şuuru** İslam şehirlerinde ulema rehberliğinde dinî ve sosyal değerlerin kurulması ve geliştirilmesine yardım eden en önemli özelliklerdendi. Ancak özerk idareler ve belediyeler gerçekten de İslam şehirlerinde mevcut değildir. Fakat bu, İslam şehirlerinin farklı temellere dayanmasının tabii bir sonucuymuştu. Evet İslam şehirleri, özerk yönetici ve belediyelere sahip değildi. Görevlilerin, Halife veya Sultan tarafından atandığı da doğrudur. Ancak bu, Halife veya Sultan'ın tümüyle keyfi davranışlarını veya atanmaların hükümdarın kişisel vekili ya da memuru oldukları anlamına gelmez. Sonuçta, hükümdar da dahil, bütün ümmetin uymak zorunda olduğu **şeriat** yasaları belirleyicidir. Ancak bu, yerel adet ve geleneklerin yok edildiği anlamına gelmez, zira özellikle Malîkî mezhebinin örfü önemli bir dinî kaynak olarak kabul etmesiyle büyük bir esneklik ve genişlik kazanmıştır Şeriat. "İşte bu esneklik ve genişlik" diyor Abdürrahim, "hem şehirlerin, hem de Daru'l-İslamın işlerinin idaresi için Müslüman cemaatlerce geliştirilen değişik metod ve kurumların niteliğine ve çeşitli fonksiyonlarına yansıtılmıştır."³¹

PEKİ, NEDİR İSLÂM ŞEHİRİ?

Jean-Louis Michon'a göre, tıpkı kadim çağ şehri -mesela Roma şehri (*civitas Romana*)- gibi "kendi yasalarına uyan cemaatten" başka bir şey değildir İslam şehri. **Bütün Müslümanlara açıktır**. Yalnız ya da grup içinde yaşayan, göçebe ya da yerleşik, köylü veya kentli her **Müslümanın** kendini yurttaşı olarak kabul ettiği ve hissettiği "millet"e, yani **ümme't**e benzer o."³²

Michon'un İslâm şehirlerinin açıklığını vurgulaması olumlu bir katkı olmakla birlikte, onun sadece Müslümanlara açık olduğu yolundaki vurgusunun doğru olmadığı İslam tarihindeki şehir tecrübesine bakılarak ko-

³⁰ Muddazir Abdürrahim, "Hukukî kurumlar", Editör: R. B. Serjeant, *İslâm Şehri*, Çeviren: Elif Topçugil, İstanbul 1992, Ağaç Yayıncılık, s. 52. İslam şehri ile ilgili tartışmalı noktaları ele alan bir çalışma için bkz. S. M. Stern, "The Constitution of the Islamic city", *History and Culture in the Medieval Muslim World*, Variorum Reprints, Londra 1984, s. 25-50.

³¹ Abdürrahim, *agy*, s. 54.

³² Jean-Louis Michon, "Dinî kurumlar", ed. R. B. Serjeant, *agy*, s. 12.

laylıkla anlaşılabilir. İstanbul, Selanik ve İzmir gibi şehirlerin nüfusunun yarısından fazlasını, tarihlerinin büyük bir kısmında gayri Müslimler oluşturmaktaydı. Bunlara Şam ve Kahire gibi başka merkezler –daha az ama hatırı sayılır miktarlarda gayri Müslim oranlarıyla- dahil edilebilir rahatlıkla. Nitekim Lucy M. Garnett, 1911 tarihini taşıyan kitabında Osmanlı şehirlerinin Avrupa ülkelerinin şehirlerinde rastlanmayan en önemli özelliği olarak onun **karışık** nüfusunu gösterir. Mesela Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun şehirlerinde de karışık bir nüfus barınmaktadır ancak bunlar birbirinden ayrı bölgelerde oturmak zorundadırlar. Oysa Osmanlı Devleti'nde bir şehrin nüfusu, 8 yerli ırka, bir çok farklı dile ve 3 farklı inanca mensup insanlardan müteşekkildir. Bir çok yerde, özellikle pazarda içiçe bir hayat sürmektedirler.³³

Weber'in izinden giden Batılı araştırmacılar, üstadlarına dayanarak İslam'ın şehir planlamasına yeni bir şey getirmediyi ve hemen bütün kurumlarını antik şehirlerden alarak "**bozduğunu**" öne sürerler. Yani **İslam şehirlerinde olumlu olan ne varsa onlar antik şehirlerden alınmıştır, olumsuz olanlar da doğru dürüst almayı becerememesinden kaynaklanmıştır**. Onun doğru dürüst bir planlaması yoktur, düzgün caddeleri, belediyesi, kanunu, özerk şehir meclisleri yoktur, dahası onun şehir vasfını hakedecek bir düzeninden bile söz edilemez onlara göre.

Oysa İslâmın temelde bir **şehir medeniyeti** olduğu, yani asıl olarak şehirlerde geliştiği yaygın olarak kabul görmesine rağmen, İslam şehirlerin ancak Şehir'lerin gerçek sahipleri olan Batılılarca yeniden düzenlenebileceği, aksi halde kendi içlerinden kendilerini ıslah kabiliyetini haiz olmadıkları sık sık öne sürülmekte, bu da sömürgeci zihniyeti besleyen bir damar olarak içimize işlemektedir. Öyle ki, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra şehirleri yeniden düzenlemek ve planlamak sözkonusu olduğunda, Turner'ın Marx ve Weber bağlamında Batılı askerî kuvvetler için söylediği gibi, ancak Batılı uzmanların bu şehirleri "tanzim" edebileceği fikr-i sabitiyle hareket edilmiştir.

Oysa İslam şehrinin temel karakteristiklerinden birisi, Roma hukukunda olduğu gibi kaskatı kurallarla belirlenmemiş ve **gevşek dokulu** olmasıdır ki, onun dışarıdan, özellikle Batıdan bakanlara biraz düzensiz ve kuralsız görünmesinin altında bu özellik yatmaktadır. Oysa İslam tarihinde şehirlere bakıldığında Batı'dakinden farklı bir hukuk düzeni ve

³³ Lucy M. Garnett, *Turkey of the Ottomans*, London 1911, s. 153.

farklı bir fizikî görünümle karşılaşılmakta, toplumsal olarak ise farklı dinamiklerle harekete geçtiği görülmektedir.

Bu farklı dinamikler, farklı bir şehir tanımını da gerektirmektedir. İslam şehirlerinde özerk bir belediye teşkilatının yokluğu genelde kabul gören bir olgudur. Ancak bu tek biçimli ve kurallarla önceden belirlenmiş siyasal organizasyon yerine İslam şehirleri, vali, kadı ve yeniçeri ağası arasında geçen son derece renkli bir siyasal hayata sahiptir. Andre Raymond bunun, 18. yüzyıl Kahire'si için arzettiği önemi göstermiştir.³⁴ Kaldı ki, İslam şehirleri, özellikle Endülüs ve Mağrip'tekiler, merkezî yönetim zayıfladığında, ekâbirden seçilen bir heyetle kendi kendisini yönetmesini bilmiş, hatta Osman Nuri Ergin'in naklettiğine göre Kurtubalılar bir defasında Cevher b. Muhammed'i seçimle yönetime getirmişlerdir.³⁵

İSLÂM ŞEHRİNİN İNSANÎ YÜZÜ

İslam şehrinin kurumsal değil, **insanî bir çehreye** sahip olduğunu söylerken Oleg Grabar da bu gevşek ve esnek dokuya işaret ediyordu aslında.³⁶ Grabar'a göre Batı şehrinde gördüğümüz ziraî alan ile şehrin içi arasındaki keskin ayırım sözkonusu olmamıştır. Ticaret ve zanaata dayalıdır ama asıl geçim kaynağı yine de ziraattır.

Öte yandan İslam şehirleri, yüzyıllardır ümmetle bağlantılarını kesmeden zenginliklerini korumuşlarsa, bu şehirleri birleştiren önemli bir bağın varlığından söz edebiliriz demektir. Görünüşte dikkat çekmeyen birleştirici bağ, her zaman **ümmet** olmuştur bu şehirleri.³⁷ İşte İslam şehirlerinin kurumsal sistemindeki bu gevşeklik ve esneklik sayesinde ki, **Haçlı seferleri** yahut **Moğol istilası** gibi geçtiği yerleri yakıp yıkan ve silip süpüren büyük felaketlerden sonra -devleti ortadan kalksa dahi- şehirler kendi kendilerini restore edebilmiş ve çok geçmeden eski hayatıyetine tekrar kavuşabilmiştir.

Ayrıca Weber'in problem edindiği İslam şehrinin Antik ve Ortaçağ şehirlerinin kurumsal yapısına sahip olmayışı sayesinde de bu şehirlerin başına ârız olan **doku katılaşmasından boğulmak** gibi bir akibete uğrama-

³⁴ Andre Raymond, *Yeniçerilerin Kahire'si: Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, Çeviren: Alp Tümertekin, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları.

³⁵ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I*, İstanbul 1995, s. 235-236.

³⁶ Oleg Grabar, "Cities and citizens", Editör: Bernard Lewis, *The World of Islam: Faith, People, Culture*, Thames and Hudson, 1976, s. 99.

³⁷ Grabar, *agy*, s. 100.

mıştır. Katı kurallarla çerçevelenmiş şehirler, zamanla donup katılaşmakta ve içinde yaşayanları boğucu bir atmosfer yaratmaktadır. Oysa Latinlerin de dediği gibi **şehrin havası özgür kılmalıdır** insanı. İşte İslam şehrinin **insanî yüzü** bu noktada ortaya çıkmaktadır.

İslâm şehri kurumlar ile fertlerin ilişkisine değil, fertlerle fertlerin ilişkisine dayanır. Onun tanımı, 9. yüzyılın büyük edibi Câhız'ın da belirttiği gibi bir **ahlakî ve manevî terimlerle** yapılmalıdır. İslam şehrinin bu insanî çehresi, zaten şehirlerin fizikî özelliklerine de yansımış durumdadır. Çok sayıda yeni ev ve abide, harab olduktan sonra yerini aynı amaçlara sahip yenilerine bırakır, pazar yerleri muntazaman yenilenir, büyük mezarlıklar ile insanların geçmişle irtibatı korunurken unutulmuş insanların mezarları da sürekli olarak boşaltılır ve yeni ölümlere ev sahipliği yapar (Batıda olduğu gibi mezarlıklar sabit ev sahiplerinin mülkü değildir).

İslam şehrinde kurumsal ilişkilerin olmayışı bu açıdan büyük rahatlık getirmiş ve şehirlerin çözümlenmesi gereken sorunlarına her devrin farklı bir alternatif bulması mümkün hale gelmiştir. Müslümanların bu **esnek sorun çözme metodolojisi** ve ümmetin geri kalanıyla bağlarının sürmesi sayesinde başları derde girdiğinde, mesela Endülüslülerin Fas'a, Faslıların İran'a gitmelerini ve nüfuslarının yarısından fazlasını Osmanlı egemenliğinde sürdürebilmelerini mümkün kılmıştır. İslam şehrine ve onun sakinlerine bu esnekliği kazandıran ise doğrudan doğruya İslam'ın kendisidir. İslam, bütün problemlerinin içinde çözülebileceği **soyut formlar** getirmiş, bu formlar her kültür ve coğrafyada yeniden üretilmiş, böylece **ortak bir çözümleme pratiği Endülüs'ten Kırım'a kadar kendisini yüzyıllarca ayakta tutabilmiştir**.³⁸

Stefan Yerasimos ise, İslam şehri, "cemaat ile iktidar arasında durmaksızın **yinelenen** ve hiçbir zaman **kurumsallaşmayan** kavganın toprağa kazınmış yazıtıdır"³⁹ der.

İslam şehrinin, Batı şehirleri gibi kurumsallaşmış olmayan bir cemaat-iktidar mücadelesine dayalı dinamizmi, şehre hakimiyeti belli bir egemen zümreye vermediği ve ataleti önlediği, gerektiğinde cemaatlerin aralarında adalet ile hükmedilmediğine kanaat getirdiklerinde –Şam örneğinde görüldüğü gibi, cinayet işlenen bir mahallenin sakinleri, katili saklamak istiyorlarsa belli bir diyet ve toplu ceza ödeyerek katili teslim et-

³⁸ Grabar, *agy*, s. 100.

³⁹ Yerasimos, *agy*, s. 15 (vurgular ve ek kelime bana aittir- M. A.).

meyebiliyorlardı⁴⁰- adaletin yeniden tesis edilmesi maksadıyla iktidar üzerinde baskı yapabildiği için önemliydi. Çünkü o, devletin topluma biçtiği şehirler olmak yerine, devletle cemaat arasında 'kurumsallaşmamış' bir 'uzlaşmanın' ürünüdür.⁴¹

OSMANLI ŞEHİRİNE GELİNCE...

İslam şehrine dair bu kavramsal yaklaşımlarla konu sanırım epeyce aydınlanmış durumdadır. Öyleyse İslam şehrinde, onun bir alt şubesi olan Osmanlı şehrine geçebiliriz.

Turgut Cansever'e göre Osmanlı şehri, bir defada olmuş bitmiş bir hadise olmayıp **ucu açık bir süreç** şeklinde tasarlanmıştır.⁴² Varlığın ve yaratılışın icaplarına uygun şekilde biçimlenmiştir. Dünyaya planların emrettiği şekilde değil, fert ve cemaatlerin inançlarının yansıması olacak şekilde bakmayı teşvik etmekte, bu yüzden Batı şehrinde kendisinden korkulan tabiatı, şehrin içine sokmakta herhangi bir sakınca görmemektedir. Mahalle en önemli birimdir. Mahallenin yönetimi, hele çıkmaz sokak olursa büyük ölçüde mahallelinin denetimindedir...

İslâm şehrinin, Grabar'ın sözünü ettiği "insanî yüzü", Cansever'in tesbitleriyle Osmanlı şehrine aktarılmaktadır:

Şehrin yekpare bir yapı olması yerine mescid, cami, mektep, tekke, kitaplık ve hamam etrafında odaklaşmış, kendi kendini yöneten idari birimler, mahalleler olarak teşkilatlanmış bulunması da insan ölçeğinde, insanın çevresinin bilincine ulaşabileceği ve bu çevrenin her türlü sorumluluğuna katılabileceği uygun ölçünün teşhis edilmesi ve korunması Osmanlı şehrinin değişmez bir kuralıdır.⁴³

Burada problem, Batıların –mesela Muradge D'Ohsson sık sık binaların yükseklik, biçim ve mimari tarz bakımlarından uyuşmadığından, cephelerin müzeyyen olmayışından dem vurur ve keşke böyle olmasa der elin-

⁴⁰ N. Ziadeh'den aktaran: Abdürrahim, *agy*, s. 56.

⁴¹ Yerasimos, *agy*, s. 17.

⁴² Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari*, s. 120 vd. Bu kitaptaki Osmanlı şehri başlıklı yazı, son derece önemlidir. Elinizdeki *Osmanlı Ansiklopedisi*'nde çıkacak ikinci bir yazı ile birlikte okunursa burada altını çizdiğimiz pek çok konunun derinlemesine işlendiği farkedilecektir.

⁴³ Cansever, *agy*, s. 126.

de olmadan⁴⁴- Osmanlı şehirlerine yönelik “yabancı” bakışından kaynaklanmaktadır. Maurice M. Cerasi bu noktaya isabetle parmak basmaktadır:

Demek ki Osmanlı kent uygarlığının uzaklığı ve yabancılığı, Batı kültürünün dinamizminden ve tamamiyle kendi koordinatları içinde geçerli saymadığı her şeyi yabancı olarak sınıflandırmasından kaynaklanır.⁴⁵

Cerasi, bazı bakımlardan diğerlerinden daha daha daha konuşmaktadır Osmanlı şehri hakkında. Ona göre “yok olmasından önceki iki yüzyıl boyunca Osmanlı uygarlığı modern tarihin en yoğun sentezlerinden birini kendi kentlerinde gerçekleştirmiş ve yaymıştır. **Bu uygarlığın** toptan ve şiddetli olma özelliğine sahip ve Batı Avrupa’da yaşanan Hümanizm Çağı’nın deneysel ve ilerleyici temelinden yoksun kalmış **değişim evreleri, Batı’nın kent mimarilerine uyguladığımız şemalara göre okunamaz.**” Cerasi’ye göre bu farklı model, ne Asya, ne Avrupa olan bir sentezdir ve **Avrasya modeli** olarak farklılaştırılmalıdır. Osmanlı şehrini özgün bir sentez olarak ortaya koyan yazar, sentezin, parçalarının alındığı kültürlerden hiç birine uyarlanamayacak kadar nev-i şahsına münhasır bir özellik kazandığına da dikkati çekmeden edemez. Ödünç alınan parçalar, yeni bir kap içinde yoğrulmuş ve sonuçta ait oldukları kültürün parçaları olmaktan çıkarılmışlardır.

Osmanlı şehrinin diğer bir özelliği ise neredeyse “**kendiliğinden**” oluşmasıdır. Son olarak da kentin bazı öğelerine geometrik ve sembolik bir anlayışla biçim veren bir mantık vardır gerçi ama diğer bazı öğeler, görünüşte bir biçime sahip olmayan bir çeşit “**doğallık**” içinde ortaya çıkmıştır. Burada esas olan, “**düşünülmüş**” biçimler ile “**sessiz**” biçimler arasındaki ilişkidir.⁴⁶

Gerçekten de Cerasi’nin zarif bir benzetme ile **düşünülmüş ve sessiz biçimler** arasındaki ilişkinin belirlediğini söylediği Osmanlı şehri hakkında yapılan genellemeler, tıpkı Osmanlı tarihinin bütünü ve İslam şehri hakkındaki genellemeler gibi, giderek tartışmaya açık hale gelmekte ve yerel tarih üzerine araştırmalar arttıkça, daha az araştırmacıyı tatmin eder hale gelmektedir.

⁴⁴ M. de M. D’Ohsson, *18. Yüzyıl Türkiye’sinde Örf ve Adetler*, Çeviren: Zerhan Yüksel, İstanbul ts., Tercüman 1001 Temel Eser, No: 3, s. 147 vd.

⁴⁵ Maurice M. Cerasi, *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu’nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi*, Çeviren: Aslı Ataöv, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları, s. 13.

⁴⁶ Cerasi, *age*, s. 14-15.

Bu araştırmacılardan birisi olan Suraiya Faroqhi, Osmanlı şehirlerinde hiç bir imtiyazlı zümrenin olmadığından hareketle, doğrudan doğruya merkezi idare tarafından yönetildiği savının, sadece İstanbul için geçerli olduğunu öne sürer. Taşra şehirlerinde ise Andre Raymond'un Kahire bağlamında işaret ettiği gibi ulema, yeniçeri kumandanları ve mültezim arasındaki manevralar için önemli bir hareket sahası bulunmaktaydı. Şehirler, zaman zaman merkezi hükümetin sefere çıkan ordu için kendilerinden istediği hububat karşılığında ileri gelenler ve memurlar aracılığıyla hükümetle **pazarlık yapabiliyorlardı** örneğin.⁴⁷ Bu bağlamda Weber'in sözünü ettiği özerk şehirden bağımlı şehre uzanan bir tayfta Osmanlı şehri Faroqhi'ye göre "yarı-bağımlı" (**semi-dependent**) olarak tanımlanabilir. Faroqhi, bir başka çalışmasında ise Özer Ergenç'in bir çalışmasına dayanarak Ankara gibi bazı şehirlerde, tam da Weber'in bir şehirden talep ettiği 5 kalemden biri olan örgütlü birimin var olduğuna işaret eder.⁴⁸

İslam şehirlerinin en istikrarlı ve tarihteki en son örneği olan Osmalı şehirlerinin ayırdedici özelliklerini belirlemede, yaşayan en büyük Osmanlı tarihçisi Halil İncalcık'ın da önemli tespitleri mevcuttur.

Halil İncalcık, "İstanbul: Bir İslâm şehri" başlıklı makalesinde⁴⁹ İslam şehrinin plansız bir biçimde, kendiliğinden meydana geldiği ve nüfusunun "şekilsiz bir yığın"dan ibaret bulunduğu iddialarına bir Osmanlı tarihçisi gözüyle cevap verir. Ona göre Osmanlı pratiği bu yaygın kanaate meydan okumaktadır. Osmanlı şehrinde mahremiyetin önemi üzerinde duran İncalcık, "Osmanlı binaları ve sokak biçimleri, İslam hukukunun kural ve düzenlemelerine sıkı sıkıya bağlıydı"⁵⁰ derken Yerasimos'a daha yakın durmaktadır. Osmanlı şehrinde Kadı'nın fonksiyonu son derece hayattır. Padişaha karşı bile bir çeşit özerkliğe sahiptir. Kadının şeriatın uygulayıcısı olarak kazandığı bağımsız statü, İslam cemaatinin varlığını, yabancı (13. yüzyıl İran'ında Moğolların, 19. yüzyıl Kuzey Afrika'sında Avrupalıların) egemenliğinden sonra bile sürdürmesine imkân sağlamış ve

⁴⁷ Suraiya Faroqhi, "Crisis and change, 1590-1699", eds.: Halil İncalcık with Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, 1994, s. 177.

⁴⁸ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çeviren: Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul 1993, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 369.

⁴⁹ Halil İncalcık, "İstanbul: An Islamic city", *Journal of Islamic Studies*, vol. 1, 1990. Türkçeye çevirisi için bkz.: "İstanbul: Bir İslam şehri", Çeviren: İbrahim Kalın, Yayına hazırlayan: Mustafa Armağan, *İstanbul Armağanı I: Fetih ve Fatih*, İstanbul 1995, s. 71-86.

⁵⁰ İncalcık, "İstanbul: Bir İslam şehri", s. 80.

bu gibi durumlarda büyük bir yetki ve özerkliğe sahip olmuştur. Bunun gibi farklı örneklere dayanarak İnalçık, “Osmanlı ya da İslam şehrinde bir çeşit özerkliğin bulunduğu” hükmüne varmaktadır.⁵¹

İslam şehrini kendi dışındaki menşelere bağlama çabaları karşısında İnalçık, bu şehrin İslamî kimliğini vurgularken oldukça ortodoks (sünni) bir tavır takınmaktan çekinmez:

Osmanlı şehri İslam şeriatı idealine dayanan ve bu ideali yansıtan belirli bir fizikî ve sosyal organizasyona sahipti. Şehrin... (düzenlenmesi-M. A.) tamamen İslamî kavramlara dayanmaktaydı. Kadı fiiliyatta çoğu zaman yerel İslam cemaatinin temsilcisi olarak hareket etmiş ve topluluğun genel çıkarlarını savunma mesuliyetini kendi üzerine almıştır. Osmanlı veya İslami şehir topluluğu, kadı'nın idaresinde ortak (communal) bir birlik ve kimliğe ulaşmıştır.⁵²

Yazısına eklediği (Ek 1) ‘İslam şehri’ başlıklı bölümde ise problemimize ışık tutacak noktalar daha yoğun olarak ele alınır. Burada Clifford Geertz ve Ira Lapidus’un İslam şehrinin plansız ve dağınık olduğu yolundaki iddialarının tutarsız ve ilmiyetten uzak olduğunu belirtir ve Geertz, Lapidus, Bonine ve Grunebaum gibi Batılı araştırmacıların en büyük eksikliklerinin, Osmanlı kadı sicillerinden haberdar olmamalarından ya da bunları inceleme zahmetine katlanmamalarından kaynaklandığını öne sürer. “Unutulmamalıdır ki” der İnalçık, “İslam’ın sosyal tarihi ve kurumları, şeriatın emirleri ve kadı ve Müftü’nin İslam şehrinde oynadığı rol referans alınmadan açıklanamaz.”⁵³

Son olarak sözü Halil İnalçık’a bırakıyorum:

Şehir tarihçisi artık kadı (şeriye) sicillerinin ortaya çıkarılması ve kullanımını ile İslam’ın sosyal tarihi ve özellikle şehir kurumları ve hayatı üzerine geniş bir birinci el kaynağa sahiptir. Onbeşinci yüzyıl ortalarından yirminci yüzyıla kadarki Osmanlı kadı sicilleri... muazzam bir koleksiyon oluşturmaktadır. Bu kaynağı oryantalistlerin ‘basitçi, katı’ öğretileri olmadan... çözmek ve doğru bir şekilde yorumlamak, İslam şehri araştırmaları için mümkün değildir.⁵⁴ ▽

⁵¹ İnalçık, *agy*, s. 83.

⁵² İnalçık, *agy*, s. 84.

⁵³ İnalçık, *agy*, s. 86.

⁵⁴ İnalçık, *agy*, s. 86.

KAYNAKLAR

- Andre Raymond, *Yeniçerilerin Kahire'si: Abdurrahman Kethüda Zamanında Bir Osmanlı Kentinin Yükselişi*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları.
- Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harper Torchbooks, 1960.
- Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, New York: Harper and Row 1980.
- Friedrich Georg Wilhelm Hegel, "Descartes", Çeviren: Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı: 10, 1997, s. 149.
- Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul 1989, İnsan Yayınları.
- Fritz Ringer, "Max Weber on the origins and character of the Western city", *Critical Quarterly*, vol. 36, no: 4.
- Halil İnalçık, "İstanbul: An Islamic city", *Journal of Islamic Studies*, vol. 1, 1990. Türkçeye çevirisi için bkz.: "İstanbul: Bir İslam şehri", Çeviren: İbrahim Kalın, Yayına hazırlayan: Mustafa Armağan, *İstanbul Armağanı I: Fetih ve Fatih*, İstanbul 1995.
- Heinz Wolff, "Taş yollar II: Asfalt egemenliğine başkaldırış", Çev. Ahmet Cemal, *Şehir*, sayı: 17, Temmuz 1988.
- Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge University Press, 1996.
- Jeremy Rifkin, *Algeny: A New Word- A New World*, Penguin Books, 1984.
- Lucy M. Garnett, *Turkey of the Ottomans*, London 1911.
- M. de M. D'Ohsson, *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Adetler*, Çev. Zerhan Yüksel, İstanbul ts., Tercüman 1001 Temel Eser, No: 3.
- M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, c. 1, İslâm'ın Klasik Çağı*, Çev. Komisyon, İstanbul 1993, İz Yayıncılık.
- Maurice M. Cerasi, *Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi*, Çev. Aslı Ataöv, İstanbul 1999, Yapı Kredi Yayınları.
- Max Weber, *The City*, Glencoe: Free Press, 1958.
- Muddazir Abdürrahim, "Hukukî kurumlar", Editör: R. B. Serjeant, *İslâm Şehri*, Çeviren: Elif Topçugil, İstanbul 1992, Ağaç Yayıncılık.
- Mustafa Armağan, "Descartes felsefenin ufukları ve sınırları", *Cogito*, sayı: 10, 1997, s. 105-118.
- Oleg Grabar, "Cities and citizens", Editör: Bernard Lewis, *The World of Islam: Faith, People, Culture*, Thames and Hudson, 1976.
- Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, I, İstanbul 1995.
- Peter Saunders, *Social Theory and the Urban Question*, Hutchinson 1981.
- Reinhard Bendix, *Max Weber; An Intellectual Portrait*, Anchor Books, 1962.

Muhafazakâr Düşünce / Şehir Hayatı

- Robert S. Hartman, "Introduction", *George Wilhelm Friedrich Hegel, Reason in History: A General Introduction to the Philosophy of History*, Çev. Robert S. Hartman, Liberal Arts Press: New York, 2. Baskı 1954.
- S. M. Stern, "The Constitution of the Islamic city", *History and Culture in the Medieval Muslim World*, Variorum Reprints, Londra 1984.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, İstanbul 1982, Yeryüzü
- Suraiya Faroqhi, "Crisis and change, 1590-1699", eds.: Halil İnalçık with Donald Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge University Press, 1994, s. 177.
- Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, Çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul 1993, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimarî*, İstanbul 1997, İz Yayıncılık.
- Turgut Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, İstanbul 1997, İz Yayıncılık.