

idealkent

Mahalle

Söyleşi

İstanbul, Mahalle ve Mekân

Zafer Çelik

“İstanbul, Kentsel Dönüşüm ve Mahalle” Üzerine Prof. Dr. Uğur Tanyeli ile Söyleşi

Makaleler

Sercan Özgencil Yıldırım

İstanbul: Dünden Bugüne Kamusalın Özelin Tahakkümüne Doğru Genel Bir Bakış

Nurcan Yazıcı

Ondokuzuncu Yüzyılda Sultanahmet Meydanı

Ceren Mert

İstanbul'da Bir Üçüncü Mekân Okuması: 'Pozitif' Titreşimler ve Babylon

Medeniyet, Hayat ve Mahalle

Köksal Alver

Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği

Lütfi Bergen

Mahalle: Medeniyetin Cüz'ü

Mahallenin Halleri: Gecekondu ve Steril Mekânlar

Tahire Erman

Kent Çeperindeki bir 'Devrimci' Mahalle:

1970'lerden 2000'lere Mahallenin Değişen Anlamı ve Mahalle Üzerinde Yaşanan Çatışmalar, Çekişmeler

İbrahim Yenen

Geleneksel Mahalle Dindarlığının Gecekondu Dindarlığına Dönüşümü

Didem Akyol Altun

Kapalı Konut Siteleri ve 'Mahalle' Kavramı

Kent Yazıları

Şeyhmus Diken

Diyarbakır “Hangi” Mahle?

Esra Bakkalbaşıoğlu

Ayrımcılık İçin Yeni Yöntemler:

Kudüs'te Yerel ve Merkezi İdarenin İşbirliği



10.00 TL

idealkent

sayı
2

Mahalle



idealkent

kent araştırmaları dergisi Sayı 2 • Aralık 2010 • ISSN 1307-9905



MAHALLE

Uğur Tanyeli * Tahire Erman * Şeyhmus Diken
Sercan Özgencil Yıldırım * Köksal Alver * Lütfi Bergen
Didem Akyol Altun * İbrahim Yenen * Esra Bakkalbaşıoğlu
Nurcan Yazıcı * Ceren Mert * Zafer Çelik

ADAMOR

idealkent
kent araştırmaları dergisi

sayı
2

MAHALLE

ADAMOR



Mahalle

Sayı 2 Aralık 2010



Turkish Journal of Urban Studies
Sayı Issue 2 • Aralık December 2010
ISSN: 1307-9905

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü Owner and General Director
ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. şti. adına
Emir Osmanoğlu

Editörler Editors*
Mustafa Altunoğlu • Zafer Çelik • Orçun İmga • Ahmet Kızılkaya

Hakem ve Danışma Kurulu Advisory Board*

Ahmet Kemal Bayram (Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi), L. Funda şenol Cantek (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi), Tayfun Çınar (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi), şebnem Gökçen Dünder (Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylöl Üniversitesi), H. İbrahim Düzenli (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi), Tahire Erman (Doç. Dr., Bilkent Üniversitesi), şerife Geniş (Dr., Illinois University), Kemal Görmez (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi), İlhan Kaya (Doç. Dr., Dicle Üniversitesi), Hakan Kaynar (Yrd. Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi), Ruşen Keleş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi), Mehmet Ali Kılıçbay (Dr.), Göktuğ Morçöl (Doç. Dr., The Pennsylvania State University), Tuncay Önder (Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi), Metin Sözen (Prof. Dr., Çeköl Vakfı Başkanı), Yusuf şahin (Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi), H. Tarık şengöl (Doç. Dr., ODTÜ), İlhan Tekeli (Prof. Dr., ODTÜ), Korkut Tuna (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi), Mehmet Tunçer (Prof. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Yayın Danışmanı Publishing Consultant
M. Ali Erdem

* Soyadına göre alfabetik sırada *In alphabetical order*

İletişim Correspondence

Nasuh Akar Mahallesi 1403. Sok. 6/2 Balgat/ANKARA
Tel: 0 312 285 53 59
Web: www.idealkentdergisi.com
E-posta: idealkentdergisi@hotmail.com

Yayımcı Kuruluş

ADAMOR
Kent Araştırmaları Merkezi
www.adamor.com.tr

Yayın Türü

Dört Aylık, Yerel Süreli Yayın

Baskı

Aralık 2010

idealkent, yılda üç sayı yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.



İçindekiler

Takdim 5

Söyleşi 10 **İstanbul, Mahalle ve Mekân**
Zafer Çelik
“İstanbul, Kentsel Dönüşüm ve Mahalle” Üzerine
Prof. Dr. Uğur Tanyeli ile Söyleşi

Makaleler 38 *Sercan Özgencil Yıldırım*
**İstanbul: Dünden Bugüne Kamusalda Özelin
Tahakkümüne Doğru Genel Bir Bakış**
64 *Nurcan Yazıcı*
Ondokuzuncu Yüzyılda Sultanahmet Meydanı
86 *Ceren Mert*
**İstanbul’da Bir Üçüncü Mekân Okuması:
‘Pozitif’ Titreşimler ve Babylon**

Medeniyet, Hayat ve Mahalle

116 *Köksal Alver*
Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği
140 *Lütfi Bergen*
Medeniyetin Cüzü: Mahalle

Mahallenin Halleri: Gecekondu ve Steril Mekânlar

170 *Tahire Erman*
**Kent Çeperindeki bir ‘Devrimci’ Mahalle: 1970’lerden
2000’lere Mahallenin Değişen Anlamı ve Mahalle Üzerinde
Yaşanan Çatışmalar, Çekişmeler**
196 *İbrahim Yenen*
**Geleneksel Mahalle Dindarlığının Gecekondu
Dindarlığına Dönüşümü**
216 *Didem Akyol Altun*
Kapalı Konut Siteleri ve ‘Mahalle’ Kavramı

Kent Yazıları

246 *Şeyhmus Diken*
Diyarbakir “Hangi” Mahle?
256 *Esra Bakkalbaşıoğlu*
**Ayrımcılık İçin Yeni Yöntemler:
Kudüs’te Yerel ve Merkezi İdarenin İşbirliği**



Contents

Editorial 5

Interview 10 *Istanbul, Neighborhood and Space*

Zafer elik
On Istanbul, Urban Transformation and Neighborhood
with Uğur Tanyeli

Articles

38 *Sercan zgenicil Yıldırım*
*Istanbul: An Historical Overview From the Public Towards the
Tyranny of the Private*

64 *Nurcan Yazıcı*
Sultanahmet Square in the Nineteenth Century

86 *Ceren Mert*
*A Reading of Thirdspace in Istanbul: 'Pozitif' Vibrations and
Babylon*

Civilization, Life and Neighborhood

116 *Köksal Alver*
The Neighborhood: The Mysterious Union of Space and Life

140 *Lütfi Bergen*
An Element of Civilization: Neighborhood

Forms Of Neighborhood:

Squatter Settlement and Gated Communities

170 *Tahire Erman*
*A Neighborhood of 'Revolutionaries' in the Urban Periphery:
The Changing Meaning of the Neighborhood and the Struggles
and Contestations over it between the 1970s and 2000s*

196 *İbrahim Yenen*
*The Conversion of Traditional Neighborhood Piety to Slum
Piety*

216 *Didem Akyol*
Gated Communities and the concept of 'Neighborhood'

Urban Writings

246 *Şeyhmus Diken*
Diyarbakir: Which "Neighborhood"?

256 *Esra Bakkalbaşıoğlu*
*New Methods of Discrimination: Collaboration of Local and
Central Governments in Jerusalem*

Takdim

Mahalle, idarî, fizikî ve sosyal bir birimdir. Mahallenin önemi, idarî ve fizikî bir birim olmasından çok, başkalarıyla ortak bir hayatı yaşadığımız öznelerarası bir dünya olmasından kaynaklanır. Çünkü, içine doğduğumuz bu sosyal dünya “kim” olduğumuz üzerinde doğrudan belirleyicidir, bizim için güvenli bir sığınak ve tutunma noktasıdır, sıcak bir yuvadır/evdir.

Mahalle sosyal bir birimdir; tam da böyle olduğu içindir ki, yerel, ulusal ve global ölçekli sosyal, kültürel, ekonomik ve politik dönüşümleri mahallenin dönüşümü aracılığıyla da tartışabiliriz. Mahallenin tarihî evrimi aslında yerel, ulusal ve global ölçekte toplumun evriminin bir prototipidir.

Geleneksel Türk-İslam mahallesi temel özelliklerini hızla yitirmeye devam ederken, insanlar yitik cennetlerini şimdilerde “kapalı konut siteleri”nde arıyorlar. Öte yandan, herhangi bir nedenle köylerini/kasabalarını ya da eski mahallerini terk etmek zorunda kalan, kimi başka insanlar, sonradan geldikleri kentte hayatta kalabilmek için “çöküntü mahalleri”ne ya da “gecekondu”lara sığınıyorlar.

Mahalle yerel, ulusal ve global ölçekte üçlü bir baskıya maruz kalmakta. Devlet ve sermaye ittifakı, her üç düzeyde de mahalleyi kuşatmış durumda. “Kentsel dönüşüm” adı verilen bu kuşatmadan mekânın kendisi kadar, o mekânda mukim insanların kültürleri de doğrudan etkileniyor. Kuşatma, sadece iktisadî değil, ideolojik ve kültürel de.

“Baskı”, mahallenin mütemmim cüz’ü, hem baskıya maruz kalmak hem de kendisi baskı üreten bir mekanizma olması açısından. Alfred Schutz’un “hayat-dünyası” kavramı etrafındaki tartışmaya katkılarından ilhamla “mahalle baskısı” kavramını ortaya atan Şerif Mardin, mahallede “yabancı” ya da “öteki” addedilenin maruz kaldığı dışlanma-ya/baskıya dikkatlerimizi çekmeye çalışmıştı. Her ne kadar ortak bir mekânı paylaşanlara çoğulluk atfedebilesek de, mahalle, aslında, “benzer”, “tipik”, “aşına”, “alışılmış”, “bilinen” olanla özdeştir. Yabancı, farklı ya da atipik olan, benzer/tipik/aşına/alışılmış/bilinen olana ne kadar uyum sağlarsa sağlasın, entegre olursa olsun, benzerse benzesin, her halükarda, baskıya maruz kalır. Çünkü, o ötekidir/yabancıdır. Öteki, müslümanların arasındaki gayrimüslimdir, Avrupa’daki herhangi bir mahalleye göç etmiş siyahtır/müslümandır, Sünni mahallesindeki Alevi’dir, Alevi mahallesindeki Sünni’dir, her hangi bir çoğunluğun arasında azınlıkta kalandır.

*

“Mahalle” üst başlığı ile hazırladığımız bu sayı ile idealkent ikinci kez karşınıza çıkmış oluyor. Dosyamız, Uğur Tanyeli ile arkadaşımız Zafer Çelik’in yapmış olduğu röportajla başlıyor. Sercan Özgencil Yıldırım, Nurcan Yazıcı ve Ceren Mert’in İstanbul temalı çalışmalarını takiben, Köksal Alver ve Lütfi Bergen’in mahallenin Türk-İslam dünyasındaki önemi ve yaşadığı dönüşümü konu alan çalışmalarına yer verdik. Tahire Erman, Ankara’daki bir gecekondu mahallesinin kurulma evresinden başlayarak günümüze kadar yaşadığı dönüşümleri analiz ettiği demografik çalışmasıyla, bu sayımıza da önemli bir katkı sağlamış oldu. İbrahim Yenen, “geleneksel mahalle dindarlığı”ndan “gecekondu dindarlığı”na dönüşümü konu aldığı yazısıyla, “mahalle baskısı” tartışmasına yeni bir yorum getiriyor. Son olarak, Kent Yazıları adlı bölümü-

müzde, Diyarbakır mahallelerini anlattığı yazısıyla Şeyhmus Diken'in ve Kudüs'te Filistinlilerin maruz kaldığı ayrımcılığı analiz ettiği çalışmasıyla Esra Bakkalbaşıoğlu'nun çalışmalarını okuyacaksınız.

*

idealkent, önümüzdeki sayılarında sırasıyla "Mekan ve Kimlik" (üçüncü sayı), "Ankara" (dördüncü sayı) ve "Kent Ütopyları" (beşinci sayı) konulu çalışmalara yer verecek. Katkılarınızı bekliyoruz...

idealkent

*İstanbul,
Mahalle ve
Mekân*



“İstanbul, Kentsel Dönüşüm ve Mahalle” Üzerine Prof. Dr. Uğur Tanyeli ile Söyleşi

Zafer Çelik

Zafer Çelik: Bu sayımızda söyleşimizi İstanbul üzerine yapmak istiyoruz. İlk sayımızda İlhan Hoca ile yaptığımız söyleşiyi bitirirken dünya kenti İstanbul üzerine konuşuyorduk. Tam buradan kalkarak şunu sormak istiyorum, İstanbul'a atfedilen dünya kenti/küresel kent rollerini İstanbul ne kadar gerçekleştiriyor? İkinci olarak, küreselleşme süreci ile birlikte İstanbul'da nasıl bir dönüşüm yaşanmıştır?

Uğur Tanyeli: İstanbul'un dünya kenti olması üzerine bir şey söylemek bana kolay gelmiyor. Dünya kenti kavramını, yanlış hatırlamıyorsam, Peter Hall 1970'lerde ortaya atmıştı. 1970'lerde, İstanbul için bugünkü gibi bir gelecek beklenmiyordu. Kimse İstanbul'un böylesine hızlı bir şekilde dünya sahnesine gireceğini ve bir grup kentten çok daha önemli hale geleceğini, dünya kenti olacağını varsaymıyordu. O yıllarda pek çok kişi sözgelimi Kahire'nin daha önemli bir metropol olacağını düşünüyordu. Çoğu kitapta Kahire'ye verilen önemin İstanbul'a verilen önemden daha fazla olduğunu hatırlıyorum. Ama İstanbul gerçekten de şaşırtıcı bir hızla aralardan sıyrıldı ve büyük önem kazandı. Burada küresel bir kent haline geldi mi meselesine cevap vermek için ben çok yetkili değilim; zira o kavramı icat eden kişi Saskia Sassen. Sassen'in İstanbul'dan bahseden bir metni var mı bilmiyorum. Dolayısıyla Sassen'in kavramını ödünç alıp -zaten kavram çoktan Saskia Sassen'i aştı ve yaygın bir kullanım kazandı- kendi fikrimi söyleyebilirim. İstanbul'un küre-

sellik tartışmasına zemin oluşturduğu konusunda ben hiç tereddüt etmiyorum, tabii bazı rezervleri hesaba katmak koşuluyla. İstanbul küresel bir kent oldu mu? Bence İstanbul bir küresel kent olmadı; küresel kent hâlâ Sassen’in tanımları çerçevesinde düşünecek olursak, Tokyo, Londra ve New York’tan oluşan bir üçlü, yani dünya sermaye hareketlerini denetleyen, Sassen’in ifadesiyle finans endüstrisinin düğüm noktalarını oluşturan üç kent... Paris’i bile bunların arasında saymıyor. Çok önemli bir sermaye odağı olduğu halde, sözgelimi, İsviçre’den hiçbir kent bu tanımın içinde yok. Frankfurt sermaye bakımından İstanbul’u kaç katlar, ama o da listede yok. İstanbul’un bu üçlü küresel kent grubuna dâhil olmaması, İstanbul’un küresel kentler bağlamında tartışılmayacağı anlamına gelmez. İstanbul gerçekten küreselleşme olgusu bağlamında tartışılması mümkün bir kent gibi gözüküyor. Hatta küresel kent adayı olduğunu da söylemek mümkün. Türkiye’nin ekonomik ağırlığı arttıkça, İstanbul’un da kaçınılmaz olarak dünyadaki küresel hareketliliğe daha fazla ekleneneceğini söylemek bana zor gelmiyor. Bunun tersi de kuşkusuz doğru. İstanbul’daki güncel değişimler neler? Bir kere finans endüstrisinin ağırlık kazanması meselesinden söz ettik: Finans endüstrisinin ağırlık kazanması bağlamında sayısal değerlerle İstanbul’un henüz emekleme döneminde olduğunu herkes söyleyebilir. Türkiye’deki finans sektörünün elindeki bütün sermaye imkânları sanıyorum ki, ne Tokyo ile kıyaslanır, ne de New York ile. Hatta Avrupa’daki çok daha küçük merkezlerle de kıyaslanamaz. Ama bu bir yanlış anlamaya yol açmasın. İstanbul çok ciddi bir sermaye temerküzü merkezi oldu mu diyorsanız, gerçekten oldu. Türkiye’deki bütün bankaların ve finans örgütlerinin merkezleri artık İstanbul’da. Oysa 1970’li yıllarda bile Anadolu’da bankalar vardı. Hiçbir yerel bankanın artık Türkiye’de varlığını sürdüremediğini görüyoruz. Bu bağlamda, Türkiye tek bir merkezde bütün sektörün temerküzü bağlamında neredeyse Londra’ya benzemiş gibi gözüküyor. Hatta oradan bile daha belirgin bir biçimde kendi sektörünü bütün-

leştirdi. Uluslararası sektördeki yeri çok büyük olmayabilir; ama kendi iç bütünleşmesi bağlamında şaşırtıcı derecede ağırlıklı hale geldi. Ankara'yı solladı ki Ankara çok önemli bir bankacılık merkeziydi.

- *Bankalar da merkezlerini İstanbul'a taşıyorlar zaten...*

- Hepsi buraya gelmeye başladı. Ankara'da durmanın imkânı kalmadı. Bırakın Eskişehir'i, İzmir'i, 1970'lerde Aydın Bankası bile vardı. Bunu bugün tahayyül etmek bile zor. Olumsuz bir gelişme olarak değerlendirmiyorum; bu dünya genelinde olan biten şey. Artık sektörün böyle dağınık olma ihtimalinin kalmadığını görüyoruz. Küreselleşme zaten dünyanın küresel olarak çalışmasını tanımlamaktan çok, belirli noktalarda yoğunlaşmayı ifade eder. Yani New York'un, Londra'nın ağırlığının daha da artması anlamına geliyor. Bu gelişme Türkiye'de İstanbul'da yaşandı.

Finansın İstanbul'da toplanmasının yanında, bazı gelişmeler de bence küreselleşmeyle bağlantılı. Sözelimi, bir zamanlar tersi olurken, bugün artık kent merkezinin yeniden çekicilik kazanması küresel bir eğilim gibi gözüküyor. Sassen'in dediğine bakılacak olursa, İstanbul'da da aynı şey oldu gibi geliyor. Bir grup genç, paralı, finans endüstrisinde çalışan insan kent merkezinde yoğunlaşmayı tercih etmeye başladı. İstanbul'un aile merkezli örgütlenmiş bir kentten, genç, bekâr, varlıklı bir grup finans ve büro çalışanının ağırlık kazandığı bir kent merkezine doğru evrildiği çıplak gözle bile görülebilir. Kanyon gibi AVM'lere gittiğinizde karşınıza çıkanlar artık çoğunlukla aile değildir, çok ağırlıklı biçimde bekâr insanlardır. Bu tür yerlerde satılanların lüksleşme eğilimi bile küresel eğilimlerle bağlantılı gibi gözüküyor. Örneğin, rekreasyon-catering sektörünün bunu doğrudan doğruya dikkate alır hale gelmesi, lokanta sektörünün bu doğrultuda değişmesi, İstanbul'da bence çok belirgin. Etnik lokantalar, farklı kimlikli özelleşmiş lokantalar, iddialı gastronom-

minin giderek ağırlık kazanması bu eğilimin bir ürünü. Eski İstanbul’da neredeyse lüks lokanta yokken veya birkaç lokantadan ibaretken, gerçek bir sektöre dönüşmesi ve çok ağırlıklı biçimde de genç üst gelir grubunun egemenliğine girmesi bana böyle bir eğilim gibi geliyor. Hatta Beyoğlu’nun bile tırmanışında bu sektörün önemli rolü var gibi. Dolayısıyla İstanbul’da olup bitenleri küresel trendler çerçevesinde değerlendirmek bana çok yanlış gelmiyor.

Bunlara ilaveten İstanbul’un yeniden uluslararası iletişim ve ulaşım için düğüm noktası haline geldiğini biliyoruz. Bu 1970’li yıllarda söz konusu bile değildi. Havayolu şirketlerinin bile o dönemdeki güzergâhlarına bakarsanız şaşkına dönersiniz. Çünkü sözgelimi Atina’nın ve Beyrut’un, Kahire’nin İstanbul’dan daha önemli bir havayolu ağırlığı olduğunu, ulaşım odağı olduğu zamanları biliyorum. Benim çocukluğumda, gençliğimde böyleydi. Bugün Beyrut artık yok. Atina ise uluslararası havayolu ulaşımında en önemli duraklardan biri değil. Kahire aynı şekilde artık sadece Mısır’ın iç turizmüne hizmet eden bir yer haline geldi; ama hepimiz biliyoruz ki İstanbul’un havayolu ulaştırması ağırlığı şaşkınlık verici bir biçimde bütün dünyayı ilgilendiren bir odağa doğru dönüştü. Bunların hepsi İstanbul için küreselleşme eğilimleri bağlamında çok şey söylüyor.

• *1970’lere kıyasla 1990’lar ve 2000’lere geldiğimizde yaşanan bu büyük değişimin motivasyonu nedir? İlk sayımızdaki mülakatta soğuk savaşın sona ermesinin etkisinden bahsedilmişti...*

• Sadece onunla açıklamak mümkün olamaz. Soğuk savaşın bitmesinin İstanbul’da tabii ki çok önemli etkisinin olduğunu görmemek imkânsız. Örneğin, artık Orta Asya’ya gitmek için gelebileceğiniz yer İstanbul oldu. Bir zamanlar Moskova’dan geçen havayollarının en azından önemli bir kısmı artık İstanbul’dan geçiyor. Bunu biliyoruz; ama sadece

bunlarla açıklanamaz. Bunu sağlayan şey İstanbul'un kendi ağırlığı, İstanbul'un cazibesi. Hala Moskova'dan geçmenizi engelleyen bir şey yok. Türkiye'nin ekonomik ağırlığının arttığı gerçeğini de görmek zorundayız. Türkiye'nin dünya ekonomisindeki önemi ve yeri beğenelim beğenmeyelim 16.-17. sıra gibi bir yere geldi. Bu önemli bir ekonomik büyüklük. Dahası, bu ekonomik gücün ağırlığını İstanbul'un taşıdığı gerçeğini de görmek zorundayız. Türkiye'deki tüm entelektüel ve ekonomik yollar İstanbul'a çıkıyor, Ankara'ya İzmir'e çıkmıyor.

- *Ülkenin bütün birikiminin bir şehir üzerine inşa edilmesi, toplanması bir risk değil mi?*

- Bana risk gibi gelmiyor. Bunun gerçekleştiği çeşitli dönemlere rastlarız. Modernleşmeyle birlikte tırmanan bir eğilim gibi de gözüküyor bana. Modernleşme hareketliliği arttırdığı zaman, bu hareketlilik sermayenin hareketliliğini arttırıyor, bilginin hareketliliğini arttırıyor, işgücünün hareketliliğini arttırıyor. Bildiğimiz gibi modernlik zaten bunlar demek. Bu hareketlilik arttığı zaman dünyanın her yerinde belli merkezlerin şişmesini zorunlu kılıyor. 18. yüzyılda Londra'nın başına gelen budur. 18. yüzyılda neredeyse İngiltere eşittir Londra" haline geliyor. Diğer bütün her yeri geri planda bırakan bir yapılanma. Bu durumu tek başına bir olumsuzluk olarak görmüyorum. Bu ekonomik rasyonalitesi olan bir şey. Zaten niye bu temerküz, yoğunlaşma gerçekleşiyor? Finans endüstrisinin burada yoğunlaşmasının nedeni bir arada çalıştığı zaman daha efektif olabilmesinden kaynaklanıyor. Artık küçük yerel sermayelerle çalışan bankalardan değil, dünya çapında etkinlikte bulunan bir finanstan söz ediyoruz. Bunlar belli noktalarda yoğunlaşmayı zorunlu kılıyor. Örneğin, Çin'de de sermaye Şanghay'da yoğunlaşıyor. İstanbul'da da olan bu. Doğrusu bunu bir risk olarak görmüyorum. Ama 'bu

İstanbul bağlamında sorun yaratıyor mu?’ diyorsanız evet bir sorun yaratıyor kuşkusuz.

- *İstanbul yalnızca ekonomik olarak bir yığılma yaşamıyor dediğiniz gibi kültürel ve entelektüel olarak tüm birikimleri kendisine çekiyor. Mesela, bugün İstanbul’da 10 civarında devlet üniversitesi 30 civarında özel üniversite var. On tane daha özel üniversite açılrsa İstanbul bunu kaldıracak. Ama mesela Almanya’yı düşünecek olursak orada ülke sathına yayılmış, şehirler arasında daha eşitlikçi bir yapı var. Bir yandan Berlin, diğer yandan Münih, Hamburg, Düsseldorf. Türkiye’ye baktığımız zaman İstanbul’un yanına bir Ankara belki de bir İzmir, yani...*

- Ülkeler arası karşılaştırma tehlikeli bir şey. Almanya ve İtalya çok özel birer durum. Tarih boyunca hiçbir noktada bir şehir diğerine çok ağır basmamış, neredeyse Almanya tarihinin başından beri hiçbir yer çok büyük ağırlık taşımamıştır. Ama bu Türkiye için geçerli değil. İstanbul kurulduğu gün daha dünya metropolü olarak kurulmuş bir kent. Daha adını Konstantinopolis koyduğunuzda, daha Constantinus “burayı başkent yapıyorum” dediğinde, dünya kenti olarak tanımlanmış bir yerden söz ediyoruz. Bu coğrafyada, bu örgütlenme biçimleriyle zaten bunların olması gerekirdi. Emperyal örgütlenmenin var olduğu dönemde İstanbul’un ne kadar ağırlıklı bir yere sahip olduğunu biliyoruz. İstanbul’un konumunu hesaba katmak zorundayız. Almanya’da, ki orada her yerin neredeyse aynı derecede kentleşme imkânı olduğunu bize coğrafya bile söylüyor. Berlin, örneğin, çok önemli bir kent olmasaydı, biraz aşağıda Leipzig olsaydı bu bizi şaşırtmazdı. Ne fark edecekti, yine bir ırmağın üzerinde bir noktadan, bir kavşaktan söz ediyoruz. Ya da Amsterdam ile Rotterdam’ın çok radikal farkları yok. Tarihleri boyunca da iki rakip gibi olmuşlardır. Ama bizim coğrafyamızda bu mümkün değil. Yüzyıllar boyunca Anadolu’nun iç kesimlerinin ciddi bir şansı olamıyor,

coğrafi konum bile yeterli derecede buna izin vermiyor. Yüksekliği, ulaşımının güçlüğü, yüzyıllar boyunca ulaşım için kullanılan tek kaynak kara ulaşımı; hiçbir noktasına üzerinde denizcilik yapılabilir ırmaklar girmiyor. Sakarya'nın ağzında, bir zamanlar Meriç'in ağzında olduğu gibi üzerinde taşımacılık yapılabilen çok küçük, kısa birkaç kilometrelik su yolu neredeyse hiç yok. Böyle bir ülkede zaten nerelerin yoğunlaşacağını neredeyse coğrafya tanımlamış. Ama ilginç bir biçimde dünyanın en büyük tesadüflerinden biri de vuku bulmuş ve bir sürü güzergahın keşif noktasında bir kent kurma imkânı doğmuş. O imkânın teknik açıdan ve genel Avrupa yerleşim coğrafyası bağlamında kullanılabilir olduğu noktadan başlayarak, İstanbul hep önemli olmuş. Şimdi de böyle olması bizi şaşırtmıyor. Bazı ülkelerde bu şans yok, örneğin İran'da yok. İran'da Şiraz'ın bir dönem önemli olduğunu görürüz. Bir dönem İsfahan önemlidir. Şimdilerde de Tahran önemli. Ne farkları var? Çok belirgin biçimde birbirlerine avantajları yok, konum bağlamında düşünecek olursak. Ama Türkiye'de çok ciddi bir konum problemi var; böyle konum özellikleri taşıyan yerlerde bu tekilleşme kaçınılmaz gibi gözüküyor. Londra böyle bir konuma sahip, neredeyse ülkenin en büyük ırmağı çok büyük bir haliçle gelip okyanusun en uygun noktasına birleşiyor, rüzgârları, fırtınaları almayan Manş gibi bir denizle birleşiyor. Denizin bütün avantajlarından yararlanmasını sağlayan, ama sorunlarını da uzak tutan upuzun ve derin bir halici var. Şimdi buranın Romalılardan beri önemli kent olacağını söylemek için insanın kâhin olması gerekmez. İstanbul da böyle bir yer. Onun için bana hiç şaşırtıcı gelmiyor. İstanbul'un olmasını beklemeliydik. Aksi olsaydı açıklanmayı gerektirecekti. Niye daha erken olmadı sorusuna cevap vermeliyiz bence, yoksa olmasından doğal hiçbir şey yok. İstanbul böyle olmak zorunda.

• *Hocam biraz daha kültürel boyut üzerinden konuşsak. İstanbul kültürel alanda nasıl bir dönüşüm yaşıyor?*

• Kültürel alan için de aynı şeyi söylerim. İstanbul, kültürel bağlamda Orta Bizans’tan itibaren bütün bu coğrafyadaki tek önemli yer. Bütün entelektüeller İstanbul’da olmak istiyorlar. 10. yüzyılda da öyle olmak istiyorlardı. Kimse kalkıp, örneğin, Kayseri’ye gitmek istemiyor. Kayseri yok mu? Var. Kayseri o çağda da önemli bir yer ama herkesin gitmek istediği yer İstanbul olmuş. Çeşitli nedenlerle, her yerden insanın buraya gelmesini kolaylaştıran etmenler var. İmparatorluğun başkenti olması ve her çağda ekonomik açıdan avantajlarının olması ve kültürel açıdan da buranın bir odak olması bana hiç çarpıcı bir özellik gibi bile gelmiyor. Başka ne olabilirdi ki? Ancak, bence asıl önemli kültürel değişim İstanbul’un Türkiye’de metropol kültürü geliştirebilen tek yer haline gelmesi biçiminde yaşanıyor. Bugün Türkiye’de kültürel anlamda çeşitliliği, farklılıklara ifade fırsatı sağlayabilmeyi ve her tür kültürel tercihe hoşgörü gösterebilmeyi başaran tek kent İstanbul. Türkiye’nin başka hiçbir kentinde genel onay derlemiş kültürel tavırların dışında olanların İstanbul’daki kadar rahat edemediği söylenebilir. Her tür sanatsal ifade burada üretilebiliyor. Her türlü marjinal duruş burada yaşayabiliyor. Türkiye’de heteroseksüel olmayan cinsel kimlikler bile sadece İstanbul’da dışa vurulabiliyor. Sadece İstanbul çoğullaşmadan, çeşitlenmeden korkmuyor. Ya da Türkiye’nin diğer kentlerinden daha az korkuyor. Burada da farklılıkların ifade imkanının epey kısıtlı olduğunu, geniş grupları irkilttiğini görüyoruz. Ama, geri kalan Türkiye’ye oranla İstanbul kültürel anlamda bir çoğulculuk cenneti. Metropol bu demek, metropol kültürü bu demek. Orada başka yerlerde söyleyemeyeceğinizi, giyemeyeceğinizi, anlatıp başkalarıyla paylaşamayacağınızı, beyan edemeyeceğinizi söyler, giyer, paylaşırsınız. O sayede metropol geniş bir kültürel üretkenlik edinir. Türkiye’de modern kültürel çoğullukla (dikkat ederseniz geleneksel etno-dinsel çoğulluktan söz etmiyorum) ilk kez burada ve 1990’lardan başlayarak karşılaşıyoruz. Yeterli olmaktan çok uzak, ama yakın geçmiş

oranla kentsel-kültürel ortam müthiş bir canlılık gösteriyor. Metropolitan bir merkezde kültürel çeşitlilik ve gelişmenin zayıf olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde olsa olsa çok hızlı gelişmiş bazı kentlerinin erken dönemlerinde belki görülebilir. Mesela Chicago 1870'de, 1880'de büyük bir kenttir, ama edebiyatçıları var mı diye sorarsanız yoktur. Ama bir kuşak sonra o da olur.

- *Zaten hemen üniversitesi ortaya çıkıyor...*

• Tabii. Üniversite de aynı anlama gelir. Farklı düşünme ve davranma imkanlarına kapı açan gerçek bir üniversite de ancak böyle bir ortamda yeşerir. Başka türlü olması beklenemez; metropolü metropol kılan şey zaten bu. İşgücünün, entelektüel enerjinin, sermayenin, bilgi birikiminin, tektipleşmeye direnme imkanlarının orada yoğunlaşması. Sadece binaların toplamı değil. Simmel'in şahane bir sözü var: "Metropol, toplumbilimsel olarak da yorumlanabilecek bir fiziksel gerçeklik değil; aslında fiziksel boyutu da olan bir toplumbilimsel gerçekliktir". Fiziksel boyutu kaçınılmaz olarak vardır; ama gerçekten de önemli olan, asli olan kentin toplumsal gerçeklik olmasıdır. Simmel'in sözü çok doğrudur bence de.

• *Şimdi İstanbul'da son yıllarda ciddi ulaşım projeleri yapılmaya başlandı. Bir taraftan Marmaray, diğer taraftan metro hatlarının geliştirilmesi ve 3. köprü tartışmaları. Konuşma içerisinde söylediğiniz bir şey vardı, şehir merkezinde bir yoğunlaşmadan bahsettiniz. Acaba bu projeler şehri daha geniş alana yayacak mı?*

• Alanım olmayan konularda konuşmayı istemem, ama bana olayın mimari boyutunu sorarsanız şunu söyleyebilirim. İstanbul öngörülebilir bir gelecekte de büyümeye, yayılmaya devam edecektir. Türkiye eko-

nomik açıdan büyümeye devam ettikçe hiç tereddüt etmeyelim ki İstanbul her yerden çok büyüyecek. Bunu görmek için herhangi bir uzmanlığa gerek yok. Sermaye temerküzü, bilgi birikiminin yoğunlaşması böyle olmak zorunda ve sürekli olarak büyüyecek. Kentin mimari açıdan nasıl biçimleneceğini görmek istiyorsak, İstanbul’un konumuna bakmak yeterli. İki ince yarımada gelip birbirine neredeyse değiyor, Boğaz aracılığıyla. Bu kadar kısıtlı bir arsa, toprak miktarıyla İstanbul’un kaçınılmaz olarak yükseleceğini, iki yöne doğru uzayacağını, kaçınılmaz olarak kuzeyi zorlayacağını, hani sürekli problem olan kuzeydeki, orman alanı olarak nitelendirilen yerleri zorlayacağını öngörmek bence hiç zor değil. Büyüyorsa zorlayacak, bir yere doğru gitmek zorunda ve gerçek anlamıyla da boş yer yok. İstanbul, örneğin, Chicago’nun konumlandığı yerde değil. Michigan gölünden geride kalan her yer ufuklara kadar, neredeyse Meksika Körfezi’ne kadar uzanıyor. Burada herkes görüyor ki böyle bir yayılma alanı yok. Ne Tokyo burası, ne Londra. Bence bir yandan müthiş avantajları kullanıyor İstanbul, bir yandan da önemli dezavantajları var. Kentin fizikselliğinin, bir talih ve talihsizlik çifti tarafından belirlendiği aşikar. Talih şu: İstanbul dünyanın en önemli düğüm noktalarından birinde konumlanıyor hiç tereddütsüz, hep de öyle olmaya devam edecek, dünya katastroofik bir biçimde alt üst olmayacaksa. Burası doğunun, batının, kuzeyin, güneyin kesişme noktası. Buna karşılık bir o kadar önemli olan nokta, son derece kısıtlı arsa arzı olan bir coğrafyada konumlanıyor, ince iki yarımadanın üzerinde... O yüzden kentin suyunu bile İstrancalar’dan getirtmek durumunda kalıyoruz. Bir taraftan Sakarya’dan su getiriliyor. Çünkü bu kentin yakın çevresinde kayda değer bir ırmak oluşmuyor; dereden daha önemli bir su kaynağı dahi yok. İstanbul New York’un konumlandığı yerde konumlanmıyor. Koca iki ırmak gelir, Manhattan’ın iki tarafından geçer, ama oradan itibaren kilometrelerce yayılma ihtimali olan uçsuz bucaksız bir yerleşilebilir coğrafya var. Burada yok. Bu çelişki, İstanbul’u var eden çelişki. Böyle bir metropol

dünyada herhalde ender. Bence ilerde daha belirgin bir biçimde göreceğimiz sonuçlarını. Ulaştırma projeleri böyle bir metropolün büyümesinin getirdiği olağan yatırımlardan başka bir şey değil. İstanbul'u onlar yaymıyor; yayılma ve büyüme talebi ulaştırmayı da tırmandırıyor. Ulaştırma tırmandıkça kentin yayılması da artıyor. Özetle tek yönlü bir değişimden söz edemeyiz.

• *Yani İstanbul bir merkez olarak önemini korumaya devam edecek, üçüncü köprüyü de yapsak beşinci köprüyü de yapsak burası bir merkez olarak kalacak...*

• Hiç tereddütsüz... Ben İstanbul'un öneminin azalacağını düşünmüyorum. Zaten kentin merkezi veya merkezleri de sürekli yayılma istidadında. Yüzyıllar boyunca son derece kısıtlı bir merkezle çalışmış bir kent bu. Benim mimarlık eğitimi yaptığım dönemde bile kentin merkezi olarak tanımlanan yer neredeyse, Bizans dönemimde de orasıydı. Eminönü ile karşısındaki Galata'dan oluşan alanı "merkezi iş alanı" diye anlatırlardı. Bu galiba onuncu yüzyılda da öyleydi. Bugün dikkat ederken artık orası merkezi iş alanı değil. Çünkü çok küçük bir alan, bu boyutta bir kentin taleplerine uymadığı için saçılmak zorunda, saçılmıyor da. Saçılması kolay olmuyor. Merkezini dönüştüremiyor, çünkü merkezi aynı zamanda en tarihsel noktasını oluşturuyor. Dolayısıyla orayı terk etmek zorunda kalıyor. Londra'daki şans yok, Romalılar geldiğinde de Londra'nın merkezi "the City" denilen yer. Bugün de bütün finans sektörü neredeyse "City"de toplanıyor.

• *Yarımada terk edilmiş diyeceğim, hakikaten gezildiği zaman terk edilmişlik tamamen görülüyor. Büyük sermayenin burayı terk etmesini nasıl açıklayabiliriz? Mesela, Balat'a bakıyorsunuz, metruk binalar ya da yaşam standartları son derece kötü yerleşimler. Ben şuna bağlamak istiyorum. Bir taraftan kültür başkenti diye bir şey ilan ediliyor, bunun en temel göstergesi yarımadanın olma-*

sı gerekiyor, ama en önemli yapılarımız, Fatih ve Süleymaniye Camileri restorasyonda. Bakıyorsunuz hiçbir hazırlık yok gibi.

- Bazı trendler öyle kolay açıklanabilir gibi değil; ama şöyle söyleyeyim size, tarihsel yarımadanın saçılma süreci yeni bir süreç değil. Çoğu kişi öyle düşünmek istiyor; ama tarihsel yarımada bana sorarsanız belirgin biçimde 1930'lardan başlayarak, köken olarak 1820'lerden itibaren sürekli olarak önem kaybediyor. Kuzey İstanbul'a doğru saçılmak isteyen bir kent var. Bunun için birçok etmen var. Sözgelimi kentin “daha modern” semtlerine saçılmak isteyen gruplar var 19. yüzyıldan beri. Benim bir dönemde “kentlilerin modernleşmeci trafiği” dediğim şey. İnsanlar kentin içindeki daha geleneksel yerlerden kendilerini daha özgür ya da sadece serbest hissedecekleri saçaklara doğru saçılmak istiyorlar. Bana öyle geliyor ki, bu, söz gelimi, New York için olan güdülerden biri değil. İstanbul için söz konusu ve on sekizinci yüzyılda Osmanlı üst sınıflarıyla, kremanın kremasıyla, hanedanla başlıyor aslına bakarsanız o saçılma hali. 1820'lerden sonra önce Rumlar Beyoğlu tarafına doğru taşınmaya başlıyorlar. 1870'lerde Bağdat Caddesi alanına doğru yayılmayı Türkler başlatıyor. 1930'lardan sonra Türkler de Beyoğlu tarafına doğru taşınmaya başlıyorlar. O sırada kent genelde nüfus kaybediyor; ama ona rağmen 1930'larda bir saçılma görebiliyoruz.

- *Fatih'ten Harbiye'ye...*

- Metaforik olarak Fatih'ten Harbiye'ye gitmek istiyorlar. Ya da Bağdat Caddesi alanına gitmek istiyorlar. Bunun psikolojik etmenlerle de açıklanabilir bir boyutu var. Ama genelde İstanbul bağlamında yaklaşık 200 yıllık bir trend bu. Belli ki İstanbul'un değişiminde önemli güdülerden biri. Sonraki yıllarda bu artık durdurulamaz bir biçimde hızlandı. Bugün artık İstanbul'un eski yarımada kesimine giderseniz gelir düzeyi-

nin Harbiye’de ya da Etiler’deki gibi olmadığını görürsünüz Ancak bu konuda gelir düzeylerini gösteren çalışmalar olmadığından/yayınlanmadığından tam olarak bilemiyoruz. Veya ben bilmiyorum. Ama örneğin, benim ailem ve eşimin ailesi bir zamanlar tarihsel yarımada da otururken ben Etiler’de oturuyorum. Herhalde bu bir şey söylüyordur. Fatih’te, Aksaray’da oturmuyorum artık.

- *Kira fiyatları da zaten birçok şeyi açıklıyor.*

- Şurada kapıdan çıkıp, bütün öğretim üyelerine sorsanız, İstanbullu olanların hepsi çocukluklarında ya kendileri orada yaşamışlardır ya da anneanneleri dedeleri tarihsel yarımada da oturmuştur. Bugün hiçbirimiz orada oturmuyoruz. Bu süreçte dediğim gibi psikolojik etmenler önemli gibi gözüküyor. Ekonomik etmenler de belki burada rol oynuyor. Çünkü merkez de saçılmaya başladı, iş yerleri de artık kuzeye doğru saçılmaya başladı. Yeni üniversitelerin hiçbiri Kadir Has Üniversitesi hariç şehrin merkezinde açılmıyorlar. Onlar da tarihsel yarımada’nın dışına doğru kaçıyorlar. Kaçınılmaz olarak bunlar etkili oluyor. Muhtemelen, kentin tarihselliği etkili oluyor, çünkü yatırım yapmak için kuzeydeki alanlar daha fazla avantaj sağlıyor. Tarihsel yarımada ne kadar kötü denetlenirse denetlensin, yine de tarihsel çevrede yapı yapmaya ilişkin kurallar rant bağlamında engeller oluşturuyor. Şayet yatırım yapmak istiyorsanız tarihsel yarımada da yatırım yapmaktansa, tabii ki Bağdat Caddesi’nde yatırım yapmak daha kolay. Ne gabari kısıtlaması var, ne yanınızda bir tarihi eser var, ne kazı yaptığınız zaman altından eser çıkar. Bunları görmemek mümkün olabilir mi? Yatırım alanlarının o taraflara gitmesi İstanbul’un merkez kesiminin, tarihsel yarımada dediğimiz kesiminin, kan kaybına neden oluyor. Rant elde etmek istesenez, paranız varsa, Fatih’te uğraşmak yerine, aynı parayla gidin ne bileyim Suadiye’de, Kemerburgaz’da, Ulus’ta yatırım yapın, çok daha hızlı geri dönüşüm ala-

caksınız. Ayrıca Tarihsel Yarımada’da inşaat yapma zorluğu da var. Sokaklar daha dar, bunların hepsini hesaba katmak zorundayız. Değişimin rasyonalitesi var. Değişim hiç de sarsak ve irrasyonel biçimde vuku bulmuyor. İnsanlar her durumda rasyonel gerekçelerle eylemde bulunuyorlar. Dolayısıyla tarihsel yarımada sürekli olarak daha yoksul gruplara kalıyor. Yatırım yapmazsanız, daha varlıklı orayı boşalttığı zaman yerine sürekli olarak daha az varlıklılar geliyor. Bu süreci de tırmandırıyor kuşkusuz, dediğiniz gibi Balat gibi yerlere doğru gittiğiniz zaman, artık Türkiye gerçek *slum* görüyor. *Slum* yoktu benim gençliğimde. Artık merkez kesiminde gerçek büyük *slum* alanları var. Tarlabası hiç tereddütsüz bir *slum*, Kasımpaşa’yla Tarlabası Bulvarı arasındaki bölgenin *slum* olduğu artık bütün kriterlerle kesin. Aynı şeyi birçok yer için söyleyebiliriz, Süleymaniye’nin bir *slum* olduğu artık besbelli. Vefa’nın önemli bir parçası bence düpedüz *slum*. Zeyrek, Fatih’in bir bölümü, aşağıda nerdeyse bütün Haliç boyu, belli bir kaç nokta hariç olmak üzere hepsi *slum*, artık. Türkiye en önemli kentinin tarihsel merkezinde sefalet mahallesi gerçeği ile tanışıyor. Zaten Türkiye her türlü yenilikle İstanbul’da tanışıyor.

- *Ben kendi adıma anlamakta zorluk çekiyorum, garip değil mi? Süleymaniye’yi düşündüğünüz zaman, coğrafi konumuna baktığınızda İstanbul’un en nezih noktalarından biri, bu benim kişisel kanaatim. Bu tarihsel bir birikimi, buna ilaveten orada üniversitenin varlığını da dikkate aldığımız zaman Süleymaniye bağlamında oranın slumlaşmaması, sefaletin taşıyıcısı olmaması gerektiğini düşünüyorum. Ama bakıyoruz bunun taşıyıcısı haline geliyor.*

- Doğrusu bazı şeyleri benim de anlamakta zorlandığımı söyleyeyim. Ama sonra biraz düşününce yine tuhaf gelmiyor. Üniversitenin çevresini düşünün, orada esaslı bir yatırım var. Dev bir üniversite var. Ama üniversitenin bile orayı terk etme eğilimini üniversitenin binaların-

da görürsünüz. Üniversite oraya yatırım yapmıyor. İstanbul Üniversitesi'nin merkez kampüsündeki binalarına bakın, bir de İstanbul Teknik Üniversitesi'nin binalarının bakım düzeyine bakın. Yıldız Teknik Üniversitesi'nin de aynı biçimde çok daha bakımlı olduğunu görürsünüz. Bir de İstanbul Üniversitesi'ne gidin, İstanbul Üniversitesi bir harabe. İstanbul Üniversitesi'nin hiçbir öğretim üyesi artık o civarda oturmuyor. Kuşkusuz, bunlar tersine çevrilebilir süreçler. Dünyanın başka yerlerinde, bir dönem *slum* olan yer, daha sonra yeniden bir daha üst sınıfa, daha varlıklı bir mahalleye doğru evrilebiliyor. New York'u, yarımadanın güney ucunu düşünecek olursanız bir zamanlar yoksul küçük imalat yeri olan bu yerler bugün en pahalı adreslerin bulunduğu Chelsea gibi, Greenwich Village gibi yerlere dönüştü. Ne kadar sürede? Neredeyse yirmi yılda bambaşka bir hale geldi. Ne yazık ki, burada bu süreçler o kadar kadar hızlı çalışmıyor. Türkiye'deki mahalleler aynı hızda değişimler yaşayamıyor. Türkiye'deki, veya en azından benim gördüğüm İstanbul'daki trendler, yüzyıllık trendler oluyor. Fiziksel ve toplumsal anlamda yavaş değişiyoruz, ya da sandığımız kadar hızlı değişmiyoruz, bence.

Amerikan kentleri neredeyse, bir parmak şıklatması hızıyla değişir. Benim mimarlık eğitimimi bitirdiğim zaman sefalet mahallesi olan yerler artık nezih semtler. Önce yavaş yavaş genç mezunlar ve hatta üniversite öğrencileri oturmak için oradaki binaları satın almaya başladılar ve ucuzdu binalar. Birdenbire yeni bir insan grubu geldi. Entelektüeller geldiği için çekici bir hale geldi. Biraz önce sözünü ettiğimiz genç, parası olan entelektüeller, *yuppier* Manhattan'ın güney ucunda yerleşmeye koyuldular. Neredeyse bu 20 yılda gerçekleşti. İstanbul'da Galata'ya bakın, on yıllardır bu süreç yaşanıyor, mülkler el değiştiriyor, yeni toplumsal gruplar geliyor. Yine de bir türlü değişmiyor. Tarihsel yarımadada daha o değişim başlamadı bile. Türkiye'deki trendler çok yavaş. Bu muhtemelen arsa el değiştirme hızının çok düşük olmasıyla da, Türki-

ye’deki ekonomik beklenti mekanizmalarıyla da bağlantılı. İki kişi bir sokaktan, Galata’da ev satın alırsa, bir üçüncü kişi artık oradan ev satın alamaz. Çünkü oradaki mülk sahipleri anında çok yüksek kar beklentisi içine girerler. Mülk fiyatlarını müthiş bir hızla tırmandırıyorlar. Bu belli ki bir ekonomik gerçeklik. Niye yapıyorlar? Türkiye’deki insanlar daha azgın ya da daha paragöz oldukları için yapmıyorlar. Çünkü onlar da biliyorlar ki kentte aslında kısıtlı sayıda arsa var, bu kısıtlı sayıda arsanın fiyatı artıyorsa, ben enayi miyim, o zaman hemen gelecekteki fiyata göre kendimi uyarlayayım. Ama gelecekteki fiyata göre kendini uyarlamak demek, bugünkü gerçekliği görmemek demek, oraların satın alınamaz hale getirilmesi demek. Dolayısıyla sistem ayağını gaza bastığı anda, öteki ayağını da frene koyuyor.

- *Sulukule’nin mesela...*

- Sulukule başka bir durum. Sulukule örneğinde doğrudan doğruya kamu otoritesi söz konusu. Belediye işin içine giriyor ve orayı istimplâk ediyor. Bu sürecin çalışmasını büsbütün imkânsız kılıyor. Reel olmayan bir müdahale yaparak alt üst ediyor ortamı. Bununla sonuç alamayacaklarını görmek için kâhin olmama gerek yok. Bu alanda bir uzmanlığa da gerek yok. Siz bir alandaki, kendi kendine değişim sürecini durduruyorsunuz. İstimlâk aracını kullanıyorsunuz, burasını, bütün binaları aldım yeniden yapacağım diyorsunuz. O artık oradaki rantı başka bir biçimde inşa etmek demek. Adım adım fiyatların koşullara göre uyarlanma halini ortadan kaldırıyorsunuz. Birdenbire çizgiyi bir yerden çekiyorsunuz. Orası artık sizin yaptığınız yatırımla orantılı olarak fiyat edinecektir. Gelecekte ne olacağı o binaları kimlerin alacağı ile bağlantılı. Çok büyük olasılıkla bekledikleri değişimi sağlamayacak, sağlayamaz. Unutmayalım ki öyle bir çevre yapıldığı zaman kendilerinin bekledikleri gruplar

oraya gelmezler. Yani üst gelir grupları Sulukule’de yeni binalar yapıldı diye koşarak Sulukule’ye gelmeyecekler.

- *Orta sınıfın zaten temel eğilimi biraz da hijyenik mekanlar olarak tanımlanan o yeni güvenli siteler...*

- “Ben size Sulukule’yi yepyeni yaptım” dediğiniz zaman gelmezler. Bence kamu kaynaklarını boşuna harcıyorlar. Bu tür girişimler, aslında kamu kaynaklarını sonuçsuz ve hepsinden önemlisi de yararsız işlere harcamaktır. Yararsız; çünkü, Sulukule beğenseniz de beğenmeseniz de, gerçek Sulukule olduğu zaman anlamlıdır. Yoksa adı Sulukule olan bir yeri çağdaş mahalle yaptığınız zaman orası Sulukule olmuş, Yeşilköy olmuş ne farkı var? Ne bekliyorlar ki bundan? Binalar sadece görüntüleriyle tarihsellik ve değer edinmezler. Eski İstanbul evlerine benziyor diye orası eski İstanbul olmaz. Orası ülkenin her yerindeki yeni mahallelerden bir tane daha olur. Onun için gösterilen çaba bana sadece komik geliyor. Burada en az rasyonel eylemde bulunanın kamu otoritesi olduğunu söyleyebilirim. Oradan çıkardıkları her Roman’ın daha rasyonel düşündüğüne garanti verebilirim. Ciddi biçimde yanlış yapan bana öyle geliyor ki yerel yönetimdir. Çünkü hiç kimseyi memnun edemeyecekleri halde bunu ısrarla yapıyorlar. Kendi hedef kitlelerini de memnun edebileceklerini sanmıyorum ben. Oradan çıkarılan Romanlar ise hiç memnun olmayacak. Belediye yönetiminin oy tabanının, hedef kitesinin Sulukule’de oturayım diye bir beklentisi olduğuna emin değilim.

- *Orada herhalde beklenen bütün yarımadanın yeniden bir dönüşümü sanki.....*

- Onun araçlarını yanlış tayin ediyorlar. Büyük alanları istimlâk ederek orada yeni mahalleler yapmak suretiyle tarihi yarımadanın deği-

şimini, dönüşümünü sağlamanın bence yolu yok. Orada başka araçlar, başka imkânlar kullanılır. Ama bunları aslında doğrudan doğruya kamu otoritesinin yapmaması gerekir. Kamu otoritesi kentin fiziksel yapısına kendi talepleri doğrultusunda yön verecek bir iktidar odağı olmamalıdır. Biraz kenti gözlemelidir kamu otoritesi. Türkiye’de kamu otoritesi kendini her zaman olduğundan güçlü zannediyor. Sihirli değneği var elinde sanki. 7,5 km bu yarımadaın boyu, bütün Manhattan’ın da 11 km. Ellerindeki alanın boyutunu düşünüyorlarsa, hesaplayacak olursanız yüzölçümü olarak yaklaşık Manhattan büyüklüğünde bir yer. 7,5 km ama üçgen. Dolayısıyla New York boyutunda bir yerle uğraştıklarını anlamak istemiyorlar. Yeni bir New York yapmaya kalkışıyorsanız, yapamazsınız. Elde bu kadar büyük bir kamu kaynağı da yok zaten.

- *Peki mesela diyelim biraz da kültürel yapı yani o mimari yapılara eğilerek bu başlatılabilir mi? Balat’ın, Ayvansaray’ın olduğu yerleri dönüştürmek...*

- Çok ciddi problemlerin bulunduğu gerçeğini görmek zorundayız, Balat’ta. Balat yoksul insanların yaşadığı bir alan. Şimdi o yoksul insanların evlerine yardım sağlıyorsunuz diyelim, bir ölçüde o evlerin sağlıklılaştırılmasını, çevrenin düzenlenmesini sağlıyorsunuz. Bunu yaptığınız anda zaten o bölgedeki rantın tırmanmasına yol açıyorsunuz. Bunun ilk etkisi şu: Yoksullar oradan gidiyorlar. Yerine biraz daha varlıklı insanlar gelmek zorunda kalıyor. O zaman da insan süpürmüş oluyoruz. Bir ölçüde süpürmek belki de kaçınılmaz. Diyelim ki bizim için sosyal adalet önemli değil. Ama yine de başarı sağlanamıyor. Çünkü o kadar küçük evlerle tanımlı bir alan ki orası. Varlıklılar oraya gelmiyorlar. Biraz daha varlıklı olanlar geliyor. Neticede amaçladığımız şeyler her zaman amaçladığımız sonuçları vermezler. Toplumsal olaylarda böyle bir denetleme gücü kimsede yok. Siz şunu amaçlıyorsunuz; olmuyor; başka bir şey

vuku buluyor. Tarihsel yarımadanın kuzeybatı ucundan, yani Balat, Ayvansaray, Kariye Camii'nin bulunduğu bölgelerden söz ediyoruz...

- *Evet, mesela Kariye'nin olduğu yerler gayet rahatlamış mekanlar ama bir elli metre aşağısında ise...*

- Orası da küçük kutu gibi evlerden oluşuyor. İstanbul'un en küçük evleri neredeyse onlar. Ön cephesi üç metre olmayan evlerden söz ediyoruz. Evin toplam yüzölçümü elli metrekare. Şimdi kimse elli metrekarelik ev istemiyor. Biraz önce New York örneğini verdim; orası çok hızlı dönüştü. Çünkü avantajları vardı. Oradaki yapılar "loft" denilen eski küçük üretim binalarıydılar. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında inşa edilmeye başlanmışlar. Her birinin en az 300-350 metrekare zemin alanı var. Orada bir bina satın aldığınız zaman o bina en varlıklı insanın da oturabileceği bir konut haline gelebiliyor. Tek katı bile lüks hale gelebiliyor. Buradaki ise küçük bir bina ve artık varlıklı gruplar bunlara talep yöneltmiyorlar. Onun için o parçayı dönüştüremiyorsunuz. Dönüştürmek istediğiniz zaman dönüşmüyor. Beklediğiniz sonucu vermiyor, hızı vermiyor. O zaman belediyeler diyorlar ki, onları yıkalım, biraz daha büyütelim. O zaman da orası o bölge olmaktan çıkıyor. Başka bir şey yapmış oluyoruz.

- *Ortaya çok suni bir şey çıkıyor.*

- O zaman bunu İstanbul surunun içinde ya da dışındaki tarlada yapmamız arasında ne fark var? Dönüşüm sanıldığı kadar kolay vuku bulmuyor İstanbul'da. Herkes mucize bekliyor. Örneğin, Tarlabası'nda... Tarlabası'nda binaların o boyutlarıyla el değiştirmelerini beklemek kolay değil. Zaten olabilseydi değişim gerçekleşmiş olurdu. Londra'nın Mews diye anılan eski arabalık binaları vardır. Ana konut binaların arkasında

bir sokak üzerinde dizilmiş küçük binalardır bunlar. Bugün bunlar çok lüks küçük konutlardır. Bütün eski arabalıklar bugün *yuppilerin* oturmak istedikleri yerler. Londra merkezindeki bu bölgelerdeki yapı miktarının ne kadar fazla olduğunu da düşünün. Ancak, 60 metrekairelik evlere talep yönelen, parası çok bekâr insanlar da çok. İstanbul’da bu imkan hâlâ kısıtlı. Tarlabası’nın bütünü Mews gibi yapıp mutenalaştırsak satamayız. Aynı nitelikte, aynı talepleri olan, aynı miktarda toplumsal gruplar yok. Bunu çok sık unutuyoruz. Olsun diye bekliyoruz. Ama karşımızda Tarlabası yaklaşık olarak 1.5 km uzunluğunda bir bölge olarak duruyor. Neredeyse on binlerce birim evden söz ediyoruz. Kim alacak bunları? Alamıyor. Dolayısıyla bari cepheler aynı kalsın, arkalarına apartman yapalım deniyor. O zaman sadece görüntü, o da kısmen korunuyor. Orada artık o evler yok. Yapılmak istenen proje oydu. Bütün binaları sadece cephe olarak bırakalım, arkalarına büyük boyutlu daireler yapalım. Artık o eski yapılar gidecek ve cepheleri ise yenilerin önüne asılmış resimler haline gelecektir. Mimari tarihsel gerçekliği korumadık-tan sonra, bu resimlerin tarihsellik olarak kabul edilmesi nasıl mümkün olacak. Kaldı ki, cepheleri resim haline getirip sokak genişliklerine dokunmak istemiyorlar. O zaman da başka açmazlar doğacak. Oradaki yollar ince geçitlerden ibaret. Kısacası, beklentiler o kadar kolay tatmin edilmiyor. Kentin gerçeğine her seferinde saplanılıyor. Ama Türkiye’de elinde otorite bulunduranlar -bu otoriteyi sadece siyasal otorite olarak düşünmeyin, bence planlama otoritesi ve entelektüel otorite olarak da her anlamda düşünün- gerçeklerle kavgalı yaşamının mümkün olduğuna inanıyorlar. Eldeki teknik, siyasal, akademik, entelektüel, vs. otoritenin gerçekliği dönüştürebileceğine yönelik bir safiyane Türk inancı var. Planlamanın ve siyasetin araçlarıyla dünya sadece istemekle dönüşemez. Gerçeklerle birlikte yaşamayı öğrenmemiz lazım. Ben istiyorum diye orası istediğim şekle girmez. Bunun bir yolu var ki, o da en sevilmeyen yol. Toplum, kenti, özneleri biraz kendi hallerine bırakırsınız. Dönüş-

türmek için acele etmezsiniz. Elinizdeki aracın küçüklüğünü görürsünüz. Dönüştürebileceğiniz yerlere saldırırsınız. Bu Türkiye’de asla söz konusu olmayan bir şey. Otoriteler gerçekten denetleyebilecekleri, o varoluşu başka bir biçimde olmaya zorlayabilecekleri yerlere müdahale etmek istemiyorlar. Türkiye’deki her anlamdaki otorite dönüştürmek istiyor. Elindeki araçların dönüştürmeye asla yetmeyeceği yerlere yönelmek istiyor. Oysa kuzey İstanbul’da bir kapalı sitenin varoluş biçimini denetlemek çok daha kolay. Sıfırdan bir site yapılıyor. Bunu belediye aracılığıyla da denetlersiniz. Entelektüel araçlarla da tartışırsınız, böyle mi olmalı şöyle mi olmalı? Hepsi için imkan var. Ama, o küçük Balat evlerini dönüştürmenin bundan daha zor bir şey olduğunu kimse düşünmek istemiyor. Onun daha kolay olduğuna inanıyorlar. Kişisel keyiflerimizle toplumsal gerçeği, toplumsal gerçeğin bir parçası olarak kentsel gerçeği değiştiremeyeceğimizi anlamak zorundayız. Simmel’i bence hep okumak gerekiyor. Toplumsal bir gerçek var karşımızda. Evlerden oluşmuyor, duvarlardan, yollardan oluşmuyor. Toplumsallıktan oluşuyor. Bunu değiştirmeye soyunuyoruz. Bir ülkeyi sıfırdan başlayarak yapamadığımız gibi, kenti de yapamayacağımızı görmemiz lazım. O da toplumsallığın bir parçası. Ama nedense Türkiye’de bunun fiziksel bir gerçeklik olduğuna, o yüzden de arka bahçemizi düzenler gibi düzenleyebileceğimize inanmak zafiyeti var. Sanki çapamızı alır, buraya lale, oraya sümbül ekeriz. Hayır. Kentin fiziksel gibi gözüken toplumsal gerçekliğine çatarız çünkü. Bırakalım Çingenelerle uğraşmayı. Aynı şeyin bizim başımıza geldiğini düşünelim. Aynı şekilde yaşam biçimimizi değiştirirler, ne kadar rahatsız olursak, onlar da o kadar rahatsız oluyorlar. Birilerini toplumsal anlamda halının altına süpürmek mümkün değil, haklı hiç değil.

- *O zaman, sanki bizim planlamacılarımız olayı sadece fiziksel bir mekan gibi ele alan toplumsal ilişkileri ihmal eden bir yaklaşıma sahip gibi...*

• Açık söyleyeyim, öyle. Bunu söylerseniz size hemen cevaplar gelecektir. “Aslında biz toplumsallığı hiç inkâr etmiyoruz. Planlamacı olarak bakın sosyologlarla birlikte çalışıyoruz” gibi cevaplar verilecektir. Bence bu yanlış bir ifade olur. Burada mesele şu değil: Planlama fiziksel bir şeydir; bu arada toplumsallık söz konusuysa ilgilenenlerin fikrine müracaat edilir. Toplumsal gerçek de dikkate alınır. Hayır, bence bütün paradigmayı tersine çevirmek zorunda modern dünya. Dünyada da, Türkiye’de de... Temel problem şu: Kente ilişkin, hatta genelde mimarlığa ilişkin her şeyde karşımızda toplumsal gerçeklikler vardır. Bu çeşitli araçlarla dışa vurulduğu gibi, mimarlığın araçlarıyla da dışa vurulur. Sesin araçlarıyla dışa vurulur, bir başka gerçeklik olur. Dilin araçlarıyla dışa vurulur, toplumsal gerçeklik linguistik bir gerçeklik olur. Estetik araçlarla dışa vurulur sanat olur. Ama hepsinin gerisindeki toplumsal gerçekliktir. Burada mimarlığın da, kentin de böyle olduğunu görmek zorundayız. Planlama ve mimarlık sektörü bunu anlamaya direniyor. Sadece kentle ve mimarlıkla ilgilenen ve teknik iktidarı elinde tutan uzmanlar bu mekan var etme işinden anlıyormuş gibi düşünülüyor. Sanki biz uzmanlar fiziksel çevreyi tasarımın araçlarıyla bambaşka bir şey kılma yetkisine sahibiz. Hayır kılamayız. Burada toplumsal bir gerçeklikle uğraşıyoruz, konstrüktif gerçeklik bunun sadece bir parçasıdır. İnşai ve tasarımsal bir gerçeklik var, ama bu toplumsal gerçekliğin dönüştürücü gücünün yanında epey küçük bir araç. Diğerini dönüştürmenin aracı hiç değil. Olsa olsa onunla kavga etmenin aracı olur. Dönüştürücü olan, toplumsal olandır. Biz mimarlık araçlarıyla şuradan bir yol geçirecek, oraya bina yaparak bunu değiştiremeyiz. Değiştirmek istedikçe, başka biçimlerde katastrofik hale gelmesine yol açıyoruz. Tanımladığımız yeni fiziksel koşullarda asla öngöremeyeceğiniz başka bir toplumsallık oluşuyor. Bunu fark etmek zorundayız. Dolayısıyla fiziksel müdahalenin

araçlarını dikkatli kullanmak zorundayız gibi geliyor, bana. Ondan hele hele toplumsallığı dönüştürücü sonuçlar beklemememiz gerekiyor.

• *Ben bazı yazılarımızdan hatırlıyorum, kentin kendisine ilişkin bir ruhu ya da kendine özgü bir yapısı söz konusu. Oradan takip ettiği bir gelişme çizgisi var. Bizim hani çarpıklık filan dediğimiz değil, takip ettiği bir süreç var yani.*

• Kentin bir ruhu olduğunu söylemem ama kentin kendi gerçeklikleri var. Bu sizin canınızın çektiği her şeyi yapamayacağınız anlamına gelir. Nasıl ki toplumsallıkta yapamıyorsanız. Birdenbire bundan sonra insanlar böyle yaşasın deyince yaşamıyorlarsa... Çok küçük bir grup yaşamak istese bile yaşayamıyor. Sadece istemek yetmiyor. Mesela, Sovyetler Birliği'ni kurdunuz, "bundan sonra komünistiz" dediği zaman bile insanlar komünist olmuyorlar veya olamıyorlar veya olmak istemiyorlar. Toplumsal bir gerçeklikle uğraşyoruz. İstemek yetmiyor, şimdi kent için de böyle olduğunu görmek zorundayız. Kentin bir ruhu olduğunu söylemek istemiyorum; ama onun yüzlerce yıl içinde adım adım oluşmakta olan veya sürekli oluşan, sürekli dönüşen, kendi trendleri var. Şimdi o trendleri gözlemlemeyerek, sanki onlar hiç yokmuş gibi, orası bir haritaymış gibi kenti düşünmenin yanlış olduğunu anlatmaya çalışıyorum. İstanbul on sekizinci yüzyılda bile saçılmak istiyor. Şimdi bunu görmek zorundadır herkes. Hayır, saçılmasın dursun! Ama, kent saçılmak istemiyor ki, kentliler bunu istiyor. Onlara hayır gitmeyin, kent çok büyüdü, çok dağıldı, çok masraflı hale geldi gibi planlama argümanları kullanmaya kalkıyoruz. Hayır, siz istediğiniz kadar bunu söyleyin insanlar gerçekten kendi rasyoneliteri içinde saçılmak istiyorlarsa saçılacaklardır. Engellediğimiz zaman o alanı kanserleştiriyoruz. Her engelleme bence kanser üretiyor. Özgür bıraksaydık elde edeceğimiz sonuçtan daha iyisini elde etmedik. Uzun bir süre kentin çevresine saçılması engellendi, arsa arzı yapılmadı. İmarsız alanlar doğdu. Aksi yapılırdı gecekondular.

yine olurdu, ama başka biçimde olurdu. Hayır, “gecekondu olmasın, insanlar gelmesin” dendi. “Gelmesin” denince, kimse tabii ki “gelinmeyecekmiş” demedi. Ya da “İstanbul’da gecekondu yaptırmıyorlar gitmeyelim” diye düşünen bir tek Anadolu kökenli göçmen, acaba 1950’li, 1960’lı yıllarda oldu mu? Toplumsal olanın denetlenmesinin mümkün olmayışı budur. Kente geleceklere gelirler, ama İstanbul çok kalabalıklaşmış. Hayır, gelenler ahmak değil, İstanbul’a gelmek anlamlı olduğu için gelirler. Yoksa çok daha kolay ev yapabilecekleri Silivri’ye neden gitmediler 1950’lerde? İstanbul’a gelmelerinin herhalde bir rasyonalitesi var. Ama bunu görmeyi istememek bana ilginç geliyor. Türkiye’de bir tür modernleşme psikozu gibi gelir bana. Görmek istememek, toplumsal gerçeklikle kavgalı bir ilişki. Yani sizin vazettiğiniz dünya doğrudur, hayatın kendisi yanlıştır biçiminde bir bakış açısı. Türkiye’de bütün modernleşme düşüncesi, hatta bütün siyasal görüşler aynı özelliğe sahipler. Dönüştürmek istediğiniz bir yol var, onun ötesinde kendiliğinden dönüşenler, başka biçimde dönüşenler, dönüşmeye direnenler, vs. yanlış yapmışlardır. Toplumsal konulardaki bu yanlışlık tahayyülü çok naif bir yaklaşım. Bütün dönüşümlerin, değişimlerin meşruiyetini görmek zorundayız. Bütün dönüşmek isteyenlerin taleplerinin aynı derecede haklı olduğunu görmek zorundayız. Kendimizin aktörlerden sadece biri olduğunu görmek zorundayız. Konuşan her özne bence onu görmek zorundadır. Ben de sadece bu kentteki, bu ülkedeki, bu dünyadaki insanlardan biriyim. Bunun bilinciyle konuşmak lazım. Bana öyle geliyor ki, Türk modernleşmesi böyle konuşanı değil, “dünyada bir grup insan var, ben onları düzeltmek, doğru yola getirmek, uygun davrandırmak isteyen otoriteyim” deme eğilimlerini üretiyor. Bu otorite tanımını mimarlık da dahil nerede ararsanız bulursunuz.

- *Bu tavır bugün de hala değişmedi değil mi?*

- Bence değişmedi. Bu çok genel bir tavır. nce bu dili terk etmemiz gerekiyor. Başkalarının hesabına konuşan vantriloglardan kurtulmak gerekiyor. Türkiye genelde vantriloglar istiyor ve böyle konuşma mantığının sağlıklı olduğunu zannediyor. O zaman dönüştürücü irade dönüştürme iktidarını kaybediyor. Çünkü herkese ders veren çok bilmiş bir hoca haline geliyor.

- *Peki, bu paradigmanın üretilmesinde mimarlık ya da Şehir planlama eğitiminin katkısı nedir? Mesela orada bir insan unsurunun hep var olduğu, yani insandan ayrışmış, bir nesne olarak mekân, özne mekân ilişkisini eğitim sistemi nasıl üretiyor?*

- Eğitim, tabi ki, bu totaliter tahayyülü insanlarda yeniden ve yeniden üretiyor. Zaten mimarlık ve planlama eğitiminin kendisi, mimarı, planlamacıyı bir var edici otorite olarak tanımlamaya yol açıyor. Mimarın görevine ve misyonuna ilişkin mitolojiler, zaten bunu sürekli yeniden üretiyor. Mimar bütün fiziksel çevreyi dönüştürür; dolayısıyla toplumsal gerçekliklerini de dönüştürme iktidarındadır Şeklindeki inanç çok büyük lde eğitim kurumları aracılığıyla üretiliyor. Bundan daha doğal ne olabilir? Eğitim kurumları zaten bilginin yeniden üretim yerleri. Dünyayı bambaşka kılmanın yerleri değil. Böyle olunca da bu görüş her yerden çok eğitimde yeniden üretiliyor. Bütün mimarlık anlayışımız çok ağırlıklı olarak toplumsal gerçekliği görmemek üzerine, ya da daha doğrusu, toplumsal gerçekliği titizlikle dikkate aldığına inanmak üzerine biçimleniyor. Herkes mimarlığın, planlamanın toplumsallıkla ilgili olduğunu biliyor. Ama bu bildiğini söyledikten sonra kendi iktidarını hemen ona dayatmaya kalkıyor. Bunu bilmek demek, kendi iktidarının da her öznenin iktidarı kadar bir iktidarı olduğunu görmek demektir. Mimarın, planlamacının iktidarının da arabacı Roman’dan daha fazla olmadığını görmek lazım. Aynı derecede haklı olduğunu görmek gerekiyor. Bunu

görmedikçe, bugünün dünyasında mimarlık yapmak için epey sakat bir yerden işe başlıyoruz demektir.

- *Hocam, kültür başkenti olmak ne kadar anlamlı bir şey?*

- Bence hiçbir anlamı yok. Kestirmeden söyleyeyim, İstanbul gibi bir kent için bence gülünç. İstanbul zaten bir kültür başkenti. Bunun nesini anlatmaya çalışıyoruz? Peç kentinde olduğu zaman bu başkentlik meselesi anlamlı, evet. Çünkü Peç kimse tarafından bilinmeyen küçük bir yer. Peç’in adını duyurmak istiyor olabilirsiniz, “biz de kültür üretiyoruz” demek istiyor olabilirsiniz. Ya da Ruhr bölgesinde Almanya’nın Essen kenti büyük ölçüde ağır sanayinin terk ettiği, dolayısıyla gücünün azaldığını gören bir yerleşme. Artık sanayi dolayımıyla anılmadığını bildiği için, kültürel alanda bir şeyler yapmak istiyor. O zaman Essen’in, Peç’in bir anlamı var. Ama İstanbul’un bir kültür başkenti olma halinin ne anlamı olabilir? Zaten Türkiye’nin belki tek kültür kenti İstanbul. Türkiye’de daha ağırlıklı başka bir kültürel üretim odağı yok. Bir ara Ankara gerçekten önemli bir üretim odağıydı, 1980’lere kadar. Bugün Türkiye’nin tüm entelektüel, sanatsal enerjisini kendinde toplamış gözükten, Türkiye’deki başka her üretkenlik odağını neredeyse paralize eden bir kent var: İstanbul. Ve siz ona kültür başkenti diyorsunuz. Türkiye’de kültür başkentliği meselesini tartışmak için şu gerçeği görmek gerekir: İstanbul kültürel anlamda bir kara deliktir. O kadar büyük bir kütlesi var ki entelektüel anlamda bir dev olarak Türkiye’deki bütün entelektüel etkinlikleri içine çekiyor. Ve başka yerlerde yeşermesine neredeyse olanak vermiyor. Bu İstanbul’un suçu değil. Ama, başka kentlere kültürel anlamda bazı pozitif ayrımcı politikalarla destek vermek gerekir. 2010 kültür başkentliğini talep edenler, bu gerçeği görüp, örneğin, Ankara’yı seçselerdi daha anlamlı olurdu. Çünkü İstanbul zararına kan kaybettiğini görmemek mümkün değil. Örneğin, Edirne’yi önerselerdi anlamlı

olabilirdi. Türkiye'nin bir zamanlar çok önemli olan bir kültürel üretim odağının, bugünkü Türkiye'deki kültürel etkinlik payı neredeyse sıfır. Ya da artık büyük bir kent olan Antalya cüssesiyle orantılı bir kültür odağı değil. İstanbul bütün her şeyi kendine çekerken, onu yeni kültürel etkinliklerle yüklemek neden gerekiyor? Açık biçimde ötekilerin zararına bir eylemde bulunulmuş oluyor. Bunu görmeme halini, Türkiye'deki tuhaf körlüklerden biri olarak kayda geçirebilirsiniz.

- *Ortalama kültür başkenti tanımı şöyle. Ne kadar güzel İstanbul. Hakikaten kıyaslandığı zaman bir Peç, bir Essen ve karşısında İstanbul. İkisini toplasanız bir Beşiktaş etmez -büyüklüğü, önemi açısından.*

- Essen'de hangi kültürel etkinlik var? Yaşama savaşı veren bir yer artık Essen. Ekonomik yapılanma değiştiği için Ruhr havzası demografik bir dönüşüm yaşıyor ve kan kaybediyor. Birileri onlar için bir imkân sağlamaya çalışıyor. Türkiye'de hiçbir şey kaybetmeyen, sürekli yüklenen bir kente ne eklemek istiyorsunuz 2010'da başkent ilan ederek?

- *Aynı ligde değiller bir kere.*

- *Olmadığımız, olmamamız gereken bir ligde oynamaya kalkıyoruz, marifetmiş gibi de seviniyoruz. Benim anlamam zor.*

- *Bence daha ironik olanı, bir tarafından kültür başkentliği ilan ediliyor, hakikaten gürültülü bir şekilde bunu yapacağız deniliyor, birçok yerdeki etkinliklerle birlikte kültür başkentliği süreci başlıyor. Ama diğer taraftan en önemli yapılarımız, halka açık değil, restorasyonda. Bu çok çelişkili bir durum.*

- *Baştan yanlış bir seçim yaparsanız, doğru sonuçlar üretmenizin de imkânı yok. 2010'u koşarak almak, neresinden tutsanız anlamlı olmayacağı besbelli. Eleştirmek için ortada bir zemin bile yok. 2010 dünya baş-*

kentliği mekanizmasını yanlış anlamış gözüküyor, almak için uğraşanlar. Onu bir kere görmek zorundayız. Tıpkı UNESCO dünya kültür mirası listesi meselesini de yanlış anladıkları gibi. Dünyadaki diğer bazı kentler de UNESCO dünya kültür mirası listesinden çıkma korkusu yaşıyorlar. Orada da aynı problem var. Ama, yedi buçuk kilometre boyunda böylesi dev bir alanı dünya kültür mirası alanı ilan etmek, üstelik yaşayan bir kentte, ne kadar akıllıca? Başa çıkamayacağımız besbelli. Sonra sürekli olarak o statüyü kaybetmemek için uğraşıyoruz. San Gimignano çapı bir kilometreyi bulmayan bir kent. Böyle yerler dünya miras alanı ilan ediliyor. Burada dolu dolu yaşayan, içinden sayısız ulaşım aracının geçtiği bir kenti listeye koyarsanız, koruma bağlamında egemen olamayacağınız, her seferinde UNESCO'ya laf anlatmak, mazeret beyan etmek zorunda kalacağınız besbelli. Sürekli de bu yapılıyor, mazeret beyan ediliyor. Baştan yapılmış bir yanlış sonradan düzeltmenin bence yolu yok.

• *Hocam, çok teşekkür ederim. Bizi kırmadınız, keyifli sohbetiniz için çok teşekkür ederim.*

Prof. Dr. Uğur Tanyeli: 1952 yılında Ankara'da doğdu. 1976 yılında İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi, Mimarlık Bölümü'nden mezun oldu. Doktora çalışmalarını İstanbul Teknik Üniversitesi'nde 1986 yılında tamamladı. Güzel Sanatlar Akademisi, İstanbul Teknik Üniversitesi ve Anadolu Üniversitesi'nde mimarlık tarihi dersi verdi. 1995'te Yardımcı Doçent, 1998'de ise Profesör ünvanını aldı. 1994 yılında mimarlık mesleğine katkılarından dolayı Mimarlar Odası'ndan ödül aldı. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi'nde ders veriyor. 1989 yılında, mimarlık dergisi Arredamento Mimarlık editörü oldu. Şimdiye kadar yedi kitap yazdı ve çeşitli mimarlık sergileri organize etti.



İstanbul: Dünden Bugüne Kamusalda Özelin Tahakkümüne Doğru Genel Bir Bakış

Sercan Özgencil Yıldırım

*

Özet

İmparatorluklar başkenti olarak tarih boyunca hep bir siyasi merkez tanımlamış olan İstanbul'da inşa edilmiş olan anıtlar, kutsalı, iktidarı, kamusalı, kentsel mekanı bir araya getiren öğeler olarak karşımıza çıkar. Bu bir araya gelişin, farklı tarihsel katmanlar içinde (Roma-Bizans-Osmanlı) süreklilik arz etmesi ise İstanbul'un en dikkate değer, çarpıcı, belirleyici özelliğidir. Kent silüetinde hakim ve tarihsel süreklilikte belirleyici olan anıtların yer seçimi tesadüfi olmayıp topoğrafya ve topoğrafyanın imkan verdiği ölçüde metafizik anlayışlar doğrultusunda geometrinin belirlediği bir düzende gerçekleşmiştir. Bu bağlamda İstanbul'da kamusal ve özel arasındaki ayırım, kentsel mekanda tarihsel olarak mevcuttu. Kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki denge günümüzde öznel/özel mekan lehine bozulmuştur. Uzlaşma alanı olarak kamusal yaşamın geçirgen sınırlardan oluştuğu düşünüldüğünde, öteki için kentlileşme sürecinin başlaması, ötekinin sınırlarının geçirgen hale gelmesiyle mümkündür. Bu süreç içinde, özne ve öteki tanımı ile geçirgen haldeki sınırlar kentsel değerleri içine alarak değişecektir. Öteki için değişimi zorlayıcı olarak işleyen bu sürecin sağlıklı yaşanması kent kültürünün sürekliliği için gereklidir. Ancak İstanbul'da bu süreç olması beklendiği ya da gerektiği gibi işlememiştir. Başlangıçta geçirgen olan sınırlar geçirgenliklerini giderek kaybetmiş, aktörler giderek dirençli hale gelmiş, içlerine kapanmış ve kapanmaya da devam etmektedirler. Özel ve kamusal arasındaki denge giderek bozulmakta; özel alana, mahremiyete sığınma, içe kapanmayı ve kent yaşamından, kent yaşamının gereklerinden uzak durmayı da beraberinde getirmektedir. Bu uzak duruş mümkün olabilmektedir. Ele geçirilen, zaptedilen özel alan/mekan sürekli surette donatılmakta, tahkim edilmekte, aynı zamanda kentsel planda, herkesi, her şeyi görür, her yerden, herkes tarafından görünür hale gelmektedir. Ortak dünya, kamusal olan, giderek küçülmekte, zayıflamakta, kültürel olarak fakirleşmekte; özel olan sınırsızca büyümekte, "zenginleşmekte", talepkar ve cüretkar olmaktadır. Ezici boyutlardaki ölçüğü şaşmış konut blokları, kentin yeni anıtları olmaya adaydır. Kent imgesinin hakim unsurları, Yeni Roma-Konstantinopolis-Konstantiniyye-İstanbul'un pagan dönemden itibaren süreklilik arz eden yedi tepeli kurgusu içinde bu tepeleri taçlandıran kutsal mekanlar değildir artık.

Anahtar Kelimeler: kent, odak noktası, kentsel mekan, yer, kamusal, öznel

Istanbul: An Historical Overview From the Public Towards the Tyranny of the Private

Sercan Özgencil Yıldırım

*

Abstract

Istanbul, the capital of empires, has defined a political centre throughout history. The monuments constructed therein brought together the sacred, the power, the public and the urban space. The continuity that this intersection displays through the layers of history (Roman-Byzantine-Ottoman eras) is the most striking feature of the city. The selection of the sites on which the landmarks that dominate the city landscape and that serve as elements providing historical continuity stand was by no means made at random. The topography and in so far as the topography allowed, a geometry inspired by metaphysical concerns was decisive for the urban spatial structure. In this context, from the very beginning, there was a clear-cut distinction between private and public in the urban space. However, the balance that was once struck between these two, public life/space and private life/space, has shifted dramatically in favour of the latter. Public inevitably implies compromise and accordingly permeable boundaries. Likewise, the process of urbanisation, in particular the participation of the "outsiders", the "others" in the city life entails the permeability of boundaries. It involves flexibility and even a redefinition of who the other is or what urban is. Although this process forces change, especially for the others, it is necessary and crucial for the transmission of urban culture. As for Istanbul, it should be observed that this process does not function as expected or as well as it should. Boundaries have become less and less permeable and actors more and more resistant to change, turning inward. People finding refuge in privacy and withdrawing to the private sphere remain distant from the urban life and its requirements. More importantly, keeping distance turns out to be possible. As a result, the grasped private space is being equipped, fortified on a continual basis and comes to be capable of seeing everyone, everything and of being seen by everybody from everywhere. Our common world, the public space is getting smaller, weaker and poorer; whereas the private one is growing without limit, being "enriched" and becoming more demanding and audacious. Enormous residence buildings are candidate for being the new landmarks of the city. The dominant features of the city image are no longer the sacred monuments crowning the hills of New Rome-Constantinople-Konstantiniyye-Istanbul, structured as a seven-hilled city since the pagan times.

Keywords: city, landmark, urban space, place, public, private

Kutsallığın Kurguladığı Bir Kent ve Mekansal Süreklilikler

Zaman ve mekandan bağımsız olarak kamusal davranışı tanımlarsak; “bu davranış biçiminin benlikten, benliğin doğrudan tarihinden, şartlarından, ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleştirilen eylem olduğunu aynı zamanda bu eylemin farklılık tecrübesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz” (Sennet, 1996). Kentsel bağlam ile ilişkilendirildiğinde, yakın ve uzak çevreyle yapılan alışverişin farklılık tecrübesini oluşturan eylemlerin başında geldiği söylenebilir. Bu konudaki yaygın görüşe göre, bir yere kent denilebilmesi için bir pazarın olması gereklidir. Öte yandan, bu gerekliliği sorgulayan bir takım görüşler de ortaya atılmıştır. Örneğin Bookchin’e göre, “[k]entlerin yükselişi, tahıl ekiminin, sabanın ve evcil hayvanların “keşfi”yle değil, anıt mezarlar, kültürel uygulamalar ve doğal semboller yönünden zengin tapınaklar yardımıyla gerçekleşmiş olmalıdır” (Bookchin, 1999). Bu görüşe göre, kamusal davranışı, farklılık tecrübesini yaratan kutsallıktır. Dolayısıyla, ilk kentsel merkez, bir pazar yeri değil, doğal güçlere ve tanrılara tapınulan törensel bir mekan olmaktadır¹. İnsanların bir arada yaşamaya başlamasıyla birlikte kutsal alan ile kamusal davranış arasında güçlü bir ilişki kurulmuştur. Bu bağlamda, kutsal alanda gerçekleşen ilk ritüeller kentsel eylemin habercisi olarak ele alınabilmektedir.

Kutsal olan, dünyevi olmayana, kalıcı olana yapılan bir referansı içinde barındırır. Kutsallık için kamusal bellekte yer edinme ve gelecek nesillere aktarılma gereklidir. “Bir kamu alanının varlığı ile peşinden dünyanın insanları bir araya toplayan ve onları birbirleriyle ilişkiye sokan bir şeyler topluluğuna dönüşmesi sadece tamamen kalıcılığa bağlıdır. Eğer dünyada bir kamusal mekan bulunacaksa bu bir nesillikine kurulamaz ve sadece yaşayanlar için

¹ Ekonomik ve savunmaya yönelik gereksinimlerin değil kültürel gereksinimler doğrultusunda kurulan “Çatalhöyük”teki anıt mezarlar, kent nüfusunun kendini dinsel ritüellere adadığına işaret etmektedir” (Bookchin (1999))

planlanamaz, ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir” (Arendt, 2000). Kamusal mekanda kalıcı unsuru oluşturan, kutsallıktan gücünü alan ve iktidarı temsil eden anıtlardır. Anıtlar, egemenlikleri vurgulamak, yeniden üretmek ve yaymak için inşa edilmişlerdir. Anıtsal mimarinin oluşturduğu sahne, kamusal mekanda iktidarın temsil edildiği alandır. İktidar, gücünü, kamusal mekanda kalıcı yapılar, anıtlar inşa ederek gösterir, sürekli kılar. Anıtın işlevi, temsil ettiğini korumak, onu cisimleştirmek, tarihteki sürekliliğini garanti altına alacak şekilde kalıcılığını sağlamaktır. Farklı tarihsel katmanlara tanıklık eden, tanıklık ettiği dönemlerden izler taşıyan ve onları görünür kılan anıtlar, kolektif belleğin en önemli unsurlarıdır. Ayakta kalmayı başarabilen anıtlar sayesinde, geçmişin anlam dünyası bugüne uzanır.

Deniz ticaretinde bir geçit kapısı olma rolünün yanı sıra imparatorluklar başkenti olarak tarih boyunca hep bir siyasi merkez tanımlamış olan İstanbul’da inşa edilmiş olan anıtlar, bu çerçevede, kutsalı, iktidarı, kamusal mekanı, kentsel mekanı bir araya getiren öğeler olarak karşımıza çıkar. Bu bir araya gelişin, farklı tarihsel katmanlar içinde (Byzantion-Roma-Bizans-Osmanlı) süreklilik arz etmesi ise İstanbul’un en dikkate değer, çarpıcı, belirleyici özelliğidir. Her ne kadar kentler için değişim ve dönüşüm doğal bir süreç olsa da İstanbul’un binlerce yıllık tarihinden gelen bu özelliğinin yok olması doğal veya kaçınılmaz olarak düşünülemez. Tarihsel bağlam, İstanbul gibi bir kentte her zaman bir referans, bir kriter, en azından bir fren teşkil eder.

328 yılında kentin Büyük Konstantin tarafından “Yeni Roma” olarak kuruluşunun arifesinde, merkezi işaretlemek için inşa edilmiş olan yapı Konstantin Sütunu, günümüzdeki adı ile Çemberlitaş’tır. Bugün araç yolları ve otoparklar ile çevrili Çemberlitaş-Konstantin Sütunu, Konstantin Forumu’nun ortasına dikilmişti. Konstantin Sütunu’nun tam altında bir çukurun var olduğu, bu çukurda içlerinde kutsal emanetlerin yer aldığı odaların inşa edilmiş olduğu hemen hemen bütün kaynaklar-

da geçer. Bu betimleme, Roma kentlerinin kuruluşuna ilişkin anlatılarla örtüşmektedir. Bu noktada Konstantinopolis'in Roma İmparatorluğu'nun yeni başkenti, Yeni Roma olarak kurulmuş olması önem kazanır. Bu kuruluşta, haliyle Pagan gelenekler belirleyici olmuştur. *“Planlamacılar bir şehrin umbilicus'unu gökyüzünü inceleyerek de belirliyorlardı. Güneşin izlediği yol gökyüzünü ikiye bölüyordu; geceleyin yıldızlar üzerinde yapılan bazı ölçümlerle bu ayırım çizgisi de dik açıyla bölünüyor ve böylece gökler dört parçaya ayrılmış oluyordu. Bir şehir kurmak için adeta gökyüzünün haritası yeryüzüne yansıtılmış gibi, yerde, göğün dört parçasının bulunduğu noktanın hemen altına düşen bölüm aranılıyordu... müstakbel şehir ahalişi umbilicus'da*



Fotoğraf: İstanbul, Çemberlitaş-Konstantin Sütunu, yazarın arşivinden

kesişecek dik açılı iki temel sokak çiziyorlar, bunlara decumanus maximus ve cardus maximus deniyordu...Umbilicus'un muazzam bir dini değeri vardı. Romalıların şehrin bu noktanın altında toprağın altındaki tanrılarla, üstündeyse gökyüzündeki ışık tanrılarıyla -insan ilişkilerini kontrol eden ilahlarla- bağ kurduğunu düşünüyorlardı. Planlamacı umbilicus'un yanına mundus adı verilen bir çukur açıyordu; bu çukur toprağın altındaki “yeraltı tanrılarına adanan bir oda ya da üst üste iki oda”dan oluşuyordu”(Sennett, 2002). Kentin bu dönemdeki sınırları ana hatlarıyla belirlendiğinden, kent merkezinin de harita üzerin-

den tespiti zor olmamaktadır. Nitekim tarihi haritalar ve yazılı kaynaklar merkeze yapılan atfı destekler. Konstantin Forumu ve ortasına dikilen Konstantin Sütunu, Konstantinopolis'in merkezini işaretlemekteydi. Bu nokta kentin Yeni Roma olmadan önceki Byzantion kent sınırlarını (Sarayburnu çevresi) belirleyen sur duvarlarının dışındadır ve Ayasofya'dan başlayan, kenti doğu-batı yönünde kateden eksenin üzerinde yer alır.



Millingen A. Van., (1899) Byzantine Constantinople, Londra.

Konstantin Forumu, Ayasofya önündeki Augusteion Forumu'na bağlanır. Konstantin Sütunu üzerine, kentin kurucusuna, Büyük Konstantin'e ait bir heykelin bulunduğu bilinir. Bu heykelde Büyük Konstantin'in çeşitli tanrılarla özdeşleştirildiği tahmin edilmektedir. Örneğin Gurlitt'in 1912 tarihli gravüründe Güneş Tanrısı Helios betimle-

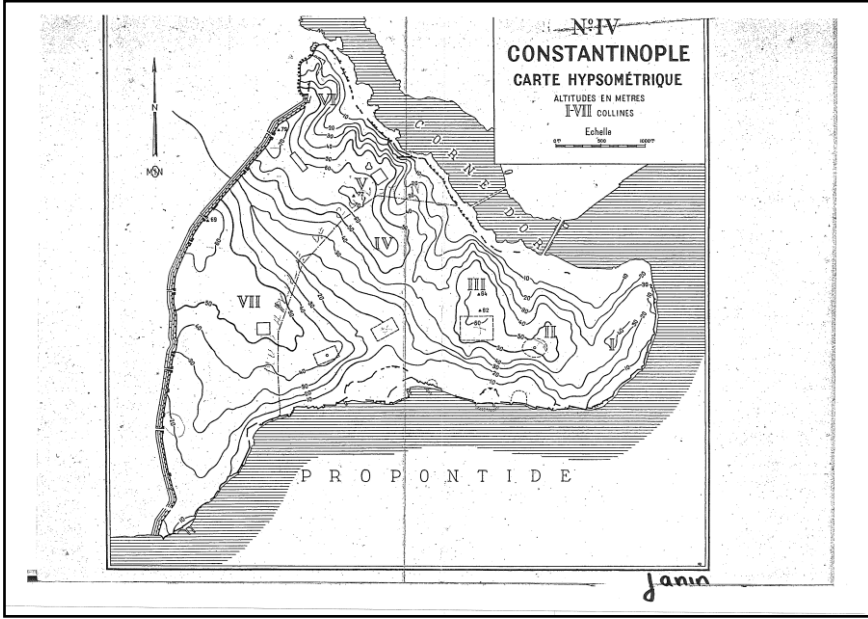
mesi dikkat çeker. Heykele, Hristiyanlığın kabulüyle geçmişe yönelik olarak Hristiyan öğelerin de atfedildiği görülür. İmparator tanrının yer-yüzündeki temsilci olarak görülmekte, böylece iktidar kutsanmaktadır. Pagan Roma, yerde ve gökteki doğaüstü güçlere tapmaktaydı. Roma forumlarında bu imge kent mekanına yansıtılmaktaydı. Peristil, bir avlunun etrafında dolanan uzun bir sütunlar dizisi ve bazilika bu forumların temel elemanlarıdır. Avlunun geometrisi asal geometrik biçimlerde olup çevresinde idari ve ticari yapılar, hamamlar yer almaktaydı. İstanbul'da Roma kent kurgusunun bir parçası olarak yedi ana forumun var olduğu bilinir. Sarayburnu'ndan başlamak üzere sırasıyla; Ayasofya önündeki Augusteion Forumu, Konstantin Forumu, Theodosius Forumu-Forum Tauri, Amasterionon, Bovis ve Arkadius Forumları. Ayasofya'nın önünde bulunan Million taşının bulunduğu noktadan başlayıp Konstantin Surları (Daha batıda, bugün hala ayakta olan Theodosius Surları'nın yapımından önce kentin sınırlarını belirleyen surlar. Theodosius Surları'nın yapımı esnasında sökülerek, taşları yeni surların yapımında kullanılmıştır.) – Altınkapı hattında ilerleyen güzergah. Roma dönemi kentinin törensel yolu üzerindeki son noktada Arkadius Sütunu yer almaktaydı. (Sütunun kaidesi hala izlenebilmektedir). 1912 tarihli Gurlitt'in çizimlerinden hakkında ayrıntılı bilgi elde edebildiğimiz bu sütunun üstünde, Arkadius'un askeri giysi içinde imparatorluğun askeri gücünü temsil eder biçimde çizildiği görülür. Kentin bir Roma kenti-Roma İmparatorluğu'nun başkenti olarak inşası yaklaşık yüz elli yıl içinde tamamlanır. Kente Osmanlı damgası vurulması da yaklaşık olarak aynı süreyi gerektirecektir.

Kent, 1204 yılında dördüncü haçlı seferi sırasında işgal edilerek yağmalanır. İstanbul için X. yüzyılda başlayan duraklama dönemi Latin işgali ile yerini çöküşe bırakır. Latin devletinin kurulması ile yaşanan büyük çöküşü, birçok tarihçi Bizans devletinin yıkılışı olarak tanımlar. Kent, 1261'de Bizanslılar tarafından geri alınsa da fethe kadar bir daha

toparlanamayacaktır. Bu dönemde kent içindeki önemli merkezler, odak noktaları terk edilir. Hipodrom, forumlar ve Büyük Saray harabe haline gelir. Yazılı ve görsel kaynaklardan, kentin son dönemde, kentten çok köyü andıran bir görünüme sahip olduğu anlaşılmaktadır. “XV. yüzyıl ortalarına gelene dek Bizans nüfusu surların içinde öylesine küçülecek hale gelmişti ki, kentin kimi bölgelerindeki köyler kendi duvarları ve kazıklı barikatları tarafından korunuyordu” (Crowley, 2006).

Fatih Sultan Mehmet, kara surlarını aşarak kente altıncı tepeden, Edirnekapı’dan girer. Kentin tepelerini bağlayan sırt boyunca ilerleyen güzergah üzerinden dördüncü tepede, Havariyyun Kilisesi’ni geçer, dördüncü tepeyi üçüncü tepeye bağlayan Valens-Bozdoğan Su Kemeri boyunca ilerleyip üçüncü tepeye oradan Konstantin Sütunu’nun yer aldığı ikinci tepeyi geçerek birinci tepeye, Ayasofya’ya ulaşır. Kaynaklar, Fatih’in ilk gördükleri karşısında durgunlaştığını ve aldığı şehrin bir “altın” kentten ziyade bir viraneyi andırdığını yazmaktadır. Kent kurgusunun odak noktaları, kentin yedi tepesini Roma ve Bizans devirlerinde işaretleyen anıt eserler harabe halindedir. Fatih Sultan Mehmet kendini iki denizin, iki diyarın hükümdarı, hem emperyal hem de ruhani lider olarak sezarların imparatorluğunun varisi olarak kabul etmektedir. Kentin fetihten sonra yeniden canlandırılmasında, coğrafyaya kutsallık atfedilmesiyle oluşan Roma kent kurgusunun Osmanlı döneminde de devam ettirilmesi, mimarlık açısından bu iddiayı destekler niteliktedir. Fetihden sonra Ayasofya kentin ulu camisi olur.

İstanbul’un yedi tepeli kent imgesi, kent kurgusunun odak noktaları, anıt eserler tarafından belirlenir. Kutsal Roma’nın yedi tepeli olması imparatorluğun yeni başkentinin de aynı özelliklere sahip olmasını gerekli kılmıştır. İstanbul (Tarihi Yarımada)’da coğrafi olarak üç tepe olmasına karşın bir Roma kenti olarak kuruluşunda yedi tepe aranmış ve bulunmuştur.



Janin R., (1950) Constantinople Byzantine, Institut Français, Paris.

Yedinci tepe nokta coğrafyanın belirlediği üç tepeden Marmara Denizi kıyısı olan üçüncü tepe üzerinde yer alır. Bu tepe diğer iki tepeden Likyus-Bayrampaşa Deresi ile kesin sınırlarla ayrılır ve üzerinde Arkadius Forumu yer alır. Coğrafyanın belirlediği ilk tepe üzerinde Ayasofya'dan başlamak üzere üç tepe nokta yer alır. Birincisinde Ayasofya ikincisinde Konstantin Forumu üçüncüsünde ise Theodosius Forumu-Forum Tauri yer alır. Bu noktalar bir sırt üzerinde yer alır ve kenti doğu batı yönünde kateden bir güzergah tarafından birbirlerine bağlanır. Bu sırt, üzerinde Valens-Bozdoğan Su Kemerinin yer aldığı derin bir vadiyle coğrafyanın belirlediği ikinci tepeden hem ayrılmakta hem de sırt boyunca bağlanmaktadır.



İkinci tepede ise yine bir sırt boyunca dördü, beş ve altıncı tepe noktaları yer alır. Bu sırt boyunca devam eden güzergahın kara surlarını kestiği noktada Edirnekapı yer alır. Batıda kalan üç tepe üzerinde forumlar bulunmaz; ancak kentin Ayasofya'dan sonra en kutsal sayılan kilisesi dördüncü tepe noktası üzerinde yer alır. Havarıyyun Kilisesi çok eski bir tapınağın yerinde inşa edilmiştir. Havarilerin burada gömülmüş olduğuna inanıldığından kentin Ayasofya'dan sonra en kutsal noktasıdır. Kurucu Konstantin de bu kutsal noktaya gömülür. Osmanlı döneminde inşa

edilen Fatih Külliyesi, işte bu kilisenin üzerinde yükselir. Kentin kurulduğu coğrafya ve hakim anlam dünyasına göre ona atfedilen kutsallık kent kurgusunu büyük ölçüde belirlemiş, odak noktalarını birleştiren eksenler yüksek sırt üzerinde kutsal noktaları birleştiren güzergahlar olarak biçimlenmiştir.

Fatih Sultan Mehmet döneminden başlayarak kentin terk edilmiş forumlarında ve çevresinde bu alanları şenlendirmek amacıyla külliye inşaatlarına başlanır. Konstantin Forumu alanında hemen Konstantin sütunun karşısında Atik Ali Paşa Külliyesi, tören yolunun başlangıcında, Augusteion Forumu'nda Firuz Ağa Cami, Theodosius Forumu-Forum Tauri'de (yan yana ya da içi içe geçmiş iki forum olduğu düşünülür) Beyazıt Külliyesi, Bovis Forumu'nda Murat Paşa Külliyesi inşa edilir. Mimar Sinan, eksik kalan noktalara Amasterionon'a Şehzade Külliyesi'ni, Arkadius Forumu'na Haseki Sultan Külliyesi'ni inşa eder. Mimar Sinan Roma döneminde ikincil önemde kalmış olan güzergahı ön plana çıkarır. Ancak bu yol Sinan'dan önce Fatih Külliyesi'nin bu eksen üzerinde inşa edilmesiyle zaten önem kazanmıştı. Bu doğrultuda Mimar Sinan Edirnekapı güzergahı ile ilişkili olarak Yavuz Sultan Selim Külliyesi'ni ve bu güzergahın II. Theodosius Surları ile kesiştiği noktada Edirnekapı önünde ve kentin en yüksek tepelerinden biri olan altıncı tepesi üzerinde Mihrimah Sultan Külliyesi'ni inşa eder. Mimar Sinan'ın kent kurgusuna ve manzarasına yaptığı en büyük katkı kentin merkez noktası olarak belirlediği Beyazıt Meydanı'na, daha önce inşa edilmiş Beyazıt Külliyesi ile ilişkili olarak üçlü bir düzen içinde ilk önce Şehzade daha sonra Süleymaniye Külliyesi'ni inşa etmiş olmasıdır. Büyük Konstantin "Yeni Roma"nın merkezini belirlerken eski kent-Byzantion'un merkezinden nasıl bir mesafede kentin yüksek noktasına doğru geri çekilerek merkezi -Konstantin Forumu'nun yerini- belirledi ise, yaklaşık aynı mesafede aynı eksen üzerinde daha yüksek bir noktaya geri çekilerek Mimar Sinan Osmanlı dönemi kent merkezini Beyazıt

Meydanı olarak tanımlamış ve bu noktaya Beyazıt Külliyesi ile ilişkili olarak Şehzade ve Süleymaniye Külliyelerini inşa etmiştir. İstanbul'un fethinden itibaren yüz yüz elli yılda kent Osmanlı kenti görünümüne Mimar Sinan'ın yapıları ile kavuşmuştur.

Her forumun yakın çevresinde külliye inşa etme geleneği günümüzde de bu forumların yerlerinin tespit edilmesine yardımcı olur. Bunda kentin Roma dönemi geometrik düzeninin birçok kentte olduğu gibi organik bir yapıya dönüşmemiş olması yatar. Osmanlı kente kendi damgasını vururken tarihsel topoğrafya bakımından önem arz eden odakları seçmiştir. Kostof, kent silüetinin tepeleri taçlandıran kubbeler ve minareler ile Osmanlı döneminde yeniden şekillendirildiğini ve kentin bu görsel arılığa-safılığa Roma ve Bizans dönemlerinde sahip olmadığını vurgulamaktadır (2001).

Aslında kubbeler ve minareler ile taçlandırılan odak noktalar Roma ve Bizans dönemindeki odak noktalardır. Tarihsel süreklilikte bu çok katmanlı odaklar, bu şekilde korunur, kutsallık üzerinden bir süreklilik sağlanır. Kentsel mekanlardaki bu çok katmanlı yapı ve süreklilik İstanbul'un en önemli özelliğidir.

Kent silüetinde hakim ve tarihsel süreklilikte belirleyici olan yapıların yer seçimi tesadüfi olmayıp topoğrafya ve topoğrafyanın imkan verdiği ölçüde geometrinin belirlediği bir düzende gerçekleşmiştir. Günümüzde, hâlâ, odak noktaları arasındaki diyalog denizden ve yüzünü Tarihi Yarımada'ya dönmüş karşı kıyılardan, Galata ve Üsküdar'dan algılanabilmektedir. Tarihsel yapının diğer kentlerden farklı bu özelliği yazılı ve görsel betimlemelerde sık sık vurgulanmıştır. Silüette temel taşlar, anıt yapılar, kamusal mekanın işaretlerini oluşturur. Külliye dediğimiz yapı grubu, ibadetle, eğitimle, sağlık hizmetleriyle, hayır işleriyle ilişkili olup halkın halkla ve halkın iktidarla buluştuğu kentsel mekanları tanımlar. Roma forumları da benzer işlevleri toplayan kentsel odaklardı. Osmanlı döneminde yerin ruhunun korunduğu ve gelecek kuşaklara

aktarıldığı görülmektedir. Bu kentsel odaklar, günümüzde de izlenebilmekte, mekansal kurgu aslında gözümüzün önünde durmaktadır. Mimarlık alanında, inşa edilmiş çevreden bilgi üretmek mümkündür. Osmanlı döneminde inşa edilmiş, canlandırılmış kentsel odakların haritadaki, kent içindeki ve kent manzarasındaki konumları başlı başına bir veri teşkil etmektedir.

Süreklilikteki İlk Kopuşlar Kent ve Kimlik Sorunsalı

İstanbul'da, yukarıda özetlenen Tarihi Yarımada'nın tarihsel süreklilikte oluşturduğu kimliğin geri planda kalmaya başladığı dönem Tarihi Yarımada'nın terki, Pera bölgesinin alternatif bir merkez olarak önem kazanmaya başladığı dönemdir. Bunun ardında İstanbul'un XIX. yüzyılın ikinci yarısında, bir liman kentinin olanakları çerçevesinde büyüyerek metropolleşmesi yatar. Metropolleşen kentte ticaret ile zenginleşen burjuvazinin tercihi, bu sınıfın büyük ölçüde azınlıklardan ve yabancılardan oluşması nedeniyle, Tarihi Yarımada değil Pera bölgesi olmuştur. Akdenize sahili bulunan Avrupa kentlerinde 13. yüzyıldan başlayarak dört yüzyıl içinde gerçekleşen metropolleşme, merkezi iktidarın kontrolü dışında 19. yüzyılda ivme kazanır.

İstanbul'un bir liman kenti olması büyük ölçüde kozmopolit bir ticaret burjuvazisinin gelişmesine olanak sağlar. Modernleşme ve değişimin aynası olarak algılanan bu sınıfın tercihleri Pera'da yeni bir kent imgesinin ortaya çıkmasına yol açar. Tarihi Yarımada'da sokaklar hala gaz lambalarıyla aydınlanırken Galata'ya elektrikli direkleri dikilir. Galata ve Pera bölgesinde inşa edilmiş sefaretler, banka binaları bu dönemde Avrupa'da yaygınlık kazanmış neo-klasik üslup (Rönesans, Barok ve Antik dönem yapılarının taklitleri) ile (yeniden) inşa edilir. Burjuvazinin tercihi de neo-klasik üsluptan yanadır. Hem resmi hem sivil yapılar, apartmanlar, oteller, kulüpler, kafeler aynı üslupta inşa edilir. Osmanlı kent imge-

sini yaratan Tarihi Yarımada ve tarihsel süreklilikte öneminin korumuş kentsel odaklar terk edilir. Bunda İmparatorluğun güç kaybetmesinin, iktidarın kent üzerindeki belirleyici rolünün azalmasının da şüphesiz payı vardır.

Endüstri toplumu kendi estetik değerlerini 18. ve 19. yüzyılda değil 20. yüzyılın ilk yarısında üretmiştir. Modernizm bir sanat ve mimarlık akımı olarak bu dönemde endüstriyel yaşamın estetik kriterlerini oluşturmuştur. Arendt'e göre, modernizmin arifesinde 19. yüzyılda tarihsel üslupların yeniden taklit edilmesi doğal bir süreçtir çünkü her dönem kendi üslubunu yaratmadan önce geçmişi taklit eder (Arendt, 2004). İstanbul'da 19. yüzyılda inşa edilen yapılar batının kendi geçmişinde yer alan üsluplarının taklitleridir. Kendi coğrafyasının ürettiklerine öykünemeyen (ki bu öykünme de kendi içinde problemlidir) başka bir coğrafyaya ait üslupların taklitlerinin taklit edilmesi olarak özetleyebileceğimiz bu yaklaşım Osmanlı İmparatorluğu'nun ürettiği değerlere sırt çevirir. Farklı kimliklerin her birinin eşit yurttaş statüsü kazandıkları bir dönemde aynı mimari üslubu benimsemeleri ironiktir. Bu dönemde gayrimüslim vakıflar tarafından inşa edilen hastane, okul, yetimhane ve yaşlılar evleri neo-klasik üslupta inşa edilir (Yıldırım, Güney, 2005). 19. yüzyılda hem Osmanlı devletinin batılılaşma özlemi ile taklit ettiği neo-klasik üslup, hem azınlıkların hem de burjuvanın estetik değerini, referansını oluşturur. Sonuçta bir yanda neo-klasik Osmanlı kışlaları öte yanda neo-klasik cemaat hastaneleri. Bu durum anlaşılabilir bir vakıya olsa da mimarlık açısından bir zenginleşmeyi ima etmemektedir.

Kamusala Karşı Özelin Yükselişi

“Kamu terimi birbiriyle yakından ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngüye işaret eder; birincisinde, terim kamu alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir, duyulabilir ve mümkün olan en

geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir...ikincisi, kamu terimi içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder...bu dünya...daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle ilintilidir. Bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir; şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir. Ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem ayırır" (Arendt, 2000).

Kamusalın hem bağlayıcı hem ayırıcı olduğu açıktır; ancak kamusalılık her şeyden önce toplumdaki çok geniş bir dengenin bir parçasıdır. Bu denge kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki dengedir; "...insanların tutkunun bir türünü besledikleri kişi dışı bir alan ile tutkunun başka bir türünü besledikleri kişisel bir alan arasındaki dengeden söz etmekteyiz" (Sennett, 1996).

Kamusal yaşam-özel yaşam ayrımının doğuşu ve bu ikisi arasındaki dengenin ikincisi lehine bozulması, kapitalizmin gelişimiyle bağlantılı olarak ele alınır. İstanbul bağlamında kamusal ve özel arasındaki ayrım ise, kentsel mekanda tarihsel olarak mevcuttu. Osmanlı döneminde uzun bir dönem, anıtların taştan, konutların ahşaptan yapılmasının ardında yatan nedenlerin başlıcası, anıtların kalıcı, konutların ise geçici olduğu düşüncesi idi. Anıtlar arasında kalan boşluklar, insan ölçeğine uygun konutlar ile doldurulabilirdi. Osmanlı döneminde özel mekanı oluşturan konutlar, kent imgesinin oluşmasında etkin bir rol oynamamakta, özellikle kent silüetinde geri planda kalmakta, anıtlardan kalan boşlukları homojen bir süreklilik olarak doldurmaktaydı². Yani bugünkü durumun tam tersi. İstanbul'da konut dokusu 1950'lerden sonra hızlanan biçimde kent imgesinde etkin rol olmaya başlamıştır ve bu durum hala devam etmektedir.

² Elbette ki bu tespitten Osmanlı'da konut mimarisinin olmadığı ya da zayıf olduğu anlamı çıkarılmamalıdır.

Konut dokusunun analizlerinde, kent karşıtı kavramlar kullanılmakta ve bu kavramlar ile yapısal dönüşümün olumsuzlukları vurgulanmaktadır. Bu kavramlardan içinde en yaygın şekilde kullanılanı “taşralaşma”dır. “Taşralaşma”, etkin olarak kent imgesinin değişen anlamını belirlemekte ve İstanbullu-modern-kentli olmanın zıddını ifade edecek biçimde kullanılmaktadır. Bu bağlamda “kentli” olan özneyi, “taşra” olan ise ötekini temsil eder. İstanbullu-kentli özneye karşı öteki, ilk başta göç ile geleni, taşradan geleni niteler. Bu tanımlar 1980 sonrası bulanıklaşmaya başlayacaktır.

Köyden kente göç ile gelenlerin barınma ihtiyacından doğan gecekondu mahalleleri ilk başta kentin sanayi alanları çevresini sarar. Osmanlı'nın son döneminde sanayileşme hamlesi ile başlayan, kentin doğal güzelliklerinin, yeşil alanlarının, mesire yerlerinin fabrikaların kullanımına açılması olgusu 1950 sonrası hız kazanır. Büyük göç dalgaları sanayi alanları çevresindeki alanların aşama aşama gecekondulaşmasına yol açar. Kentin günümüzde “sorunlu” olarak nitelenen alanlarının büyük bir bölümü, bu süreçten doğrudan etkilenmiş alanlardır. Zamanla apartmanların yükseldiği bu alanlarda, taşra da kentte hayat bulmaktadır³. Başlangıçta kentin imarlı bölgeleri ile gecekondu bölgeleri arasında

³ Osmanlı Döneminin sonlarında Zeytinburnu-Kazlıçeşme dericilikten sanayiye geçilen alandır. Önce sanayi kuruluşları, sonra da çoğunlukla gecekondularla konut alanları birbirine yakın ortaya çıkmaktadır. Tümertekin'den 1969'da 130 sanayi kuruluşunun Haliç'te yer aldığını öğreniyoruz (Tümertekin, 2006). 1937 tarihli Prost nazım planında sanayi alanı olarak sur dışındaki her yerin Atatürk Köprüsü'nden Haliç kıyıları boyunca kuzeye uzanan kısmın, Kağıthane ve Alibey Derelerinin çevresi gösterilmektedir. 1954 Beyoğlu nazım planında, Mecidiyeköy-Levent, Mecidiyeköy-Şişli, Bomonti, Kasımpaşa Kağıthane Deresi arası, Kağıthane atış poligonu ve 1955'de Topkapı, Haznedar, İstinye, Paşabahçe Şişe-cam, Beykoz deri sanayi bölgesi olarak saptanan alanlardır. 1966 İstanbul sanayi sahaları planı hazırlanmış olmasına rağmen sanayinin merkezde de konumlanmasının önüne geçilememiş, matbaacılık, kimyevi madde, plastik işletme sanayi kentin tarihi merkezine yerleşmiştir. Tüm bu alanlarda çalışanların hemen yakın çevreye yerleştikleri ve yeni gelenlerle bu alanların büyüdüğünü düşündüğümüzde gecekondu alanlarının İstanbul genelinde ne kadar geniş bir bölgeye yayıldığını görmekteyiz.

mevcut olan kesin ayrışma, siyasi otoritelerin öteki üzerinden politika yapmayı tercih etmeleriyle ortadan kalkmıştır. Gecekondu alanlarına imar getirilerek, taşra kağıt üstünde kentlileştirilmiştir. Gecekondu-apartmanlar, apartmanlaşmanın gereği yakın/uzak çevredeki iyileşmelerden nasibini almaksızın hızla yükselmiştir. Gecekondu-apartmanların legalleştirilmesinde amaç, en iyi niyetle ötekini özneleştirmek, modern yaşama dahil etmek, kentlileştirmek olsa bile sonuç bu amaçtan çok uzak olarak gerçekleşir.

Uzlaşma alanı olarak kamusallığın geçirgen sınırlardan oluştuğu düşünülüğünde, öteki için kentlileşme sürecinin başlaması, ötekinin sınırlarının geçirgen hale gelmesiyle mümkündür. Bu süreç içinde, geçirgen haldeki sınırlar kentsel değerleri içine alarak değişecektir. Öteki için değişimi zorlayıcı olarak işleyen bu sürecin sağlıklı yaşanması kent kültürünün sürekliliği için gereklidir. Ancak İstanbul'da bu süreç olması beklenildiği ya da gerektiği gibi işlememiştir. Başlangıçta geçirgen olan sınırlar giderek kapanır. Erken dönem gecekondu alanlarında, topoğrafya ve çevreyle ilişkiyi sağlam kuran örneklerle rastlamak mümkündür. Mimar-sız mimarinin örnekleri olarak bu tip yapılaşmalar bilimsel çalışmalara konu edilmişti. İmar ile birlikte bu alanlara, paradoksal bir biçimde kente ait bir kavram olan rant girdi. Henüz "kentlileşmemiş" gecekondu sakinleri, kendi kültürleri ve ekonomik durumları çerçevesinde apartmanlarını dikerek rant vasıtasıyla kente dahil oldular. Bununla birlikte, bu dahil olma durumunun, kent kültürünün zorlayıcı, değiştirici, dönüştürücü etkisiyle bir alakası yoktu. Kural olarak kendi kendine yeten ancak ekonomik şartları sınırlı olmaya devam eden insanların yaşadığı bu alanlarda, içe dönük bir yaşam tarzı hakim oldu. İstanbul'da denizi hiç görmemiş olarak yaşamak mümkündür. Bu bölgelerin yaygınlığı ise zamanla kentsel olanı tehdit eder hale geldi. Göç dalgaları devam etti, daha önce gelenler zenginleşerek başka yerlere göç etti, yerlerini yeni göçmenlere

bıraktı. Ekonomik açıdan iyileşme taşra zihniyetinin ve davranış kalıplarının terk edilmesine, kentlileşmeye neden olmadı.

İstanbul'daki değişim elbette sadece gecekondu alanları üzerinden gerçekleşmedi. Kentin imar edilmiş alanlarının da yeni misafirleri vardı: Anadolu tüccarlar. Gayrimüslimlerin İstanbul'u çeşitli sebeplerle terk etmesiyle/ettirilmesiyle oluşan boşluğu dolduran milli burjuva adayları. Kentin ticaret hayatında rol oynamaya başlayan bu yeni aktörler de öyle ya da böyle "taşra"dan gelmekteydi. Onların beğenileri kent kültürü üzerindeki taşra basıncını artıran bir faktör olarak rol oynadı. Özneyi oluşturduğu düşünülen kentli modern pekala "taşralı" özellikler taşıyabilmekteydi. Bütün bu gelişmelerin bir sonucu olarak özne ve ötekinin klasik tanımları da bulanıklaşmaya başladı. 50'li yıllarda inşa edilen terminal yapıları üzerinden okunabilen kentsel ve kırsal ayrımının ortadan kalkışı bu bakımdan anlamlıdır. Kırsal terminal dışarıdan gelenin kent içine karışmadan önce kendine çeki düzen verdiği bir alan iken daha sonra bu mekana duyulan ihtiyaç da ortadan kalkacaktır.

İstanbul'da taşra imgesi göçle, yer değiştirmeyele yok edilememiş bir kültürün ifadesidir. Kültürü, kollektif kimlik anlamında, tümüyle tek bir alanda yer almayan toplumsal örgütlerdeki anlam yapıları olarak ele aldığımızda taşra tanımının yok edilmemiş anlam kalıpları ve alışkanlıkları içerdiğini söylenebilir. Yerlerinden olanlar, göç edenler, bir kültürü paylaşanlar yeniden bir araya geldiklerinde kültürel yapı eskisi gibi devam etmektedir. Oysa beklenen, kentleşme açısından sağlıklı olan, yersizleşenlerin başka kültürler ile karşılaştığında değişime uğraması, onlarla etkileşime girmesidir. Göçün hayatın olağan bir parçası, küreselleşmenin olgusal bir gerçeklik olduğu günümüzde kültür, bölgeler, yerler ve sınırları kesin çizilmiş topraklar içinde tanımlanamaz. Yersizleşenlerin, değişim ve uyum göstererek yeni kültürel ortamlarıyla bütünleşmeleri doğal bir sonuç olarak ele alınır. Bunun bir sonucu da özne ve öteki ayrımının ortadan kalkmasıdır. İstanbul'da, daha önce de belirttiğimiz

gibi, süreç bu şekilde işlememiştir. Küresel düzlemde metropolleşen kentin bütünsel yapısı dağılmakta, parçalanmakta ve kent algısı da fragmanlaşmaktadır. İstanbul'da bu parçalanma son otuz yıldır devam etmekte, hatta ivme kazanmaktadır. Tüm zıtlıklar yan yana gelmekte; her bir parça kendi kimliğini korumakta; bir diğeri ile diyaloga girmektedir. Herhangi bir şekilde diyalog söz konusu olabildiğinde kurulan ilişki ise, son yaşanan olayların örneklediği gibi, "muhafaza" edilen değerlerin diğeri empoze edilmeye çalışıldığı tahakkümvari bir ilişki olmaktadır. Bu ilişki biçimi ise bilindiği üzere kente değil, daha çok kasabaya, köye, "küçük yere" aittir.

Aynı zamanda her kimlik "bize özgü olan" diye nitelediği değer yargularını keskinleştirmektedir. "Bize özgü olan"ın bir değer oluşturması, diğer alanlarda olduğu gibi mimarlık alanında da, evrensel olanın, kentlileşmeye dair olanın dolaylı olarak dışlanmasına, bu dışlamanın da meşrulaştırılmasına imkan vermektedir. İlginç olan, bu meşrulaştırma faaliyetinin her kesimde yankı bulmaya, kabul görmeye başlamış olmasıdır. Buna göre, kent statik bir yapı olup pekala geçirgen olmayan tahkim edilmiş mahallelerden müteşekkil olabilir. Dışlanan, göz ardı edilen sadece evrensel olan değil, ironik bir biçimde tarihsel bağlam da olabilmektedir. Mimarlık alanında "bize özgü olan", hemen herkes tarafından farklı şekillerde yorumlanmakta, doğrudan doğruya kentsel mekana yansıyan tuhaf şekillerde kendini göstermektedir. Örneğin Üsküdar gibi silüeti Rum Mehmet Paşa Cami, Şemsi Paşa Cami, Ayazma Cami, Mihrimah Sultan ile Yeni Valide Camileri ile belirlenen bir semtte, öyle bir evlendirme dairesi inşa edilebildi ki, tarihsel topoğrafyanın temel unsuru olan bu kentsel odaklarla neredeyse aynı mertebeye erişebildi. Benzer örnekler kent silüetini bozacak ölçekte inşa edilmiş farklı işlevlerdeki yapıların yükselebildiği Tarihi Yarımada'dan veya Galata'dan da verilebilir.

“Bize özgü olan” kentsel yaşamda nostaljilerin yaratılması ile de tezahür etmektedir. Arendt, nostaljiyi şimdi ile baş edememenin bir karşılığı olarak ele alır. Nostaljinin zaman/mekan kavramını bulanıklaştırarak kimlik probleminde yol açtığı tespiti yeni bir tespit değildir (Arendt, 2004). Eskiye taklit eden biçimler ve mış gibi yapma hali tarihsel olana bir değer katmadığı gibi, tarihsel olanı ister istemez yüzeyselleştirir. Örneğin geleneksel konutlardaki çıkmaların yeni yapılarda tekrar edilmesi bir taklitten başka bir şey değildir. Geçmişini yeniden canlandırma faaliyeti, Osmanlı İstanbul’unu görselleştirme çabası da, *théatral* bir faaliyetin ötesine geçememektedir. Bu tür taklitler, simülasyonlar, tarihsel olanın algılanmasını zorlaştırmakta ve kentsel bellekte erozyona neden olmaktadır.

Küresel arenada kendine yer bulmaya çalışan İstanbul’da sınırların keskinleşmesi yeni oluşumların, farklılık tecrübesi yaratan eylemlerin, deneyimlenmenin kent sınırları içinde oluşmasına olanak sağlamaz. Deneyimleme olmaksızın kentsel hafızanın, kamusal belleğin oluşumundan söz edemeyiz. Günümüzde hala ayakta olan tarihi dokular büyük oranda kentsel deneyimlenme dışında kalan bir alana hapsedilmiştir. Tarihsel, kültürel varlıkların bir kısmı tamamen turistlere terk edilmiş, bir kısmı da bugünkü düzen içinde gündelik hayatın dışına itilmiştir. Son olarak Boğaz’daki okulların, üniversitelerin ve istasyon yapılarının otellere dönüştürülmesi projesi de, kültürel varlıklara erişimi sınırlamak ve kentlinin gündelik hayatı içinde tarihsel mekanı deneyimlemesine mani olmak suretiyle, bu sürece “olağanüstü” bir katkı sağlayacaktır. Tüm bu gelişmeler tarihi dokuya neredeyse marjinal bir karakter kazandırmaktadır. Bunlar, zaman zaman hatırlanan, ara ara değinilen, ancak dizilerde yaşayan unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kentte bu noktaların sayısı sanıldığından çok daha fazladır. Oysa İstanbul, kentliye ortak bir tarih, ortak bir bugün, ortak bir dünya sunabilecek; kentlinin kentsel deneyimini zenginleştirebilecek dünyadaki sayılı kentlerden biridir.

Göç dalgaları ile gelenler gibi göçmen olmayan kentliler de özel alanlarının sınırlarını tekrar tekrar geçirimsiz yüzeyler olarak örmekteler. Bu, modernite ve modern öznenin çelişkilerle dolu durumu ile açıklanmaktadır. Özel mekana kaçış, çağımızın genel eğilimlerinden biridir ve kent imgesinde de doğrudan doğruya yansımaları bulmaktadır. Özel ve kamusal arasındaki denge giderek bozulmakta; özel alana, mahremiyete sığınma, içe kapanmayı ve kent yaşamından uzak durmayı da beraberinde getirmektedir. Bu olguyu, kent üzerindeki etkileri dikkate alındığında, objektif olarak ortaya koymak yeterli değildir. Kentleşmenin bu şekilde kesintiye uğraması, olsa olsa modernitenin paradoksal sonuçlarından biri olarak ele alınabilir. Sennett'in bu bağlamda yaptığı kavramsallaştırma dikkate değerdir: *"Mahremiyetin despotlukları" kavramının niteledikleri, rutinlerin oluşturduğu klastrofobiler, yaşama duyulan korku, mahrem ilişkilere biçilen büyük değerdir...Mahrem ilişkiler içine hapsolme medenileşmemiş bir toplumun göstergesidir.*" (Sennett, 1996). Adorno ise daha geniş bir açıdan konuya yaklaşır. *"Burjuva değerlerinde bir zamanlar iyi ve temiz olan her şey-bağımsızlık, sebat, basiret, ihtiyatlılık gibi özellikler bütünüyle çürüdü, kirlendi. Çünkü burjuva varoluş biçimleri hunharca korunurken, ekonomik ön koşulları aşmış gitmişti. Mahremiyet aslında gizliden gizliye zaten özdeş olduğu mahremiyete bıraktı yerini bütünüyle. Tikel çıkarlara o inatçı bağlılığa şimdi bir öfke de karışıyor. Daha farklı, daha iyi bir dünyayı tasarlamamanın öfkesi. Masumluklarını yitirdikleri anda habisleşiyor burjuvalar. Küçük bahçeyi sanki epeydir bir emlak haline gelmemiş gibi şu anda bile şefkatle sulayan ama girmek isteyebilecek yabancıyı da korkuyla geri çeviren el, siyasal mültecinin sığınma talebini de reddetmiştir çoktan"* (Adorno, 1998).



Yaşama, kendine benzemeyene duyulan korku, nefret hatta saldırı-ganlık özel mekanın adeta kutsal sınırlar ile tahkim edilmesine, bu sınırları belirleyen duvarların giderek yükselmesine neden olmaktadır. Kentin hem içindeki hem çeperlerindeki dışa kapalı, güvenli siteler bugün İstanbul'un kanıksadığımız bir gerçeği haline gelmiştir. Yeni yeni ortaya çıkan ve henüz "kanıksayamadığımız" bir başka gerçek ise pervasızca yükselen konut ve ofis binalarıdır. Mahremiyetin despotluğunu, İstanbul üzerinden okumak, izlemek bugün bu yapılar sayesinde çok daha kolaydır.



Neredeyse 2000 yıllık bir tarihin oluşturduğu kent imgesini hiçe sayan gökdelenler, olur olmaz yerlerden yükselmeye başlamıştır. Bunların büyük bir çoğunluğunun konut olması ise anlamlıdır. Son tahlilde barınma ihtiyacını gidermek için inşa edilen bu yapıların kent üzerindeki tahakkümü, geleneği, tarihi, coğrafyayı, ekolojiyi tehdit etmektedir. Ezici boyutlardaki ölçeği şaşmış konut blokları, kentin yeni anıtları olmaya adaydır. Kent imgesinin hakim unsurları, Yeni Roma-Konstantinopolis-Konstantiniyye-İstanbul'un pagan dönemden itibaren süreklilik arz eden yedi tepeli kurgusu içinde bu tepeleri taçlandıran kutsal mekanlar değildir artık. Kent silüetini belirleyen bugün bu kuleler, gökdelenlerdir. Ni-

tekim bu konut kulelerinden bir tanesi, kentin “sekizinci tepesi” olarak lanse edilebilmektedir.



Ele geçirilen, zaptedilen özel alan/mekan sürekli surette donatılmakta, tahkim edilmekte, aynı zamanda kentsel planda, herkesi, her şeyi görür, her yerden, herkes tarafından görünür hale gelmektedir. Ortak dünya, kamusal olan, giderek küçülmekte, zayıflamakta, kültürel olarak fakirleşmekte; özel olan sınırsızca büyümekte, “zenginleşmekte”, talepkar ve çüretkar olmaktadır. Kentli, artık Süleymaniye Camii'nin, Haliç ve Boğaz kıyılarının pitoresk görünümünün değil, lüks konut bloklarının, bir diğer ifadeyle başkalarının özelinin seyircisidir.

Fotoğraflar: Ali Konyalı

Kaynakça

- Arendt Hannah, (2000) *İnsanlık Durumu*. Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt Hannah, (2004) *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Adorno Theodor, (1998) *Mimima Moralia*, Çevirenler: Koçak, O. ve Doğukan, A., Metis Yayınları, İstanbul.
- Bookchin Murray, (1999). *Kentsiz Kentleşme; Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, Çeviren: Burak Özyalçın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Crowley Roger, (2007) *Son Büyük Kuşatma 1453*, Çeviren: Çihat Taşcıoğlu. A.P.R.I.I. Yayıncılık, Ankara.
- Habermas Jürgen, (1992) *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Vadi/Toplum Yayınları, Ankara.
- Hansen Miriam, (2004) *Yirmi yılın ardından Negt ve Kluge'nin Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar*, Kamusal Alan, Hil Yayınları, İstanbul.
- İlhan Tekeli, (2009) *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Keyder Çağlar, (2006) *Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına, İstanbul Küresel ve Yerel Arasında*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Keyder Çağlar, (2006) *Miras, İstanbul Küresel ve Yerel Arasında*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kılıçbay Mehmet Ali, (2000) *Şehirler ve Kentler*, İmge Kitapevi, Ankara.
- Kostof Spiro, (1991) *The City Shaped; Urban Patterns and Meanings Through History*, Londra.
- Landa Manuel De, (2006) *Çizgisel Olmayan Tarih*, Çeviren: Ebru Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.
- Özbaşaran Mihriban, Cutting Marion, (2008). *Orta Anadolu'da Neolitiğin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi (Aşıklı Höyük-Çatalhöyük), 12000 Yıl Önce "Uygarlığın Anadolu'dan Avrupa'ya Yolculuğunun Başlangıcı" Neolitik Dönem*. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Price S. R. F, (2004) *Ritüel ve İktidar: Küçük Asya'da Roma İmparatorluk Kültü*, Çeviren: Taylan Esin, İmge Kitapevi, İstanbul.
- Sennett Richard, (1996) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çevirenler: Durak Serpil, Yılmaz Abdullah, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sennett Richard, (2002) *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, Metis Yayıncılık, İstanbul.

- Timur Taner, (1996) *Osmanlı Çalışmaları; İkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, İmge Kitapevi, Ankara.
- Tümertekin Erol, (2006) *İstanbul İnsan ve Mekan*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Thorns, David C, (2004) *Kentlerin Dönüşümü; Kent Teorisi ve Kentsel Yaşam*, CSA Global Yayın Ajansı, İstanbul.
- Yıldırım Özgencil Sercan, Güney Dilay, (2005) "*İstanbul-Zeytinburnu Sırdışı Yerleşim Tarihinde Kültürel Kesişmeler, Ayrışmalar ve 19. yüzyıl Osmanlı Dönemi Gayrimüslim Kimliğinin Mimarlık Üzerinden Okunması*", *Gelenek, Kimlik, Bireşim, Kültürel Kesişmeler ve Sanat-Uluslararası Sempozyumu*, Hacettepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ankara.
- Yıldırım Özgencil Sercan, Güney Dilay, (2008) "*Uygarlıklar Beşiği İstanbul, Kent Belleği/Mekansal Süreklilikler*", Kültür A.Ş. İstanbul.
- Yıldırım Özgencil Sercan, (2009) *Kentin Anlam Haritaları; Gravürlerde İstanbul*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul.

Prof. Dr. Sercan Özgencil Yıldırım: 1985 yılında ODTÜ'den yüksek mimar ve restorasyon uzmanı ünvanını aldı. 1991 yılında Gazi Üniversitesi'nde, "Kuruluşundan XVIII. yüzyıla kadar Edirne Kent Kurgusu ve Yapı Grupları İlişkinin Çağdaş Kent ve Mimarlık İkeleri Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktorasını tamamladı. 2001 yılında mimari tasarım alanında doçent, 2006 yılında profesör oldu. European Journal for Semiotic Studies dergisinin Türkiye sayısının ve Göstergibilim Tartışmaları kitabının editörleri arasında yer aldı. 2001 yılında yürütücüsü olduğu Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Döneminde Demiryolları, Yapım Teknolojileri ve Örgütlenme Biçimleri Üzerine Arşiv Taraması ve Belgeleme Çalışması'nı; 2004 yılında yine yürütücüsü olduğu İstanbul'un Depreme Hazırlık Sürecinde Zeytinburnu Pilot Projesi Çevresinde Zeytinburnu İlçesinde bulunan Tarihi ve Kültürel Varlıklar ile Mimari Mirasın Tespiti, Korunması ve Değerlendirmesine Yönelik Araştırma Projesi'ni tamamladı. 2006 Venedik Mimarlık Bienali, Palermo-İstanbul Ports sergisinin küratörlüğünü üstlendi. Mimarlık kuramı ve tasarım, tarihsel topoğrafya, tarihi çevre koruma, yenileme, kent okuması, göstergibilim ve mimarlık eleştirisi üzerine çok sayıda makalesi ile Kentsel ve Mekansal Yapı Çözümlemesi, Kent Oluşum Kuramları ve Kent Çözümlemelerinde Temel Dizgeler (1996), İstanbul Topoğrafyaları; Zeytinburnu, Sur ve Suyun İzindeki Kültürlerin Mirası (2005), İstanbul Ports; Local Gate to the Global Market(2006), Uygarlıklar Beşiği İstanbul, Kent Belleği/Mekansal Süreklilikler (2007) (OICC 2010 Şehir Bölge Planlama En İyi Kitap Ödülü), Kentin Anlam Haritaları; Gravürlerde İstanbul (2008), Symbolic Maps of the City; Istanbul in Engravings (2008) adlı kitapları bulunmaktadır.



Ondokuzuncu Yüzyılda Sultanahmet Meydanı

*

Sultanahmet Square In The Nineteenth Century

Nurcan Yazıcı

Özet

Sultanahmet Meydanı, tarih boyunca meydan olma özelliğini korumuştur. İstanbul'un sosyal ve törensel yaşamının en önemli mekanlarından olan meydan, Bizans Dönemi araba yarışlarının yapıldığı; Osmanlı Dönemi'nde at yarışları, cirit oyunları, törenler, düğünler ve şenliklerin yanı sıra ayaklanmaların olduğu bir alandır. XVIII. yüzyılın sonunda, önceki dönemlere oranla, şenlikler anlamında önemini kaybeden alan XIX. yüzyılda tekrar ilgi odağı olmuştur. Bu yüzyılın ortalarından itibaren, meydana anıtlarda arkeolojik incelemeler ve koruma çalışmalarına başlanmıştır. Ayrıca meydanın düzensiz ve etrafının molozlarla dolu olduğu görülerek birtakım çalışmalar yapılmıştır. İstanbul'un ilk parkı 1854'te burada düzenlenmiştir. Sultanahmet Meydanı, 1863 yılında açılan, ilk Osmanlı sergi binasına ev sahipliği yapmıştır. Örne Sütun'un Osmanlı Dönemi'nde tespit edilebilen restorasyonu da bu yüzyılda yapılmış, arşiv belgelerine göre 1895 yılı ortalarında tamamlanmıştır. Meydanın düzenlenmesi konusundaki en önemli çalışmalar, kuzey ucuna inşa edilen ve 1901 tarihinde açılışı yapılan Alman Çeşmesi'nin inşaa sürecinde olmuştur. 1899 tarihli belgelerde, meydanla ilgili yapılacak çalışmalar sıralanmıştır. Bu makalede, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgeler kullanılarak Sultanahmet Meydanı'nın XIX. yüzyıldaki durumu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Sultanahmet Meydanı, 19. yüzyıl, Alman Çeşmesi, sergi, saat kulesi, obelisk*

Abstract

Sultanahmet Square has always been a square throughout the history. This square, one of the most important venues of Istanbul's social and ceremonial life, was the site for the chariot races; it was the home for horse races, polo games, ceremonies, wedding festivals and public entertainment as well as riots. By the end of the eighteenth that century the square had lost its importance for festivities in comparison to preceding centuries but in the nineteenth century it became the focus of attention again. About the middle of the century, archaeological investigations and restoration of the monuments here started. In addition, it was seen that the square was not tidy and full of rubble around; thus, some work was done. Istanbul's first park created in 1854. Sultanahmet Square hosted the first Ottoman exhibition building that was inaugurated in 1863. Ottoman restoration of the Colossus as evidenced in the archive documents was completed about the middle of 1895. The most important landscaping work at the square was conducted during the course of the construction of the German Fountain which was inaugurated in 1901. The documents dated, 1899, lists the work to be done at the square. This paper traces the history of the Sultanahmet Square in 19th century using primary documents from the Ottoman State Archive.

Keywords: *Sultanahmet Square, 19th century, German Fountain, exhibition, clock tower, obelisk*

Giriş

Hipodrom ya da Atmeydanı olarak bilinen Sultanahmet Meydanı, tarih boyunca meydan olma özelliğini korumuştur. İstanbul'un sosyal ve törensel yaşamının en önemli mekanlarından olan bu meydan, Bizans Dönemi araba yarışlarının yapıldığı; Osmanlı Dönemi'nde at yarışları, cirit oyunları, törenler, düğünler ve şenliklerin yanı sıra ayaklanmaların olduğu bir alandır.

Sultanahmet Meydanı (1), Osmanlı Dönemi yazışmalarında yer alan ifadeyle "asıl İstanbul şehrinin" kamusal alanıdır. Sultan Ahmet Külliyesi'nin inşasından sonra yazışmalarda daha çok Sultanahmet Meydanı olarak geçmeye başlayan bu alan, XVIII. yüzyılın sonunda, önceki dönemlere oranla, önemini kaybetmekle birlikte XIX. yüzyılda tekrar ilgi odağı olmuştur (**Resim 1**). Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında, birçok etkinliğe sahne olan meydanda, bu dönemde birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Bu makalede, meydandaki düzenlemeler ile meydanın XIX. yüzyıldaki önemi, yazılı kaynaklar ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgeler yardımıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır.



Resim 1. XIX. yüzyılın başında Sultanahmet Meydanı. (Kaynak: MELLING, A. I. (1819) *Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore*, Paris)

Sultanahmet Meydanı, XIX. yüzyılın başlarında yeni kurulan ordunun talim alanı olmuştur. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye birliklerinin bir süre burada talim yaptıkları bilinmektedir (Sakaoğlu, 1993: 416).

Sultanahmet Meydanı ve Millet Bahçesi

Sultanahmet Meydanı, İstanbul'da Batılı anlamda ilk parkın, halka açık bahçe düzenlemesinin yapıldığı alandır (**Resim 2**). 1854 yılında yapılan ve meydanın kuzey ucunda, Divanyolu'nun başlangıcında bulunan park üçgen bir alanı kaplamaktadır (Yaltırık, 1994: 223). Dönemin fotoğraflarında görülebilen bu park düzenlemesinin etrafı ahşap perdelerle ve ağaç sıralarıyla çevrelenmiş; ortasına da kırma çatıyla örtülü bir pavyon yerleştirilmiştir. Üç köşede kapıların bulunduğu park alanında yeşillendirmelerle çevre düzenlemeleri yapılmıştır. Bu park daha sonra Millet Bahçesi adıyla anılmıştır. Vakanüvis Ahmed Lütfi Efendi, 1872 senesi olaylarını anlatırken, Sultanahmet Meydanı'nda Zabtiye Müşiri Hüsnü Paşa'nın girişimiyle bir umumi bahçe düzenlendiğini belirterek,

...İstanbul'un göz önünde bulunan böyle lâtif bir mevki'in letâfet-i tabiiyyesi tezâyüd etmiş ve Dâ'ire-i Zabtiyye için bir menfeat-ı dâime husule getirilmiştir... Bağçe-i umûmî ta'bîri meydanda iken ecnebi lügati mürecimi Millet Bağçesi denilmesi Demir-yol lâfzı durur iken Şömendöfer isminin kullanılması ta'accüb olunur ahvâldendir (Aktepe, 1990: 13)

demektedir. İstanbul'un göz önünde bulunan güzel bir yerinde, Hüsnü Paşa'nın girişimleriyle düzenlenen bu bahçenin, daha sonra Millet Bahçesi şeklinde değiştirilmesine vakanüvisin yaptığı eleştiri dikkat çekicidir.



Resim 2. XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Ayverdi Haritası'nda Sultanahmet Meydanı.
(Kaynak: AYVERDİ, E. H. (1958) *19. Asırda İstanbul Haritası*, İstanbul)

1890 yılında, Millet Bahçesi'nin genişletilmesi düşünülmüştür (**Resim 3**). 9 Eylül 1306 (21 Eylül 1890) tarihli belgeye göre, Şehremaneti idaresinde bulunan Millet Bahçesi'nin Mekteb-i Sanayi önüne kadar genişletilerek umumi bir bahçe haline getirilmesi istenmiştir. Mekteb-i Sanayi'ye gelir getirmek üzere yapılan mevcut barakaların kaldırılması ve yeniden düzenlenerek genişletilmesi planlanan bahçenin her iki ucuna mektebin ürünlerinin satılması için dükkanlar yapılması, bahçenin de mektep idaresine bırakılması hakkında Ticaret ve Nafia Nezareti'nden bir yazı yazılmıştır. Daha sonra Sultanahmet Meydanı'nın bahçe haline getirilmesinin uygun olmayacağı anlaşılmıştır (Ergin, 1995: 3896-3897).



Resim 3. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Sultanahmet Meydanı'nın kuzey yönü ve Millet Bahçesi.
(Kaynak: ELDEM, S. H. (1979) *İstanbul Anıları/ Reminiscences of Istanbul*, İstanbul)

Sultanahmet Meydanı ve Sütunları

Sultanahmet Meydanı ile ilgili düzenleme çalışmaları XIX. yüzyılın ortalarında gündeme gelmiştir. Abdülmecid Dönemi'nde, meydanın düzensiz ve etrafının molozlarla dolu olduğu görülerek birtakım çalışmaların yapılması düşünülmüştür. XVIII. yüzyılın sonunda, Carbognano tarafından meydanın ve burada bulunan anıtların detaylı tanımlamaları yapılmış; buranın seviyesinin, eski yapıların yıkılması sonucu çıkan molozla ve Sultanahmet Camii temellerinden çıkan toprakla yükselmiş olduğu belirtilmiştir (Carbognano, 1993: 55-57). XIX. yüzyılın ortalarından itibaren meydana bulunan Dikilitaş, Burmalı/Yılanlı Sütun, Örme Sütun için inceleme ve koruma çalışmaları başlatılmıştır. 1845'te R. Lepsius Dikilitaş üzerinde çalışmış; 1848'de Fossatiler'in çalışmaları sırasında yılan kafası heykeli bulunmuş; 1855'de bir Fransız mühendis ve sonra da C. Thomas Newton tarafından Burmalı/Yılanlı Sütun'da kazı yapılmıştır (Müller-Wiener, 2007: 69).

XIX. yüzyılın ortalarında, bu meydandaki Burmalı Sütun'un etrafı 1,5 kulaç, Dikilitaş'ın etrafı 2 kulaç kazılarak sütunların etrafı açılmıştır. Daha sonra bu eserlerin etrafı parmaklıkla çevrilerek düzenlenmiştir (Cezar, 1995: 228, 230). 1856 yılında yapılan bir yazışmada, Atmeydanı'nda bulunduğu belirtilen Burmalı/Yılanlı Sütun'un esasını görmek için burasının kazıldığı belirtilmiştir.

...işbu direğin esası hazır-ı meydana çıkarılmış olduğu halde tekrar kapatılmış mürûr-ı vakt ile derûn-ı hâkda kalacak mahallinin bilahare çürümesine müceb olacağı ve böyle asar-ı kadime-i nadirenin fenalaşmasına müstelzîm olacak bir halde bırakılması layık olmayacağı cihetle zıkr olunan direğin ta esasından yukarıya kadar etrafına duvar yaptırılarak üzerine demir parmaklık konulub ve diğer iki büyük dikili taşların dahi etrafı hafr ile esası meydana ihraç olarak demir parmaklık ile çevirilip muhafazaları...(BOA., İ.DH., 341/22429, 17 Receb 1272/24 Mart 1856)

uygun olacağı ifade edilmiştir. Burmalı Sütun ve diğer sütunların, yapılan keşfe göre bu yolda tamiri istenmiştir. İngilizler tarafından yapılan hafriyatla açılıp tekrar kapatılan ve Burmalı Direk olarak tanımlanan Burmalı Sütun'un, geçen zamanla toprak içinde kalacak kısmının çürümesine sebep olacağı belirtilerek sütunun temelinden yukarıya kadar etrafına duvar yaptırılarak üzerine demir parmaklık konulması istenmiştir. Aynı tarihte, diğer iki anıtın da etrafının kazılıp ortaya çıkarılması ve demir parmaklıklarla çevrilerek muhafaza altına alınması kararlaştırılmıştır (**Resim 4**).



Resim 4. XIX. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen fotoğrafta Sultanahmet Meydanı'nın bir bölümü. (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi. Foto No: 90763.0034)

Sultanahmet Meydanı ve Sergi-i Umumi-i Osmani

Sultanahmet Meydanı, 1863 yılında, ilk Osmanlı sergi binasına ev sahipliği yapmıştır. Avrupa'da XVIII. yüzyılın sonlarında ulusal boyutta, küçük ölçekli olarak başlayan sergiler, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti'nin de dahil olduğu uluslararası fuarlar haline dönüşmüşlerdir (Allwood, 1977: 180-185). Bu sergilerin Osmanlı Devleti'ndeki ilk örneği 1863 yılında İstanbul'da, Sultanahmet Meydanı'nda açılan Sergi-i Umumi-i Osmani'dir (Yazıcı, 2010: 128-151; Önsoy, 1983: 195-235). Sergi-i Umumi-i Osmani için önce mevcut yapılara bakılmış, "hatıra gelebilen bazı ebniye-i mevcûde muayene olunmuş ise de mevcûd ebniyede bu işe elverişli bir mahal-i münâsib bulunamayarak yeniden bir ekpozisyon inşâsından başka çare ve imkân hatıra gelmediği cihetle" (BOA., İ.MMS., 39/1604, 23 Cemâziye'l-evvel 1279/16 Kasım 1862) yeni bir binanın inşasına karar verilmiştir. Sultanahmet Meydanı'nda yeni, geçici bir sergi binası inşa edilmesi kararlaştırılmıştır. Sergi yapıları, ana bina ile yabancı katılımcılar için tahsis edilen ek bina olmak üzere iki ayrı binadan oluşmaktadır. Ana bina, Dikilitaş ile o dönemde mevcut olmayan Alman Çeşmesi arasındaki alana yapılmıştır. Yabancı katılımcılara ait ek bina ise Dikilitaş'la Örme Sütun arasına inşa edilmiştir. Yılanlı Sütun ise bu ek binanın içinde kalmıştır.

Sergi-i Umumi-i Osmani binasının Sultanahmet Meydanı'nda yapılmış olması, çevre düzenlemeleri açısından da etkili olmuştur. 1863 yılı başında, Sultanahmet Meydanı'nda inşasına başlanmış olan sergi binasının etrafının düzenlenmesi için çalışmalar başlatılmış; kaldırımların döşenmesi ile çevre düzenlemesi yapılmıştır (BOA., A.MKT.MHM., 252/58, 21 Receb 1279/12 Ocak 1863). Sergi, 28 Şubat 1863'te; ek bina ise 1,5 ay gecikmeyle, 13 Nisan 1863'te açılabilmiştir. Sergi-i Umumi-i Osmani binasının mimarlığını Bourgeois, iç dekorasyonunu ise Léon Parvillée yapmıştır. Yapıyla ilgili adı geçen üçüncü bir isim de Montani Efendi'dir

(Empire Ottoman, 1863, 13, 26; Yazıcı, 2010, 136-138). Sergi yaklaşık beş ay açık kalmış olmakla birlikte, inşa edilirken kalıcı olması düşünülmeyen sergi binası kaldırılmamış; birkaç yıl daha yerinde kalmıştır. Sergi-i Umumi-i Osmani binasının, Nisan 1865'te kaldırılması, "mahallinin tanzim ve tesviyesi" gündeme gelmiştir (BOA., A.MKT.MHM., 329/85, 22 Zilkade 1281/18 Nisan 1865). 1866 yılı başında yapılan bir yazışmaya göre, 1867 yılında Paris'te açılması planlanan sergiye gönderilecek eşyanın "*Sultanahmed Meydanı'ndaki Sergi-i Osmani'de tanzîm ve tertîbi*" uygun görülmüştür (BOA., A.MKT.MHM., 350/63, 23 Şevvâl 1282/ 11 Mart 1866). Bu bilgi, binanın hemen kaldırılmadığını göstermektedir. Meydan, tarihi boyunca toplu etkinliklere sahne olmuş bir alandır. Bu bağlamda, sergi binasının, o tarihe kadar birçok toplu etkinliğe sahne olan Sultanahmet Meydanı'nda inşa edilmesi önemlidir.

Sultanahmet Meydanı'nda Saat Kulesi Düşüncesi

Sultanahmet Meydanı, II. Abdülhamid Dönemi'nde, İstanbul'da saat kulesi inşa edilmesi düşünülen alanlardan biri olmuştur. 1884'te, Sultanahmet Muvakkithanesi'nin önünde, yani Sultanahmet Meydanı'nın kuzeydoğu ucunda bir saat kulesinin inşası gündeme gelmiştir (**Resim 5**). Bu tarihte İstanbul'da iki saat kulesinin inşa edilmesi düşünülmüş; bu kulelerden biri için Beşiktaş Meydanı, diğeri için ise Sultanahmet ve Ayasofya meydanlarına nazır konumda olan Sultanahmet Muvakkithanesi'nin önü önerilmiştir. Sultan Ahmet Külliyesi'nin bir parçası olan Sultan Ahmet Türbesi'nin köşesinde yer alan muvakkithane, daha önce burada bulunan sebilin yerine XIX. yüzyılda inşa edilmiştir (Çobanoğlu 1998: 68-70).



Resim 5. Sultanahmet Meydanı'nın kuzey ucu. Saat kulesi inşa edilmesi düşünülen Sultan Ahmet Muvakkithanesi'nin önü ve 1901 tarihli Alman Çeşmesi. (Foto: Nurcan Yazıcı, 2010)

1884 tarihli belgede, İstanbul'da uygun yerlere birer saat konulmasının kararlaştırıldığı; bu amaçla şimdilik iki saat satın alındığı bildirilmiştir (BOA., İ.DH., 940/74403, 2 Zi'l-hicce 1301/23 Eylül 1884). Bu iki saatin nereye konulacağına dair iki farklı görüş beyan edilmiştir. Birinci görüş, Beyazıt Meydanı'ndaki Daire-i Askeriye'nin ana kapısının iki yanındaki mevcut saatlerden birinin değiştirilmesi; ikinci saatin ise Tophane Meydanı'nda bulunan saat kulesindeki mevcut saatin üstüne konulması yönündedir. Bu iki saatin nerelere konulacağı yönündeki ikinci görüşte ise; saatlerden birinin Sultanahmet ve Ayasofya Meydanlarına nazır bir konumda bulunan Sultanahmet Muvakkithanesi önüne bir saat kulesi inşa ettirilerek buraya takılması önerilmiştir (BOA., İ.DH., 940/74403, 16 Rebî'ü'l-âhir 1302/3 Şubat 1885). Sonraki tarihlerde, Sultanahmet Muvakkithanesi'nin önüne ve Beşiktaş Meydanı'na "gotik usulde" yapılmasına karar verilen kulelerle ilgili birtakım ayrıntıların belirlenmesine karar verilmiştir (BOA., DH.MKT., 1376/59, 9 Safer 1304/7 Kasım 1886). Yazışmalarda bahsi geçen Sultanahmet Meydanı'na nazır konumdaki muvakkithanenin önüne inşası planlanan saat kulesinin yapılmadığı, bu düşüncenin hayata geçirilmediği anlaşılmaktadır. Yine de İstanbul'da bir saat

kulesi inşa edilmesi düşünöldüğünde ilk hatıra gelen yerlerden birinin Sultanahmet Meydanı, bu meydanın kuzeydoğu köşesinin olması meydanın bu tarihteki önemini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Sultanahmet Meydanı ve Örne Sütun'un Tamiri

1889'da Sultanahmet Meydanı'nda bulunan Örne Sütun/Dikilitaş'ın tamiri gündeme gelmiş, bu bağlamda birtakım çalışmalar yapılmıştır (**Resim 6**). Arşiv belgelerinden, bu anıtın tamir süreci takip edilebilmektedir. 1889 tarihli yazıda, Sultanahmet Meydanı'ndaki "âsâr-ı atfıkadan" olan Mekteb-i Sanayi önündeki Dikilitaş'ın yıkılmak üzere olduğu belirtilmektedir (BOA., DH.MKT., 1607/65, 18 Receb 1306/20 Mart 1889). 1889 yılı başında, yıkılmak üzere olduğu belirtilen Dikilitaş'ın 4 yıl aynı durumda kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim 18 Mart 1893'de, Müze-i Hümâyûn'a yazılan,

Sultanahmet Meydanı'nda muntazam taşlardan birbiri üzerine yığma olarak yapılmış olan Dikilitaş'ın üst başından dokuz metre aşağısının taşları mürûr-ı zemânla parça parça düşüp nısf-ı miktarı kaldığı gibi üst tarafı dahi meyl ederek hal-i tehlikede bulunulmağa ve bunun def-i mahzuru müze-i hümâyûna

ait olduğuna dair Şehremaneti'nden gelen yazıda taşın durumu ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Burada, Dikilitaş'ın üst tarafından 9 metre aşağısının taşlarının zamanla aşınarak parça parça düştüğü ve yarı kısmının kaldığı; üst tarafının eğilerek tehlikeli bir durum gösterdiği belirtilmektedir (BOA., MF.MKT., 164/48, 29 Şa'bân 1310/18 Mart 1893). Bu yazışmalar sonucunda Dikilitaş'ın ilk incelemesi ve mevcut durumunun tespiti, Sanayi-i Nefise-i Şahane Mektebi'nin mimari hocası A. Vallaury tarafından yapılmıştır. Maarif Nezareti'nden Şehremaneti'ne yazılan 6 Mayıs 1893 tarihli yazıda,

Sultanahmet Meydanı'ndaki Dikilitaş'ın üst tarafı meyl ederek hal-i tehlikede bulunduğu dair 24 Şaban 310 tarihli tezkire-i aliye emanet-penâhîleri Müze-i Hümâyûn müdüriyet-i aliyesiyle Meclis-i Maarif'e lede'l-havale mezkûr taş mebâni-i kadîmeden ve ezkâr-ı tarihiyenin en birincilerinden olmak cihetiyle Sanayi-i Nefise-i Şahane fenn-i mimâri mualimi mösyö Valori marifetiyle muayene-i lazimesi icrâ ettirilerek kısm-ı âlisinin takriben on metre kadar bir mahalli el-yevm iyâb halde bulunmakta ise de bu kısmın altında bulunan bir iki duvar tabakasının mürûr-i zemân ve tesirât-ı hevaya ile aşınmasından dolayı kısm-ı ulyâsının bir tarafa temâyül ettiği anlaşıldığına bunun etrafına bir iskele kurularak kısm-ı mahsûsu teşkil eden taşların her parçası üzerine birer numero vazıyla aşağı indirilmek ve tekrar her taşın yerine vazı ile heyet-i asliyesine halel gelmemek üzere tahkîm (BOA., MF.MKT., 167/37, 19 Şevvâl 1310/6 May 1893)

edilmesi istenmiştir. Kısaca, önemli tarihi eserlerin başında gelen Sultanahmet Meydanı'ndaki Dikilitaş'ın gerekli incelemesi yapılmıştır. Bu inceleme sonucunda, üst taraftan yaklaşık 10 metre kadar kısmı iyi durumda olmakla birlikte bu kısmın altında bulunan bir iki duvar tabakasının geçen zaman ve iklimsel etkilerle aşınmış olmasından dolayı bir tarafa doğru eğildiği anlaşılmıştır. Dikilitaş'ın etrafına iskele kurularak, üst kısımdaki taşların aşağı indirilmesi, aşınmış olan kısım onarıldıktan sonra tekrar her taşın yerine konulması şeklinde tamiratın yapılması istenmiştir. Böylece anıtın orijinaline zarar verilmeyecek; Dikilitaş aslına uygun bir şekilde sağlamlaştırılacaktır.



Resim 6. 1878 tarihli fotoğrafta Sultanahmet Meydanı.
(İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi. Foto No: 90672.00178)

Yıkılmak üzere olduğu belirlenen Dikilitaş/Örme Sütun'un tamirine başlanması zaman almıştır. Konu ile ilgili yazışmaların uzun süre devam ettiği anlaşılmaktadır. 1899'da karar verildiği anlaşılan Örme Sütun'un tamirine 1894 yılı sonlarına doğru başlanabilmektedir. Anıtın tamiratının 1894 yılı sonuna kalmasının nedeni, 10 Temmuz 1894'te İstanbul'da yaşanan deprem olmalıdır.

Örme Sütun'un tamirinde, Topkapı tarafındaki surdan düşen taşların kullanılması düşünülmüştür. Şehremini'nin 3 Ekim 1894 tarihli yazısında,

Sultanahmed Meydanı'nda olub Maarif Nezareti'nce bu kere tamiratına mübaşeret edilmiş olan Dikilitaş'ın mürur-ı zaman ile aşınarak mahv u zâyi' olmuş olan taşlarının yerine konulmak üzere Topkapı etrafındaki surdan yıkılıp müddet-i medide dibinde kalan taş parçalarının alınması kararlaştırılmış olduğu (BOA., Y.PRK.,ŞH., 5/41, 2 Rebi'ü'l-âhir 1312/3 Ekim 1894)

bildirilmiştir. Kısaca, Dikilitaş'ın zamanla aşınarak harap olmuş olan taşlarının yerine konulmak üzere, Topkapı etrafındaki surdan yıkılıp uzun zaman dibinde kalan taş parçalarının alınması kararlaştırılmıştır. Anıtın tamirinde kullanılmak üzere Topkapı surlarından düşen taş parçalarının seçilmesinin nedeni, 29 Eylül 1894 tarihli yazıda açıklanmıştır. Örme Sütun/Dikilitaş'ın, zamanla yıpranmış olan taşlarının, kendi cinsinden olmak üzere küfeki taşıyla tamamlanması gerekmektedir. Bu taşların (Dikilitaş'ta kullanılan cinsten taşların) aslına/orijinaline benzetilebilecek taş olmadığı için başka tarihi yapılarda kullanılmış olan taşların sağlanması uygundur. Bu amaçla, onarımda kullanılabilecek tarzdeki taşların Topkapı etrafında, surdan yıkılıp düşen ve uzun zaman burada kalmış olan parçalar arasından seçilerek alınması ve nakledilerek gerekli kullanıma göre yerine konulması uygun görülmüştür (BOA., MF.,MKT., 199/17, 17 Eylül 1310/29 Eylül 1894). Örme Sütun/Dikilitaş'ın tamirâtı 1895 yılı ortalarında tamamlanmıştır. Anıtın tamirâtının nasıl yapıldığı, 8 Temmuz 1895'te, Müze-i Hümayun müdürü Osman Hamdi Bey tarafından, Maarif Nezareti'ne yazılan yazıda detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

...çakeranemin nezaretiyle tamirine devam olunmakta olan dikilitaşın hitâm-ı tamirat ve tahkîmâtı bu kere müyesser olmuştur. Mezkûr taşın kaidesinde mahkûk rûmi ibâre kitabe-i tarihiyeden istidlâl olunduğuna göre bundan bin sene evvel Kostantin Porfirrojenet tarafından tamir ettirilip ondan sonra tamir vukuna dair bir işarete tesadûf edilememiş ve mürûr-i a'sâr ile nısfundan yukarısı mihverinden haylice meyl edip muhâtara bir dereceye gelmiş idi evvel be evvel o kısm-ı mâilin taşları aşağı alınıp ve üzerlerine numero vaz ettirilip kısm-ı süflâca lazım'ül-ifâ görülen termîmât ve tahkimâtın icrâ-yı ikmâliyle beraber mezkûr taşlar numara tertibiyle yerli yerlerine vaz' ve nihayet muhtaç surette imlâ edilip eser-i mezkûrun hali hazırı heman ma'mûrin-i asliyesine muadil bir dereceye iktirân ettirilmiştir (BOA., MF.MKT., 199/17, 15 Muharrem 1313/8 Temmuz 1895)

denilmektedir. Özetle, Osman Hamdi Bey'in nezaretinde, Dikilitaş'ın tamirat ve tahkimatı/sağlamlaştırılması yapılmıştır. Taşın kaidesindeki mevcut ibareden, bin sene evvel Konstantin zamanında onarıldığı, sonrasına ait hiçbir tamiratın yapılmadığı, geçen yüzyıllar boyunca Dikilitaş'ın yarısından yukarısının ekseninden haylice eğilerek tehlikeli bir duruma geldiği görülmüştür. Öncelikle eğik kısmın taşları aşağı alınmış ve üzerlerine numara yazılmıştır. Kalan kısmı, yani daha aşağı kısmı ise gerekli görülen tamir ve tahkimatı yapıldıktan sonra numaralandırılmış taşlar sırasıyla yerlerine konulmuştur. Bütün bu işlemler sonucunda anıt aslına yakın bir hale getirilmiştir. Bütün bunların II. Abdülhamid döneminde yapılmış olmasından dolayı Dikilitaş'ın kaidesine, bu dönemde onarımın yapıldığını gösteren bir tarihçe kitabesi konulmak üzere hazırlanmıştır (BOA., MF.MKT., 199/17, 24 Cemâziye'l-evvel 1313/12 Kasım 1895). Bu kitabenin yerleştirilmediği anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerine göre 4-5 yıl gibi bir süre alan incelemeler sonunda bu tamir, 1895 yılı ortalarında tamamlanmıştır.

XIX. yüzyılın sonunda, Örne Sütun'un onarımı yanında, Sultanahmet Meydanı'ndaki anıtların durumunun titizlikle takip edildiği ve gerekli çalışmalar yapıldığı, dönemin yazışmalarından anlaşılmaktadır. 1892 yılı sonunda, Burmalı/Yılanlı Sütun'un korunması, âsâr-ı âtikadan olan sütunun layığıyla imar ve temizliğinin yapılmadığı yolunda gerekenlerin yapılması istenmiştir (BOA., MF.MKT., 156/85, 27 Cemâziye'l-evvel 1310/17 Aralık 1892). 1897 yılında, "Sultanahmet Meydanı'nda dikilitaşların etrafındaki kırık ve düşmüş demir parmaklıkların" tamirinin gerektiği, gerekli tespitin yapılarak masrafının belirlendiği ifade edilmiştir (BOA., MF.MKT., 352/22, 9 Ramazan 1314/11 Şubat 1897).

Yüzyılın Sonunda Sultanahmet Meydanı

XIX. yüzyılın sonlarında, Sultanahmet Meydanı'nda kapsamlı birtakım düzenlemeler ve bazı tarihi yapıların onarımına dair çalışmalar yapıl-

mıştır. Bu dönem aynı zamanda, meydanın önemli anıt eserlerinden olan Alman Çeşmesi'nin inşa sürecidir (2). Yıldız Saray-ı Hümâyunu, Baş Kitâbet Dâiresi'nden yazılan 15 Temmuz 1899 tarihi yazı, bu tarihte Sultanahmet Meydanı'nda yapılacak düzenlemeler hakkında detaylı bilgi vermektedir. Belgede,

Sultanahmet Meydanı'ndaki dikilitaşlarla burmalı sütunun etrafına granit taşından kaldırım ferşiyle taşların aralarındaki boş mahallerin bahçe haline ifrağı ve taşların etrafında mevcut demir parmaklıkların tamiri ve etrafına fenâril rekzi ve mekteb-i sanayinin önüne taştan yaya kaldırımı ferşiyle mezkur meydandaki ebniye-i emiriyye ile o hizada bulunan Çukur Çeşmenin ön tarafında bulunan ve çirkin manzara arz etmekte olan ahûrların hedmi ve Çukur Çeşmenin de tamiri ile çeşme civarındaki hanelerin ittisâline duvar inşâsı ve cami-i şerifin karşı cihetine demir parmaklıklar yaptırarak icabı kadar ağaç garzı ve mekteb-i sanayi binasının üstüne de bir kat yapılması ve yapılacak demir parmaklıkların gümüşsuyu hastahanesi karşısındaki parmaklıklar gibi imâl ettirilmesi (BOA., İ.HUS., 76/1317 Reb'ü'l-evvel 22/15 Temmuz 1899)

buyurulmuştur. Bu tarihte meydandaki dikilitaşlarla Bumalı/Yılanlı Sütun'un etrafına granit taşından kaldırım döşenmesi, araların yeşillendirilerek bahçe haline getirilmesi, taşların etrafında bulunan demir parmaklıkların tamir ettirilmesi ve bunların etrafına fener dikilerek aydınlatmanın sağlanması; meydana nazır konumdaki Mekteb-i Sanayi binasının (bugün Marmara Üniversitesi, rektörlük binası) önüne, Örne Sütun'la Mekteb-i Sanayi arasına taştan yaya kaldırımı döşenmesi; meydana bakan İbrahim Paşa Sarayı'nın güney köşesinde bulunan Çukur Çeşme'nin ön tarafında çirkin bir manzara sunduğu beyan edilen damların kaldırılması ve Çukur Çeşme'nin tamiri ile civarındaki evlerin bitişiğine duvar yapılması; caminin karşısına demir parmaklıklar yaptırılarak ağaç dikilmesi; Mekteb-i Sanayi'nin üstüne de bir kat yaptırılması istenmiş ve yapılacak bu işlerin hangi birimler tarafından yürütüleceği belirlenmiştir.

Sultanahmet Meydanı'nın güney sınırında bulunan Mekteb-i Sanayi, mevcut Kılıçhane binasının yıkılmasıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısında, 1866-68 yılları arasında yapılmıştır. Bu yapının 1894 depreminde zarar gördüğü, harap olduğu, 1899'da yeniden açıldığı bilinmektedir (Ahunbay, 1996: 199-200; Tanman, Çobanoğlu, 2010: 57). 1899'da "mekteb-i sanayi binasının üstüne de bir kat yapılması" gündeme gelmiştir. İki katlı olan cephe, deprem sonrası onarımda üç katlı olarak düzenlenmiştir. 15 Temmuz 1899'da, "Mekteb-i Sanayi binasına yapılacak katın inşâsının Orman ve Maadin Nezareti" tarafından yaptırılacağı belirtilmiştir (BOA., İ.HUS., 76/1317 Rebî'ü'l-evvel 22/15 Temmuz 1899).

Sultanahmet Meydanı'nın batı yönünde bulunan Çukur Çeşme'nin de XIX. yüzyılın sonunda tamir edildiği anlaşılmaktadır (BOA., İ.HUS., 76/1317 Rebî'ü'l-evvel 22/15 Temmuz 1899; DH.MKT., 2223/76, 11 Rebî'ü'l-evvel 1317/20 Temmuz 1899). XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaptırılan ve Saka Çeşmeleri olarak da bilinen çeşme, Kanuni tarafından Mimar Sinan'a yaptırılan Kırkçeşme su tesislerine bağlı olduğu bilinen dörtlü çeşme grubudur (Tanman, Çobanoğlu, 2010: 39). Bugün de mevcut olan çeşme, çukur bir alanın batı duvarında sıralanan dört sivri kemerli nişten oluşmaktadır.

Alman Çeşmesi

Alman Çeşmesi, aynı zamanda bu dönemin prestij alanı olarak görülen Sultanahmet Meydanı'nda inşa edilmiştir. Bu bağlamda meydana bir takım çalışmalar yapılmıştır. Alman İmparatoru II. Wilhelm tarafından, 1898'deki İstanbul seyahati anısına yapılması düşünülen çeşmenin inşasına, imparator ülkesine döndükten hemen sonra karar verilmiş olmalıdır. Konu ile ilgili yazışmalar 1899 yılı başlarında başlamış; çeşmenin nereye inşa edileceğine dair görüşler, istekler beyan edilmiştir. Çeşmenin, "...bir meydana yapılması münâsib ve Sultanahmet Meydanı'nda

bazı âsâr-ı atıka bulunacağı cihetle...” orada, yani meydanda ve eski eserlerin arasında olmasının uygun olacağı düşünülmüştür (BOA., Y.A.HUS., 394/38 13 Zilkade 1316/25 Mart 1899). Yazışmalar sonucunda, çeşmenin Sultanahmet Meydanı’nda Millet Bahçesi olarak tanınan bahçenin arka tarafına, yani bugünkü yerine inşası kararlaştırılmış; etrafta çirkin bir görüntü arz ettiği belirtilen ahşap parmaklıkların olduğu ve bunların Mekteb-i Sanayi’de yaptırılacak demir parmaklıklarla değiştirilmesi gerektiğine karar verilmiştir (BOA., Y.PRK.BŞK., 59/37, 22 Zilhicce 1316/3 Mayıs 1899). Bu bağlamda Sultanahmet Meydanı’nda çevre düzenlemesi çalışmaları yapılmıştır.

Alman Çeşmesi’nin açılışı için Sultan II. Abdülhamid’in 25. cülus yıldönümü kararlaştırılmıştır. Bu bağlamda çalışmalar hızlandırılmıştır. Sultanahmet Meydanı’nın bütün olarak ele alındığı ve düzenleme çalışmalarının bu şekilde yürütüldüğü anlaşılmaktadır. 19 Ağustos 1900 tarihli yazışmada, meydanda yapılan çalışmalar detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Mekteb-i Sanayi üst katının hitâmu kuvve-i karîbeye geldiği gibi haşmetlü Almanya imparatoru hazretleri tarafından Sultanahmet Meydanı’nda inşâsı başlattırılan çeşmenin ameliyât-ı ibtidâisi dahi iyice ilerleyip bunların cülûs-ı meyâmin-i men’ûs-ı hazret-i hilâfet-penâhîye müsâdif yevm-i mesuda resm-i küşâdının icrâsı tabîi bulunduğundan bahisle mezkûr meydanda yapılması irâde-i seniyye-i cenâb-ı pâdişâhî iktizâ-yı âlisinden olan şeylerden Şehremaneti celilesine aid olanların dahi bir an evvel ifâsı ve Mekteb-i Sanayi’de imâl olunacak parmaklıkların esmânı... mezkur parmaklıkların yaptırılması ve meydana çirkin manzara arz etmekte bulunan âhûrların kaldırılıb kaldırım tefriş ve ağaç garsı ve teferruatının ifâsı... bunların icrâsı cülûs-ı hümâyun ruz-ı firuz cenab-ı mülûkaneye müsâdif yetiştirilmesi emanetçe müste’cel bulunduğuna zikr olunan meydan ile dikili taşlara nazar Üçler cami-i şerifi arsasının önüne muktezi duvar ile oradaki (BOA., DH.MKT., 2391/44, 22 Rebî’ü'l-âhir 1318/19 Ağustos 1900)

düzenlemelerin tamamlanması istenmiştir. Sultanahmet Meydanı'nda, mevcut ahşap parmaklıkların kaldırılarak demir parmaklıklarla değiştirilmesi, çirkin bir görüntü sunan damların kaldırılması, etrafa ağaç dikilmesi, kaldırımların düzenlenmesi bu tarihte yapılması planlanan çalışmalardır. Burada bahsi geçen Üçler Camii, 1551 yılında yaptırılan, 1865 Hocapaşa yangınında harap olan ve sonraki yıllarda ortadan kalkan yapıdır (Eyice, 1994: 334). Çukur Çeşme'nin üst tarafında yer alan bu caminin yeri yangın sonrası arsa durumunda bırakılmıştır. Bu arsanın önüne duvar çekilmesi planlanmıştır. Bütün bu işlemler için ayrılan bütçenin yeterli gelmediği, dolayısıyla meydandaki gerekli düzenlemelerin belirlenen tarihte yetiştirilemediği anlaşılmaktadır. Aynı yılın sonunda çalışmaların tamamlanmadığı, "...meydan-ı mezkûrun hâl-i hâzırı çirkin bir manzara irâe etmekte olduğu..." belirtilmiştir (BOA., Y.MTV., 207/144, 29 Cemâziye'l-âhîr 1318/24 Ekim 1900). Birtakım eksiklikler ve maddi yetersizlikler sonucunda, Alman Çeşmesi belirlenen tarihte açılmamıştır. Çeşmenin, İmparator II. Wilhelm'in doğum gününde açılmasına karar verilmiş ve hazırlıklar tamamlanarak 27 Ocak 1901 Pazar günü büyük bir törenle açılış yapılmıştır (BOA., Y.PRK.HR., 29/86, 5 Şevvâl 1318/26 Ocak 1901).

Sonuç

Sultanahmet Meydanı, Osmanlı İstanbulunun, "asıl İstanbul şehrinin" en önemli açık alanıdır. Meydan XIX. yüzyılda da önemini korumuştur. Bu yüzyılda meydana birtakım çevre düzenlemeleri yapılmış; meydanın parçası olan anıtların onarımı gerçekleştirilmiştir. Ayrıca meydanın çevresindeki birçok anıtsal kamu yapısının bu yüzyılda, özellikle Tanzimat Dönemi'yle birlikte yapılmaya başlandığı, Sultan II.Abdülhamid Dönemi'nde de ivme kazanarak devam ettiği görülmektedir (3).

Sultanahmet Meydanı, XIX. yüzyılda, çevre düzenlemeleri, mevcut anıtların onarımları, yeni inşa edilen veya edilmesi düşünülen yapılarıyla Osmanlı'nın, Osmanlı İstanbul'unun Batılı yüzünü yansıtan bir meydan olarak düzenlenmiş ve kullanılmıştır (**Resim 7**). Dikilitaşları, millet bahçesi, sergi binası, Alman Çeşmesi yanında inşa edilmesi planlanan saat kulesi meydanın "Batılı" öğeleridir.



Resim 7. Sultanahmet Meydanı'nın son durumu.
Meydanda bulunan Dikilitaş, Burmalı/Yılanlı Sütun ve Örme Sütun.
(Foto: Nurcan Yazıcı, 2009)

NOTLAR

1. Sultanahmet Meydanı, Osmanlı başkentinin, Beyazıt Meydanı'yla birlikte meydan olarak tanımlanan iki alanından birisidir. 1585 tarihli İstanbul kadısına yazılan bir hükümde, "Atmeydanı'nın yılda bir kere" süpürülüp temizlene geldiği belirtilmektedir (Ahmed Refik, 1988: 66).
2. Alman Çeşmesi'nin inşa süreci hakkında kapsamlı bir çalışma yapılmıştır. Bakz. Yazıcı, 2010: 173-197.
3. Bu dönemde meydanın çevresindeki yapılarla ilgili bakz. Tanman, Çobanoğlu, 2010: 55-64.

KAYNAKÇA

- Ahmed Refik, (1988), *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, İstanbul.
- Ahunbay, Z. (1996), "Sultan Ahmet Meydanı'nda Bulunan Marmara Üniversitesi Rektörlük Binaları'nın Tarihi Kimliği ve Restorasyon Sorunları", *Prof. Doğan Kuban'a Armağan*, İstanbul, s.195-215.
- Aktepe, M. (Yay. Hazl.) (1990), *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, XIII, Ankara.
- Allwood, J. (1977), *The Great Exhibitions*, New York.
- Carbognano, C. C. (1993), *18.Yüzyılın Sonunda İstanbul*, İstanbul.
- Cezar, M. (1995), *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi I*, İstanbul.
- Çobanoğlu, A. V. (1998), "Sultan Ahmed Külliyesinde Sebiller ve Çeşmeler", *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı*, Sempozyum Bildirileri, (19-20 Mart 1998), İstanbul, 57-76.
- Ergin, O. N. (1995), *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye 7*, İstanbul.
- Eyice, S. (1994), "Üçler Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 7, İstanbul, 334.
- Empire Ottoman, Coup d'oeil général sur L'Exposition Nationale a Constantinople*, Extraits du "Journal de Constantinople", 1 Octobre 1863.
- Muslubaş, A. (2007), *Sultanahmet Tarihi Alanı Araştırması, Çevre Düzenlemesi Öncesi İnceleme ve Metod Önerisi*, İstanbul.
- Müller-Wiener, W. (2007), *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*, İstanbul.
- Sakaoğlu, N. (1993), "Atmeydanı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1, İstanbul, 414-418.
- Sinanlar, S. (2005), *Atmeydanı Bizans Araba Yarışlarından Osmanlı Şenliklerine*, İstanbul.
- Tanman, M. B., Çobanoğlu, A. V. (2010), "Atmeydanı ve Çevresinde Osmanlı Mimarisi", *Hippodrom/Atmeydanı: İstanbul'un Tarih Sahnesi- Hippodrome/Atmeydanı: A Stage for Istanbul's History*, II, İstanbul, 32-70.
- Yaltrık, F. (1994), "Parklar", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 6, İstanbul, 223-225.
- Yazıcı, N. (2009), "'Symbol' Der Türkischen-Deutschen Freundschaft Die Bauzeit Des Deutschen Brunnens in Sultanahmet Und Denkanregungen Einer Zeichnung/Türk-Alman Dostluğunun Hatırası/Nişânesi', Sultanahmet'teki Alman Çeşmesi'nin İnşa Süreci ve Bir Çizimin Düşündürdükleri", *İki Dost Hükümdar Sultan II. Abdülhamid ve Kaiser II. Wilhelm/Zwei Befreundete Herrscher*, İstanbul, 173-197.
- Yazıcı, N. (2010), "İlk Osmanlı Sergi Binası ve Mimar Bourgeois-Parvillée-Montani İşbirliği/The First Ottoman Exhibition Building in Atmeydanı and the Collaboration of Architects Bourgeois-Parvillée-Montani", *Hippodrom/Atmeydanı: İstanbul'un Tarih Sahnesi- Hippodrome/Atmeydanı: A Stage for Istanbul's History*, II, İstanbul, 128-151.

Belgeler

- BOA., A.MKT.MHM., 252/58, 21 Receb 1279/12 Ocak 1863.
BOA., A.MKT.MHM., 329/85, 22 Zilkade 1281/18 Nisan 1865.
BOA., A.MKT.MHM., 350/63, 23 Şevval 1282/ 11 Mart 1866.
BOA., DH.MKT., 1376/59, 9 Safer 1304/7 Kasım 1886.
BOA., DH.MKT., 1607/65, 18 Receb 1306/20 Mart 1889.
BOA., DH.MKT., 2223/76, 11 Rebî'ü'l-evvel 1317/20 Temmuz 1899.
BOA., DH.MKT., 2391/44, 22 Rebî'ü'l-âhir 1318/19 Ağustos 1900.
BOA., MF.MKT., 156/85, 27 Cemâziye'l-evvel 1310/17 Aralık 1892.
BOA., MF.MKT., 164/48, 29 Şa'bân 1310/18 Mart 1893.
BOA., MF.MKT., 167/37, 19 Şevvâl 1310/6 Mayıs 1893.
BOA., MF.,MKT., 199/17, 17 Eylül 1310/29 Eylül 1894.
BOA., MF.MKT., 199/17, 15 Muharrem 1313/8 Temmuz 1895.
BOA., MF.MKT., 199/17, 24 Cemâziye'l-evvel 1313/12 Kasım 1895.
BOA., MF.MKT., 352/22, 9 Ramazan 1314/11 Şubat 1897.
BOA., İ.DH., 341/22429, 17 Recep 1272/24 Mart 1856.
BOA., İ.DH., 940/74403, 2 Zi'l-hicce 1301/23 Eylül 1884.
BOA., İ.DH., 940/74403, 16 Rebî'ü'l-âhir 1302/3 Şubat 1885.
BOA., İ.HUS., 76/1317 Rebî'ü'l-evvel 22/15 Temmuz 1899.
BOA., İ.MMS., 39/1604, 23 Cemâziye'l-evvel 1279/16 Kasım 1862.
BOA., Y.A.HUS., 394/38 13 Zilkade 1316/25 Mart 1899.
BOA., Y.MTV., 207/144, 29 Cemâziye'l-âhir 1318/24 Ekim 1900.
BOA., Y.PRK.BŞK., 59/37, 22 Zi'l-hicce 1316/3 Mayıs 1899.
BOA., Y.PRK.HR., 29/86, 5 Şevvâl 1318/26 Ocak 1901.
BOA., Y.PRK.ŞH., 5/41, 2 Rebî'ü'l-âhir 1312/3 Ekim 1894.

Kısaltmalar

A.MKT.MHM.	Bâb-ı Âlî Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Kalemi
BOA.	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
DH.MKT.	Dahiliye Mektubi Kalemi
MF.MKT.	Maarif Mektubi Kalemi
İ.DH.	İradeler Dahiliye
İ.HUS.	İradeler Hususi
İ.MMS.	İradeler Meclis-i Mahsus
Y.A.HUS.	Yıldız Sadaret Hususî Maruzat Evrakı
Y.MTV.	Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y.PRK.BŞK.	Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Başkitabeti
Y.PRK.HR.	Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzâtı
Y.PRK.ŞH.	Yıldız Perakende Evrakı Şehremaneti Maruzâtı

Not: Resim 4 ve 5'in telif hakkı ödenmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Nurcan Yazıcı: 1999 yılında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktorasını Mimar Sinan Üniversitesi'nde tamamlayan yazar, aynı üniversitenin Sanat Tarihi Bölümü'nde Yardımcı Doçent olarak çalışmaktadır. Çalışmalarını Türk Sanatı, ağırlıklı olarak mimarlık tarihi ve mimari süsleme alanında sürdürmektedir. Çalışma alanıyla ilgili ulusal ve uluslararası sempozyumlara katılmış; çeşitli kitap ve dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. 1998 yılından bu yana İznik Çini Fırınları Kazısı'na katılmakta olan yazar aynı zamanda "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Hükümet Konağı Binaları" isimli bir projeyi ve Kırklareli-Demirköy Fatih Dökümhanesi kazı başkanlığını yürütmektedir.

İletişim: Mimar Sinan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Beşiktaş/İstanbul, nurchanyaz@hotmail.com



İstanbul'da Bir Üçüncü Mekân Okuması: 'Pozitif' Titreşimler Ve Babylon

*

A Reading of *Thirdspace* in Istanbul: 'Pozitif' Vibrations and Babylon

Ceren Mert

Özet

Bu makale, küreselleşme dinamikleri içerisinde müzik endüstrisinin mekânsal pratikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu açıdan, yazı, İstanbul'un müzik endüstrisinin en önemli kuruluşlarından biri sayılan Pozitif şirketinin Asmalımescit semtinde yaratmış olduğu Babylon ismindeki müzik mekânı üzerine odaklanmıştır. Bir yandan Babylon –ve içinde bulunduğu mahalle- Lefevre'in 'temsili mekânlar' ve Soja'nın 'Üçüncü Mekân' kuramları çerçevesinde analiz edilse de, seçilen çalışma alanı aynı zamanda küresel sermaye akışlarının politik ekonomisi doğrultusunda kritik edilmektedir. Ayrıca, ritim kavramı hem gündelik hayat tartışmaları kapsamında, hem de mekân ve ses ilişkileri bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: müzik, mekân, küreselleşme, ritim, gündelik hayat

Abstract

This paper aims to elaborate on the spatial practices of the music industry within the dynamics of globalization. Accordingly, the writing focuses on one of the main interlocutors of Istanbul's music corporation, Pozitif, and the musical space it has created called Babylon at the Asmalımescit neighborhood. Thus, on the one hand, Babylon –as well as the neighborhood where it is situated- is analyzed in terms of Lefevre's 'representational spaces' and Soja's 'Third Space'; whereas on the other hand, the chosen case study is problematized in line with the political economy of the global capital flows. Furthermore, the aspect of rhythm is also examined under the discussions of everyday life, as well as within the reconsideration of the relationship between space and sound.

Keywords: music, space, globalization, rhythm, everyday life

"Babylon, sap ile samanun birbirine karıştığı, bir imkânsız, bir rüya, iyi bir fikir, büyük bir projeydi başlangıçta... Değişen dünya, değişen ülke, daha hızlı değişen Asmalimescit... Ve tüm bu değişimlere ayak uydurmak zorunluluğu..."
(Ahmet Uluğ – Babylon kurucularından)

Giriş

Bu çalışma, küresel kent olma sürecinde İstanbul'da yürütülen kültürel politikaların Asmalimescit mahallesinin gelişimini nasıl etkilediğini, bu gelişimde büyük payı bulunan Babylon ve bu müzik mekânının kurucu şirketi olan Pozitif'i, Henri Lefebvre ve Edward Soja'nın kavramlarını kullanarak analiz etmeyi hedeflemektedir. Yazının amacı, mekânın üretimi ve dönüşümü, şehir ve ritim, gündelik hayat gibi konular dâhilinde İstanbul'un küreselleşme sürecinde belirli bir bölgedeki kültürel değişimine bu müzik mekânı aracılığıyla yoğunlaşarak yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmaktır. Ancak bundan önce, küresel kent ve metropol hayatının ürettiği mekânlaşma sürecini daha iyi kavrayabilmek için, küreselleşmenin hızlı yaşandığı bu dönemde, müziğin teknoloji ile harmanlanarak küresel ve yerel olanı bir araya getirme sürecinden bahsetmek uygun olacaktır.

Küreselleşme Sürecinde Müzik

Steven Feld'e göre müziğin sosyal kimliklerle olan ilişkisi küreselleşme sayesinde daha da yoğunlaşmıştır. Bunun nedeni ise teknoloji, medya ve popüler kültürünün ulus-ötesi akışlarının bir yandan kültürel ayrımı, bir yandan da sosyo-kültürel mübadeleyi tetikliyor olmalarıdır. Bu nedenle farklı müzik tarzları etrafında oluşan kimlikler her zamankinden daha gözle görünür ve geçici, aynı zamanda da daha duyulabilir olmuşlardır (Feld, 2001: 180).

Yaşadığımız çağ fantezilerin ve görsel/işitsel sanallığın fazlasıyla hâkim olduğu bir dönemdir. Günümüz teknolojisi sadece bütün müziksel dünyaları potansiyel olarak taşınabilir ve işitsel yapmakla kalmaz, aynı zamanda sesle ilgili sanallık fazlasıyla doğallaştırıldığından, herkesin müziksel dünyası hem daha belirli hem de daha muğlak; hem daha kendine özgü hem de daha bulanık; bir yandan yerleşik bir yandan da devingen olarak hissedilmeye başlanmıştır (Feld, 2001: 189).

Müziğin kayıtlı biçimi ticari olarak dolaşıma sunulmuş ve bu durum müziğin küreselleşme sürecinde onun ne kadar otantik olduğunu tanımlamıştır. Böyle bir süreç, işitsel kayıt teknolojilerinin yüz yıllık gelişiminin ve açılımının yakın tarihteki seyahat, göç, temas, sömürgecilik, diaspora ve yayılma politikalarını bile alt-üst edebilen sonucudur. Müzik endüstrisi ise bu durumun hem kahramanı hem de haini olarak son yüzyılın oldukça büyük zaferini temsil edenlerdendir. Kayıt ve çoğaltma teknolojilerinin diğer medya biçimleriyle birlikte düzenlendiği müzik endüstrisi, küresel pazarın sürekli genişlemeyi hedef alan kapitalist amacına başarıyla ulaşmıştır. Ayrıca, müziğin küreselleşme söylemi bağlamında

“işitsel heterojenliğin ve homojenliğin yarattığı anlamlar arasındaki gerginlikler aslında küresel süreçlerin parçaları olan ayırma (separation) ve biraraya getirme (mixing) durumlarının vurgulandığı biçimsel (stylistic)...mezleşme ve yeniden canlandırmanın (revitalization) ortaya çıkardığı gerginliklerle de tam olarak örtüşmektedir” (Feld, 2001: 190).

Eğer küreselleşme kendi içinde karmaşık çokluklar, birbirinden farklı deneyimler ve tekelleşen büyük güçlü şirketleri barındırıyorsa (Feld, 2001), bu durum müzik dünyasını nasıl etkilemektedir? Böyle bir sorunun ortaya koyduğu tartışmada, teknoloji ve son dönemlerde müzik alanında kullanılan yeni teknolojilerin yeri ve önemi yadsınamaz. Müzikte kullanılan teknolojilerin “ilerlemesi”, Frith’e göre, birçok sol ve sağ

politik görüşteki kitle iletişimi yazarlarının söylediklerinin aksine müziğin dijitalleşmesi insanlığın makineleşmesine, başka bir deyişle duyarlılıklarını yitirmesine neden olmaz. Zira ona göre teknolojik gelişmelerin kendisi, müziksel "otantikliği" mümkün kılar. Daha önceki dönemlerde performans ve emprovizasyon gibi çoğaltımı mümkün olmayan müzik üretimleri ve icraları, tekrar ve tekrar kayıt cihazları sayesinde aynen üretilebilmektedir. Bunun gibi farklı teknolojik gelişmeler sadece insanların hangi tür müzik dinlediklerini etkilemekle kalmamış, ama aynı zamanda müziği *nasil* dinlediklerini de etkilemiştir (Frith, 1992: 69). Teknolojinin küreselleşmenin bir unsuru olarak müzik ile yoğrulması, hem mekânın kendisini yeniden üretimini etkiler hem de farklı müzik (alt-)türlerinin ortaya çıkmasına önayak olur. Böylece, her ne kadar yerel veya "etnik" sesle yoğrulmuş olsa bile elektronik olarak üretilen müzik ve bunların icra edildiği mekânlar metropol hayatının vazgeçilmez parçası haline gelirler. Ancak bu müzik tarzlarının ve icra edildiği eğlence mekânlarının ortaya çıkışlarını, küresel kentlerin¹ oluşumunu sağlayan küresel ekonomi, politika ve kültüründen bağımsız olarak düşünmek yanlış olur.

Yukarıda bahsedilenleri farklı bir biçimde vurgulamak gerekirse, küreselleşme sürecinde ortaya çıkan farklı (müziksel) deneyimler, teknoloji ve mekân ile yakından ilgilidir. Örneğin kullandığımız kişisel stereolar (mp3 çalarlar, vb) Michael Bull'un deyimiyle gündelik hayat deneyimlerimizi estetikleştirir (Bull, 2000: 180). Sokakta yürürken bir taraftan dinlediğimiz müzik, o an içinde bulunduğumuz mekân algımızı elbette ki etkileyip değiştirecektir. Aynı şekilde müzik mekânlarında kullanılan ses mühendisliği ürünü yeni teknolojiler de deneyimlerimizi farklılaştırıp

¹ Bu makalede 'küresel kent' kavramını, Saskia Sassen'in ele aldığı gibi küresel sermayenin genişlemeye başlamasıyla emeğin dolaşımının ve örgütlenişinin bazı kentlerde daha yoğunlaşarak bu yerlerin mekânsal olarak 'küresel kent' (ör: Londra, New York, Tokyo) haline dönüşmeleri olarak değil de, daha geniş anlamıyla, büyük metropollerde gelişen ve deneyimlenen mekânların ve performansların çeşitliliği olarak ele almaktayım.

çeşitlendirecektir. Öyleyse “mekân nedir?”, “nasıl üretilir?” gibi soruları gözden geçirdikten sonra mekânın müzik ile olan ilişkisini ele almanın yerinde olacağını düşünüyorum.

Mekân ve Ritim(leri)

Lefebvre için mekân, üretimin bir sonucudur; insanlar yaşamlarını sürdürdükleri mekânları kendileri yaratırlar. Tam da bu nedenden dolayı mekân aynı zamanda politiktir (Lefebvre, 2008a). Lefebvre’in mekânsal incelemesinde iki aşama vardır: birinci aşama ‘şehir’ ile ilgilenirken, ikinci aşama ise sosyal mekân ve yine kendisinin ‘küresel’ olarak betimlediği alana odaklanır. Lefebvre şehir hayatının ortaya koyduğu “kentlilik”² anlayışının temelini, farklılaşmış ve birbirinden ayrık birçok sosyal etkileşimin eşzamanlılığının ‘merkezi’ hale gelmesi olarak tanımlar. Bu bağlamda kapitalizm çerçevesinde değişen sosyal ilişkilerin ve ekonomik faktörlerin şehir ortamı içindeki katılım ve nitelikli erişim üzerindeki etkisini analiz eder. ‘Kentliliğin’ belirli bir nüfus veya coğrafi büyüklükle ya da bina yığınlarıyla tanımlanamayacak olması gibi, kentin sadece bir aktarım noktası ya da üretimin merkezi (ekonomik anlamda) gibi düşünülmemesi gerektiğini belirtir. Lefebvre için kentsel olan bütün bunların toplamıdır; o nedenle herhangi bir tanımlama bu bakış açılarının hepsini içinde barındırmalıdır. İnsanlar, bilgi ve ürünlerin eşzamanlı olarak hem bir araya gelmesi hem de birbirlerinden ayrılmaları şehre özgü bir niteliklidir (Shields, 1999: 145).

Lefebvre mekânın sosyal üretimini açıklarken okuyucuyu kendisinin geliştirdiği üçlemeyle buluşturur. Üçlemedeki her öge sosyal mekândaki bir durumu temsil eder: bu ögeler arasındaki ilişkiler ise gündelik hayatta insanların mekânı nasıl oluşturduklarını ve mekânın üzerlerindeki

² İngilizcesinde ‘urbanity’ olarak geçer.

etkilerini ve genel olarak bu süreçlerin ipuçlarını verir. Bunlardan *mekânsal pratik (spatial practice)* algılanan mekândır; fiziksel olarak var olan ve ampirik olarak gözlemlenebilen çevredir (Lefebvre, 2008a). Bedenlerin farklı duyularla algıladıktan sonra içinde hareket ettiği mekândır; bu nedenle farklı kültürlerle, sosyoekonomik oryantasyona ve hatta yaş grubuna göre aynı fiziksel mekân farklı olarak algılanabileceğinden gündelik hayatta bir istikamete gidilecek rota birbirinden farklılaşabilir. Ayrıca mekânsal pratikler kolaylıkla kavram haline getirilebildiği, kategorilere ayrılabilirdiği ve haritalandırılabilirdiği için mekânsal pratiğin planlamacılar, tasarımcılar ve diğer profesyoneller tarafından nasıl kavramsallaştırıldığı ve düzenlendiği de önemlidir (Carp, 2008: 133). Üçlemenin ikinci unsurunu ise böylece *mekânın temsilleri (representations of space)* yani kavramsallaştırılan mekân oluşturur. Mekânın temsilleri, fikirlerin gerçeğe dönüştürülmesi sırasında kullanılan metotlar, sistemler, söylemler, imajlar ve stratejiler sayesinde oluşur. Başka bir ifadeyle mekânın kavramsallaştırılmasından sonra fikirlerin gerçeğe dönüştürülme sürecini kapsar. Yani eğer mekânsal pratik bir fiziksel alanı kapsıyorsa, bu fiziksel alan ile ilgili olarak yürütülen egemen zihinsel aktivitelerin bir sonucu olarak mekânın temsilleri gerçekleşir (Carp, 2008: 134). Bu nedenle, Lefebvre'ye göre, mekânın temsilleri bir mekânı tasarlayan sosyal mühendisler, şehir planlamacıları gibi bilim insanlarının oluşturduğu mekândır. Kaldı ki bu kişiler aynı zamanda neyin yaşanan, neyin algılanan ve neyin tasarlanan olduğunu da belirlerler (Lefebvre, 2008a: 38).

Sosyal mekânı oluşturan üçüncü unsur ise *temsili mekândır (representational space)*. Bunlar yaşayanların ve kullananların mekânı olduğu için ilgili imaj ve semboller aracılığıyla deneyimlenir. Aslında Edward Soja'nın da sonradan *Üçüncü Mekân* adını vereceği bu temsili mekânlar hem algılanan hem de tasarlanan mekânların bulunduğu alandır. Sosyal mekânın parçası olan bu yaşanan mekânlar hem algılanabilir ve uygulanabilir (practiced), hem de bir fikir olarak tasarlanabilir ve bu

çerçeve de inşa edilebilir mekândır. Tam da bu nedenden dolayı sırf kullanımın ve düşüncenin de ötesinde olan, o nedenle spesifik yerlere ve bunların fiziksel görünümüne dayandırılmayacak olan mekândır. “Her şeyin bir araya geldiği” anlardan biri olan ve farklı yerlerde ve zamanlarda düzenlenen performans veya festivaller tam da bu tür temsili mekânları oluştururlar (Lefebvre, 2008a). Bu mekânlarda yaşananlar hem güçlü ve kolektif deneyimler oldukları gibi aynı zamanda kişisel ve tam olarak sözcüklerle ifade edilemeyebilen pratiklerdir. Örneğin bir tiyatro sahnesi/binası mekânın düzenlenişi ve tasarlanması gereği mekânın temsili olarak adlandırılabilirken, oyunun sahnelendiği anda mekândaki kodlar ve imajlar aracılığıyla seyircilerin kolektif olduğu kadar bireysel olarak da performansı deneyimlemeleriyle, bu temsili/yaşanan mekân oluşur. Lefebvre’in bununla, tiyatro sahnesi gibi bir oyun/performansın sergilendiği mekânda, gerçek ve kurgusal karşıtlıklar (counterparts) ile bunların aktör, izleyici, “karakterler”, metin ve yazarın da içinde bulunduğu ancak hiçbir zaman bütünsellik (tek) oluşturmadığı bakışlar (gazes) ve yanılsamalar (mirages) arasındaki etkileşimi de kapsadığını belirtmektedir. Böyle bir teatral etkileşimde (bu ister tiyatro oyunu olsun, ister farklı bir performans veya konser olsun) bedenler ‘gerçek’ olandan, yani anında deneyimlenen mekândan (başka bir deyişle sahne ve mekândaki diğer fiziksel nesnelere) algılanan mekâna geçebilirler ki bu artık ne fiziki/görsel mekân ne de algılanan mekândır. Bu o anda hem kurgusal hem de gerçek olan üçüncü bir mekâna dönüşmüştür (Lefebvre, 2008a: 188).

Mekân kavramını gündelik hayat çerçevesinde ele aldığımızda, ritim kavramı da mutlaka tanımlanmalıdır. Lefebvre’e göre ritim, zamanın anlaşılmasından bağımsız olarak düşünülemez. Ritim, kasabaların ve şehirlerin; kent yaşamı ve mekândaki hareket içinde mevcuttur. Toplum ve beden ritimlerimiz gibi hem sosyal hem de biyolojik olanın bir araya gelmesi doğrultusunda ritimlerin analizi, gündelik hayatla ilgili sorula-

rımızla ilgili önemli ipuçları verir (Lefebvre, 2004: viii). Lefebvre genel bir ritim kavramı olup olmadığını kendine sorar ve yanıtı ise hem evet hem de hayırdır. Herkes bir ritme sahiptir ona göre; öte yandan hemen hemen herkes bu kavramın içeriğini bildiği yanılığına düşer: ritmi genelde hareketle, hızla veya objelerle (örneğin makinelerle) karıştırırız. Müzisyenler birebir ritimlerle ilgilenirler, çünkü kendileri ritimlerin üreticileridirler. Ancak genelde ritimleri "bir-iki-üç-bir-iki-üç" diye vuruşların sayılmasına indirgerler. Tarihçiler ve ekonomistlerin kendileri de ritimlerden bahsederlerken aktörler, fikirler ve gerçeklikleri çok da işin içine katmadan, dönemlerin, zamanların ve çağların hızlılığı veya yavaşlığı olarak ele alırlar. Ancak Lefebvre'e göre ritmi yine de genelleyebiliriz: ritmin zaman ve mekânda *tekrar* eden bir özelliği vardır; fakat bir benzeri ve mutlak tekrarı yoktur. O nedenle, zaman ve mekânda tekrarlanan ritimler birbirinden farklıdır: bu durumu özellikle gündelik hayata uyarladığımızda görürüz (Lefebvre, 2004: 6).

Lefebvre *döngüsel ritimler* ve *lineer ritimler* olarak ritimleri iki grup altında inceler. Zaman ve mekân içinde yer alan bu döngüsel ve lineer ritimler birbirleriyle diyalektik bir ilişki içerisindedirler: genelde doğa ve kozmik olanın içerisindeki döngüsel ritimler, gündelik hayattaki sosyal pratik içinde yer alan lineer ritimlerle sürekli bir etkileşim içindedirler. Lefebvre bu noktada *beden* ve *toplum* ilişkisini de ritim-analiz altında inceler: ritim-analizci başta duyularını kullanarak kendi bedenini dinler (akıl da bedenin bir parçasıdır), bir anlamda bedeniyle düşünür ve gündelik hayatın ritimlerini de bedeni aracılığıyla bir araya getirir ve işler (Lefebvre, 2004: 21).

Ses, Beden ve Mekân

Chris Schilling'e göre müzik, bedene dayalı kültürel bir evrenseldir. Müziğin üretimi için belirli fiziksel tavır ve duruşlar önceden tasarlanabilir;

çünkü müziğin üretimi ve tüketimi için duyma ve dokunma gibi duyularımız elzemdir. Müziğin yapımı sürecinde, sesi üretmek için, beden bir parçası olarak parmakların farklı çalgılar üzerindeki karmaşık hareketleri veya şarkı söylemek için gerekli bedensel disiplini akla getirebiliriz. Örneğin, dudakların parçayı söylerken belirli biçimlerde şekil alması ya da diyaframın vokalleri düzgün çıkarabilmek için kullanılması gibi. Bu açıdan bakıldığında, müzik, bedenin üretken gücüyle fazlasıyla ilgili olduğu için sadece sosyal bir inşa olarak analiz edilebilmesi mümkün değildir (Shilling, 2005: 129–130). Öte yandan, belirli bir disiplin gereği ve müziksel bütünlüğü tarihsel bir düzlemde muhafaza etmek için ‘ses’ ve ‘müziksel ses’ arasında bir sınır konulmuştur. Böyle bir ayırım, farklı felsefeler, teoriler, müzikle ilgili yorumlar veya müziğin retorik bir oluş olarak kullanıldığı yerlerde uygulanmıştır. Ancak böyle bir sınır ‘fonografî’, ‘gürültü’ ve ‘dünyaya ait diğer seslerin’ ağır bastığı zamanlarda daha da keskin hale gelmiştir. Örneğin, *musique concrète*’in kurucusu Pierre Schaeffer³ fonografî kullanarak yaptığı ses kayıtlarını, yine kendisinin ürettiği müzik bestelerinde kullanmıştır. Ancak 1948’de çıkardığı ilk bestesi *étude aux chemins de fer*’i tren istasyonu seslerinin fazla belirgin olmasından dolayı reddetmiştir. Daha sonra farklı kayıt teknikleri kullanarak ‘ses’e ilişkin tüm özellikleri ortadan kaldırmıştır. Schaeffer için müzik, ‘gürültü’ (kapı gıcırdaması, köpek havlaması, fırtına vb) ve ‘enstrümanlar’ arasında bir köprü oluşturmalıdır (Kahn, 2001: 109–110).

Müzik ve mekân arasındaki ilişki ise iki yönlüdür: mekânlar bazen sunulacak müzik repertuarlarına göre tasarlanırlar veya bazen de mü-

³ Fransız besteci ve teorisyen *Pierre Schaeffer* II. Dünya Savaşı sonrası 1948 yılında, yeni müzik teknolojilerinin de ortaya çıkması ve kayıt teknolojileri ve teybin manipülasyonu ile farklı sesler üreterek bunların bir araya getirilmesiyle müziğin üretiminde yeni bir estetik anlayışı getirir. 1951’deyse Schaeffer mühendis *Jacques Poullin* ve besteci-perküsyoncu *Pierre Henry* ile beraber “*Musique Concrète üzerine Araştırma Grubu*”nu (*Groupe de Recherche de Musique Concrète*) Paris’te oluşturarak ilk kez elektro-akustik müzik üretimine odaklı stüdyoyu kurarlar. Hatta *musique concrète* Pierre Boulez, Jean Barraqué, Karlheinz Stockhausen, Edgar Varese gibi sonraki yıllarda isim yapan bestecileri de kendi bünyesinde toplar.

zisyen/besteci belirli bir mekânın akustik yapısına göre müziğini üretir. Ancak besteciler çoğu zaman belirli bir işitsel mimarinin (aural architecture) mevcut olduğunu farz ederek müziklerini ona göre yaparlar (örneğin Richard Wagner sadece kendi sanatsal öngörüsüne uygun olarak Bayreuth'da amfi tiyatro yaptırmaya yetecek kadar bağış toplamayı başarmıştır). Ancak müzik ve mekânlar aynı anda ortaya çıkartılmadığından genelde müzik ve mekân arasındaki bu iki yönlü ilişki, pratikte, aynı anda nadiren var olurlar. Besteci, mekâna ait olmayan ama yine müzikle ilintili birçok şeyi manipüle eder ve yine besteci tarafından bakıldığındaysa, mekânsal akustikler belirli bir müzik üretimine ulaşmanın yollarından sadece biridir (Blessner ve Salter, 2006: 128).

Bütün bunları, Lefebvre'in ritim hakkındaki analizlerini de göz önünde bulundurarak, şu sorular üzerinde düşünerek incelememiz yerinde olacaktır: müzik mekânları gündelik kent hayatında bireyleri nasıl konumlandırmaktadır? Müzik mekânları buldukları kentlerin ritimlerini insanların mekânsal algılarını değiştirerek farklı biçimde düzenleyebilir ve dönüştürebilirler mi? Lefebvre'in üçlemesinin bir parçası olan 'yaşanan mekânlar'ı, veya başka bir deyişle 'temsili mekânlar'ı, müzik mekânları çerçevesinde ele alırsak mekânın üretimini nasıl yeniden okuyabiliriz? İşte bu soruları İstanbul'un Asmalımescit semtinde bulunan bir müzik mekânını ele alarak yanıtlamaya çalışacağım.

Babylon, Asmalımescit ve Semtteki Gündelik Hayatın Dönüşümü

Avrupalı sanatçıların da kendilerine mesken kıldıkları İstanbul Beyoğlu'ndaki Asmalımescit semti, aslında 20. yüzyılın başından itibaren restoran ve eğlence yerlerinin açılışlarına tanık olmaya başlamıştır. Aynı semtte bulunan ve İstanbul'un en ünlü müzik mekânlarından biri olan *Babylon*, ilk açıldığı 1999 yılından itibaren 'kültürlerarası' bir anlayışı benimseyerek cazdan elektronik müziğe, roman müziğinden canlı indie-

rock performansına kadar birbirinden farklı müzik tarzlarına yer vermiştir. Babylon gerek dünyanın dört bir yanından getirdiği müzisyen ve DJ'lerle dinleyici kitlesini buluşturmuş, gerekse bir müzik mekânı olarak yer aldığı şehir olan İstanbul'u dünyaya tanıtarak, İstanbul'un küresel kent adaylığını güçlendirmiş ve müzik alanında bir kavşak rolü görmüştür.⁴ Babylon, kendisinden on sene önce, 1989 yılında kurulan *Pozitif* isimli şirket tarafından hayata geçirilmiştir.⁵ 1990 yılında, Pozitif'i kurduktan bir yıl sonra, iki kardeş Ahmet ve Mehmet Uluğ ile arkadaşları Cem Yegül konser organizasyonlarına başlamışlar ve bu organizasyonları düzenleyebilecek bir kulüp açmayı istemişlerdir. Bunun için 1990-1998 yılları arasında yüksek tavanlı birçok mekânı gezmişlerdir. Asmalımescit'te bugünkü Babylon'un yerini gördükleri zaman yapının tam aradıkları -yüksek tavanlı sütunsuz vb.- bir yapı olduğunu görür-

⁴ Her ne kadar sadece caz müzik kulübü olmasa da, 1934 yılından bu yana caz müziği üzerine yayın yapan Downbeat dergisi, Nisan 2002'de Babylon'u 'Dünyanın en iyi 100 caz kulübü'ne dahil etmişti. Babylon yine Downbeat'in Nisan 2004 sayısında 'Dünyanın en iyi 100 caz kulübü'nün tanıtıldığı 'Uluslararası Caz Kulüpleri Rehberi'nde de yer aldı.

⁵ Türkiye'deki en büyük açık hava festivallerinden olan Efes Pilsen One Love, Akbank Caz, Rock'n Coke, vb etkinlikleri de yine kurucu kişileri Mehmet Uluğ, Cem Yegül ve Ahmet Uluğ olan Pozitif üstlenmiş olup, 1997 yılında kurmuş oldukları bağımsız müzik yapım şirketi *Doublemoon*'u bir "Pozitif Titreşim" olarak kendi bünyelerinde hayata geçirmişlerdir. Pozitif yine Eylül 2007'de *Babylon*'un bulunduğu Şehbender Sokağın paralelindeki Jurnal Sokakta *Babylon Lounge* isimli mekânı açmıştır. Bu iki mekân arasında (Babylon ve Babylon Lounge) içerden ses geçirmez bir kapı vardır; Babylon'da konser öncesi, Babylon Lounge'da yemek yenilip bir şeyler içildikten sonra bu kapıdan (konser bileti gösterilerek) Babylon'a geçilebilmektedir. Babylon Lounge farklı yemek ve salata çeşitleri müşterilerine hizmet verir. "Akşam en son kirli tabak da mutfağa taşandıktan sonra, sıra dans etme eğilimini tetikleyen DJ müziklerine geliyor. Cuma geceleri DJ Yakuz'a'nın, Cumartesi geceleri is DJ Style-ist'in müzikleri ile geç saatlere dek eğleniliyor" (Babylon, 2009: 322). Ayrıca, Babylon Lounge'da, her Çarşamba 19:00-22:00 arası Türkiye'nin genç kuşak caz grupları sahne almaktadır. Babylon Lounge, resmi internet sitesinden görülebileceği üzere, yine hafta arasında farklı video ve görsel sanatçıların yapıtlarına ve diğer ses projelerine de ev sahipliği yapmaktadır (<http://www.babylonlounge-ist.com/duyurular.aspx>). Ancak burası 2010 Kış Sezonu ile beraber ismini Nublu İstanbul at Babylon olarak değiştirmiştir. Resmi internet sayfalarında da belirtildiği gibi, cazcı İlhan Erşahin'in 2002'de New York'ta açtığı bir mekan bir nevi İstanbul'a ismiyle beraber taşınmıştır (<http://www.babylon.com.tr/tr/babylon-nublu/kisaca/#a>: erişim Aralık 2010)

ler⁶. Ancak bir sorun vardır: o zamanlar Asmalımescit kimselerin pek uğramadığı, bilinmeyen bir bölgedir ve çevredeki otoparklar bile gece iş olmadığından akşamüstü kapanmaktadır (Babylon, 2009: 43).

19. yüzyılın başlarında Asmaslımescit Levantenlerin yaşadığı bir mahalleyken, daha sonra sanatçıların, çerçevencilerin, kitapçıların ve meyhanelerin semti olur. 1960'lı yılların ortalarında Asmalımescit yavaş yavaş o eski imajını yitirerek gözden düşmeye başlar; Babylon'un açılışına kadar olan süre zarfında, bu mahalle, insanların içinden geçmeye çekindiği, ıssız sokakların bulunduğu bir bölge haline gelir (Babylon, 2009: 47). Ayça İnce, Asmalımescit'i beş katmanda inceler: Asmalımescit'in ilk sahipleri, "20. yüzyılın başında, İstanbul'a gelen Beyaz Rusların açtığı lokantalarda ve eğlence yerlerinde çalışmaya gelen Avrupalı sanatçıların yaşadığı yerdir. Sonraki yıllarda Beyaz Ruslar Asmalımescit'te de pek çok sayıda lokanta ve eğlence yeri açıp işletmiştir" (İnce, 2006: 103).

6-7 Eylül olaylarından sonra bu semtte oturanlar azalmaya başlamıştır. 1970'lerde iç göç sonucu İstanbul'a gelenler çeşitli yönetimlerden bölgeye yerleştirilmiştir. Esas tapu sahipleri bilinmediğinden veya ortada birçok hissedar olduğundan sahipsiz kalmış olan birçok bina işgal edilmiş, yasadışı yollardan el değiştirmiş, sahiplenilmeyen ve bakımsız hale gelen çok hisseli yapılar ise uydurma kurallarla yeni tapular yaratılarak işletilmeye başlanmıştır. Bu durum 1980'lerde doruk nokta-

⁶ Bu süre zarfında, eski İstanbul'un tarihi ve sahipsiz yapılarından, Boğaz kenarında terk edilmiş fabrikalara veya Beyoğlu'nun arka sokaklarından Bomonti'deki stüdyolara kadar gezip gördükleri sayısız yüksek tavanlı geniş mekânları, yaratmak istedikleri kulüpleri olarak hayal ederler. Ancak aradıkları kriterlere uygun mekâna ekonomik nedenlerle ulaşamayınca ve piyasa şartlarının uluslararası çaptaki müzisyenleri İstanbul'a getirebilmek için uygun olmaması da buna eklenince, hayal kırıklığına uğrayıp yaratmaya çalıştıkları kulüp projesinden vazgeçmeye karar verirler. Bir yandan da, o dönemde, Pozitif'i taşıyabilecekleri uygun bir ofis arama çabasıdadırlar; çünkü o vakte kadar aileden kalan eski bir yazıhane işlerini görmüştür. Mehmet Uluğ şöyle devam eder: "İşte, tam o günlerde, bir arkadaşımın tavsiyesiyle, Asmalımescit'de ofis binası olarak kullanabileceğimiz bir mekânı görmeye gittim. Beyoğlu'nun arka sokaklarında, harap vaziyette bir binaydı. İçeri girdiğim anda kendimi yeniden o unuttuk sandığım hayalin ortasında buldum. Burası, o mekândı. Yüksek tavanı, sütunsuz oturumu ve taş duvarları ile tam aradığımız yer" (Babylon, 2009: 43).

sına ulaşmış ve 1980'lerin sonu ile 1990'ların başında ressam ve sanatçılar yine Asmalımescit'e yerleşmeye başlamışlar, nihayetinde 1999'da Babylon'un açılmasıyla beraber bu mahallede ciddi dönüşümler boy göstermeye başlamıştır (İnce, 2006: 104–105). Sırasıyla Pozitif'in 1989'da ve Babylon'un ise 1999'da hayata geçirilmesini Rifat Bali'nin şu sözleriyle de analiz edebiliriz: "İstanbul'da yaşananlar seksenli ve doksanlı yıllarda yaşanan kurlsız liberal ekonomi uygulaması sonucunda doğan yeni seçkinlerin mekân arayışlarına cevap veren bir gelişmedir" (Bali, 2006: 209). '80'lerde iyice güçlenen ve dünyayı saran liberal piyasa ekonomisi daha "yerel" görünen Asmalımescit mahallesini de etkisi altına alır.

"Bir yandan İstanbul burjuvazisinin üst katmanlarında banka-finans sektörlerinin kurumsallaşması ve profesyonel yöneticiler sınıfıyla birlikte iş adamı, sanayici ve serbest meslek çalışanlarının ortaya çıkması, beraberinde –genelde otuzlu yaş grubundaki- kentli gençlik arasında başka bir değişimin de yaşanmasını mümkün kıldı: lisans veya yüksek lisans eğitimlerini ABD'de görmüş, bir veya daha çok yabancı dil bilen, "kozmopolit kültürlerle beslenmiş, 'Türkiye'nin hali'nden hoşnut olmayan, Türkiye'de olup bitenlere eleştirel bakan bu genç sınıf esas itibariyle, reklam, halkla ilişkiler ve medya alanlarında çalışıyorlardı" (Bali, 2006: 10).

Yine Bali'nin belirttiği gibi, kültürel ve sanatsal etkinliklere meyilli bu genç sınıf, bu yıllarda Cihangir, Asmalımescit ve Galata'ya yerleşmeye başlamışlar; böylece bu bölgelerde yeni topluluklar (Bali, 2006: 210) ve bununla beraber yeni yaşam tarzlarının ortaya çıkmasına önyak olmuşlardır.

Giovanni Scognamillo, 'Bir Levantenin Beyoğlu Anıları' isimli kitabında çocukluğunun Asmalımescit Sokağı'nın kesinlikle bir bohem tarafının olmadığını, olanın da oturdukları çevrenin dışından geçtiğini yazar:

"Daha önce bizle oturan, annemin gençliğinde dans öğretmeni olan kuzenlerden birinin katkısı ile yine zaman zaman, bu kez tango ağırlıklı, aile

içi eğlenceler düzenlenirdi. Diyeceğim, eğlence kapalı bir çevrenin içinde oluşuyordu, Asmalımescit'in edebiyatımıza geçen bohemliği ise yakınlarımızda, fakat dışımızda oluşuyordu" (Scognamillo, 1993: 17).

Scognamillo Asmalımescit'in çevresinde daha aile hayatının hakim olduğunu ve daha sonra sinema ile ilgili kesimin gelmeye başladığını anlatır. O dönemin sinemacıları bohem tipler değil hatta katıksız iş adamlarıdır (Scognomillo, 1993: 16-17). Scognamillo çocukluğunun Amalımescit'inin bir diğer niteliğinin ise orada oturanların çoğunlukla azınlıklar ve Levantenler olduğunu belirtir.

Fikret Adil ise, *Asmalımescit 74 (Bohem Hayatı)* kitabında 1930'lardaki bu semti, dünyanın her köşesinden insanların geldiği, bir semt olarak tanımlar. Ayrıca, Asmalımescit'de en az yirmi yıldır yaşayan başka bir grup daha olduğunu belirtir: "Bunlar artist acenteliği, tefecilik, pansiyonculuk ve tellâklıkla geçinirler, her lisanı konuşurlar, hiçbirisini okuyup yazmazlar, Türkçe imzalarını atmaya bilirler ve zabıtanın tanıdıkları çoktur" (Adil, 1993: 12). Asmalımescit'in Adil tarafından eğlence açısından daha bohem olarak tanımlanırken Scognamillo'nu ise daha aile hayatı eksenli tanımlamasının temel nedeni iki yazar arasındaki yaş farkı ve mahalleye ilişkin deneyim ve izlenimlerin farklılaşmasından kaynaklanır. Zaten Scognamillo'nun kendisi de kitabın başlangıcında "yaşamımın ilk yedi yılını (1929/1935) geçirdiğim Asmalımescit'in bohem görüntülerini benden beklemeğin. O bildiğim, anımsadığım, yaşadığım Asmalımescit ne Fikret Adil'in... anlattığı ne de kısa süre önce Semih Poroy'un çizdiği Asmalımescit değil..." der (Scognamillo, 1993: 14-15).

Lefebvre'e göre gündelik hayat, üretim ilişkilerinin yeniden üretildiği ve bu durumun gerçekleşmesini sağlayan alandır. Bu nedenle devlet ile ekonomi gündelik hayatın ortaya çıkardığı unsurlardır ve tam da bundan dolayı gündelik hayat toplumdaki alt-yapıyı oluşturur; ekonomik ve politik alanlar ise, Lefebvre'in düşüncesiyle, gündelik hayat tarafından

şekillendirilir⁷ (Lefebvre, 2005). Bu açıdan baktığımızda Asmalımescit'te Babylon'un açılmasıyla beraber gündelik hayatta ne gibi değişimler olduğu ve bölgedeki üretim ilişkilerini nasıl etkilemiş olabileceğini sorgulayabiliriz. Örneğin, mahalledeki *Yakup 2* meyhanesinin sahibi Yakup Arslan, Asmalımescit'e 1961 yılında geldiğini ve 1964'te henüz 14 yaşındayken amcası Refik'in (*Refik* meyhanesinin sahibi) yanında işe başladıktan 17 yıl sonra Sofyalı Sokak'da *Yakup 1*'i⁸ açtığını söyler. Ayrıca Arslan, 1965–1970 yılları arasında Asmalımescit'in çok güzel bir mahalle olduğunu, ancak 1970'den sonra hızla bozulmaya başladığını dile getirir (Babylon, 2009: 50). 1970'lerden sonra daha önce terk edilmiş evlerin işgal edildiği ve sokaklarda dolaşmanın bile tehlikeli olduğu bir döneme girilmiştir (İnce, 2006: 105; Babylon, 2009: 50). İşte bu dönemde kendilerinin meyhane işletmelerine karşın, ailelerin buraya girmesinin imkânsız olduğunu da vurgular. O dönemde, mahallede hemen hemen kimsenin oturmadığını; yalnızca yazıhaneler, atölyeler, marangozhanelerin bulunduğu belirtir ve Babylon'un olduğu yerin de daha önce bir marangozhane olduğunu, ondan önce de garaj olarak kullanıldığını vurgular. Fakat, 1990'ların ortalarından itibaren bu semtte büyük bir değişim yaşanmaya başlamıştır: birbiri ardına sanat galerilerinin açılması ve resim sergilerinin olması Asmalımescit mahallesinin dönüşümüne önyak olmuştur. *Yakup 2* meyhanesinin sahibi Arslan sözlerine şöyle devam eder:

"Babylon ile birlikte daha çok insanın akın ettiği bir yer oldu Asmalımescit... Kim ne derse desin, Babylon'un semte büyük getirisi olduğunu düşünüyorum. Yıllardır Pozitif'in düzenlediği etkinliklere gelen uluslararası sanatçıları ağırlıyorduk meyhanemizde... Elbette Asmalımescit o eski, ağır müşterisini kaybetti zaman içinde. Şimdi daha

⁷ Burada Lefebvre'in ortodoks Marksizm'den farklılaştığı argümanlarından birini görmüş oluyoruz: ekonominin değil de gündelik hayatın sistemdeki altyapıyı oluşturduğu varsayımı.

⁸ *Yakup 1* meyhanesi artık yoktur.

çok gençler geliyor. Kalabalıktan şikâyet edenlere de hak veriyorum. Sokakta yürünmüyor artık" (Babylon, 2009: 50).⁹

Burada Ali Akay'ın bu mahalleyle ilgili söylediklerini de vurgulamak yerinde olacaktır. Ona göre, Asmalımescit'te eskiden kiraların ucuzluğu, meyhanelerin oluşu ve 1980'li yılların başında Melih Cevdet Anday'ın Refik meyhanesinin karşısında oturmaya başlaması 1970'lerde bozulan bu mahallenin, "aydınları" kendine çekmesinde belli başlı etkenlerden biri olabilir. Akay'a göre bu varsayım çok uç bir görüş olsa bile, yine de bir olgudur. Diğer bir olgu ise şairlerden değil, ressamlardan gelmiştir (Akay, 2010). Akay şöyle devam eder:

"Yusuf Taktak 26 numaralı Sofyalı sokağın avlusunun içindeki apartmanın üst katlarından birine taşındığında burasının bir mahalle karakteri olacağını hesaplamış mıydı? Zor bir ihtimal; çünkü kendisinin de anlattığı gibi, o zamanlar mahallenin karanlık sokağında gece geç saatlerde yürümek bile ürküntü vericiydi. Zaman hızla ilerlerken, İstanbul transnasyonal sermayenin bir eğlence dinamiği içinde megalapol karakteri üstlenip, merkez olmaya karar verildiğinde, sanatçılar yavaş yavaş buralara yerleşmeye başlamışlardı bile...Yan kesiciler ve overlokçular mahallesi sekiz yıl gibi kısa bir zamanda dönüşüm yaşadı. Emlakçısının sırtı genişledi. Rant yükselmeye başladı. *Babylon ise sanki nokta koydu*"¹⁰ (Akay, 2010).

⁹ Burada Yakup Arslan'ın sözlerini şu şekilde irdeleyebiliriz: Birincisi, zaman içinde Asmalımescit'in o eski ağır müşterisini kaybettiğini dile getirmesi, 1960'lar ve öncesi dönemde meyhaneye gidenlerin yaş ortalaması ve eğlence zevkleri (günümüzde Asmalımescit'te yürürken gençlerin çoğunlukta olduğu, ancak farklı yaş gruplarından ve birbirinden daha farklı müzik beğenileri de olan kitle manzarasına nazaran) daha homojendir. Bu açıdan, İnce'nin *İstanbul* dergisindeki yazısında da dile getirdiği gibi "1930-1950'li yıllar arasında yapılan uzun meyhane sohbetlerinde Sait Faik, Necip Fazıl, Ahmed Hamdi, Oktay Akbal, Edip Cansever... semtin müdavimlerinden olduğunu görüyoruz. Sonraki yıllarda ise mahalle, sanatçılar için özellikle atölye sahibi olmak açısından çekicidir" (İnce, 2008: 53). İkinci olarak ise, Arslan'ın "kim ne derse desin, Babylon'un semte büyük getirisi olduğunu düşünüyorum" sözlerini söylerken aslında Asmalımescit'in kalabalıktan yürünmeyecek hale gelmesinden ötürü şikâyet edenler ve bu durumun Babylon gibi eğlence mekânlarının bir sonucu olduğunu düşünenleri işaret ettiği (yine Babylon kitabındaki röportajına bakarak) kanaatindeyim.

¹⁰ Vurgu bana ait.

Ayça İnce ise sanatçıların olduğu yerlerde galerilerin, resim çerçevecilerinin ve ortak tüketim alanlarının olmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular –ve buna kültür araçlarını, ‘beğeni yaratıcıları’larını (taste maker) ve ‘moda koyucuları’nı (trend setter) da ekler. İnce’nin, görsel sanatçı Selda Asal ile yaptığı görüşmede ise Asal’ın Pozitif, Babylon ve Asmalımescit ilişkilerini şu şekilde dile getirir: “Eskiden emlakçı olan bir ayakkabıcı ile anlaşarak üç yıl içerisinde sokağın altı binasına arkadaşlarını, marangozhaneye de Babylon’u yerleştirmeyi başarmış” (İnce, 2006: 107). Böylece her ne kadar Pozitifçiler başta ofis yapmak için aldıkları bu mekânda bir konser/performans merkezi yaratarak Asmalımescit’e hayat kazandırsalar bile İnce’nin makalesinde altını çizdiği gibi meydana gelen dönüşüm aslında Asal’ın hayalindeki sokaktan hayli farklıydı. Asal’ın hayali, kitapçı, plakçı ve sinemacıların yan yana bulunduğu ve sanatçıların, felsefecilerin ve sosyologların ise bir arada alışveriş yaptığı bir mahalleydi. “Şimdi ise Asmalımescit cafeleri, galerileri, bistroları ve yakın çevrede açılmakta olan kulüpleriyle İstanbul’un yeni trendy mekânıdır. Bu anlamda Babylon bir ‘moda koyucu’ (trend setter), Pozitifçiler ise başarılı birer ‘beğeni yaratıcı’ (taste maker)’dır (İnce, 2006: 107).

Yukarıda yazılanlardan yola çıkarak, Asmalımescit’te gerçekleşen bu dönüşümün aslında Pozitif ve onun kurduğu Babylon’dan çok daha önce şekillenmeye başladığını (tabii burada mahallenin çok daha eski tarihlerinden beri etnik ve ırksal açıdan çok-kültürlü özelliğinin de etkisi yadsınmamalıdır), fakat Babylon’un açılmasıyla burada ortaya çıkan değişimin son birkaç senedir çok daha hızlı yaşandığını söyleyebiliriz. Bu metnin temelinde –en azından kuramsal açıdan- ‘mekânın yaratımı’ ve ‘mekânsal pratikler’ olduğundan tekrar Lefebvre’in analizine geri döneceğiz.

Lefebvre’e göre ‘boş zaman’ ve ‘gündelik hayat’ arasındaki ilişki çok basit değildir; çünkü bu iki kavram aynı anda hem birbirleriyle bir bütünlük oluştururken aynı zamanda birbirleriyle de çelişirler –tam da bu

nedenden dolayı aralarındaki ilişki diyalektiktir. Boş zamanın kendisi – eğer bu kavramı bir anlığına eleştirmeden kabul edersek- çalışma/iş alanından ayrıştırılamaz; aksine Lefebvre için bütünlük oluşturur. Gündelik hayat kavramında bu nedenden ötürü bir belirsizlik vardır, çünkü bu kavramı çalışma alanında mı yoksa boş zaman durumunda mı arayacağımız muğlâktır (Lefebvre, 2008b: 29–33). Lefebvre için gündelik hayatın dışına çıkmak imkânsızdır; 'fevkaladelik' ancak kurguda veyahut insanlar tarafından paylaşılan illüzyonlarda var olabilir. Bu yüzden kaçışın mümkün olduğu bir yanlısama isteriz; öyle bir yanlısama dünyası ki gündelik hayatın mevcut olduğu dünyadan farklı ama aynı zamanda onunla da uyumlu bir gerçeklik olsun. Tümüyle illüzyon olmayan bir illüzyon. İşte bu yüzden boş zamanımızı kazanabilmek için çalışırız ve boş zaman Lefebvre için tek bir anlam taşır: iş hayatından kaçabilmemizi sağlar –ki bu da onun için bir kısırdöngüdür (Lefebvre, 2008b: 40). Başka bir de deyişle, Lefebvre için boş zaman iş ve aile gibi sosyal alanlarla birlikte ele alınmalıdır. Bunun nedenlerinden biri, boş zamanının tek bir şey değil de birçok şeyi kapsamasıdır: hobi (örneğin, fotoğrafçılık ve resim), tatil, sinema salonunda film izlemek ve bunlara benzer her şey. Boş zaman iş dünyası dışında kalan ve aynı zamanda birbirlerinden çok farklı aktivitelerdir. Fakat tam da bu noktada Lefebvre'in diyalektiği işin içine girer: ona göre boş zaman hem iş alanındaki yabancılaşmanın bir uzantısı hem de bu durumun bir kritiğidir (Highmore, 2002: 128)¹¹. Bu

¹¹ Bu noktada örnek olarak kamp tatili verilir; çünkü kamp yapmak hem işin kendisini hem de işin inkârını (negation) içerir: kamp tatilinde iş ve boş zaman pek birbirlerinden ayrı tutulamaz ve bu açıdan bakıldığında gündelik hayatın kendisi bir oyuna dönüşür. Her ne kadar kamp tatili bireyin yine rutin işine geri dönebilmesi için işin yoruculuğunun telafisi görevini üstlense de, Lefebvre için, aynı iş hayatındaki gibi "boş zaman" olarak nitelenen bu alanda yabancılaşma süreci yaşanabilir. Bunun nedeni modern hayatın bir parçası olarak kamp tatili de (diğer boş zaman eğlenceleri gibi) ticarileşme süreciyle iç içedir. Bu durum sadece tatilin kendisinin ticarileşmesi değil, aynı zamanda arzuların de nesnelleştirilmesidir (Örneğin bir kamp tatilinde çadır ve diğer kamp ekipmanların son teknolojiyle üretilenlerinin satın alınması gibi). Ancak yine de gündelik hayatın bir parçası olarak, iş yaşamının dışında kalan gerçek ihtiyaçları da içinde barındırır ve bunu yaparken iş hayatını kritik eder (mesela, kamp örneğinde, kent yaşamındaki

yüzden, boş zamanın diyalektik olarak okunması, Lefebvre için gündelik hayatın kritiğini yaparken önemlidir ve diğer Batı Marksizm yorumlarıyla benzerlik taşır. Lefebvre için diyalektik metodun önemi, gündelik hayatın kendini kritik ettiği anları aslında kendisinin sağladığı fikridir; ki bu da gündelik hayatın içinde yer almanın aynı zamanda onu dönüştürdüğü anlamına gelmesidir (Highmore, 2002: 129).

Lefebvre'in 'gündelik hayat' ve 'boş zaman' ile ilgili yorum ve eleştirileri çerçevesinde, Pozitif'in düzenlendiği müzik organizasyonları ve özellikle bu makalenin odaklandığı Babylon müzik mekânının bir kritiğini yapacak olursak burasının hem çevresini (Asmalımescit) hem de seyircisine sunduğu müzik ve performansı dikkate aldığımızda nasıl bir açılım sağlayabiliriz? Başka bir ifadeyle, böyle bir mekânla Lefebvre'in değişikle gündelik hayatın içinde nasıl bir illüzyon veya kaçış yarattığını irdeleyebiliriz? Temsili mekânların gündelik yaşamda yarattıkları bu illüzyonlar vasıtasıyla, Pozitif'in Asmalımescit semtinde gördüğümüz gibi, dönüştürücü potansiyelleri de olabileceği gibi başta dönüştürdüğü sistem ve anlayışı tekrar üretmek gibi yaratımları da olabilir. Bu noktada Babylon'un alternatif bir mekân olabilme potansiyeline Soja'nın, Lefebvre'in argümanlarını eklemleyerek geliştirdiği, 'Üçüncü Mekân' kavramının tam da gerçek ile hayali olanı bir arada toplayan ve içinde bulunduğu çevreyi değiştirici/dönüştürücü gücü olan bir yeniden okuma olarak düşünebiliriz. Öte yandan –belki Soja'da biraz eksik kalan Lefebvre'in kendisinin benimsediği diyalektiği aracılığıyla, Üçüncü Mekân olarak bakılabilecek her mekânın aslında gündelik hayat içinde kapitalist bir düzenin zaman içinde parçası haline gelebileceği düşüncesini de hiçbir zaman gözden çıkarmamak gerekir. Bu bağlamda, Babylon,

ilişkilerden farklı olarak doğa ile bütünleşik bir yaşam sürmek). Lefebvre için 'modern dünya'daki boş zaman, kapitalist gündelik hayatın rutinleşmiş bir durumudur; ancak aynı zamanda "festival" in de devam ettiğinin bir kanıtıdır. Her ne kadar boş zamanın metalaşmasıyla festivalin kendisi de bir yabancılaşma sürecine girse de, yine de halen oradadır ve içinde kritik bir potansiyel taşır (Highmore, 2002: 128-129).

insanların hem iş yaşamlarından kaçarak sığınabilecekleri ve bazı yerel/toplumsal dönüşümleri mümkün kılabilecekleri bir “eğlence mekânı” da olsa, Lefebvre'in boş zamanı irdelerken işaret ettiği gibi, onların ‘rutin (iş) hayatlarına’ daha verimli olarak dönebilmelerini sağlayan böyle bir düzene de aynı zamanda hizmet ettiği varsayımı unutulmamalıdır.

Babylon'a Üçüncü Mekân Olarak Bakmak

Lefebvre'in *temsili mekânları* üzerinden *Üçüncü Mekân* kavramını geliştiren Edward Soja, 'Afterword' isimli makalesinde 'gerçek' ve 'hayali' (real and imagined) olanı tek bir mekân altında incelemeyi uygun görmüştür. Başka bir deyişle, ikili zıtlıklardan birini seçmek yerine her iki seçeneği birden kapsayan, ancak onun da ötesinde alternatif olana da yer veren başka bir mekân arayışıdır bu (Soja, 1996: 1421–1422). Gerçek ve hayali olanın Üçüncü Mekânda bir arada bulunmasını Soja aslında Lefebvre'in sosyal mekânı açıklarken kullandığı 'mekân' kavramını sadece fiziki olarak ele almayıp, mekânın insanlar tarafından üretildiğine paralel bir düşünce düzlemi çerçevesinde geliştirir. Özellikle de küreselleşmenin hızla yaşandığı günümüz dünyasında küresel ile yerel arasındaki ilişkinin dönüşümü Soja'nın ortaya çıkardığı bu Üçüncü Mekân kavramıyla özdeşleşmektedir. Bu açıdan Soja'nın da belirttiği gibi “küyerelleşme” (glocalization)¹² gibi bir süreç kendi içerisinde Üçüncü Mekâna da açılım sağlar.¹³

¹² 'Küresel' olanın 'yerel' içindeki tezahürü; bu iki kavramın/oluşumun günümüzde iç içe geçmişliği.

¹³ Yerel ve küresel arasındaki ilişkinin dönüştüğü böyle bir süreçte siber-mekân (cyberspace) gibi elektronik medya aracılığıyla yaratılan farklı mekânsallıklar ortaya çıkmıştır ki Soja'ya göre bunlar diğer değişen coğrafi mekânlardan farklı veya izole biçimde çalışılmamalıdır (Soja, 1996: 1426–1427). İşte bu nedenle, Soja'ya göre siber-mekân'ın kendisi de yeni mekânsallıklara en güzel örnektir; o nedenle de Üçüncü Mekân altında okunabilirler.

Asmalimescit'te Babylon'un açılması, marangozhane olan mekânın müzik mekânına dönüştürülmesi ile Asmalimescit mahallesinin değişmeye ve dönüşmeye başlaması; Lefebvre'in üçlü kavramsallaştırması ile baktığımızda, Babylon yaşanan/temsili bir mekân örneğidir. Aynı zamanda bir Üçüncü Mekân örneğidir. Babylon getirdiği müzisyen ve grupların çeşitliğinden dolayı, her ne kadar başta bir caz kulübü olarak ortaya çıktıysa da zaman içinde elektronik müziğin farklı alt-türlerinden Sulukule Roman Orkestrası gibi birbirinden çok farklı seslere yer vererek, Soja'nın bahsettiği Üçüncü Mekân'ı yukarıda değinilen 'glocalization' ekseninde üretir. Ayrıca, Üçüncü Mekân kavramı, küresel ve yerel arasındaki biraz önce bahsedilen bu yeni ilişkiye yer verdiği gibi, Michel Foucault'nun 'heterotopya' kavramıyla da örtüşür. Çünkü Üçüncü Mekân kavramını Soja'nın Lefebvre'in temsili mekânlarından yola çıkarak geliştirdiği düşüncesini göz önüne aldığımızda, Lefebvre ve Foucault'nun 'mekân' hakkında ürettikleri teorik varsayımların bazı noktalarda örtüştüğünü görebiliriz. Başka bir deyişle, Üçüncü Mekân olan temsili mekânlar birer heterotopya olma durumunu da sergilerler çoğu zaman. Örneğin Babylon'un kurucularından Cem Yegül şöyle anlatır:

10 yıl önce, henüz adını koymadığımız ve hep hayalini kurduğumuz bir mekân vardı. O mekân bizim heterotopyamız olacaktı ve ona vereceğimiz isim de bunu yansıtmalıydı. Bir rüya evi tasarladık biz. Gelelim, bu rüyayı bizim gibi düşünen başka insanlarla paylaşalım, sonra çikalım, evimize gidelim istedik. Çikalım ama her defasında mekâna adım attığımızda daha zengin ve daha umutlu çikalım. Babylon, bir kültür mabedi olsun (Babylon, 2009: 44).

Yukarıda alıntılıdığımız Cem Yegül'ün sözleri de aslında Babylon'u bir Üçüncü Mekân olarak neden düşünebileceğimize işaret eder. Soja'nın bu kavramı tanımlarken Lefebvre'in temsili mekânları ile Foucault'nun heterotopyasını yeniden okumasından gördüğümüz üzere, Babylon as-

lında iki şekilde Üçüncü Mekân olarak yorumlanabilir. İlk olarak, mekânın kendi içinde farklı seslere ve müzik (alt-)türlerine yer vermesi (her ne kadar ilk kurulduğunda caz ağırlıklı olsa da) ve bunu yaparken adeta eklektik bir anlayışa sahip olması; kültür endüstrisinin belirlediği popüler müzik anlayışına bağlı olma gereği duymaması. Akustik konserlerden, (nu-) jazz'a, 2000'den beri süre gelen ve 70'li yılların klasikleri, '80'lerin popüler hitleri ve '90'lara ait dans parçalarının çalındığı "oldies but goldies" geceleri, canlı elektro gruplarından indie grup performanslarına, "dünya müziği"ni kendi yerel sesiyle harmanlayan DJ'lerden, drum'n bass gibi elektronik müziğin aksak ritim ağırlıklı alt-türüne, hip-hop'tan fasıl ve Roman müziğine ve daha nice seslere yer veren Babylon bu çeşitliğinden dolayı da müziksel açıdan kendi içinde bir Üçüncü Mekân sayılabilir. Ancak yer verdiği ses yelpazesinin bu kadar geniş olması zaman zaman bazı müdavimlerini de belirli dönemlerde ağırlık verdikleri müzik tarzı ve müzisyen/grupları nedeniyle kızdırmıştır (Babylon, 2009).

İkinci olarak, daha önce ifade edildiği üzere, Babylon'un açıldığı günden itibaren yavaş yavaş bulunduğu Asmalımescit semtini de değiştirmiş olması, onu bir Üçüncü Mekân olarak varsaymamızı sağlayabilir. Örneğin, Ayça İnce'nin bahsettiği gibi, 1999 yılında Babylon açıldığından bu yana yeni eğilimler ve niş alanlarının ortaya çıkarmasına önyak olmuştur. "İlk yıllarda sokağa taşmış beyaz örtülü masalarda meyhane kültürü ile sınırlanan muhitin gustosu, zamanla dünya mutfaklarından son trendlere kadar (Flamm, Picante, Saf) gelişti. The House Cafe gibi marka lokantaların semtte bir şube açması ile trend tepe noktasına ulaşmış oldu" (İnce, 2008: 54). Ayrıca, İKSV'nin genel müdürü Görgün Tamer,

Babylon, yer aldığı semtin seçimiyle İstanbul elitinin yerleşik kurallarını bozdu. Daha önce arabalarından inip yürümeyeceklerinden, o semte asla

uğramayan insanların Asmalimescit'i keşfetmesini sağladı. İnsanlar daha Babylon'a girmeden sosyalleşmeye başladı (Babylon, 2009: 141)

diyerek bu mekânın semti ve insanları nasıl dönüştürdüğünü ifade etmiştir.

Ancak burada şu sorunla karşı karşıya kalabiliriz: Küreselleşme sürecinin günümüz kitle iletişim teknolojileri sayesinde katlanarak hızlandığını göz önüne aldığımızda bu "çeşitliliğin" aslında liberal kapitalist bir dünya düzenin her halükarda getirdiği bir durum olduğunu sorgulayabiliriz. Başka bir deyişle, Üçüncü Mekân kavramının böyle bir düzen içinde eritildiğini ve tam da bu nedenle ne kadar alternatif olduğunu sorgulamak yerinde olacaktır. Ne var ki bu noktada Soja'nın böyle bir kavramı inşa ederken üzerinde durmuş olduğu 'Ötekileştirme-olarak-üçüncüleştirme' (thirding-as-Othering) düşünce pratiğine baktığımızda, tam da bu nedenden dolayı Babylon'un yine de "alternatif" bir alan yarattığını varsayabiliriz. Edward Soja ve Barbara Hooper'ın beraber yazdıkları makalede, tarihsel gelişimin kendisinin mekânsal bir süreç olduğu ve bu süreçte ikili zıtlıklar üzerinden ilerleyen modernist kimlik politikalarının kendilerinin bu zıtlıklardan bir tanesinde konumlanıp ona göre kendi radikal öznelliklerini evrensel doğru olarak yansıttığı vurgulanmaktadır (Soja ve Hooper, 1993: 182). Onlara göre modernizmin bu şekildeki yapı-bozuma uğratarak oluşturulan radikal postmodernist kültürel politikalar "farklılığın" ve "çoğulluğun" anlamını dönüştürüp daha da güçlendirmiştir.

Bu noktada Babylon'a tekrar dönecek olursak, burasının Üçüncü Mekân kavramını oluşturma nedenlerinden bir tanesinin de Roman müziği gibi madun kimliklerin müziklerine yer vererek, bir anlamda, bir topluluğun "farklılıklarını" zıtlıkların ötesinde, ritim yoluyla aktarmasına imkân veren bir mekân olmasıdır. Babylon'da birkaç kere çalmış olan *Sulukule Roman Orkestrası* bu duruma iyi bir örnektir. Sulukule'nin yı-

kılmasına karşı direnen ve bu mahallenin insanları tarafından oluşturulan grubun ifadesiyle, onların en kuvvetli silahları kalemleri değil müzikleridir. Babylon Derginin 1. sayısında kendileriyle yapılan röportajda, hayallerinde nasıl bir Sulukule'nin olduğunu ve nelerin yapılmasını istedikleri sorulunca şu şekilde cevap vermeleri çarpıcıdır: "Benim hayalimde apayrı bir Sulukule var tabii ki... İnsanlar dağıldılar, gittiler. Ben, avlu sistemli bir-iki katlı evler yapmak isterdim mahalle içinde. Bizimle yaşayacak yabancıları da isteriz. Başka semtlerden aileler de gelsin, yaşasın... Sonra bir müzik ve dans okulunun açılması, bir rehabilitasyon merkezinin, olmazsa olmaz bir anaokulunun açılması lazım" (Yurdesin, Babylon Dergi 1, 2009: 44). Görüldüğü gibi bu azınlık grubun ve semtinin karşı karşıya kaldığı yıkımla ilgili olarak verdiği mekânsal mücadele, "farklılıklarını" "egemen olanı" dışlayarak değil de, müzikleri aracılığıyla kendi kültür ve gündelik yaşantılarını egemen olana göstererek, bu farklılıklarını müzikleri aracılığıyla ortaya koymaktadır. Ayrıca başka semtlerden ve Roman olmayan insanları da Sulukule'de beraberce yaşayabilecekleri bir mekân haline dönüştürebilme hayalini dile getirmeleri de, benimsedikleri kimlik politikalarının Soja ve Hooper'ın Üçüncü Mekânın özelliklerinden olan 'Ötekileştirme-olarak-üçüncüleştirme', yani alternatif coğrafyaların farklılıklarıyla var olabilmeleri ve kendi kendilerini temsil edebilecekleri bir alternatif coğrafi alan yaratma isteğidir. Bu açıdan baktığımızda, Babylon ve genel olarak Pozitif politikaları, Sulukule Roman Orkestrası örneğinde olduğu gibi, tam da böyle bir mekânsal pratiği sunmayı; farklı ses, kimlik ve tarihselliklere yer veren bir mekân olabilme özelliğini geliştirmiştir. Yine bu Roman müzik grubu kendileriyle yapılan aynı röportajda, Sulukule kültürünü, Alaçatı Babylon aracılığıyla İzmirli'lere de ulaştırmak istediklerini belirtmişlerdir (Yurdesin, Babylon Dergi 1, 2009: 41).

Sonuç olarak bu yazıda, küreselleşme sürecinde bir müzik mekânının içinde bulunduğu semti ve yaşam alanını nasıl değiştirdiği, Pozitif'in

kurmuş olduğu Babylon'a bakarak incelendi. Babylon, aynı zamanda Lefebvre'in kurguladığı *temsili mekânlar* ve Soja'nın, bu kavram üzerine başka teorisyenlerin açılımlarını da katarak geliştirdiği, *Üçüncü Mekân* kavramı aracılığıyla analiz edildi. İstanbul'un zaman zaman küresel kent olarak tanımlanma nedenlerinden biri de yer verdiği müzik, performans ve çağdaş sanat mekânlarının çeşitliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin gazeteci/yazar Sedat Ergin'in de dile getirdiği gibi:

Babylon, Türkiye'de müzik alanında bu şekilde anılmayı hak eden müesseselerin ilk sıralarında yer alıyor. Bugün İstanbul'dan bir dünya kenti diye söz edebiliyorsak, bu iddiayı müzik alanında tamamlayan, destekleyen mekânlardan biri oldu Babylon 10 yıl içinde... Hem yaşadığımız ülkenin pek çok özgün sesini saklı oldukları sandıklardan çıkarttı, bunların sentezlerinin şekillenmesine ev sahipliği yaptı; aynı zamanda dünyanın pek çok özgün sesini de İstanbul'a taşıdı. Hepsinden önemlisi, galiba Türkiye'nin ve dünyanın bütün özgür müziklerinin hiçbir sınırlama olmaksızın kapıdan içeri girip karşılaştıkları, birbirlerine dokundukları, kaynaştıkları bir buluşma noktası oldu. *Babylon, bu haliyle hem Doğu'dur, hem de Batı... İkişinin pekâlâ arkadaşça yürüyebileceklerini, hatta serserilik de yapabileceklerini herkese gösterir.*¹⁴ Babylon'suz 10 yıl, daha az renkli ve hatta biraz sıkıcı bir İstanbul anlamına gelirdi herhalde (Babylon, 2009: 253).

Her ne kadar bu çalışma sürecinde Babylon'un Üçüncü Mekân özelliklerini taşıdığı irdelendiyse bile yine de bu kavram kendi içinde bazı sorunları da beraberinde getirmektedir: Üçüncü Mekân'a içkin olan 'çeşitlilik' ve 'farklılık' anlayışının daima kapitalist liberal ekonomi ve yaydığı popüler kültür tarafından kendi içine alınarak eritilme tehlikesi. Günümüzde Asmalımescit semtinin sokaklarında yürürken içine daldığımız kalabalık böylece iki şekilde yorumlanabilir: Pozitif sayesinde kurulmuş olan bir müzik mekânı vasıtasıyla bir zamanların korkulan ve akşam girilemeyen semti olan Asmalımescit'in değişmesi; ancak öte yandan burasının piyasa ekonomisini canlı tutan bir özelliğinin de bu-

¹⁴ Vurgu bana ait.

lunması. Bu açıdan bakıldığında çok severek kullandığımız 'küresel kent' kavramının da benzer bir mantıkla ortaya çıkan yaşam alanları ve mekânlarının bir sonucu olup olmadığını sorgulayabiliriz. Ancak bütün bu haklı eleştirilerin yanında yine de gündelik hayatı ve içinde yaşayanların buldukları mekânı dönüştürme güçlerinin var olduğu düşünüldüğü Üçüncü Mekân'ı bu eleştiriler sonucunda tümünden itmek de hata olacaktır. Bunu da özellikle Pozitif ve Babylon'un kurulma süreçlerine baktığımızda görmemiz mümkündür: ana akım kültür endüstrisi ve anlayışına tam olarak uymayan, ancak zaman içerisinde onu dahi etkileyebilen bir mekânın yaratılması öyküsüdür.

Kaynakça

- Adil, Fikret (1993) *Asmalımescit 74 (Bohem Hayatı)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akay, Ali "(İstanbul) Transit-Topos: Son Kırk Seneye", <http://www.akbanksanat.com/etkinlik-takvimi/?tarih=20100526&hafta=0&etkinlik>, [erişim: 9 Haziran 2010].
- Bali, Rifat N. (2006) *Sonuç*, içinde (der). David Behar ve Tolga İslam. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 203-210.
- Babylon: Babylon Hakkında bir Kitap* (2009), (der). Zeynep Yener. İstanbul: Stil Matbaa.
- Blessner, Barry ve Salter, Linda-Ruth (2006) *Spaces Speak, Are you Listening?: Experiencing Aural Architecture*. Cambridge ve Massachusetts: MIT Press
- Bull, Michael (2000) *Sounding Out the City: Personal Stereos and the Management of Everyday Life*. Oxford ve New York: Berg Publishers.
- Büyükünal, Feriha (2006) *Bir Zaman Tüneli: Beyoğlu*. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Carp, Jana (2008) "'Ground-Truthing' Representations of Social Space", *Journal of Planning Education and Research* (28), s. 129-142.
- Feld, Steven (2001) "A Sweet Lullaby for World Music", *Globalization*, içinde (der). Arjun Appadurai. Durham ve Londra: Duke University Press, s. 189-216.
- Frith, Simon (1992) "Industrialization of Popular Music", *Popular Music and Communication*, içinde (der). James Lull. Newbury Park, Londra ve Yeni Delhi: Sage Publications, s. 49-74.

- Highmore, Ben (2002) *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*. Londra ve New York: Routledge.
- İnce, Ayça (2006) "Asmalımescit'te Kültür Endüstrisi Destekli 'Yer Değişim'", *İstanbul'da "Soylulaştırma": Eski Kentin Yeni Sahipleri*, içinde (der). David Behar ve Tolga İslam. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 99-111.
- İnce, Ayça (2008) "Yeniden Asmalımescit; Girişimciler ve Evrimleri", *İstanbul* (62), s. 52-54.
- Kahn, Douglas (2001) *Noise, Water, Meat: A History of Sound in the Arts*. Londra ve Massachusetts: MIT Press.
- Lefebvre, Henri (2004) *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Londra ve New York: Continuum.
- Lefebvre, Henri (2005) *Critique of Everyday Life (Vol. 3)*. Londra ve New York: Verso.
- Lefebvre, Henri (2008a) *The Production of Space*. Massachusetts ve Oxford: Blackwell Publishing.
- Lefebvre, Henri (2008b) *Critique of Everyday Life (Vol. 1)*. Londra ve New York: Verso.
- Scognamillo, Giovanni (1993) *Bir Levantenin Anıları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Shields, Rob (1999) *Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics*. Londra ve New York: Routledge.
- Shilling, Chris (2005) *The Body in Culture, Technology and Society*. Londra: Sage Publications.
- Soja, Edward (1996) "Afterword" *Stanford Law Review* 48 (5), s. 1421-1429.
- Soja, Edward (1997) *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-And-Imagined Places*. Massachusetts ve Oxford: Blackwell Publishing.
- Soja, Edward ve Hooper, Barbara (1993) "The Spaces that Difference Makes", *Place and the Politics of Identity*, içinde (der). Michael Keith ve Steve Pile. Londra ve New York: Routledge, s. 180-202.
- Yurdesin, Doruk (2009) "Her Şeyden Önce İnsana Yaklaşım" *Babylon Dergi* 1, s. 41-44.
<http://www.babylon.com.tr/tr/babylon-nublu/kisaca/#a> (erişim Aralık 2010)
<http://www.babylon.com.tr/tr/babylon/kisaca/> (erişim Aralık 2010)

Ceren Mert: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu ve aynı bölümde "The Vigorous Local: Culture Industry, Hip-Hop and the Politics of Resistance in the Age of Globalization" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktorasını sürdürmekte olup mekân, müzik ve kent üzerine çalışmalarına devam etmektedir. Aynı zamanda, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Sinema ve Televizyon Bölümünde araştırma görevlisidir.

*Medeniyet,
Hayat ve
Mahalle*



Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarlı Birlikteliği

*

The Neighborhood: The mysterious union of space and life

Köksal Alver

Özet

Mahalle, kentin ana unsuru, özü ve çekirdeğidir. Kentin zorunlu mekânlarından biri olan mahalle, mekân ile hayatın iç içe geçmişliğini sembolize eder. Mekân ile hayatın birbirini tamamlaması ve biçimlendirmesinin bir örneğidir. Mahalle, hem bir mekân biçimi hem de belli bir hayat tarzıdır. Bu yüzden mahallenin asıl ögesi insan ilişkileri ve mekânsal biçimlerdir. Mahalle kurmak, mekân üretmek olduğu kadar çok yönlü insan ilişkilerine ortam hazırlamaktır. Mahalle, mekân ve hayatın esrarengiz birlikteliğidir.

Anahtar kelimeler: mahalle, kent, mekân, hayat.

Abstract

The neighborhood is the city's main element, the essence and the core. The neighborhood, as one of the mandatory venue of the city, symbolizes the space that the place and life are intertwined. It is an example to that the place and life shape and complement each other mutually. The neighborhood is a place and format as well as a certain way of life. Therefore, the main element of the neighborhood is human relations and spatial formats. The foundation of a neighborhood is the environment of space that shapes the multi-faceted human relations. The Neighborhood is the mysterious union of space and life.

Keywords: neighborhood, city, space, life.

Giriş

Mahalle, dünden bugüne kentin temel birimi olagelmıştır. Şehrin özü ve çekirdeği olan mahalle, kent tanımında esaslı bir öğedir. Kent, mahalle mahalle kendini inşa etmektedir. Kent kurmak mahalle kurmaya işaret eder. Bu bakımdan mahallenin kentin çekirdeği ve tohumu olduğu söylenebilir. Kentin gerek mekânsal gerekse insanî/toplumsal yapılanmasında mahalle vazgeçilmezdir. Bu gerçek kent tarihi ile mahalle tarihinin paralel oluşunda izlenebilir. Gene bu gerçek, mahallenin, tüm kentsel dönüşüm, başkalaşım ve yönelimlere rağmen kent için vaz geçilmez oluşuyla da açıklanabilir.

Mahallenin temeli, mekân ve insandır; mekân ve insanın/hayatın bütünleşmesidir. Ne sadece mekân ne de insandır; insan ve mekânın elele verip dokuduğu yeni bir birlik, yeni bir hayat sahnesidir mahalle. Mahalle inşası doğrudan insanın mekâna el vermesiyle mümkündür; bu bakımdan insan mahallenin temel taşıdır. Mahalle, hayatın, belli bir kültür, değer, inanç, ritüel ve gelenek çerçevesinde örüldüğü, bu yönüyle kendine özgü yapısı, kimliği, hayat tarzı ile mücehhez bir ortamdır. Gerçek bir yaşam alanıdır.

Mahalle bir metafordur aynı zamanda, bir semboldür; sembolik bir haritadır. Bir metafor olarak mahalle, dayanışma, komşuluk, yardımlaşma, cemaat, denetim, kontrol, güvenlik, ortaklık, benzerlik, yakınlık, aidiyet gibi kavramları hatırlatır. Mahalle, bağlanma, bir yerle kendini irtibatlı kılmadır. Yani kente dahil olma biçimidir, kentli/şehirli olma halidir bir bakıma. Kentli olma bilincinin ilk oluşum şekli, nüvesidir. Mahallenin metaforik açılımı en az fiziki ve toplumsal bir birim olan gerçek mahalle algısı kadar önemli ve işlevseldir. Mahalle gerçek düzlemde yaşadığı gibi aynı şekilde sembolik düzlemde yaşamaktadır.

Mahalle Kurmak

Mahalle kurmak, mekânın insan eliyle biçimlenmesine işaret eder ilkin. Belli bir inanç, değer ve kültür varlığı olan insanın eli bir yere değer ve o yer bir mekâna dönüşür. O yer, yer olmaktan çıkar ve adını bulur. Adı mahalle olur, sokak olur; ev, çarşı, hapisane, park, meydan olur. Mahallenin kurulması da aynı sürece denk gelir. İnsanın eli ve niyetidir mahalleyi kuran, insan iradesidir. İradi ve bilinçli bir kuruluştur mahalle, bir inşadır. Bir inşa aynı zamanda bir söylemin de inşasıdır der, Ali Akay (2002: 78), mahalle inşasından söz ederken. Bir mahalle kurmak, esasen şehir kurmaktır, hayatı ikâme etmektir. Mahalle kurmak, sadece insanın barınak edinmesi değil daha temelde kendini hayata dahil etmesi, hayatı kendince şekillendirmesidir.

Mahalle kurmak, insan ile mekânın ayrılmazlığına işaret eder. Mahalle kuran insan bir anlamda kendini kurmakta, kendini şehre bağlamaktadır. Bir zemin arayışının ve hatta zeminin gerekliliğinin sonucu olarak kurulur mahalle. Bir kimlik unsuru olarak mahallenin işlevini böyle anlamak gerekir. Mahalle kuran insan, kendini kurmuş, kendini bir mekânla donatmış, o mekânla taçlandırmıştır. Mahallenin sadece bir mekânsal biçim değil, belli bir insan yoğunlaşmasına işaret etmesi, belli bir hayatı temsil etmesi manidardır. Bu noktada mahallenin iki temel kurucu ilkesinin olduğu anlaşılır: mekân ve insan.

Mahallenin gelişkin örneğini şehir ortamında bulduğu söylenebilir. Kentsel bir mekânı imleyen mahalle, köy ve kasaba gibi diğer yerleşim birimlerinde de yapısal bir öğedir kuşkusuz. Ancak tüm yönleriyle olgun bir mahallenin kent ortamında var olma imkânı daha fazladır. Gerek mekânsal açımları gerekse hayata şekil verme yönleriyle mahalle, kendi yapısal hususiyetlerine kent ortamında ulaşabilmektedir. Mahallenin şehrin özü olma yönü, şehir ortamının yoğunluğunda aranmalıdır. Bu öz kendine özgü bir karakter ortaya koymasına karşın şehir ortamı ve haya-

tıyla irtibatlı olmak zorundadır. Şehir ile zorunlu ve gerekli ilişki mahalleyi kendine kapanmaktan, sığlaşmaktan, daralmaktan kurtarmaktadır. Kendine kapanan, kendini şehre kapatan mahallenin kısa bir zaman içinde nasıl başkalaştığı, şehir ikliminden ne kadar uzaklaştığı gözlemlenebilir. Bu da mahalle ile şehir ilişkisinin ontolojik bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Fiziki bir birim olan mahalle belli sınırlar içinde kurulur. Sınırları belli bir mekâna karşılık gelen mahalle, bir yerde başlar, bir yerde biter. Sokaklar, caddeler, binalar, dükkânlar, evler, yollar mahallenin yerini belirginleştirir. Ayrıca mahallenin sınırını da çizerler. Kuşkusuz idari bir birim olarak mahallenin sınırları olduğu gibi, kültürel ve toplumsal bir birim olarak mahallenin de sınırları vardır. Fiziki sınırlarıyla kendini belli bir yere oturtan mahalle, kültürel açıdan da farklı bir yere sahip olur. Bu husus, çoğunlukla bir mahalleden başka bir mahalleye geçiş esnasında sezilir. İnsan yüzleri, binalar, mekân özellikleri, sokak düzeni ve buna bağlı olarak hayat tarzlarındaki değişiklik, sürekli bir sınırı hatırlatır.

Mahalle kurmak, ilkin mekânı düzenleme, mekâna yeni bir şekil ve ruh verme durumudur. Mahalle, mekândır; gerçek anlamıyla mahallenin var oluş zeminidir mekân. Mekân mahalleyi varlık katına çıkarır. Bu yüzden ev, mescit/cami, sokak, meydan, mektep/okul, çarşı, hamam, kahvehane, fırın, çeşme gibi mekânlar, mahallenin cisimleşmesi açısından zorunludur.

Ev, esasen şehir gibi mahallenin de temel yapı taşıdır. Kent ve mahallenin ilk çağrışımı yerleşme ve ikamettir. Bu da evi gerektirmektedir. Şehir, başka zorunlu mekânlarla da kendi sınırlarını bulmaktadır elbette. Ancak mahalle açısından ev, ana sütun olmaktadır. Ev yoksa gerçek anlamıyla bir mahalleden söz etmek mümkün değildir. Mahalleyi var eden temel unsur ev ve evler arasındaki ilişkilerdir. Ev, mahalleye belli bir biçim ve ruh vermektedir. Mahalle yaşantısı bir bakıma kendini oluşturu-

ran evlerle kayıtlıdır. Çünkü evin kendisi de sadece bir biçime değil aynı zamanda belli bir hayata işaret etmektedir. Hayatı sarıp sarmalayan, koruyan, yarına taşıyan bir mekân olarak ev, yaşamın vazgeçilmezidir. Bir Koreli öykücü Ca (2009: 25), evi ümit olarak ifade etmektedir. Ona göre ev ile ümit aynı anlama gelmektedir, “ev yoksa ümit de yoktur.” Ev, bütün bir kentin olduğu gibi mahallenin de ana sütunudur.

Türk-İslam şehirleri ve mahalleleri açısından mescit/cami temel mekânların başında yer alır. Bir anlamda ev kadar mescit de bu yapılanma için kaçınılmazdır. Türk-İslam şehrinin karakteristik yapısını belirleyen en önemli mekân olan cami, mahalle hayatının ana unsurlarından biridir. Mahalle ev gibi mescitle de mukayyettir. Hatta mahalle kurmanın mescit kurmakla eş olduğu dahi söylenebilir. Çünkü mescit mahallenin toplardamarıdır. Türk-İslam şehirlerinde ağırlıklı olarak mahalle isimlerinin bir mescit yahut onu yaptıran kişiden oluşması hayli manidardır. Bu ayrıntı dahi mescidin mahalle hayatında ne kadar merkezde yer aldığını göstermeye yeter. Mahallelinin ‘aynı mescidde ibadet edenler’ (Ergenç, 1984: 69; Bayartan, 2005: 95) şeklindeki tanımı da mescidin merkezi yerini göstermektedir. Mescit, dini ve toplumsal bir mekân olarak mahalle yaşantısının merkezinde yer alır.

Mahalle mekânları açısından kayda değer bir konumu bulunan kahvehane, tıpkı mescid ve diğer yapılar gibi mahallenin bel kemiğidir. Mahallelinin vaktini geçirmek, okumak, sohbet etmek, hikâyeler dinlemek gibi faaliyetlerde bulunması amacıyla kurulan kahvehaneler (Işın, 2006: 88; Ergin, 1936: 104), bir anlamda ortak kültür ve kimliğin paylaşılması, tanınması, aktarılması işlevini de gerçekleştirmektedir. Kahvehane, mahallelinin ev ve sokakta kuramadığı ilişkiyi kurmasına, farklı bir paylaşımı gerçekleştirmesine ortam hazırlamaktadır. Sabahın erken vaktinden geceye kadar sürekli insanla dolup taşan kahvehane, bir toplumsal mekân olarak tüm imkân ve zaaflarıyla mahalle hayatının bir yüzünü temsil etmektedir.

Mahallenin en önemli fiziki birimlerinden biri sokaktır. Sokak şehrin ve mahallenin damarı ve temel dokusudur adeta. Mahalleyi oluşturan binaları, evleri ve hatta insanları birbirine sokak dolamaktadır. Mahalleyi kolları arasına alıp yaşatan sokaktır. Mahalleli açısından sokağın önemi inkar edilemez. Mahalle hayatının nirengi noktalarından birini oluşturur sokak. Mahallelinin hayatının belli bir dilimi orada geçer. Mahalleli sokaktan geçerek evine, işine gitmekte yahut toplumsal ilişkilerini sürdürmektedir. Sokağa çıkmadan toplumsal ortama katılma imkânı yoktur. Bütün mekânsal düzenlemeler için geçerli olan şey, sokak için de geçerlidir: sokak, sadece fiziki bir birim değil aynı zamanda toplumsal birimdir de. Bu yalın gerçek, tüm insanların deneyimlerinde karşılık bulur. Sokakta insan bir fiziki birimle yüzleşirken, bir mekânla hemhal olurken aynı zamanda bir sosyal boyutu doya doya teneffüs eder. İnsanlar görür burada, insanlarla selamlaşır, insanlarla konuşur. Sevinçlere yahut kavgalara tanık olur sokakta. Oyunlar, kovalamacalar, canhıraş bağırma ve sesler doldurur sokağı. Bütün bunlara tanık olan insan, sokaktaki hayata kendini açar ve onun sosyal boyutunu içselleştirir.

Mahalle mekânları arasında kendi sözünü usul usul heceleyen, belki de bu şekilde bütün bir mahalleyi heceleyen çeşmeyi de anmak gerekir. Mahallenin nadide mekânlarından biri olan çeşme, mekânsal ve mimari bir öge olmasının yanında güçlü bir imgedir; bir kent ve mahalle imgesidir. İnsanın su etrafında, su temelinde nasıl bir toplumsal ortam oluşturduğunun tanığıdır. Bu tanığın, mahalle ve şehirde 'ayrıcılık konumu' bulunmaktadır (Kuban, 2007: 600). Suyun şehir ve medeniyet açısından merkezi bir olgu olduğu, şehir ve medeniyetin kurucu unsuru olduğu düşünülecek olursa, bu konum biraz daha net anlaşılır. Çeşme, ayrıcalıklı konumunu esasen su olgusuna borçludur. Çünkü su bilindiği gibi hayattır, hayat kaynağıdır. Tarih boyunca medeniyetlerin, şehirlerin, köylerin su etrafında kurulmuş olması buna delalet eder. Çeşme bir anlamda suyun medeniyet oluşturma gücünün mahalle ve şehirdeki görünümü-

dür. Her çeşme aslında medeniyet oluşumuna ilişkin önemli bir kanıttır. Toplumun hafızasında, bu hafızayı besleyen türküler, hikâyeler, masallar, şiirler ve hayatlarda zengin bir çağrışımı, anlam dünyası olan çeşme, Karakoç'un (2000: 472) yerinde söylediği gibi 'olayların, geçmiş zamanın, toplumun ve tarihin fotoğrafını çeker', geçmişten bugüne bugünden yarına haberler taşır. Bütün bir şehri ve mahalleyi 'her şeyin yaratıldığı' suyun etrafında halkalayan çeşme, bir su medeniyetinin somut anıtı olarak var olur. Bir anıt, bir kitabe, bir tanıktır çeşme; bütün halleriyle toplumu suya, berekete, şükre davet eder. İnsan da bu davete gönülden icabet eder ve çeşme başlarını mekân tutar. Çeşme, bir yönüyle tekniktir; doğadaki suyun dağılıp gitmesini, çarçur olmasını engelleyen ve suyu bir yerde toplayan, böylece insanın istifadesine sunan gelişkin bir tekniktir. Bir yönüyle medeniyettir ve medeniyetin, şehrin merkezi ilişkilerine dahildir. Bir kamusal alan işlevi gören ve mahallenin ana uğrak noktalarından biri olan çeşme, insanın insanla karşılaştığı, muhabbete tutuştuğu, tanıştığı, kaynaştığı bir mekândır. Çeşme başı muhabbeti, bir halka olup insanı kuşatan önemli bir iletişim ortamıdır. Bir vakıf ve hayırhasenat kurumu olarak bütün şehirleri süsleyen ve sanki su yerine sevap akıtan çeşme, aynı zamanda mimari bir öğedir. Büyük bir mimari deha ve inceliği yansıtan çeşmeler, bir dönem ve hayat tanığı olarak anıtlasmaktadır. Alnında bütün bir tanıklığını taşımaktadır.

Mahalle, mekân olduğu kadar insandır da. Mahallenin hayat birimi oluşu ancak insanın varlığıyla mümkündür. Mekâna hayat veren toplumsal aktör insandır; mekân ancak insan ilişkileriyle hayat bulabilir, hayata dahil olabilir. İnsanın olmadığı mekânsal birim, kendi kendine yok olacak, bir harabeğe dönecektir. Mahalleyi hayata dahil eden kuşkusuz insanın kendisidir. Eğer mahalle hayata değen bir mekânsal örgütlenme ise bunu insana borçludur. İnsan mahallenin can damarı, hayat suyu, ruhudur. Mahalleyi diri tutan, onu bir hayat sahnesine çeviren insandır. İnsanın elini çektiği mahallenin kısa bir süre içinde nasıl çözü-

düğü, çürüdüğü, un ufak olup hayattan çekildiği sayısız örnekte izlenebilir. Mahalle eğer şehrin damarı ise insan da o damardaki kandır.

Mahalle, bir insan galerisidir adeta. İnsan profilini cömertçe sergileyen mahalle, insanla yoğrulmanın zenginliğini yaşar. Birbiriyle ilgili-ilsiz pek çok tipin mahalle haritasında yer aldığı gözlenir. Mahalle bu denli zengin bir dünyayı sergilemekle, insanla mukayyet oluşunu da bir şekilde tescil etmektedir. Hemen her tür insan, her toplumsal tip, mahallede yer alabilmektedir. Mahalle, tek tipliğe ve standart bir profile izin vermemektedir. Aksine geniş bir yelpazede bütün bir insan çeşitliliğini sergilemektedir. Birbirinden çok ayrı, farklı tiplerin bir aradalığına ilişkin ilginç bir örnektir mahalle. Çünkü mahalle, esnek bir yapılanmadır (Alada, 2008: 142); kaskatı bir örgütlenme biçiminden uzaktır.

Mahallenin insan profilinde yer alan tiplerden önce bütün mahalleyi muhayyel kimlik ve organik yapıda bir araya getiren mahalleli kavramından söz etmek gerekir. İnsan profilinin tüm uçları ve tipleriyle birlikte mahalledeki herkesi içeren bu kavram, belli şartları ve ortamı paylaşan, birbiriyle ilgili, birbirine karşı sorumlu, kendi içinde kolektif bir kimliğe sahip, kendisi ile dışarısı yahut başkası (öteki mahalleliler) arasında somut-soyut sınırların olduğu insanlar topluluğuna işaret eder. Mahalleli, bir aidiyeti, yeri-yurdu, zemini, konumu olan demektir. Kendi mahallesinin gediklisidir; bir yabancı, garip, kimsesiz, isimsiz ve kimlik-siz değildir. Mahalleli, kısmen bir birliği çağırıştırır. Mahalle bilincine sahip olmakla öne çıkan mahalleli, mahallesinin türlü sorunlarına karşı duyarlıdır. Mahallenin düzeni ve asayışı, mahalledeki hayatın akışı, mahallenin sorunları ve kendi aralarındaki ilişkilerle yakından ilgilidir. Mahalleli, mahallesinin işlerinden birinci derecede sorumludur. Cansever'in (2006: 121) belirttiği gibi mahalleli, mahallenin yönetiminden, emniyetinden, sokakların bakımından, temizliğinden, çocukların gözetilmesinden sorumludur. Kişinin kendini mahalle ile tanımlaması ve

mahalle kimliğinin bir parçası olarak ortaya çıkması, doğal olarak mahallenin işleyişine de duyarlı olmasını zorunlu kılmaktadır.

Mahalleli, mahallede yaşayan herkeştir, mahalle halkıdır; erkek, kadın, yaşlı, genç, çocuk, işsiz, işçi, memur, tüccar, zengin, yoksul yani o mahallede ikamet eden herkes. Bir şemsiye kavram olarak mahalleli, orada mukim olan herkesi içine almaktadır; statü, etnik köken, memleket, cinsiyet, maddi ve sosyal sermaye gibi temel belirleyicilere iltifat etmeden herkesi aynı çatı altında bütünleştirebilmektedir. Hiçbir şekilde bir araya gelemeyecek, birbiriyle ilişki kuramayacak denli uzak, zıt ve kopuk bireyler, haberleri olmadan mahallede bir araya gelir. Dolayısıyla mahalleli asgari düzeyde bile olsa, birbiriyle ilgili ve irtibatlıdır. Mekânın, mekân birliğinin zorunlu kıldığı bu husus, kaçınılmaz gerçek olarak tanımlanmaktadır. Mahalle, mahalleliyi kendi mekânının ana gövdesi olarak hazır bulmaktadır.

Elbette mahalleli arasında bazı özellikleriyle, fonksiyonları yahut konumlarıyla daha çok dikkat çeken ve adeta mahallenin kurucu unsurları arasında yer alan kimi müşahhas şahsiyetleri, mahallenin zengin insan profilinde öne çıkan tipleri ayrıca değerlendirmek gerekir. Dünden bugüne mahalle, belli başlı tiplerle kendi insan profilini oluşturmaktadır. Bu profilde önemini, konumunu yitiren aktörler gibi yeni toplumsal şartlarda ortaya çıkan yeni tipler de yer bulmaktadır. İmam, muhtar, eşraf, esnaf, bakkal, bekçi, deli, kabadayı gibi mahallenin gediklileri mahallenin kurucu unsurları olarak öne çıkmaktadır.

Mahallenin insan profilinde vurgulanması gereken ilk şahsiyet imamdır. İmam, bilindiği üzere Türk-İslam şehrinde mahalle örgütünün önderidir (İnalçık, 1998: 266). Halkı etkileyen, yönlendiren, bir öncü olma vasfına sahip bu liderlik, karşılıklı rızaya dayanmaktadır. Rıza kurumu, mahalleli ile imam arasındaki iletişimi düzenleyen önemli bir husustur. Mahalle, imamın liderliğini ve manevi şahsiyetini kabul etmekle birlikte körü körüne yahut kayıtsız şartsız onu takip etmemekte-

dir. İmamlık vasıflarının taşınmasına özen göstermektedir. Bir kişinin imam olabilmesinde belli şartlar aranmaktadır, ancak genelde dini bilgilere sahip olmak ve iyi ahlak sahibi ve güvenilir olmak yeterli görülmektedir (Beydilli, 2001: 2-4). Dini görevlerinin yanı sıra mahallenin dolayısıyla şehrin sosyal hayatına ilişkin pek çok görevi de bulunan imam, şehrin yöneticisi olan kadının yardımcısıdır. Osmanlı mahallesini kavramak açısından merkezi karakterlerin başında yer alır. Toplumsal konumu, mahalledeki görev ve yetkileri, mahalle düzeni açısından taşıdığı önem ve işlevler bakımından imam, bu dönem mahallesinin en başat kişisidir. Mahallenin toplumsal ve idari hususlarının anlaşılması açısından da vazgeçilemez bir öneme sahiptir. Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerindeki yeni düzenlemelerle mahalledeki konumu bir hayli sarsılan ve kimi yetkileri elinden alınan imamın modern dönemlerde de halk nazarında ve toplumsal yaşantıda önemli bir figür olduğu söylenebilir. Bugünün mahallesindeki şahıslar kadrosunda gene önemli bir mevkiyi işgal etmektedir.

Mahallenin gediklilerinin başında yer alan muhtar, Tanzimat'ın mahalle yönetimine getirdiği yeni bir figürdür. Yeni düzenlemeler sonucunda mahalle yönetiminde imamın kimi yetkilerini devralarak yönetime dahil olan muhtar, o günden bugüne mahalle hayatının önde gelen şahsiyetleri arasında görülür. Önceleri imamın onayı yahut kefil olmasıyla belirlenen muhtar, daha sonraları seçimle iş başına gelmeye başlamıştır. Sahip olduğu yetki ve mühürle mahalle işlerinin sorumlusu haline gelen muhtar, mahallenin bilgisine vakıf, her işe koşan, herkesle ilgilenen biridir. Mahallenin kayıt işlerini yürüten muhtar, mahalleye taşınanların, mahalleden ayrılanların, mahalledeki doğum, kayıp, göç, ölüm olaylarının kayıtlarını tutmak, deftere işlemekle yükümlüdür. Ayrıca mahalle ile hükümet arasındaki işleri yürütmek, mahalle adına yetkili mercilere başvurmak, mahalle işlerini takip etmek de onun görevidir (Çadırcı, 1970: 414). Böylece imamdan sonra mahallede sözü geçen ve

mahalle haritasının unutulmaz çizgilerinden biri haline gelen muhtar, hâlâ bu vasfını taşımaktadır; belediyelerin kurulmasıyla birçok yetkisini kaybetmiş olsa bile.

Esnaf teşkilatının önemli kollarından biri olan bakkal ile mahalle yakın bir ilişki içindedir. Her ikisini var eden ortak bir ruhtan söz etmek mümkündür; o da mahalle havası, mahalle kokusudur. Bakkal en az imam, muhtar veya bekçi kadar mahallenin esaslı bir tipidir. Mahallenin bilgi deposudur. Mahalle ondan sorulur, ondan öğrenilir. Zengin yoksul, borçlu borçsuz, hırlı hırsız bakkalın gözünde ayan olur. Havadisler onda toplanır, ondan dağılır. Dükkânında envai çeşit malı barındıran bakkal, bu çeşitliğe paralel bilgiye de sahiptir. Çoluk çocuk, genç yaşlı, kadın erkek hemen tüm mahalleli bakkalın o küçücük dükkânından içeri mutlaka girer. Dükkâna giren ise tanınır, bilinir. Edebiyatta da yer alan bakkal tipi, zengin çağrışımlara sahne olur. Kimi yerde müzmin bir cimri, kimi yerde babacan bir adamdır. Kimi zaman çatık kaşlı, pahalıcıdır, kimi zaman müşfik ve yardımsever. Kazıkçı mıdır, hoyrat mı, işgüzar mıdır, işbilir mi, bilinmez. Belki hepsi, belki hiçbiri, ama güvenilir biridir. Öyle güvenilir ki kimi zaman “acil paraya ihtiyacı olan kadıncıklar çocuklarını bakkala koşturur ve elden para bile alırlar” (Özcan, 2003: 89). Sadece alışveriş edilen değil, sohbet edilen biridir bakkal. Tezgâh önünde yahut arkasında kimi zaman uzun uzadıya, kimi zaman ayaküstü sohbetlerle mahallenin hayatı, memleketin durumu gözden geçirilir. Veresiye defteri ise bakkal ile mahalleli arasındaki ince ve narin iletişim kanalından başka bir şey değildir. Veresiye, karşılıklı güvenin akdidir bir bakıma.

Bekçi, yüzyıllar boyunca mahallenin o bitimsiz güven, huzur ve sükun içindeki yaşamının baş aktörlerinden biridir. Mahalleyi kendi gibi bilen, kendini mahalleden sayan, bütün sorumluluğuyla mahalleyi bekleyen, kolaçan eden, gözetleyen bir hediyedir adeta. Şehrin güven içinde hayatı üretmesinin imkânıdır bekçi. Gecenin karanlığından, gündüzün

fenalığından yararlanmak isteyen kötü niyetlilere göz açtırmayan ve bundan dolayı mahallenin güvenini kazanmış itibarlı biridir.

Mahalle halkının her suretle itimad ve emniyetini kazanmakla beraber mensup olduğu mahallenin inzibat ve belediye işleriyle meşgul olmak, herhangi bir uygunsuzluk, hırsızlık ve buna benzer vakalarda hükümete, adliyeye yardımda bulunmak; doğum, ölüm, düğün, hastalık gibi hallerde adli tebligatı yerine getirmek, İstanbulun herhangi bir semtinde çıkan yangınları mahalle halkına bildirmek, evlerin kiralanmasına varıncaya kadar mahallenin her türlü işlerine bakmak ve başarmak, bekçilerin başlıca vazifelerindendir (Dağlı, 1948: 3).

Bütün mahalleliyi tanıyan bekçi, hırlıyı hırsızı ayırt eden, gerektiğinde müdahil olan, mahalle heyetiyle birlikte baskınlara çıkan ve asayişini sağlayan kişidir. O denli mahallelinin hayatıyla içli-dışlıdır ki, mahallelinin zihninde ve dünyasında ayrı bir yere yerleşir. Mahalle ona 'bekçi baba' payesini sunarak, kendisine bir hediye olarak gönderilen kişiye gerekli hürmeti ve ikramı yerine getirir. Bir annenin dilinde ninni ("Dağda gezer Bekçi Baba ninni/ Arkasında yeşil aba ninni"), çocukların bazen korkulu rüyası, bazen müşfik amcası, ihtiyarların sırdaşı olur. Mahalle hayatının ve toplumsal hayatın belli bir nizam ve intizam içinde yürümesinin asgari koşullarını sağlar. Bundan dolayı toplumsal hayatın temel karakterleri arasında yerini alır.

Mahalle hayatında silinmez izler bırakan şahsiyetlerden biri olan deli, tıpkı diğerleri gibi mahalle haritasında mühim yerine yerleşir. Delinin mahallede hatırı sayılır bir konumu vardır, bu bakımdan deli deyip geçmemek gerekir. Nedendir bilinmez ama, bu garip, 'ipe sapa gelmez', kendi başına buyruk kişinin belli bir konumu vardır ve bunun nasıl elde edildiği büyük bir merak konusudur. Dokunulmazlık kisvesini nasıl giyindiği de aynı şekilde açıklanmayı bekler. Delinin mahalle hayatındaki mühim yeri, mahallelinin ona verdiği cömert karşılıktadır. Sanki 'akıldan noksan' bu şahsiyet, elde ettiği sarsılmaz konumu ve büyük

iltifatlarla o noksanını başka zenginliklerle gidermenin keyfini sürmektedir. Deli mahallenin bir yerde eğlencesi bir yerde yarası, bir yerde ise sinir ucudur. Deli ile şakalaşılır, ona şakalar yapılır, onun akla hayale sığmayan sözleriyle, hareketleriyle mahalleli başka bir dünyaya yelken açar; güler, eğlenir, düşünür, muhabbete dalıp çıkar. Ancak deli ile şakalaşmanın yahut deli ile muhabbetin bir ölçüsünün ve ayarının olduğu bilinir. Bu ölçü ve ayar kaybolduğunda ortaya telafisi zor sorunlar dökülür. Örneğin delinin el kol hareketlerine yahut kimi sözlerine akıl ve mantık dairesinden yaklaşp deliyi aşağılayan, horlayan hatta ona şiddet uygulayan kişi ne büyük bir yanlış yaptığını hemen anlar. Deli hemen kanatlar altına alınır, kollanır, korunur, teselli edilir ve 'akıllı kişi' ayıplanır; deli ile deli olmuştur çünkü. Delinin mahalle hayatında ve hatıralardaki canlı yeri, kaybolmaz izler bırakması, onun hayata dahil bir tip olduğunu gösterir. Deli, Foucault'nun (1992: 79) 'rezaletin merkezi' diyerek Avrupa kültürünün bir parçası olarak ilan ettiği 'büyük kapatma'nın tam zıddı bir karşılık bulur Türk-İslam toplumunda; dışlanmaz, ötelenmez, ötekileştirilmez, kapatılmaz (modern zamanların akıl hastanelerini, özel bakımevlerini yahut klinikleri dışarıda bırakırsak tabi). Hele mesele 'mezcupluk' olunca burada toplum iyice dikkat kesilir; mezcup bırakın dışlaştırılmayı baş tacı edilir, hallerinde kimi hikmetler taşıdığına inanılır. Bu tutum deliyi toplumda önemli bir konum verir.

Mahallenin insan galerisinde özenle anılması gereken tiplerden biri olan kabadayı, her haliyle kedine özel bir yer edinmesini bilmiştir. İmam, bekçi yahut deli kadar kabadayı da mahallenin gediklisidir. Duranlı'ya göre (2010: 52) kabadayı, geç çağlarda şehirleşmiş medeniyet dairesinde ömür süren Türklerin savaşçı tabiatlarını temsil ve tebarüz eden halk tipidir. Kabadayı, "kasaba yahut şehir mahallerinde kendine mahsus kılığı kıyafeti, davranışları olan, asayışı teminle gayriresmi görevli bir savaşçıdır. Hıra güre karışmaz, konu komşu dedikodularına girmezdi. Gücü kuvveti öncelikle gençler arasında dillere destan olduğundan,

kavgaları kolayca önler, anlaşmazlıklarda arabulucu rolünü rahatlıkla üstlenirdi. Halleri, hareketleri, tavırları, giyim kuşamıyla yetişme çağında olanlara örnek teşkil edecek biçimde 'ağırbaşlı ağabeg'di. İmamın yanı sıra bölgesinin muteber kişisi olup maişetini çoğunlukla mahalleli temin ederdi." Bir tür şehir şövalyeliği olan kabadayılık (Baysaling, 2003: 117), kendine özgü değerleri, ilkeleri ve tutumlarıyla tanımlanır. Ayrıca bu ilkeler ve değerlerle diğer tiplerden, örneğin serserilerden, mafya babalarından, çetecilerden ayrılır. Kabadayıya mahallede itibarlı bir konum veren de esasen ilkeli tavırlarıdır. Kavga ve çatışma ortamlarında kendini bulmasına, kendi kimliğini edinmesine karşın kabadayı, genelde efendi, büyük ve küçük bilen, saygılı biridir. Mahallenin gündelik hayatının bir parçasıdır ve her durumu kavgayı andırmaz. Kendince adalet ve hak-hukuk ilkeleri vardır. Kavgada dahi kalleslik düşünmez. Mert, yiğit ve delikanlıdır. Raconu vardır, raconu dışına çıkmaz. Kabadayıların kıyafetleri gibi dilleri ve sözcükleri de kendine özgüdür. Kendi aralarında geçerli bir dilleri vardır. Konuşmalarından çoğunlukla argovari sözcükler kullanılır. Kendilerince anlam verirler.

Söz konusu bu tiplerle birlikte mahallede kendince bir kültür ve hayat tarzını ortaya koyarak öne çıkan diğer tipler de insan galerisinin ana çizgilerini oluşturur. Her birinin kendine özgü bir dili, hayatı, bakışı ve mahalleye katkısından bahsetmek gerekir. Mahalle biraz da bu tiplerin varlığıyla zenginleşmekte, kıymetlenmektedir. Herkes kendi dünyasını örerken bütün bir mahalledeki hayatın can suyu olmaktadır.

Mahallede Yaşamak

Mahalle, hayatın doludizgin yaşandığı, yayıldığı, tecrübe edildiği ve paylaşıldığı toplumsal ve insanî hususiyetlerle donanmış bir mekândır. Hayatla dolan, onunla anlam bulan, şehrin özü olarak hayatı avuçlarında taşıyan, bir kap olarak hayatı koruyan ve kollayan bir yapıya sahiptir.

İnsanın tüm halleriyle; aşkı ve nefreti, dostluğu ve düşmanlığı, yoksulluğu ve zenginliği, acziyeti ve kibriyle yani bizzat kendisi olarak yer aldığı, hayata dahil olduğu, hayatı var ettiği ana organdır. Bir müzeme-kân değildir mahalle; can ve nefes ile, nefes ve ruh ile donanmış capcanlı, kıpır kıpır bir alandır. Mahallenin sadece bir mekânsal düzleme değil ama daha önce bir hayata, yaşama iklimine, hayatın duvarlarını yükselten insana karşılık gelmesi bundandır.

Bir yaşam alanıdır mahalle, çünkü bir ikamet bölgesidir. Kentin iki temel sütunu olan yönetim merkezi ve çarşıdan ayrı, gene kentin vazgeçilmez bir başka unsudur. Toplumun mukim olduğu bir mahaldir; toplumun oturduğu, belli bir ilişki ağına dahil olup bir hayatı yaşadığı mahal. Mahallenin hücresi bundan dolayı evdir; mahalle ev demektir. Mahalleyi temsil eden ana mekân evdir. Mescid, çarşı, çeşme gibi mekânlar bütünüyle ev ile anlam bulur. Onları hayata katan gene evdir; evin sağladığı ilişkilerdir.

Kişinin sosyalleşmesi, diğer kişilerle karşılaşması, böylece benzer ve farklı dünyaları gözlemlemesi mahallede gerçekleşir. Mahalle kişinin sosyalleşmede gözünü açtığı ilk mekândır. Başkasıyla yoğun bir şekilde ancak mahallede (yahut mahallenin bir unsuru olan sokakta) karşılaşır. Evde yahut akrabalık ilişkilerinde böyle bir imkânı bulamaz; çünkü ev ve akrabalık ilişkileri nihayetinde sınırlı ve benzer bir dünyadır. Oysa mahalle evreni engin mi engindir; her bakımdan çeşitliliği gözler önüne serer. Bu çeşitlilik içinde hayata dahil olan kişi, ilişkilerini farklı düzlemlerde sürdürür. İlişkilerle kendi kişiliğini inşa eder.

Belli bir yeri imleyen mahalle toplumsal ve kültürel birimdir. Mahalleyi sadece fiziki özellikleri kurmaz; onun temelinde insan yer alır, dolayısıyla kültür ve toplumsal ilişkiler mahallenin gerçek kurucu unsurudur. Mahalle sosyo-kültürel bir alandır. Orada belli bir hayat tarzını var eden kültür ve toplumsallık belirgindir. Mahallenin kesif bir şekilde insanı ve onun etrafında kurulan ilişkileri çağrıştırması bundandır. “Ma-

hale, toplumsal bir varlık olarak ötekiyle kurulan, özel bir muameleyi gerektiren bir ilişkinin uzamıdır. İnsanın evinden çıkması, sokakta yürümesi anında keyfi olmayan kültürel bir eylem ortaya koymasındır: İkamet edeni, kendinden önce de varolan bir toplumsal işaretler ağına (komşuluk, yerlerin görünümü vb.) sokar” (Mayol, 2009: 35). Mahalle etrafında kurulan çok yönlü ilişkiler, bir anlamda hayatın provasını olabilecek ilişkililerdir. Ayrıca ilişki, toplumsal ve kültürel birim olan mahallenin böylesi bir nitelik kazanmasının da yegane yoludur.

Mahalle yaşantısı, insan ve toplum açısından farklı çağrışımlara sahiptir. Bu yaşantı gerek insan gerekse toplum bakımından zorunludur. Mahalle, hep bir başkasını arayan ve onunla hayata dahil olan, başkası olmadan hayatı ikame edemeyen insanın kaçınılmaz iklimidir. İnsanın bir başkasıyla kurduğu ilişki ağının bir karşılığı olan mahalle, onun zorunlu bir uğrağıdır. Mahalle, bağlanma, bir yerle kendini irtibatlı kılmadır esasen. Mahalle bağlanma iklimidir temelde. İnsanın başkasıyla kaçınılmaz bir şekilde irtibatlı olduğu, başkasıyla birlikte ortak zeminlerde yer aldığı bir alandır. Bu kaçınılmaz durum insanı insana, mahalleyi ise kente bağlar. Mahalle, insanın insanla kesif bir irtibatını temsil ettiği gibi aynı şekilde kentle zorunlu, yalın ve doğal bağını temsil etmektedir. Bağlanma, insanın insanla, komşuyla, mahalleliyle ve dahası kentle yaşadığı halin temsilidir. İnsan ilişkilerinin temelinde yer alan bağlanma duygusu yahut bağlılık “bütün yakın ilişkilerin dokusunda bulunan bir iplik” (LaFollette, 1999: 242).

Mahalle, yakınlıktır, yakınlığın hem mekânsal hem de insani/toplumsal boyutta gerçeklik kazanmasıdır. Mahalle yalın bir yakınlığın mücessem halidir; ‘yakınlık denen parlak birliğe’ (Bauman, 2009: 43) adanmış bir yaşam alanıdır. Sözü edilen parlak birlik, yani yakınlık, evlerin yan yana, üst üste sıralanışı, sokakların sokaklara ulanışı, sokakların evleri, dükkânları ve diğer mekânları birbirine bağlayışı, insanların zorunlu birlikteliğinde gerçeklik kazanır. Eğer ‘mahalle duygusu’,

Pratolini'nin (1972: 36-37) belirttiği gibi "birbirine yakın, birbirine kenetli vücutlarımızın etrafında bir dünya yaratma sanatı" ise, bunun en iyi bir şekilde yakınlık kavramında cisimleştiği söylenebilir.

Mahalledeki yakınlık, bir başkasıyla kurulur. İnsan ilişkilerinin bir gerçeği olan başkası yahut öteki, mahalledeki yakınlığın nedenidir. Mahalle, kişinin başkasıyla yüzleşme ortamıdır; başkasıyla belli değerler etrafında bir ilişki başlatma alanıdır. Bu yüzden başkası olmadan mahallenin kurulması mümkün değildir. Bir tür insan galerisi olan mahallede başkası, esastır. Bu farklılık ortamında kişi başkasıyla ilişki kurmaktadır. Bu ilişki yakınlık anlamında bedensel, tanıklık anlamında görseldir. Mahalle başkası tarafından tanınmayı sağlar; kişinin özbilincinin, kendiliğinin temelinde de başkası tarafından tanınma yatar (Lynch, 1997: 92). Görmek ve görülmek, zaten, ötekiyle/başkasıyla ilişkinin temelinde yer alır (Bourse, 2009: 166).

Mahalle, toplumun, özünü ve niteliklerini bulması, geliştirmesi ve sürdürmesi için merkezi bir konuma sahiptir. Toplum değerleri ancak ortak bir zeminde kazanılır ve yaşanır. Toplum bir ortak zemin bulma ve bu zeminde ortak değerler dünyasını inşa etme işlemidir esasen. Bu inşa ve sürekliliğin yegâne ortamı, bir araya gelme, birbirini bulma eylemidir. Birinin diğerini gerektirmesi, birinin diğeriyle buluşması yoksa, ortak bir zeminde hayat bulması ve dolayısıyla toplumun inşası mümkün olmayacaktır. Toplum, topluca yaşamayı ikame etmekle vardır ve mahalle bunu sağlamaktadır. Bir toplu mekân, toplu hayatın cisimleşmiş hali olan mahalle, toplumun varlığı ve sürekliliği açısından gerekli bir yapılanmadır. Toplu bir hayatın doludizgin aktığı mahalle, baştan itibaren belli bir doku ve ruh ile mücehhezdir. Toplumsal, insanî ve mekânsal özelliklerinin elele hayat verdiği bu doku ve ruh, mahallenin yaşama iklimini var etmektedir.

Mahallede yaşamak, bir aidiyet ortamına dahil olmaktır; çünkü bizzat mahallenin kendisi bir kimlik ve aidiyet sunmaktadır. "Bir mahalleyi

diğerlerinden ayıran bir fiziksel sınır ve biçim olmasa da, kent toplumunun idari ve sosyal tanımında belirgin bir kimliği vardır” (Kuban, 1994: 242). Bu kimlik yapısı mahalleliyi de doğrudan etkilemekte, kendine göre biçimlendirmektedir. Mahallede kendine ait bir yer-yurt bulan, kendini bir yere yerleştiren insan, söz konusu aidiyet halesiyle kuşatılmakta, kuşanmaktadır. Mahalle hayatı, insana bir aidiyet temeli sunmaktadır. O hayata kodlanan şifreleri, simgeleri zamanla çözen insanın belli bir kimlikle donandığı gözlenmektedir. Sözü edilen kodlar, mahalleliyi manevi bir hale gibi kuşatmakta, ortak bir hayat ortamına davet etmektedir. Mahallenin cemaat, benzerlik, homojenlik gibi kavramları hatırlatması bundandır.

Mahalle her ne kadar benzerlik, cemaat, yakınlık, komşuluk gibi kavramları çağrıştırırsa da bu onun bütünüyle aynılaştırmış, homojenleşmiş bir örnek hayatı var ettiği anlamına gelmez. Örneğin, Osmanlı mahallesinde ‘homojenliğin ipuçlarını aramak boşunadır. Çünkü mahallede keskin bir zengin-fakir ayrımı olmamıştır’ (Behar, 1998: 89). Mahallenin kurucu unsurları arasında benzerlik olduğu kadar farklılık da esastır. Farklılıklar arasındaki incelikli ilişkilerin var ettiği bir zemindir mahalle. Mahalle, her tür insanı, her tür hayatı barındıran bir galeridir; insan ve hayat deryasıdır. Farklılık, mahallenin kimliğini, hayat biçimini, silüetini çizen emarelerdir. Meslek, statü, zenginlik-yoksulluk, kültür ve yaşantı gibi farklılık alanlarına hayat veren bir birim-mekân olan mahalle, insan birlikteliğinin esaslı yönlerine işaret eder böylece. Mahalle, katı bir sınıflaşmaya, ayrışmaya, kapanmaya, kamplaşmaya izin vermez. Mahallenin ayırıcı bir vasfı olan sınırın naifçe aşıldığı, birbirine geçtiği bir hayat düzlemidir mahalle.

Mahallenin esaslı niteliklerinden biri hiç şüphe yoktur ki, komşuluk ve komşuluk ilişkileridir. Konu-komşudur mahalleli; insanın hemen yanı başında olan, sesine yetiyecek, çağrısını duyacak, yardımına koşacak denli yakınındakilerle birlikte inşa edilen toplumsal bir ortamdır. Bu

yüzden mahallenin temelinde dayanışma, komşuluk, yardımlaşma, ortak çözümler bulma gibi eylemler yatmaktadır. Vakıf müessesesi bu temel kabullerin yetkin bir örneği olarak mahallenin merkezindedir. Bir vakıf anlayışı ile kurulmuş olmayı da imleyen mahalle, sürekliliğini vakıf temelli eylemlere borçlu olduğunu bilmektedir. Vakıf müessesesi ve dahası vakıf ruhu, bir başkasıyla ilgili olma bilinci, komşuluk ruhu mahalleyi yaşanır kılmaktadır. Bu ruh ne kadar eksilirse mahalle de o denli yaranılır, eksik, tadsız-tuzsuz, insicamsız bir hayata mahkum bir hale gelir.

Mahalle aynı zamanda belli sınırlara işaret eder. Bu sınırlar bir çizgi çekilmişçesine belirgin olmayabilir belki ancak sınır daha çok gündelik hayatın ritüellerinde kendini hissettirir. Mahremiyet, güvenlik, mesafe kavramları birer sınır kavramıdır esasen. Mahalle hayatı da bu sınırlara riayet ederek gelişir, sınır ihlalinde ise önemli sorunlar çıkar ve bu sorunlar da mahallenin kendi rutini içinde halledilme yoluna gidilir. Sınırların aşılmasında, sorunların ortaya çıkmasında mahalle kurumları devreye girer ve kontrol sağlanır. Kontrollü yaşamdır buradaki, sere serpe, başı bozuk, başına buyruk bir hayatı kaldırmaz. Mahalle, temelde bir adab-ı muaşeret dairesinde var olur; tutum ve davranışların, hal ve hareketlerin belli bir ölçüde, belli bir mesafede gerçekleşmesine özen gösterilir. Her mahalle kendi adab-ı muaşeret kalıplarına itina gösterir. Fiziki olmayan sınırlarla mahalle ahaliye naif bir baskı uygular, ahalinin nasıl bir toplumsal dairede kalacağını salık verir. Bu naif baskı yeterli olmayınca kimi idari tedbirler ve kanunlar yürürlüğe konur ve sonuçta mahalle hayatının sürekliliği sağlanmaya çalışılır.

Mahalle, bir ütopya değildir; onu ütopyalılaştırmak, ütopya benzeri bir yapılanma şeklinde anlatmak da mümkün değildir. Mahalle, belki anlamını, önemini, gerekli oluşunu ütopya olmayışında bulmaktadır. Mahalle, ütopyanın gerçeklikten uzak insan ve hayat tasarımına inat doludizgin gerçek hayatın içinde, hayatın tüm yüzlerine dönük bir yaşama iklimi-

midir. Bir anlamda hayatı kurutan ütopyaya karşı mahalle, hayatı kırık dökük, düşe-kalka, eksik-tam, ki hayat böyledir zaten, yani olduğu gibi taşımaktadır. Birer ütopya kırıntısı yahut ucuz kopyası olan güvenli siteleri neden tüm ütöpik ve iyi niyetli çabalara rağmen mahalle olmadığı, mahalle olmadığı gibi ütopya da olamayışını burada aramak gerekir: hayat baştan sona, sağdan sola, üstten alta matematiksel, grafiksel, ideolojik, rasyonel hesaplamaların yapılacağı bir tahta olamaz; çünkü hayat bir proje değildir. Mumford'un (2007: 689) ifadesiyle "hayatın önceden görülebilir tek bir özelliği var, o da sürprizlerle dolu oluşu", hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Zannımca mahalle burada anıtlamaktadır: mahalle hayata olduğu gibi değer vermekte, onu tüm yönleriyle taşımakta, onu ne bir proje kılıp putlaştırmakta ne de kıymetsizleştirmektedir. Belli kaideler, değerler, inanç ve adab-ı muâşeret çerçevesinde hayatın yolunu açmaktadır. Hayat da burada akıp gitmekten gayet memnun gözükmektedir; kafasında hiçbir formül, proje, tasarım, baskı kâbusları taşımadan.

Mahallede yaşamak, bildik ve tanıdık bir dünyaya gözleri açmaktır. Bildik seslerin, tınların, sözlerin arasında güvenerek ve donanarak büyümek, serpillmek, dünya işlerine aşina olmak, hayata dört elle sarılmak, hayata dört gözle bakmak demektir. Mahalle kapısında hayatla hemhal olmak, hayatın uğraklarını ha bire kolağan etmek, onlardan beslenmektir. Bu tanıdık dünya insanı nereye davet etmektedir acaba? İnsanı kendine kapatan, kendi dünyasıyla sınırlayan bir yapı mıdır? Önerdiği hayat tarzına baskı uygulayarak insanı mahkum mu etmektedir?

Bu ve buna benzer pek çok sorunun mahallenin iki temel karakteristiğine dayanarak cevap bulabileceği söylenebilir. Mahalle bir yönüyle sınırlı bir dünya, belli sınırlar ve çizgiler arasında kendine özgü bir hayatı ören, yaşayan, paylaşan bir katmandır. Ancak bütünüyle mahalle bu değildir; bu mahallenin bir yüzü, onun sadece kendine dönük yüzüdür. Bu yüz elbette şehre göre daha dar, sığ, ufuksuz, inceliksiz bir dünya

olabilir; böyle bir ihtimali sürekli içinde taşır. Fakat mahalle aynı zamanda şehrin temel birimidir, şehirle vardır, şehirden azade, kopuk, uzak bir yapı değildir. Bu ise mahallenin diğer yüzü, karakteristiğidir. Bir yüzü kendine, diğeri şehre bakan, hem kendini hem şehri besleyen ama aynı zamanda şehirde beslenen, izler taşıyan, etkiler alan gerçek, sahici bir olgudur. Şehrin temel birimi olan mahalle, kendine kapanmak, kendi dar dünyasına sığınıp orada kalmak için değil, şehirle bütünleşmek, onun kopmaz bir uzvu olmak, onunla sürekli irtibatta bulunmak için kurulur. Daralma, 'kapalı bir birim' olma, dahası gettolaşma tehlikesiyle sürekli sınanan mahalle, nasıl bir yola düşeceğini, nasıl bir hayatı inşa etmek istediğini düşünmek durumundadır. Şehirle irtibatını kesen yahut kendini şehre karşı konumlandıran, şehri ötekileştiren yahut bir başka proje örneği olarak kendini bir siyasal muhalefet ortamı olarak lanse eden mahalle, kısa zamanda daralır, sığlaşır ve gettolaşır; getto ise mahalle değildir zaten.

Şehir ile kendisi arasında dengeli, sahici, sürekli bir bağ kuran mahalle, hem kendisinden hem de şehirden kaynaklanan sorunları daha rahat bir tarzda göğüsleyebilir, böylesi bir tutumla kendisini ve şehri daha sağlam temellerle inşa edebilir. Aslı yapısını ve kimliğini şehirle irtibatında bulan mahalle, şehrin koparılamaz bir parçası olduğu gibi şehrin var olma koşullarından biridir de. Mahallenin bitimi yahut yıkımı şehrin yıkımı demektir. Mahallenin kendine kapanması, kendi sığ dünyasını yüceleştirmesi de aynı şekilde şehirden telafisi zor kaynağın, gücün, değerinin koparılması demektir. Elbette hayatın içinde, hayatın tüm salınımindan kendi payını alan şehir gibi mahalle de zamanla dönüşecek, yeni bir biçim ve muhteva ile donanacaktır. Geçmişin mahalle yapısı belki hiçbir zaman aynıyla geleceğin şehirde ikame olmayacaktır. Ancak her zaman şehir mahalle ile var olacaktır; şehrin etkisi ve katkısı mahalle ile ölçülecektir. İnsan ilişkilerinden adab-ı muaşerete, güvenlikten pek çok toplumsal soruna kadar mahalle merkezli düşünmek, şehrin

tamiri açısından vaz geçilmezdir. Bu bakımdan mahalle etkin bir yapı olarak şehre dahil olmalı, onu kolaçan etmeli, onun gayri insani ve ahlaki zaafalarını, yönelimlerini, sınırsız arzularını dizginleyebilmelidir. Bunun için etkin bir mahalle bilincinin, mahalle teşkilatının dahası mahalle ruhunun şehrin temelinde yer alma gerekliliği ortadadır. Bireyciliğin, sıradanlığın, ayrışmanın, uzaklaşmanın, kamplaşmanın keskin çarkına teslim edilen ve böylece hissiz, ruhsuz, güçsüz bırakılan bir mahallenin bunu sağlayamayacağı ortadadır.

Sonuç

Başlangıcından bu yana kent tarihinin ana unsurlarından biri olarak varlık kazanan mahalle, tıpkı kent gibi zaman içinde farklı biçimlere ve içeriklere sahip olmuştur. Ancak bütün bu değişimler mahallenin önemini ortadan kaldıramamıştır. Dünden bugüne mahalle, ağırlıklı konumunu ve önemini korumaktadır. Söz konusu ağırlığı ve önemi, bir hayat sahnesi oluşuna borçlu olduğu söylenebilir. Mahalle, esasen, insana ve hayata mekân olduğu için vazgeçilmez bir konuma oturmaktadır. Hayat, mahalle sahnesinde varlık katına çıkmaktadır. Mekân ile hayatın bitimsiz birliğinin bir mümessili olan mahalle, bu yüzden sürekli kentin, kentsel ilginin merkezinde yer almaktadır. Hayatın ve kentin dönüşümünü kendi dünyasında yansıtan mahalle, böylece toplumsal ve kültürel dönüşümlerin okunmasında bir ayna olarak işlev görmektedir. Ayrıca mekân ile toplum ve kültür arasındaki ince ve narin ilişkinin analiz edilmesinde de vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

- Akay, Ali, 2002, "Bir Mahalle İnşası", *İstanbul*, Sayı: 40, Ocak.
- Alada, Adalet Bayramoğlu, 2008, *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, Sümer Kitabevi, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt, 2009, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul.
- Bayartan, Mehmet, 2005, "Osmanlı Şehrinde Bir İdari Birim", *İÜ Coğrafya Dergisi*, Sayı: 13.
- Baysaling, Ömer, 2003, *Yaşadığım İstanbul*, Mozaik yay., İstanbul.
- Behar, Cem, 1998, "Kasap İlyas Mahallesi", *İstanbul Araştırmaları*, Sayı: 4.
- Beydilli, Kemal, 2001, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, Tarih ve Tabiat Vakfı yay., İstanbul.
- Bourse, Michel, 2009, *Melezliğe Övgü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı yay., İstanbul.
- Ca, Yang Gui, 2009, *Uzak ve Güzel Mahalle*, çev. S. Göksel Türközü, Delta yay., İstanbul.
- Cansever, Turgut, 2006, *İslam'da Şehir ve Mimari*, Timaş yay., İstanbul.
- Çadırcı, Musa, 1970, "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilatının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", *Belleten*, Sayı: 35.
- Dağlı, Muhtar Yahya, 1948, *İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mâni Katarları*, Türk Neşriyat Yurdu yay., İstanbul.
- Duralı, Şaban Teoman, 2010, *Omurgasızlaştırılmış Türklük*, Dergah yay., İstanbul.
- Ergenç, Özer, 1984, "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı: IV.
- Ergin, Osman, 1936, *Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişafı*, İÜ İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü yay., İstanbul.
- Foucault, Michel, 1992, *Deliliğin Tarihi 1*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Işın, Ekrem, 2006, *İstanbul'da Gündelik Hayat*, YKY, İstanbul.
- İnalçık, Halil, 1998, "İstanbul: an Islamic City", *Essays in Otoman History* içinde, Eren yay., İstanbul.
- Karakoç, Sezai, 2000, "Çeşmeler", *Gün Doğmadan (Şiirler)* içinde, Diriliş yay., İstanbul.
- Kuban, Doğan, 1994, "Mahalleler (Osmanlı Dönemi)", *İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 5.
- Kuban, Doğan, 2007, *Osmanlı Mimarisi*, YEM yay., İstanbul.
- LaFollette, Hugh, 1999, *Kişisel İlişkiler*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı yay., İstanbul.
- Lynch, Sandra M., 1997, *Dostluk Üzerine*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı yay., İstanbul.
- Mayol, Pierre, 2009, "Konut", *Gündelik Hayatın Keşfi II* içinde, M. De Certeau-L. Giard-P. Mayol, çev. Ç. Eroğlu-E. Ataçay, Dost Kitabevi, Ankara.

Mumford, Lewis, 2007, *Tarih Boyunca Kent*, çev. G. Koca-T. Tosun, Ayrıntı yay., İstanbul.

Özcan, Nusret, 2003, *Sokak Sesleri*, Timaş yay., İstanbul.

Pratolini, Vasco, 1972, *Mahalle*, çev. Süleyman Z. Nebioğlu, E yay., İstanbul.

Doç. Dr. Köksal Alver: Erzurum/Narman'da doğdu (1970). İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Halen, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir. Edebiyat, kültür, mekân, kent başlıca ilgi alanları. İnceleme, deneme ve öyküleri *Hece, Hece Öykü* dergilerinde yayınlanmakta. Eserleri: *Saklı Yara* (öykü); *Siteril Hayatlar: Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler* (inceleme); *Edebiyat Sosyolojisi* (edisyony); *Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri* (edisyony); *Kültür Sosyolojisi* (edisyony).

İletişim: kalver@hotmail.com



Medeniyetin Cüzü: Mahalle

*

An Element of Civilization: Neighborhood

Lütfi Bergen

Özet

İslam düşüncesinde "Medeniyet" eksenli kavramlaştırma Farabi'nin "Fazıl Medeniyet" ütopyası ile ifadelendirildi. Bu kavramın Peygamber'in şehri Medine'den mülhem olduğu söylenebilir. Kavramın Batı kültürüne ait civilization/ uygarlık ile bir benzerlik ya da ayniyet taşımadığı açıktır. Batı kültürünün "kent"i ile İslam düşüncesindeki "şehir" de farklılıklar arz etmektedir. İslam şehrinde sınıfsal kimliklere dayalı şekillenmeler yoktur. Şehir "Cami"nin etrafında kuruludur. Farabi'nin modellemesine göre şehirler, cemaat ve aile birimlerine dayanmak mecburiyetinde. Mahalle mahrem alan kurar ve işyeri barındırmaz. Osmanlı şehir kurumlarının şehir insanını "cemaat" halinde kavradığı açıktır. Osmanlı devleti, sosyal hayata yönelik hiçbir yatırıma girişmemiştir. Doğal olarak Osmanlı mahallesinin imarından mahalleli sorunluymdu. Mahalle insanının, yaşadığı belde modern yüzyıllarda idealize edilmiş hak ve özgürlüklere aşkın bir içtimai ortam sağladığı görülmektedir. Mahalle eğitim, sosyal yaşam, ibadette özerk alan açmaktaydı. Modern zamanların kefalet, sosyal sigorta, dayanışma, sendikal yapı ile ilgili düzenlemelerini farklı ama kesinlikle daha işlevsel kılan yaşam alanı mahallede tesis edilmişti.

Anahtar Kelimeler: medeniyet, şehir, din, cemaat, mahremiyet, beledî özerklik.

Abstract

Civilisation based conceptualisation was expressed with Farabi's utopia of "Righteous Civilization" in Islamic thought. It is possible to say that this concept was inspired from the prophet's city Medina. It is clear that the concept is neither similar to nor same as the concept of "civilisation" in the western culture. There are also differences between the city of western culture and the city of Islamic thought. In the Islamic city there are no formations based on class identities. The city is built around the "Mosque". Cities, according to Farabi's modelling, have to be founded upon the units of community and family. The neighborhood establishes a private space and does not contain workplaces. It is clear that Ottoman institutions of the city saw the people in the city as a "community". The Ottoman State did not initiate any investment in social life. Naturally the community was responsible for the construction of the Ottoman neighborhood. The people of the neighborhood are said to have established a transcendental social atmosphere for rights and freedoms idealised in the modern centuries. Neighborhood used to create autonomous space for education, social life, and worshipping. The life space that makes the regulations of the modern times regarding compensation, social security, solidarity, and the union structure different but more functional was already existing in the neighborhood.

Keywords: civilisation, city, religion, community, privacy, local autonomy.

Giriş

Farabi, insanın topluluk ve yardımlaşma ihtiyacı hakkında bir bahis açar, ama bir topluluğun şehrin cüzü olmaması halinde onu “eksik” sayar. İnsanların tabiatlarındaki mükemmelleşme ihtiyacının, ancak muhtelif insanların bir araya gelmeleriyle elde edileceğini ifade etmesini temel alırsak, Farabi’nin bir şehir filozofu olduğunu söylemek mümkündür. Ulema ve aydınlar arasındaki genel temayülün “bir Müslümanın şehirde yaşaması gerektiği” doğrultusunda olmasının temel nedeni, İslam Peygamberi’nin Mekke’den hicret ettiği Yesrib’e “Medine” isminin verilmesidir. Peygamber’in ilk işi bir mescid inşası ile bir pazar yerinin teşkili olmuştur. Bu nedenle, İslam düşüncesinde din-iktisat ve şehir arasında doğrudan bir ilinti vardır. Pazarı olmayan bir din düşünülmemeyeceği gibi, şehirde varlık bulmayan/şehri imar etmeyen bir İslam da düşünülmemeyecektir.

Farabi, kâmil toplulukların en küçüğünü “bir milletin topraklarında oturan şehir halkı” şeklinde tarif eder (Farabi, 1990: 79). Ancak Müslüman şehrine ilişkin olarak İslam fakih ve filozoflarının yaklaşımları arasında bir ayrışma vardır. İslam düşüncesinde “şehir” konusu, Cuma namazına yönelik tartışmalar içinde ele alınmıştır. Fakihler şehri şöyle açıklamışlardır: “Cuma namazının sıhhat şartlarından (biri) şehirde ikamet etmek(tir). Köyde ikamet edene Cuma namazı şart değildir”. Hz. Ali bu hususta şöyle demiştir: “Cuma namazı, teşrik tekbiri, Ramazan ve Kurban Bayramı namazları ancak toplu bir yerleşim bölgesi (mısır), ya da büyük bir şehirde eda edilirler”. Şehirlerin Cuma namazlarının eda edildiği yer(ler)e sahip olmaları, şehirle köy arasındaki en temel farkı oluşturmaktadır. Şehir insanların bir kısmı, bu mescidlerde bilfiil hazır bulunmasalar bile, hüküm aynıdır. Hanefi fıkıhçıların çoğu bu doğrultuda fetva vermişlerdir. Buna göre teşkilatlı yerleşim bölgesinin (mısır ülkesinin) Cuma namazı kılınan her tarafında Cuma namazı sahih ol-

maktadır (Ceziri, 1990: 535). Benzeri bir tarifi Elmalılı Hamdi de vermekte, hatta tarifi genişletmektedir: “Şehirden maksat, valisi, hâkimi, müftüsü bulunan ve kanunların uygulanma imkânı olan yerdir. Şehrin bitişiğinde bulunan yerleşim merkezleri de şehir hükmündendir, buralarda oturanlara da Cum’a namazı farzdır” (Yazır, 1997, c:1, s: 307). Burada dikkat çekici olan İslam filozoflarının şehri “mesken” niteliği ve sayısal çokluğu ile açıklamamalarıdır. Müslümanlar “şehir” kavramı altında teknoloji-servet ölçüsünü değil, ahkâmın tatbik edilmesi kriterini kullanmıştır: “Farabi için “mesken” nasıl olursa olsun, neden yapılırsa yapılsın ve nerede olursa olsun, önemi yoktur. Mesela; yerin altında ya da üstünde, ahşaptan, çamurdan, yünden kıldan ve diğer maddelerden yapılmış olabilir. Mühim olan meskenin yapıldığı maddenin cinsi değil, onun içindeki insandır” (Bayraklı, 1983: 69). Farabi’nin bakış açısından hareket edildiğinde, modern toplumun kentlerinin şehir olmadığı algısına varılabilir. Çünkü modern kentlerde amaç “teknolojik tekebbürün” kâinata dayatılmasıdır. Bütün uygar toplumlarda kent mimarisi bireyi “yüksek kulelerle” ya da dikilitaşlarla ezer, küçültür. İslam şehri alabilmesine geniş bir düzlükte imar edilmiştir. Modernitenin dünyanın her yanında birbirinin benzeri kent kültürleri oluşturmasına karşın, İslam şehirleri ve hatta mahalleleri birbirinden farklı kimliklere sahiptir.

Beylerbeyi’nde, Emirgân’da, Kandilli veya İstinye’de günün her saati birbirinden ayrı şeylerdir. Beykoz, Çubuklu, ağaçlarının serin gölgesinde henüz son rüyalarını üstlerinden atmaya çalışırken, Yeniköy veya Büyükdere gözlerinin tâ içine batan güneşle erkenden uyanırlar. Kuzguncuk’ta sular, sahil boyunca, arasına tek-tük sümbül karışmış bir menekşe tarlası gibi mahmur külçelenirken, ince bir sis tabakasının büyük zambaklar gibi kestiği İstanbul minareleri kendi hayallerinden daha beyaz bir aydınlıkta erirler. Bilhassa akşamlar böyledir (Tanpınar, 1979: 80).

Farklı kimlikli şehirler ve mahalleler, İslam şehirlerinin en temel karakteristiğini oluşturmaktadır. İslam şehirlerine özgü mahallelerin yıkılıp sokaklara çevrilmesi, insanların yüksek binalarda konut edinmeye

icbar edilmesi, kırların boşaltılıp tarihsel ve kültürel zenginliklerin talan edilmesi sonucunda, İslam şehirleri karakteristik özelliklerini kaybetmeye başlamış ve “dikey genişleme” ile büyüyen kentler ortaya çıkmıştır. Cansever, bu dikey genişlemeyi ve toplu konut uygulamalarını eleştirmiştir:

Bugüne kadar takip edilen politika, mevcut şehirlerin çevresine yeni bölgeler ilave edilerek bir ‘yağ lekesi’ şeklinde genişletme politikası, şehrin merkezi alanlarını da yıkarak yeniden inşa etme, yoğunlaştırma politikasıydı. Bu yaklaşım, bütün tarihi mimarlık mirasımızın yok olmasına sebep olduğu gibi, şehirlerin yakın çevresinde bulunan kıymetli tarım kaynaklarının da yok edilmesi neticesini verdi (...) şehirlerin bu şekilde büyümesi, şehirlerin yıkılıp yeniden yapılması sebebiyle büyük bir israfa, büyümesi sebebiyle de şehir inşası yatırımı ve şehir işletme masraflarını akıl almaz boyutlara vardıracağı (...), galaksi biçiminde dediğimiz, müstakil, kendi içerisinde her türlü faaliyeti barındıran şehirler yıldız kümesi gibi arazi üzerine dağılır (ise) yekpare metropollerin sebep olduğu mahzurların hiç birini taşımazlar (...) Türkiye’nin yeni şehirleşmesi, mevcut şehirlerinin büyütülmemesi şeklinde olmalıdır (Cansever, 1994: 226- 27).

İslam düşüncesi açısından şehir mevzuu açılınca “köylülüğü” hiç alakası olmadığı halde “bedevîlik” durumu ile açıklamak, bir yanlışlığı sürdürmek anlamına gelmektedir. Kur’an’da yerleşik hayat yaşayanlara ‘Arab’ denilerek bedevilerden ayrıştırılmış ve yerleşik hayat ile göçebelik tanımları birbirinden farklılaştırılmıştır. Oysa aydınlar bu meseleyi şehir-köy ayrışmasına ait kılmış ve teoriye dökmüşlerdir.

Sami dillerde ‘çöl’ manasına gelen **arab** (أرعب) kelimesi eski devirlerde aynı zamanda çölde yaşayan kimse yani bedevî için kullanılıyordu (...) Buna karşılık bir kabile adıyla veya oturdukları yerlerin ismiyle anılan yerleşik hayat yaşayanlara arab denilmiyordu (...) İlk defa Kur’an-ı Kerim’de, yerleşik hayat yaşayan Araplar’la bedevî Araplar açık bir şekilde birbirinden ayrılmış ve bedevîler **a’rab** (أعراب) olarak adlandırılmıştır. Böylece bir ırkın adı olmakla birlikte, yarımadaanın köy ve şehirlerinde yaşayanlara **arab**, çölde göçebe olarak yaşayanlara **a’râb** (bedevî) denilmiştir (İA, c:5, 1992: 312).

İslam düşüncesi açısından yerleşik hayatı terk etmek ve göçebe (kayıtsız) bir geçim modeli kurmak kabul edilmemiştir. Köylü olmak ve bir toprağa bağlı hayat yaşamak, tahıl yetiştirmeyi ya da hayvanlar için me-

ra tesis etmeyi icbar edeceği için bir kanuna tabi olmayı zaruri kılmaktadır. Oysa bedavette kanun, kabilenin kendi gerçeğinden doğmaktadır. “Bedevîlerin yaşadığı hayat şartları onları sert karakterli ve katı yürekli yapmış, bilgisizlikleri ve kimseden emir almak istemeyen tabiatları sebebiyle (...) Hz. Peygamber’in “Kim çölde oturursa katılaşıır” (Müsned, II, 371, 440) mealindeki hadisi durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim başka bir eserde de, yaşanan ya da yaşanılacak beldelerde aranacak kriterler hakkında şöyle bir bilgi verilmektedir: “Osmanlı tıp yazmalarında nakledilmiş bir hadise göre: Resûl-i Ekrem buyurmuştur ki, ‘Bir beldede tabib-i hâzık olmazsa, orada sakin olmak haramdır. Zira beden sağ olmayınca din sahih olmaz. Evliya Çelebi’nin de bu hadisi naklettiği söylenmiştir” (Akdeniz, 1977). Bu rivayetin sahihliği konusunda bilgi yoksa da, oturlan beldelerin şehre kanun-Cum’a-ılım yönünden bağlı olması gerekliliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Yine Farabi’ye dönersek şehrin yapısı hakkında bir bilgiye daha erişeceğiz: “Eksik topluluk ise, mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eder. Evden küçük olan kulübe de bu cümledendir. Mahallenin ve köyün her ikisi de şehre tabidir; şu farkla ki köy, şehre hâdım olması itibarıyla; mahalle şehre cüzü olması itibarıyla ona tabidir. Bu kabilden ev, sokağın bir cüz’ü, şehir millet topraklarının bir cüz’ü, millet de dünya nüfusunun bir cüz’ü sayılır” (Farabi, 1990: 79). Bu parçada şehrin unsurları hakkında bir tanım yapılmıştır. Modern kentte “mahalle” bir sosyal olgu değildir. Yan yana gelmiş yüzlerce apartmandan bir “mahalle” kuramazsınız. “Yerleşim bölgesi” gibi bir tanımlama yapabilirsiniz yahut “İstiklal Caddesi”, “Yüksel Caddesi” diyebilirsiniz. Bu bölgeler bir “hayat alanı” ve “içtimai kimlik alanı” olmaz. Değişik bireyselliklerin toplanma yeri olur. En nihaye belki bir gettoyu ifade eder. Yani kamplaşmayı ve toplumsal kimliğe göre “ötekileşmeyi” içeren kapalı toplumsal yapılar oluşturur. Oysa “mahalle”, türdeş olmayan/ aynı sınıftan olmayan insanların “ötekileşmeden” bir araya gelip “üst kimlik” inşa ettikleri

organizmalardır. Yani teorik olarak İslam şehrinde “zenci mahallesi” kavramı neşet etmez. Çünkü bu tamlama bir kere “mahalle” kavramına aidiyet içinde kalamaz. “Zenci mahallesi” demek, zenci gettosu demektir ki, İslam böyle bir şeyi kabul etmez. Gettolaşma kent ideolojisidir. Nitekim Ortaçağ “bourgları” kent içine kabul edilmemiş ve tanrı tarafından da meslekleri reddedilmiş tüccarların “getto”suydu. Böylece Farabi’nin “mahalle” dediği şeyin şehre ait bir yapıyı ifade ettiği, kentlerde bulunmasının da imkansızlığını teslim etmek gerekmektedir.

Kent kavramını şehir kavramından ayıran şey “despotizm” idi. “Bazı uzmanlar, ilk kentlerin ilkel birer köy olduğunu, sonra yavaş yavaş kent- sel merkeze dönüştüklerini iddia eder. Ancak sırf nüfus artışıyla kente dönüşmüş neolitik bir köy olduğuna dair de kanıt yoktur (...) İlk kentle- rin, o zamanki kırsal yerleşimlerden daha büyük olmadığını, hatta daha küçük olduğunu kanıtlar gözüken birçok bulgu vardır. Ur, Lutetia ve Vindobona gibi farklı bölgelerdeki yerleşimler o kadar küçüktü ki, askeri lideri, yüksek rahibi, onların ailelerini, maiyyetlerini ve elit muhafızları ancak barındırır. Üstelik birçok kentin tepelerin üstüne ve benzeri yer- lere konulmuş olması, köylülerin sırtındaki ağır yüklerle oralara ulaşma- sını zorlaştırıyor ve hiç kuşkusuz çalışan insanları yerleşmeye teşvik etmiyordu” (Begel, 1996: 8). Despotizmin tabii neticesi olarak Aristocu bir toplum modeli, sonraki bütün Avrupa tarihinin uygulaması olmuş- tur. Hatta bu günkü Avrupa’nın dahi Aristo’nun “üç sınıf + köleler” ile oluşturduğu modele göre teşkil edildiği söylenebilir. Aristo bu sınıfları hocası Platon’dan almıştı. Platon’a göre, devlet veya toplum, tıpkı Hobbes’un daha sonra “Leviathan” olarak tanımladığı gibi “devasa bir insan” gibidir. İyi bir devlet de kendisindeki üç kısma (1. akıl: entelektü- el ruh, 2. cesaret, 3. tutku) karşılık olan üç sınıfın bulunacağı ve bu sınıfların birbirleriyle uyumlu biçimde yaşayacağı düzendir. Platon’un dü- şündüğü devlette akıllı ve entelektüel ruha felsefe eğilimli yöneticileri sınıfsallaştırdığı görünmektedir. “Filozof yönetici” kuramı daha sonra

Osmanlı uygulamasında da “devşirme” sistemi ile ilginç benzerlikler oluşturmakta. Zira yöneticiler Platon’da annesinin yanından küçük yaşta alınıp devlet gözetiminde sadece yönetici olsun diye “kimliksiz” ve aile-kavim aidiyetsiz olarak yetiştirilmektedir. Ancak Platon’da yönetici sınıfın aynı zamanda “damızlık” bir sınıf olması Osmanlı’nın uygulamasının daha farklı bir mecra tuttuğunu gösterir. Platon’da devleti dışarıya ve içeriye karşı koruyacak olan savaşçılar veya muhafızlar sınıfı ise cesur ve iradeli ruha karşılık düşer; nihayet bu iki sınıfın gündelik hayatlarını devam ettirmeleri için gerekli maddi üretimde bulunacak olan köylü ve tüccar sınıfı da hissi veya tutkulu ruha karşılık gelmektedir (Platon, 1993: 125). Roma İmparatorluğu yıkılınca Hristiyanlık Platon-Aristo’nun getirdiği sınıf modelini Hristiyan teslisine mutabık buldu. Kilise kazanç biriktirmeye adanmış hayatı gayrı meşru telakki ettiğinden ticaretle uğraşan hiçbir grubu tanımamış ve kapitalist oluşturmaktan vazgeçmiştir (Baechler, 1994). Tüccarın ortaya çıkışı, katı lonca sistemine sokulamayan kırsal alanlarda manifaktörlerin oluşması, kale kentlerin ihtiyaçlarının karşılanması mecburiyeti, topraktaki angaryadan kurtulmaya yönelik özgürlük talebi (tüccarlar derebeylik ve toprak hukukuna bağlı değillerdi, kamu hukukuna tabi sayılırlardı), tarımsal olmayan bir sermayenin tezahürü (para) ve kredi sistemlerinin (borç senedi) yaygınlaşması ile ilgilidir (Pirenne, 1991). Ortaçağ felsefesinde saf / bilge / seçilmiş / zahid / rabbanî / adanmış insanlar çalışmazlardı. Ruhban düşüncede “aşağı / pis / günahkar” kişiler çalışmaya mecburdular. Bu nedenle angarya felsefesi, yığınları “çalıştırarak temizlemek” için idealdi. Böyle bir ayrışma Batı toplumlarının İslam toplumlarında ortaya çıktığı gibi bir “mahalle” tasavvuru oluşturmaya engeldi. Çünkü Batı toplumsal modelinde, Antikite de “filozof” ve Orta Çağ’da “ruhban” kendini diğer sınıflardan ayırmıştı. Başlangıçta Hristiyanlık manastırlar şeklinde ücre yerlerde örgütlendi. Tarikat mensupları her işlemleri; çiftçilik, çobanlık, imalat, inşaat, ev hizmetleri, vb. kendileri yapmak zorundaydılar. Fakat bu işler çok

kısa bir süreç sonunda “laik biraderlere” (conversus) devredilmişti (Heaton, 1995: 85). Bu ayrım, Ortaçağ dünyasında toplumu oluşturan tabakaların işbölümü esasına göre farklılaşmasını ifade etmekte ve genellikle orates (dua edenler), laborates (çalışanlar) ve bellatores (savaşanlar) diye anılmaktadır. Piskopos Adalbêron “[b]ir zannedilen Tanrı’nın evi üçtür: Yeryüzünde birileri dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır” derken kastedtiği şey sınıfsallaşmadır. Chastelain de “Tanrı sıradan insanları toprağı işlemek ve ticaret yoluyla yaşam için gerekli malları temin etmek için yaratmıştır. Rahipleri de din işleri için, soyluları da adaleti sağlamak için” demektedir (Ağaoğulları-Köker, 1996: 165) ve Platon- Aristo’nun sınıf teorisini yinelemektedir. Kilise İncil’de bahsedilen yoksulluğu propaganda ediyor “Ne mutlu yoksullara, çünkü göklerin hükümrânlığı onlarındır” (Matta, 5: 3) ve kâr peşinde koşmayı açgözlülük olarak mahkum ediyordu. Ruhban sınıfın tüccarlara karşı tutumu olumsuzdu. Ticaret yaşamı ruhun güvenliği bakımından tehlikeliydi. Ermiş Jarome, “tüccarın Tanrı’yı hoşnut etmesi çok güçtür” demektedir. Tüccarlar da yaşama biçimlerinin, ebedi kurtuluşlarını tehlikeye düşürmesinden tedirgindiler. Birçoğu ölüm döşeginde vasiyetnameleriyle kiliseleri ihya ediyordu (Pirenne, 1991: 98). Kilisenin de serveti temerküz etmek için gayret gösterdiği söylenebilir. Öğrenimi teşvik ediyor, okullar açıyordu. Yoksullara yardım ediyor, öksüzlere yurt açıyor, hastaneler yaptırıyordu. Kiliseler hayır yapmak isteyenlerin bağışları, ölüm-arazigeliğinden kesilen ondalık, kira, toprak gelirleri gibi akarlarla Batı Avrupa topraklarının yarısına yakınına sahip oldu (Huberman, 1991: 22-25). Bu servet neticesinde Manastırlar, kıtlık zamanlarında sıkıntıya düşen soylulara faizle borç para veriyor ve karşılığında da topraklarını güvence olarak sunuyorlardı (Pirenne Henri, 1991: 169). Ruhbanların dünyevileşmesini ifade eden yorumlar gelişmişti: “Tanrı’nın çocukları dünyaperestlerin dünyevi bir biçimde kullandıkları şeyleri manevî olarak kullanmaya çalışır” (Landes, 1995: 49).

Avrupa'da sınıfsal şekillenişin "mahalle" meselesiyle ilgisi, sınıfların mekanı kullanımlarıyla ya da konumlarıyla paralel. Ruhbanlar "hayat alanı" tasavvurunda manastır ya da Kilise'yi ve askerler de garnizonları kullanıyorlar. Bu yapı, yer yer Osmanlı'da da tatbik edilmişse de "İslam Şehri"nin felsefesinden farklılık arz ediyor. Osmanlı "mahallesi" Avrupa kent hayatının üreten kesiminin ikamet ettiği gibi "sınıf temelli" olmamıştır. Avrupa'da sonraki dönemde ortaya çıkan burjuva, Orta Çağ kenti dışında (bourg) yaşayan yeni bir sınıf bilincini ifade eder. Kiliseden kopuk bir yaşamla ortaya çıkmıştır. Bourg adamı öncelikle "vatandaş" değildir. Hukuk koruması altında değildir. Bir kısmı köle kaçkındır, ticaretle uğraşırlar yani Orta Çağ'ın toprak temelli ekonomisine bağlı değildirler. Maceraperest-seyyah türü bir geçime bağlıdır. İlmi olarak da kilise scolastizmine tabi olmamışlardır. Deney-gözlem metoduyla düşünürler. Bu, Kilisenin "bilim" teorisinden ayrılmayı ifade eder. Orta Çağ'da ticaretle uğraşmak kilise tarafından lanetlenmiş olduğu için "kilise dışı bir din" telakkileri vardır. Sermaye birikimiyle ortaçağ kentleri dışında temerküz etmeye yönelmişlerdir. Scolastik bilginin dışında düşündükleri için dünyanın yuvarlak olduğuna inanırlar ve coğrafi keşife mütemeyyildirler. "Bourg'da yaşayan adam" anlamında burjuva sistem dışı ama sistemi yeniden tanzim etmeye aday bir adamdır. Burjuva kültürü denilen şey kapitalist birikimi ile feodal sermaye için tehditti. Feodalizm, gelişen bilim ile ekonomik üstünlüğünün elinden kaydığını fark ediyordu. Köleler kaçıyor, kent dışında sanayi şehirleri kuruluyordu. Yeni zenginler feodal senyörlere faizle borç veriyor ve karşılığında soyluluk (toprak) satın alıyorlardı. Bunu din ile meşrulaştırabilirler ama din onları anti-christ sayıyordu. Bu süreç Katolikliğin sorgulanmasını gerektirdi. Bu sorgulama süreci Luther ile başladı ancak asıl Protestanlık Calvinciliktir. Onunla Katolik emperyal iktidar dağıldı. Burjuva; üniter devlet, milli din, sanayi şehri, vatandaş kimliği gibi hususlarda krallarla (şövalyeler-asker) anlaştı. Halka da kölelikten kurtulma vaadi verildi. Bu

seyahat özgürlüğü, mülkiyet özgürlüğü, medeni hakları kullanma özgürlüğü idi. Kölenin akıl ehliyeti var ama fiil ehliyeti yoktu. Yeni düzen, yani özgürlük, fiil ehliyeti vaad etti. Köle hukukla tanıştırdı, kentin sınıfına dahil olabildi, bedeninin alınıp satılmasından kurtulup emeğini satabilen adama döndü. İşte bu adamın, kent içinde kalabileceği mekan “apartman”dı. Sokağın iki yanına dizilen yüksek binalarda işçi sınıfına mensup yarı cezaevi görünümlü daireler yapıldı. Böyle bir yaşam biçimi Osmanlı’nın “mahallesi” ile karşılaştırılmaz derecede mahremiyeti bozuk, içtimailiği zayıf bir mimari modeldi.

İslam Şehri’nin mahallesinde batıdaki mahalle modelinin ötesinde başka bir yapı kuruluyor. Öncelikle Batı kentlerindeki gündelik hayata nazaran İslam Şehri’nde “mahalle” üretim alanı değil ailenin inanç-ahlâk-kültür alanıdır. Bu çerçevede “mahalle”de yaşayanlar da “üretenler” değildir. Yaşlılar, kadınlar, çocuklar, hizmetkar kesimlerin hayatlarının çoğunu geçirdiği mekanlardır. Erkekler mahalleye akşam vakti gelir ve onların gelişi bir sınıfın değil bir cemaatin hareketini temsil eder. Çünkü mahalle sınıf temelli bir paylaşım olmaktan ziyade zengin-fakir mensupları olan bir cemaat düşüncesiyle oluşmuştur. Osmanlı mahallesi hakkında en yetkin “filozof” olan Turgut Cansever’in çalışmalarında bu vurguyu kavram olarak değilse bile anlam olarak buluruz: “Şehrin %80’ini kapsayan konut- ikamet alanlarının ve şehrin nüfusunun % 70’ini teşkil eden kadınların, yaşlıların, çocukların ve bunlara mahalle ölçeğinde hizmet veren nüfusun yaşadığı, zamanlarının % 90’ını geçirdiği bu alanların sair şehir fonksiyonları ile bugün olduğu gibi rahatsız edilmemesi gerektiği (...) bütün dünyanın paylaştığı ve gerçekleştirmeye çalıştığı bir amaç olmuştur (...) Osmanlı şehirlerinde mahalleli, mahallenin yönetiminden, emniyetinden, sokakların bakımından, temizliğinden, çöpün toplanmasından ve kaldırılmasından, çocukların gözetilmesinden, yeni yapıların çevre ilişkileri ile ilgili nihai kararların verilmesinden sorumludur (...) fukaranın, kimsesiz çocukların, yaşlıların korunması, ma-

hallelinin yarışarak gerçekleştirdiği görevler olarak zevkle ve adeta dinî bir vecdle ifa edilirdi. Osmanlı şehri, mahalle yapısı ile iktisadi yatırım ve kullanım safhalarında ciddi tasarruflar sağlayan bir düzenleme idi. 1,2 ve 3 katı geçmeyen evlerden oluşan mahallelerde hafif, önceden imal edilmiş mimarî veya inşaat elemanları kullanılıyordu. Her evin, toprak taşımayı gerektirmeyen küçük kazı ve toprak tesfiye işleri kendi parseli içinde yapıldığından, mahalle merkezlerinde bulunan mescit, mektep gibi tesisler en başta inşa edildiğinden ve mahalle içlerine ağır vasıtaların girmesi söz konusu olmadığından; yolların esas itibariyle insan ölçeğinde hafif yükler için inşa edilmesi, (...) evin büyük aile için planlanmış olması, yatırım sahasında olduğu gibi, kullanım ve işletme safhasında da ısıtma ve bakım harcamalarında önemli tasarrufları mümkün kılıyordu” (Cansever, 2009: 120- 122). Turgut Cansever’in tasvir ettiklerinden hareket ederek Osmanlı mahallesinin yapısı hakkındaki tesbitleri keskinleştiririz:

A. Osmanlı Mahallesinde ikamet alanı pazardan ayırır

Osmanlı mahallesi hakkında değişik şehir çalışmalarında hep aynı sonuçlara rastlanmıştır. Mesela Konya üzerine bir araştırmada: “Surlar içinde kalan Konya şehir sahasında dikkati çeken ilk hususiyet, ikamet edilen alanın, pazardan ayrı oluşudur. Birbirinden kesinlikle ayrılan bu iki alan, birçok yerde yan yana olmasına rağmen, hiçbir zaman iç içe girmemiştir” (Baykara, 1985: 43) denmektedir. Bu meseleyi Türk şehirlerinin birbirine benzemeyen ayrı biçimlenmeler halinde gelişmiş sokak uygulamasından da izlemek mümkün görünüyor. “Sokak, eve benzer şekilde ‘insancıl, entim ve korunmuş mekan niteliğinde olup’ iç mekana dönüşmüştür. Yaşama alanları, ev, bahçe, avlu duvarları ve bunlara bitişik sokaklarla bir bütünlük arz etmektedir” (Alada, 2008: 147- 8). Osmanlı mahallesinde sokak dizaynlarının “mahrem alan” teşkil etmesi ve bu

alanlarda kadın-çocuk-yaşlıların yaşıyor olması sokak içlerinde “yabancı erkek” barınmasına imkan verecek mekan düzenlemesinin bulunmadığını gösterir. Mahrem alanda erkek bırakmayan bu organizasyonun tabii neticesi olarak bütün erkeklerin çalışma hayatına istisnasız katıldığı anlaşılmaktadır. Sistem, işsiz erkek bırakmamayı önceliyordu. Erkeğin işsiz kalmaması demek, gündüz vakti mahallede vakit geçirememesi anlamını taşımaktadır. Kadın istihdamının yok denecek seviyede bulunmasının, toplumu kuşatan meslek örgütlenmesinin de dini niteliklere haiz kılınmasının, erkeğin, ailelerin yaşadığı alanlara destursuz girişine imkan vermemiştir. Meslek örgütlenmesinin “dini” niteliği de esnafın mesleğini iştigal ettiği dükkanların vakıflar tarafından inşa edilmesi ve bu mülklerin sahibinin vakıflar olmasının tabii bir neticesiydi. “Osmanlı vakıfları İstanbul’da olduğu gibi diğer şehirlerin kuruluş ve gelişmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdi. Osmanlı vakıf sisteminin önemli bir unsuru olan bu rol gereği şehrin ihtiyacı olan çarşı ve dükkanlar vakıflar tarafından inşa ediliyordu (Kal’a, 1998: 91). Erkeğin, hanesinden ayrılıp rızık temini için çalışma mahalline gitmesi, Osmanlı şehir toplumunun genel bir kaidesi gibiydi: “Osmanlı şehir toplumunda, insan hayatını veya aile hayatını temelde iki noktada toplamak mümkündür: Bunlar ilki aile reisi olan erkeğin sabah erkenden işine gidip rızık temini gayesiyle çalışmasıdır. Bu faaliyet sabah namazı ile akşam namazı arasındaki zamanı ihtiva eder. İkincisi ise, hane halkının -kadın, çocuklar ve ebeveyn- sürekli faaliyet gösterdiği, gündüz ve gecesini aynı mekanda geçirdiği ev hayatıdır” (Demirel, 1989: 59). Erkeğin toplumsal konumunun kadına göre önceliği Osmanlı ahlâkçılarının görüşlerinin İslamî esaslarla şekillenmesiyle ilgili idi. Eski Ahlâk kitaplarından Âdâb-ı Menâzil’i yazan Abdullatif Efendi, erkeğin vazife ve konumu hakkında şöyle diyordu: “Erler avretleri beslerler, elbiselerini tedarik ederler, nikâhta mehirlerini verirler. Bu da erlerin avretler üzerine kayyûm olmasına sebeptir (...) Nafaka vericidirler. Ol sebeptan avretler üzerine validirler, hüküm ve

tasarruf ederler” (Aynî, 1992: 156). Kadının evde oturması ve erkeğin de dükkanı vakıflar nezaretiyle ikamet alanının dışında teşkil edilmesi nedeniyle mahallenin hususi ve mahrem alana dönmesi kaçınılmazdı. Türk şehirlerinde, günümüz modern kentlerde tayin edilmiş mekan algısından çok daha geniş ve sosyal bir alan vardı. “Kadının evde oturması” büyük bir kültür havzası olan mahalle içinde sosyalleşmesi demektir. Bu sosyallik ya mahallenin hayır işleri için olurdu, ya ev içi üretimi gerçekleştirmeye dönük yardımlaşmaya dönüşürdü. Mahallede üç nesil birbirine kopmaz bağlarla bağlanmıştı ve kadın itibar sahibi idi. En fakir kadının dahi mutlaka bir yardımcısı vardı.

B. Osmanlı Şehrindeki Mahalle, Cami ve ticarete göre şekillenmiştir

Osmanlı şehrinde mahalleler merkezdeki Cami ve Bedesten (Çarşı)’ya göre biçimlenmişti. Çok eski devirlerden beri İslam şehirlerinin Ahi teşkilatları tarafından hem inşa edildiği ve hem de yönetildiği söylenebilir. Hatta Ömer Lütfi Barkan’ın “Kolonizatör Türk Dervişleri” adlı makalesini de İslam şehirlerinin kuruluşu açısından ele almak mümkündür. Barkan kolonizatör dervişlerin bağ bostan açıp ilk yerleşimleri oluşturduğundan bahseder. “Mevzuubahis etmek istediğimiz mes’ele; hâlî ve tenha yerlerde, boş topraklar üzerinde bu Orta Asyalı muhacirler tarafından kurulan bir nevi Türk manastırları, (couvent ermitage)i olan zaviyelerle, yeni bir memlekete gelip yerleşen kolonizatör Türk dervişleridir. (...) dervişler, kendiler ile beraber memleketlerinin örf ve âdetlerini, dinî âdâb ve erkânını da beraber getiren insanlardır ki bunların içinde Türk-İslâm memleketlerinden Anadolu’ya doğru mevcudiyetini kayıt ve işaret ettiğimiz muhaceret akınına sevk ve idare etmiş müteşebbis kafile reisleri, bu istilânın öncüsü olmuş kolonlar, gelip yerleştikleri yerlerde hane-dan tesis etmiş soy ve mevki sahibi mühim şahsiyetler vardır. Bu derviş-

lerin nazarı dikkati celb eden din ve cihan telâkkileri, daha eski Türk memleketlerinden gelen muhacir kitlelerinin getirdiği din ve cihan telâkkilerinin aynı olduğu gibi, müridleri de ekseriya kendi aile ve soyları âzasıdır. Bu sebebledir ki bu unsurlar sayesinde Anadolu, ayrı bir teşkilât ve an'anelere sahip insan yığınlarıyla beraber, onların getirdiği dinî ve mistik cereyanların da kaynaşmasına bir sahne teşkil etmekte idi(...) bu hengâmeli devirde halkın içinden yetişmiş mümessil şahsiyetlerdir ve bu itibarla onları son zamanın dilenci dervişlerinden dikkatle ayırmak lâzım gelir (...) bu garbe doğru akın içinde bize birer mümessil ve öncü gibi gözükmelerinden ileri gelmektedir. Bir çok köylere ismini veren, elinin emeği ve alınının teriyle dağ başlarında yer açıp yerleşen, bağ ve bahçe yetiştiren dervişler; ve daima garbe doğru Türk akını ile beraber ilerleyen benzerlerini doğuran zâviyeler ve bu zaviyelerin harbe giden, siyasî nüfuzlarını Padişahların hizmetinde kullanan, zaviyelerinde Padişahları kabul eden ve onlara nasihat veren şeyhler, bizim alâkımızı celb etmek için bir çok vasıfları haizdirler. Hele onların daha fazla yarı göçebe Türkmenler arasında telkinatta bulunuşu, köylerde yaşayışı, toprak işleriyle meşgul gözükmesi ve benimsemek için dağdan ve bayırdan toprak açması bu alâkayı şiddetlendirmektedir. Filhakika, bilâhare tanıyacağımız dervişlerin şehirlerdeki tekkelerde âyîn ve ibadetle meşgul olan ve sadaka ile geçinen mümesillerinin aksine olarak, mütemediyen kırlara, boş topraklar üzerine yerleşen ve henüz bir devlet memur ve aylıkçısı şekline girmemiş olan bu dervişlerin hayatı ve onları oralara iten kuvvetlerin mânası anlaşılmağa lâyıktır" (Barkan, tarihsiz). Neticede kırlarda da yerleşseler en nihayet çevrelerinde bir cazibe merkezi oluşturan dervişlerin zaman içinde şehirlerin oluşumunu mümkün kıldığı söylenebilecektir. Barkan'ın bu makalesi İslam şehrinin iki ayak üzerinde kaim olduğu fikrini de tahkim ediyor. İslam şehirleri 1. Derviş, 2. Esnaf/ Çiftçi/ Zanaatkâr adam tipinin gayretleriyle inşa edilmiştir.

Osmanlı şehrinde esnaf örgütlerinin düzenin korunması ve geliştirilmesinde etkin olduğu araştırmacılarca ifade edilmiştir. “Osmanlı devletinde kentsel yerleşmelerin kendi tüketimleri için tarımsal olmayan üretim örgütleri vardı (...) Bu örgütler, yalnızca şehre değil, şehrin merkezliğini ettiği bölgeye de hizmet ediyorlardı. Kentlerin kimi de, hizmeti bölge dışına taşan yoğun üretim ile ülke ekonomisine önemli katkıda bulunabilecek tarzda bir sanat dalında ihtisaslaşmışlardı. Şehirde üretime katılanların hepsi, mensup oldukları sanayi dalında, ekonomik, mâli, idari ve sosyal fonksiyonları bulunan bir teşkilâtın üyesiydiler. Osmanlı şehirlerinin hepsinde yaygın ve kuvvetli bir esnaf teşkilâtı vardı. Bu teşkilât gerçekte, XIII ve XIV. yüzyılların Ahî hareketinin bir devamı idi” (Ergenç, 1996: 415). Bu yapı Osmanlı şehir kurumlarının Cami’ye bakan yönünün **Vakıf**, ticarete bakan yönünün **Lonca**, içtimai alana bakan yönünün ise **Mahalle** şeklinde idari bir teşkilatlanma ile ortaya çıktığını gösteriyor. Osmanlı devletinin mahallesini vakıflar olmadan açıklamak mümkün görünmemektedir. Osmanlı devleti, sosyal hayata yönelik hiçbir yatırıma girişmemiştir. Devlet, birçok yol, köprü, kale, kışla vs. yaptırmıştır. Ancak bunlar da doğrudan doğruya askeri amaçlıdır. Devlet kendi bütçesinden medrese, imarethane, cami, mescid, hastahâne, zaviye, kervansaray, hân, hamam, çeşme, sebil vb. gibi herhangi bir sosyal tesis yaptırmamıştır. Çünkü Osmanlı’ya göre bunları yaptırmak devletin görevi değildir. Devletin görevi, vatandaşın can ve mal güvenliğini sağlamak, asayişini temin etmek, sınırları korumak ve devlet düzenini her şeyin üstünde tutmak şeklinde belirlemiştir. Anadolu, Avrupa, Balkanlar, Kuzey Afrika, Suriye, Hicaz, Irak, Filistin ve Yemen’de bulunan yüzlerce cami, köprü, medrese, kervansaray, imarethane, zaviye gibi eserler vakıflar yoluyla meydana gelmiştir. Tanzimat sonrası dönemde devlet bütçesinden okul, köprü, yol, kütüphane vs. yaptırılmaya başlanmıştır (Ünal, 2007: 229). Osmanlı sosyal düzeninin tüketim toplumu ideolojisine müsait bulunmaması, kapitalist birikime de fırsat verilmemesi vakıfları top-

lum içinde merkezi kılmıştır. Kişileri vakıf kurmaya teşvik edici esaslı unsurlar vardı. Öncelikle dini duyguların paylaşılması ve insanlar hayırına bir takım işler yapma isteği halkın vakıflar aracılığı ile örgütlenmelerini sağlamıştı. İnsanlar yaşadıkları beldeleri imar etmek bakımından rasyonel bir sebeble hareket etmekteydiler. Ayrıca vakıf yaptırıp insanlara hizmet eden kişilerin toplumda hürmet görmesi, muteber sayılması da vakıf hizmetinde mesai harcayan insanları teşvik ediyordu. Konya üzerine araştırmasında Baykara şöyle yazar: “Mahalle adlarından dikkati çeken, genellikle bir şahıs adını taşımasıdır. Bu kişi, mahallede oturan varlıklı, zengin ve nüfuzlu bir kişidir. Çoğu mahallelerine bir mescit de yaptırmışlardır (Yusuf bin Süleyman’üs Saffar gibi). Muhtemelen bunun yanında bir de mektep bulunuyordu” (Baykara, 1985: 50).

Vakıfların cami üzerinden sosyal hayatı belirlemesinin yanında, Bedesten üzerinden de ticaret hayatını belirlediği söylenebilir. Nitekim Ergenç’in makalesi, Osmanlı şehrini cami merkezli değil “Bedesten” merkezli bir gelişme üzerinden yorumlamaktadır: “Şehrin asıl merkezini **Bedesten** oluşturur. Etrafında, bir geceleme yeri niteliği taşımayan, aynı zamanda ticaret yeri olan hanlar (...) Çoğunlukla kentin büyük cami, ya da camilerinden bazıları da burada yer alabilir. Bu diğer odak noktalarına doğru bir yayılma göze çarpar. Yayılmanın mihrini de bedestende başlayan ve **Uzunçarşı** denilen geniş cadde oluşturur. Uzunçarşı şehirde üretilen her tür ve hizmet erbabının bulunduğu kesimdir. Uzunçarşıya açılan sokaklarda, her biri aynı iş kolu mal ve hizmet üreten esnaf örgütleri yer alır. Burada şunu söylemek gerekir. Esnaf çarşısı şehir planındaki yerlerini, Grünebaum’un dediği gibi *camiye* göre değil, *bedestene* göre açıklamalıdır. Zira, *bedesten*, büyük tüccarların bulunduğu ve transit ticarete konu olan malların satıldığı kapalı pazar yeridir. Şehirde ülkeler ve şehirler-arası pazar için üretim yapan dallarının Bedesten’e en yakında bulunması, onları, bu ana uğraşı koluna katkısı olan izlemesi sırayla akarsuya ya da başka özel isteklere gerek duyan işkollarının şehir içinde,

bu odak noktasına göre yer alması, Osmanlı şehirlerinin çarşı ve pazar düzenidir. Ve şehir planı bu ana damarlar çevresinde yer alan mahallelerle tamamlanmış olur. Bu plân, Osmanlı şehirleri için genelleştirilebilir” (Ergenç, 1996). Aslında ticaret ehli de dini hayatın bir parçası idi. Bir şakirdin, ehliyet kazandıktan sonra kalfalığa ve ustalığa geçişi, eski ahî geleneğine uygun bir törenle olur, imkân bulunursa bu törende, ülkenin bütün esnafının ahîsi olan, Ahî Evran soyundan gelen şeyh de bulunurdu. Esnafın arasına “Ham-destler”in, yabancıların karışmaması, üretim biçim ve hacminin gelişi-güzel değiştirilmemesi için sıkı kayıtlar konmuştu. Bu sıkı kurallar fizik çevreye de doğal olarak yansiyacak ve çarşılardaki dükkân sayısı ve yerleşme düzeni, bu kayıtların yol göstericiliğine tâbi olacaktır. “Nitekim, bu konuda belgesel örnekler verebiliriz: 16 Eylül 1599 tarihinde Ekmekçiler kethüdası Hacı Sinan bin Abdullah, Gani bin Enbiya'nın dükkânı olduğunu, birinde ekmek işleyip, birini “ekmek soğudurum” diye battal bıraktığını, bu dükkânın Hamza diye birine verilmesini, çünkü kentin ekmekçiye ihtiyacı bulunduğunu söylediği ve bunun kadı kararı ile gerçekleştiğini görüyoruz” (Ergenç, 1996). Şehirdeki bir sanat kolunun mensupları, belli sayıda bir grup teşkil ederek faaliyette bulunmaktaydılar. İçlerinden biri herhangi bir sebeple ayrılrsa, veya ölse, yerini alacak kimsenin belirlenmesi, belli kurallara göre olmaktaydı. Her hırfetin başında, bir şeyh, bir kethüda, bir yiğitbaşı bulunmakta ve bunlar o meslek grubunun ustalarının oybirliği ile seçilmekte ve seçim işlemi kadı siciline kaydedilmek suretiyle tamamlanmaktadır. Osmanlı esnafı yalnızca maddi bir gruplaşmadan ibaret değildi. Bir esnaf kuruluşuna giren kişi çırak bile olsa, hayatını bütünüyle kuşatacak bir çalışma ortamıyla bütünleşmekteydi. Her esnaf grubunun bir dayanışma sandığı vardı. Sandığın fonları üye aidatlarından oluşmaktaydı ve yönetim kurulunun talimatlarıyla sarf edilmekteydi. Üye esnafardan biri hastalanıp ailesinin ihtiyaçlarını karşılayamaz hale düştüğünde ya da işlerin kesat gidip işsizlik çıktığında veyahut yeterli biriki-

me sahip olmayan bir üyenin vefatı halinde defin masraflarını karşılamak gerektiğinde kuruluşun fonları kullanılmaktaydı. “Çarşı ve pazarlardaki dükkanlar yalnızca zemin kattan meydana gelmektedir ve gece buralarda kalınması yasaktır; gün boyunca kaynaşmalı bir faaliyete sahne olan bu semtler, geceleri tamamen ıssızdır ve gece bekçileri bu saatlerde burada rastladıkları herkesi tutuklama emri almışlardır” (Mantran, 1991: 115). Lonca örgütlenmeleri kendilerine mahsus sokaklarda toplu olarak bulunurlar ve çarşı-pazar düzenini teşkil ederlerdi. “Aynı gruba aidiyet, mekanda da bir bütünlük arzederken, dayanışmacı ve birbirinden sorumlu esnaf ilişkileri (kurardı) (...) cemaat dışı bağımsız birey yaşamından söz edilemeyen İslam toplumlarında, (...) din İslami yapının çimentosu ise, esnaf loncaları da onun biriketleri(ydi)” (Alada, 2008: 106-7).

Mahalleyi kent merkezine özellikle çarşıya bağlayan bir anayol vardır. Fakat bunun dışında konutlar arasındaki sokak dokusu bir bölümü çıkmaz sokak, diğer bölümü ise planlanmamış düzensiz sokaklardan müteşekkil ticaret yapılmayan, dükkan açılmayan yollardan oluşur. Mahalle sadece mahallelinin girebileceği mikrokozmozdu. Mahallede ekonomik manada homejen bir nüfus yapısı olmazdı. Zengin tüccarlar mahallede otururlar ve mahallenin fakirlerine hamilik ederdi. “Yol üzerinde bahçe duvarları vardır ve evlere bahçelerden girilir. Harem ve mutfak bu bahçeye açılır. Selamlık için doğrudan sokaktan girilen bir başka giriş de olabilir (...) Bir mahalle biçimi yoktur. Yollar kent oluşumunun uzun tarihi içinde, boyuna değişen organik bir dokuya sahiptir (...) Büyük külliye ve onların çevresindeki mahallelerden oluşan kent dokusu iki değişik türde biçimlenme sürecinin ifadesi olarak karşımıza çıkar. Külliye ya da cami bir yer seçimi, bir düzenleme iradesinin ifadesidir ve toplumu idare eden sınıfların (...) dini ve sosyal görevlerinin yerine getirilmesini yansıtır. Bunun karşısında spontane oluşumu ile mahalleler çıkar. Bir mescidin ulaşılabilir çevresinde, ilk yerleşenin başlattığı ve yönlendirildiği bir mahalle oluşur.” (Alada, 2008: 106-7).

dirdiği, kendisinden sonra gelenlerin iradesiyle bütünleşen bir “consensus” içinde, fakat önceden bilinemeyen, doğal çevrede topoğrafyaya uyarak kendiliğinden meydana gelen yolların ortaya çıkışına benzer bir oluşum süreci sonunda biçimlenen bir mahalle dokusu gerçekleşmiştir” (Kuban, 1994: 244- 45).

C. Mahallenin Yönetimi

Mahallenin yöneticisi imamdır. Mescit, mahallenin günlük ihtiyaçlarının merkezinde idi. İmam, camideki vazifesinin yanında, mahallenin asayişini sağlamakla ve ihtiyaçlarını karşılamakla görevliydi. Köylerde de, mahallelere benzer bir yönetim tarzı vardı. Mahalle teşkilatının idarecisi olan imam, bizzat padişah tarafından bir beratla tayin edilirdi. Padişah tarafından gönderilen emir ve fermanlar, imam tarafından halka duyurulur ve takibi yapılırdı. İmam, devlete karşı mahalleliyi, mahallede de padişahu temsil ederdi. İmam, suçlu veya zanlıları güvenlik görevlilerine bildirir, mahallelinin bu yoldaki şikâyetlerinden ilgilileri haberdar eder, ancak suçlu veya zanlılara bizzat ceza veremezdi. Bu yapı sayesinde devlet, merkezden kilometrelerce uzaktaki yerleşimlere hâkim olabiliyordu. “Mahallelerde bulunan “pazvant” denilen bekçiler, 16. yüzyıldan itibaren idari yönden imamlara bağlanmıştı. Mahalle imamı beratla atanır ve “vazife” denilen ücretini genellikle bir vakıftan alırdı. İmam mahallenin mülki, adli ve beledî işlerinin başı olarak görev yapardı. Bunların dışında en önemli asli görevi ise din adamlığıydı. Mahalle sakinlerinin sicillerini tutmak; doğum ölüm, evlenme, boşanma gibi sosyal olaylarda üzerine düşenleri yapmanın yanında, mahallelinin huzurunu bozanlarla mücadele ve ev basmaya kadar varan ahlâki denetimi de yerine getirir(di)” (Göktaş, 1994: 5/ 241). Mahalle imamının idari sorumluluk üstlenmesi için kadıların meseleyi arz etmeleri ve Padişahın da berat vermesi gerekirdi. Beratı olmadan yalnızca mahallelinin isteği ile görev

yapanlara “namazcı” adı verilirdi (Alada, 2008: 166). İmamların vazifeye gelebilmeleri için “ehl-i ilim ve ehl-i Kur’an” olmaları gerekirdi ve bu durum araştırılırdı. Dini bilgisi, ilmi, ahlâkı tasvip edilmeyen kişilerin mahalleli tarafından azli istenebilirdi (Alada, 2008: 167). İmamlar din, ahlâk, ve zabıta konularında yetkilerinin yanında, mahalle sakinlerine isabet eden vergiyi salma ve toplama; mahallenin her tür pislik ve çöpten temizlenmesinde sorumlu olma; mahalle sokaklarında ya da kaldırımlarında çökme, yıkılma hadiselerinde hadise kimin hanesi hizasında ise o sakinden zararın tamir ve tadilini isteme, mahallenin gece bekçilerini görevlendirme, gece fenerlerini yakıtırma, yatsıdan sonra hiç kimsenin sokağa çıkmamasını tembihleme, Ramazan Bayramlarında davul seslendirme, evler için içme suyu taşıma gibi işleri üstlenmekteydi (Alada, 2008: 169- 171).

D. Mahallede Yaşam

Osmanlı mahallesinde Müslim ve gayr-ı müslim toplulukların “millet sistemi” ile cemaat halinde yaşadığı bir sosyal doku bulunmaktaydı. “Millet sistemi farklı dinden insanların evlilik ve akrabalık kurarak kaynaşmasına manidir ve her halk kendi kampında yaşamıştır; ama kültürel etkileşim ve hayatın temel kurumlarındaki ortaklık şaşılacak derecede yüksekti” (Ortaylı, 2000:7). Osmanlı’da “millet” sistemi ırkları değil dini mensubiyetleri ihtiva etmekteydi. Bu nedenle mahallelerde farklı milletler bir arada yaşadığı gibi aynı mahallenin farklı semtlerinde de yoğunlaşma olabilirdi. Ortaylı’nın söylediklerini Ergenç de benzer şekilde ifade eder: “Osmanlı kentinde mahalle, sosyal ve fizik bir birimdir. Mahalle, birbirlerini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Osmanlı çağındaki tanımı ile, aynı mescidde ibadet eden **cemaatin** aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimidir. İslâm şehirleri için

gözlenenler, bir ölçüde Osmanlı şehirleri için de doğrudur. Osmanlı şehirlerinde de genellikle müslüman olmayanlar, aynı mahallelerde bir arada oturuyorlardı. Bundan başka, kimi meslek mensupları, kendi mesleklerinin adları ile anılan mahallelerde topluca yaşamışlardır, örneğin Ankara'da sofçuların Avancık'larda kümelenişi gibi. Ancak, bu ayrı grupların, şehir içinde, diğer gruplardan her türlü organik ve sosyal bağlantıyı keserek, kendilerine ait bir şehir kesiminde, dışa kapalı bir birim oluşturdukları yargısına götürecektir ölçüde değildi" (Ergenç, 1996). Ergenç'in makalesinde ayrıca, esnafların çarşı ve bedestende olduğu gibi mesleki gruplarını mahallede de korumadıkları bilgisi de vardır. Bu kaynaşmanın değişik kültürleri birbirine benzetme bile yakınlaştırmış olmasından söz etmek abes olmaz. Her şeye rağmen Osmanlı ailesinin nasıl yaşadığı bilgisine bu makalelerden ulaşılmış değiliz.

Osmanlı ailesini, Refik Halit Karay'ın eski Osmanlı'ya dair menfi nazarından vermeye çalışacağız. "Dam saçaklarının birbirine abandığı ve cumbaların öteberi alıp verecek kadar karşılıklı yer aldığı ahşap evler; dar, eğri sokaklar (...) Kafesler vardı amma, bilirsiniz, onlar bir pencereyi ancak yarım örterlerdi, üst kısımlar perde ile kapanırdı; (...) Her kafes ardında mütecessis gözler vardır (...) binlerce tahta çerçevesi göz mahalleyi bekler. Zaten genç kızlar, evlerde analarının yanından ayrılmazlar (...) severek, sevişerek evlenenlere de hoş gözlerle bakılmazdı; kadın için "aşiftelik", erkek için "çapkınlık" damgasıydı (...) kadın sokağa çıkmak vesilesini pek güç bulurdu (yazar burada sokak demekle çarşıya giden yolu kastediyor, çünkü mahallenin sokağı "iç mekan"dı). Siniler kalaylı bakırdan, yahut pirinçtendir. Çoğunun üzerinde (...) resimler, bazan da sahibinin ismi ve tarih bulunur (...) ortaya nihale konur (...) ne tabak ne sürahi. Kırılıp dökülecek, (...) sefere tahammülsüz eşya kullanılmaz. Daha sonra kaşıklar dizilirdi (...) yemek kaşıkları şimşirden başka abanozdan, kemikten, tek parça fildişinden de yapılırdı (...) Meselenin üç mühim noktası şunlardır: Bir kaptan yemek, elle yemek ve yere oturup

yemek! Bunlara herkes için ayrı bir bardak olmamasını da ilave edebilirsiniz (...) Siniye yemek dökmek veya damlatmak da terbiyesizlikti. Temiz ve görgülü evlerde, bu zor şekilde yenildiği halde, ekseriya, yemek sonunda sini yine pırıl pırıl, lekesiz ve beneksiz kalabilirdi (...) Yaşlı müslüman hanımı aksaçlı gezemez, 'reaya' yani Ermeni ve Rum kadınlarına benzeyemez (...) saçına kır basmış olan kınasızlar yüzde yüz müslüman değildir (...) Kadın misafirler gelince – evin içtimai sınıfına göre- halayıkların, yahut genç kızın vazifesi daha sofada iken bu misafirlerin ferace ve yaşmaklarını almak, koşarak başka odadan getirilen işlemleri iki bohçaya, ütülerini bozmadan, kırmadan, kırıştırılmadan bunları büyük bir önemle yerleştirmektir (...) Kızlar, analarından uzun müddet bohça yapmak ve sandık yerleştirmek dersi alırlar (...) Gece gezintilerinde fenersizleri 'devriye'ler, yani zabıta müfrezeleri yakalar, karakola götürür, özür ve meramını anlatamıyanları da sabaha kadar mevkuf tutardı. Gece gezintilerinin zorluğundan ve bu gibi tehlikelerinden dolayısıdır ki uzakça semtlere gidilince yatıya kalmak o devirde mecburiyetti. Hanımlar gündüzden gelirlerdi, erkekler güneş batmadan önce (...) su, membalardan fiçılarla gelirdi (...) içlerinde su kalmazsa kuruyup bir kalburdan farkları kalmazdı (...) fiçıları ara sıra, şişsin diye havuza atarlardı (...) İyi evler mahalle bakkallarından alış veriş etmeyi haysiyete muvafık bulmazlardı (...) mahalle bakkalları her şeyin adisini, ucuzunu, bayat, bozuk, mahlut, böcekli ve sineklisini satarlardı. Halleri, vakitleri yerinde olanlar erzakı, karabiberinden piriñ ununa, havyarından maltız sardalyasına, pastırmasından kuru cevzine kadar, mevsimlere göre, hep birden, üçer aylık, Asmaaltı'ndan alırlar, yük arabalarıyla getirip kilerlerine doldururlardı" (Karay, 1996). Şüphesiz ki Karay'ın anlattığı hayat, yüksek zümre hayatıydı. Buna karşın Osmanlı ailesi/ mahallesi hakkında fikir veriyor. Karay'ın anlattıklarını İlber Ortaylı'nın çalışmalarıyla desteklediğimizde daha sağlam bir zemine kavuşuruz. Ortaylı, "Osmanlı hayatında tüketim kısıtlıydı" diyor. Osmanlı ailesi demek; halen müm-

kün merteye tükettiğini kendi üreten bir birimdi; imparatorluğun birçok kenti ve köyü hemen hemen otarşik bir düzen içinde yaşıyor ve bu yüzden ailenin kadınları yüksek düzeyde bir üretim faaliyetinde bulunuyordu. Birçok şehir halkı yazı bağevinde geçiriyordu; bu sayfiye evi de bir üretim yeridir” demektedir (Ortaylı, 2000: 124- 25). Karay’ın anlattıkları Ortaylı’nın tesbitlerinden farklı bir yaşama hizmet ediyor. Öncelikle Osmanlı ailesi Karay’ın tasvir ettiği yiyecekleri tüketmiyorlardı ve bakkaldan da “hazır yiyecek” almamaktaydılar. Türk ailesi birkaç kuşağı bünyesinde toplamakta ve geniş aile özelliği göstermektedir. Aile fertleri içinde kadın, oldukça ağır ev işleri olan yemek pişirmek, ekmek pişirmek, çamaşır-bulaşık yıkamak, kışlık yiyecekleri hazırlamak, varsa bahçe ve hayvanlarla ilgilenmek, dokumacılık yapmak, yaşlı aile büyüklerinin bakım ve hastalıklarıyla ilgilenmek gibi faaliyetler içindeydi. Evlerin hepsinin özelliği avlulu olmasıdır. Avlu çevresinin yüksek ve kalın duvarları olması mahremiyet temini ve eve ait eşya-ürünlerin emniyeti içindi. Bahçe ve avluda çamaşır yıkama, kışlık yiyecek hazırlama, odun kesme, hayvan bakımı, yemek yapımı, meyve ve sebze yetiştirilmesi gibi faaliyetler yapılırdı (Demirel, 1989: 7- 8).

Mahallede toplumsal yapıya gelince bu evin içindeki “dayanışmanın” mahalleye de sirayet etmesiyle belirlenmiştir. Hatta Avarız Akçesi meselesi üzerinden Sıddık Sami Onar’ın mahalledeki yardımlaşmayı “komün fikri ve hizmetleriyle yakından alakası olması dolayısıyla topluluğun kazanç ve tasarruflarını temin eden birer hukuki vasıta” dediği vakidir (Alada, 2008: 171). Avarız akçesi, Mahalle sakinlerinin ortak ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla kurulmuştu. Başlangıçta nakdî kaynaklara dayalı iken zamanla mahallelinin taşınmaz mal varlıklarını vakfetmeleriyle hizmet imkanları genişlemiştir. Avarız akçesi vakıflarından mahallede, sosyal yardımlaşma, kamusal malların korunması-bakımı, ortak giderlerin karşılanması gibi hizmetlerin edası için kullanılır; ihtiyaç sahibi olup, şahsi yararlanmak isteyen bütün mahallelilere de din ayrımı

gözetmeksizin, ancak kefilleri olduğu takdirde verilirdi (Alada, 2008: 171-73). Bu güven ortamını sağlarken de mahallelerde kefilsiz adam oturtulmaması kayıtlara geçmiştir. Osmanlı'da mahalle sakinleri birbirlerine kefil olduğu gibi mahalleler de birbirlerine kefil olmuşlardır. "26 Nisan 1601 günü, subaşının isteği üzerine Ankara'nın İmaret Hacettepesi, Hacı Şeydi mahalleleri sakinleri birbirlerine, aralarında yaramaz kimse olmadığına dair kefil olmuşlardır" (Alada, 2008: 152). Kefalet müessesesinin devamı niteliğinde bir husus da "içtimai mesuliyet" halidir. Öldüreni veya hırsızın bilinmeyen bir suçta, suçun işlendiği mahalle halkı suçtan mesul tutulurdu. Suçun işlendiği mahalden ses işitilebilecek bir mesafede (ya da kırk komşu mesafede) bulunan komşulara hem yemin verdirilir ve hem de diyet tatbik edilirdi. Alada, Konya Şeriye sicilinden bu konuyla ilgili şu hükmü nakletmektedir: "eğer mahalle ve köy içinde ağırlık ve haramlık olsa elbette hırsız bulduralar. Müttehem kimesne var ise teftiş edeler. Dahî tazmin ettireler ve eğer mütehem yoğise ehl-i mahalle veya halkına tazmin ettireler" (Alada, 2008: 154). Mahallelinin kefalet sistemi ile birbirine bağlılığı, düzeni bozan ve mahalleliyi rahatsız eden kimseler hakkında "ihraç" kararı almalarıyla ilgili bir "**hak**" doğurmuştur. Kefillik, içtimai mesuliyet, dayanışma, yardımlaşma ile bir araya gelen aileler "cemaat"i oluşturuyor ve birbirlerine komşu oldukları için de "**akit temelli bir yaptırım gücüne**" dönüşüyordu. Mahalleli kendisinin müslüman olduğunu, ahlâk ve fazilet üzere bir aile hayatı yaşamak istediğini "**beyan eden**" kişinin kefalet karşılığı mahalleye taşınmasına izin veriyor ve ondan beyanına göre davranmasını bekliyordu. Komşuluk, dayanışma, kefalet müesseselerinin gereği gibi davranmayan bireylere de mahalleden ihraç edilme riski binmekteydi. Bu nedenle Osmanlı yönetimi, "Ve namaz kılmayana kıl diye. Namaz kılmayanı mahalle imamından teftiş idüp hakkından geline" hükmünde kanun düzenlemiş hatta mükellefin cemaatle namazı terk

etmesini (özür haricinde) sosyal denetleme gereği kabul etmemiştir (Alada, 2008: 164).

Sonuç

Modern toplum “mahalle” kavramını içeren bir toplumsallığı imkansız bırakmaktadır.

Osmanlı toplumunun yaşadığı meskenlere bakıldığında, bunların hemen hepsinin bir avlu ve bunun bir kenarına yapılmış evden meydana geldiği görülür. Bu meskenlerin cephesi yola bakar. Evlerin etrafı yüksek ve penceresiz duvarlarla çevrilidir. Mahremiyet ve emniyeti bu “ev” biçimlenmesi sağlar. Avlu çocukların tehlikesizce yaşadığı yeşil bir çevre de sağlar ve avlu içinde yaşam üretimle geçer. Ancak bu üretim “pazar” için değildir. Ev içi üretim, erkeğin pazar/çarşı/atölyede kazandığı paranın satın aldığı hammaddenin işlenmesi ile ilgilidir. İhtiyaçlar hammaddenin işlenmesiyle elde edildiğinden evin hanımı ve aile fertleri, modern toplumda görülen pek çok mesleği içeren bir donanıma sahiptir. Ev dışında yeme içme kültürü geliştirmeyecek bir içtimai ve iktisadi ortam hayatı kuşatır. Mahallede yan yana tüm evler aynı kültürü yaşattığından Osmanlı mahallesinin bizatihi kendisi oldukça renkli bir kültür odağıdır. Ev halkının ihtiyaçlarına ve erkeğin mesleğinin gereklerine göre; ahır, samanlık; salça, pekmez yapılan ocak; kilim, bez dokuma atölyeleri; kümes; meyve ağaçları; küçük bostan; ocak, çamaşır taşı, dibek taşı; çiçekler, çeşme veya kuyu, küçük bir havuz, ark, avluyu donatır. Avlu ve evlerin yeşil alanı; kadının dinlenmesi, çalışması, komşularını ağırlaması, sohbet edebilmesi için, hususi bir “saklı bahçe”dir. Kadın burada ev kıyafetiyle de dolaşabilmektedir. Başka evlerin avluyu görebilecek şekilde yüksek yapılmasına komşuluk gereği izin verilmez. İslam şehrinin yeşil ve mahrem alanı olan bu “boşluklar”, Turgut Cansever’in dediği gibi “evlerin tabiat ile bütünleşmesi, mahrem bölgelerini oluşturan arka

bahçelerin bir araya gelmesiyle, (...) bugün Batılı şehir planlamasında adına “pasif yeşil alan” denen bu alanların, kullanıcılarına “aktif yeşil alan” denilen yerlerden kat kat daha fazla hizmet verdiği ve aynı zamanda belediyelere şehrin yeşil alan yatırım ve bakım harcamalarında çok önemli tasarruflar sağladığı” hususiyetler kazanmıştır (Cansever, 2009: 122). Evlerde cumba denilen bir kafes çıkma vardır. Hane halkı bu kafes gerisinden dışarıyı görürler. Odalarda ocak ısıtmak, yemek pişirmek, aydınlanmak için kullanılır. Bazı evlerde ebeveyn odalarında gusül almaya yarayan dolap görünümlü küçük banyolar bulunur. Türk kültüründe “Otağ” denilen ortak paylaşım mekanından geldiği sanılan “oda”, hane halkının “birlikte” yemek yediği, oturduğu, gece olunca da yatak serip uyuduğu bir alandır. Bireyselliklere izin verilmez. Odalar, eşyaları “misafirler” için alınıp hane halkının kullanamayacağı bir kültüre hizmet etmez. Eşyalar basit ve genellikle aynı şehrin esnafının ürettiği mamüllerdir. Osmanlı evinin tek lüks eşyası ayna idi (Ortaylı, 2000: 124). Osmanlı evi ölümlü hayatı temsil edecek şekilde dayanıksız maddelerden (ahşap- kerpiç) üretilir; Cami, zaviye, köprü, çeşme gibi yapılar ise hayrın bekasını temsil edecek şekilde dayanıklı malzemeden (taş, mermer) yapılırlar. Osmanlı mahallelerinde zenginler fakirlerle birlikte oturur ve zenginler fakirleri korur. Zenginlik ve fakirlik dışarıdan fark edilmez. Osmanlı evleri altı işyeri üstü konut biçiminde yapılmaz. Ticaret erkeğin görevidir. Kadın istihdamı son derece kısıtlıdır. Bu nedenle işgücünün yükselip ücretlerin düşürülmesine izin verilmez. Tüketim de sınırlı olduğu için, Osmanlı mahallesi modernizmin benimseyemeyeceği ilkelikle gelmektedir.

Osmanlı evleri toplumun vakıf kültürünün yansıması olarak hayvanları da koruması altına almıştır. Yabani hayvanlar Osmanlı ailesinin hayatıyla kesişecek bir döngüye uyum sağlamıştır. Göçmen kuşlar baharla Osmanlı evlerinin çatısına yuva yapar, kırlangıçlar çatı altlarında kendi-

lerine yer yaparlar. Bahçelerde kediler yaşamaktadır. Bülbül sesleri gül bahçelerinde şakır.

Osmanlı mahallesi kefalet, yardımlaşma ve içtimai mesuliyet ilkeleleriyle birbirine bağlı komşulardan oluşur. Bunun bir tür “mahalle baskısı” oluşturduğu mevzu bahis edilse bile (Toprak, 2008), durum hiçbir zaman farklı kimlikli insanları rencide edici bir konuma gelmemiştir. Osmanlı mahallesine kefalet sistemiyle girilebilir. Kefaleti olmayanın mahalleye kabul edilmesi imkansızdır. Kefalet isteyen kimsenin mahallenin yapısı hakkında bilgi sahibi olarak mahalleye katılması gerektiğinden “mahalle baskısı” adı verilen şeyin aslında “mahallenin kendini koruması- oto kontrol” olduğu söylenmelidir. Modern zamanlarda “mahalle baskısı” denilerek itiraz edilen şey aslında mahalle kültüründen koparak modernleşen kesimlerin mahalleyi dönüştürme talepleridir. Mahallenin dönüşmesi demek mahalle toprağının rantını iktisab etmek, refah talep etmek demektir.

Modern yüzyılda şehirlerin geçirdiği değişim nedeniyle kelimenin gerçek anlamıyla “mahalle” kalmamıştır. Sanayileşme ve modernleşme de tüketim toplumunun yıkılması tehlikesi nedeniyle “mahalle” yaşamının yeniden gündeme gelmesini imkansız kılacak düzenlemeler getirmektedir. İslam medeniyeti tasavvurunun Batı medeniyetini dengeleyecek tavrı geliştirmesi için mahallesini yeniden üretmesi kaçınılmazdır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. Ali- Köker Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge, 1996.
Alada Adalet Bayramoğlu, Osmanlı Şehrinde Mahalle, Sümer, 2008.
Akdeniz Nil, Osmanlılarda Hekim ve Hekimlik Ahlâkı, yayınlanmamış tez, 1977.
Aynî Mehmet Ali, Türk Ahlâkçıları, 1992.
Baechler Jean, Kapitalizmin Kökenleri, 1994.
Barkan Ömer Lütfi, Kolonizatör Türk Dervişleri, tarihsiz broşür.

- Baykara Tuncer, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Kültür ve Turizm Bak., 1985.
- Bayraklı, Bayraktar, Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğuş, 1983.
- Begel, Egon Ernest, Kentlerin Doğuşu, Cogito, sayı: 8, 1996.
- Cansever, Turgut, Ev ve Şehir, İnsan, 1994.
- Cansever, Turgut, İslam'da Şehir ve Mimari, Timaş, 2009.
- Cezirî, Abdurrahman, Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı, Çağrı, c: 2, 1990.
- Demirel, Ömer, II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilatı ve Üretim Tüketim İlişkileri, Kültür Bak., 1989.
- Ergenç, Özer, Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri, *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I*, ed. Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, İlke Yayınları, İstanbul 1996 içinde, ss.407-417, s.408.
- Farabi, El Medinetü'l Fazıla, MEB, 1990.
- Göktaş, Uğur, Mahalle İmamı, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Tarih Vakfı, c: 5, 1994.
- Heaton, Herbert, Avrupa İktisat Tarihi, İmge, 1995.
- Huberman, Leo, Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla, İletişim, 1991.
- İslam Ansiklopedisi (İA), TDV, c: 5, 1992.
- Kal'a, Ahmet, İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1, İBŞB Kültür İşleri Daire Başkanlığı, 1998.
- Karay, Refik Halid, Üç Nesil Üç Hayat, İnkılap, 1996.
- Kuban, Doğan, Mahalleler, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Tarih Vakfı, c: 5, 1994.
- Landes, David, Kapitalizmin Doğuşu, İnsan, 1995.
- Mantran, Robert, XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda İstanbul'da Gündelik Hayat, Eren, 1991.
- Ortaylı, İlber, Osmanlı Toplumunda Aile, Pan, 2000.
- Pirenne, Henri, Ortaçağ Kentleri, 1991.
- Platon, Devlet, Remzi, 1993.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, Beş Şehir, Dergah, 1979.
- Toprak, Binnaz/ İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener, Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler, Boğaziçi Matbaası, 2008.
- Ünal, Mehmet Ali, Osmanlı Müesseseleri Tarihi, Fakülte, 2007.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, İslam Hukuku ve Fıkh İstılahları Kamusu, Eser neşriyat,1997.

Lütfi Bergen: 1964 Ankara doğumlu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunu. Ticaretle uğraştı. Yazıları ilk kez Dergâh Dergisi'nde yayımlandı. Bilahare aynı yayınevinin Ülke dergisinde de haftalık yazılar yazdı. 1996'da yazdığı yazılarını "Az gelişmişlik *Üstünlüktür*" ismiyle kitaplaştırdı. Yine aynı sene Umran Dergisi'nde Haluk Burhan müstearını kullanarak yazmaya başladı. Bu yazıları 1999'da "Ahlak Ayaklanması" kitabında topladı. Son dönemde yazılarını www.haberlotus.com, www.etkinkulis.com, www.habertaraf.com adlı internet sitelerinde ve HECE Dergisi'nde yayınlıyor". Yazar halen Ankara'da ikamet ediyor.

İletişim:

E-posta: lutfiberger@gmail.com

*Mahallenin Halleri:
Gecekondu ve
Steril Mekânlar*



Kent Çeperindeki bir 'Devrimci' Mahalle: 1970'lerden 2000'lere Mahallenin Değişen Anlamı ve Mahalle Üzerinde Yaşanan Çatışmalar, Çekişmeler

*

Tahire Erman

Özet

Bu makale, Ankara'daki bir gecekondu mahallesinde yürütülen bir saha araştırması üzerinden, köyden kente göç etmiş yoksul ailelerin kendilerine kentte bir yaşam kurma ve kentte tutunma ve ilerki yıllarda ekonomik kazanç ve toplumsal statü sağlama çabalarını, farklı dönemlerdeki (1970'ler, 1980'ler, 1990'lar ve 2000'ler) siyasal ve ekonomik şartlar çerçevesinde anlatmaktadır. Mahallenin özelliği toplumda azınlık olan Alevilerin bu mahallede çoğunluk olmasıdır. Makale mahalle üzerinde yaşanan çatışma ve çekişmeleri 1970'lerden 2000'li yıllara kadar farklı dönemlerdeki mevcut siyasal ortam ve ekonomik yapı ile ilişkilendirerek tartışmaktadır. Bu çerçevede mahallenin yerel halk için değişen anlamları, 'siyasal erk ve direniş', 'bastırılma' 'mahalle kimliği' ve 'kentsel rant' bağlamında irdelenmektedir. 1970'lerde mahalleyi kurma süreci sol siyasi mücadele ile örtüşerek çatışmalı bir ortamda 'kurtarılmış mahalle' olarak gerçekleşmiş; 1980'lerde mahalle devlet müdahalesine maruz kalmış ve mahalledeki sol hareket şiddet kullanılarak bastırılmış; 1990'larda mahalle 'İslamcı' Sünniler ve 'laik ve demokratik' Aleviler arasında mahalle kimliği üzerinden yapılan ciddi bir çekişme alanı olmuş; 2000'li yıllarda ise mahalle bir taraftan toplumun içinde olduğu muhafazakarlık denizinde Alevilerin kendi 'yaşam tarzı' tercihlerini sürdürebilmeleri için korumaları gereken bir adacık haline gelmiş, diğer taraftan ise, ekonomik liberalleşme ile genişleyen emlak piyasasının mahalledeki görüntüsü olan 'kentsel dönüşüm projesi' ile gecekonduların 'siteleşmesi' süreci içinde mahalleliye kentsel rant ve toplumsal statü vaat eden bir araca dönüşmüştür.

Anahtar Kelimeler: mahalle kimliği, kurtarılmış mahalle, gecekondu, Alevi, kentsel dönüşüm projeleri, kentsel rant

A Neighborhood of 'Revolutionaries' in the Urban Periphery: The Changing Meaning of the Neighborhood and the Struggles and Contestations over it between the 1970s and 2000s

*

Tahire Erman

Abstract

This article is based on a field research conducted in a squatter neighborhood in Ankara. It informs us about the struggles of the poor rural-to-urban migrant families to establish themselves in the city, and in later years, to attain economic gains and social status. While doing so, it places the locality in the political and economic conditions of different periods, namely the 1970s, 1980s, 1990s and 2000s. The distinctive feature of the neighborhood is that the majority of its residents are Alevis, who are the largest minority group in society. The article discusses the confrontations and contestations over the neighborhood, linking them to the prevailing political circumstances and economic system in each period. In this framework, the changing meanings of the neighborhood for the local people are investigated in the context of 'political power and resistance,' 'repression,' 'place identity' and 'urban rent.' In the 1970s, the neighborhood was established as a 'liberated area' through the leftist political intervention and struggles in the locality; in the 1980s, it experienced the state's intervention, which suppressed the local leftist mobilization violently; in the 1990s, it became a contested area between the 'Islamist' Sunnis and 'secular democratic' Alevis over the locality's identity; and in the 2000s, while on the one hand it became an island to be protected in the sea of rising conservatism in society where the Alevis could sustain their 'life style,' on the other hand, through the commodification of squatter land in the ever-expanding real estate market which brought out the 'apartmentalization' of squatter houses, it became a means to gain urban rent and social status.

Keywords: *neighborhood identity, liberated neighborhood, squatter settlement/shanty town, Alevi, urban transformation projects, urban rent*

Mekanı/boşluğu (*space*) bir 'yer' (*place*) yapan, o mekan üzerinde zaman içinde oluşan toplumsal ilişkiler ve insanların yükledikleri anlamlardır (Agnew, 1987; Miller, 2000). Mekan aynı zamanda hegemonik gücün aktif bir unsurudur (Harvey, 1993); devlet kent planları ve kentsel projeler gibi mekan üzerinden yaptığı müdahaleler ile iktidarını yeniden üretme pratikleri içindedir (Lefebvre, 1991). Mahalle ise fiziksel ve sosyo-kültürel ve kimi zaman da politik bir mekandır. Mahalle, bir mekan olmanın ötesinde, muhtarı ve ihtiyar heyeti ile devletin varlığının sürdürüldüğü, halkın devletle olan ilişkisinin nüvesini oluşturan bir idari birimdir. Öte yandan, mahalle kimi zaman iktidara karşı direnişin örgütlendiği bir karşı iktidar mekanı da olabilmektedir. Günümüzde devlet kentsel dönüşüm projeleri ile gecekondulara mahallelerine müdahale ettikçe, 'celali mahalleler'¹ ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mahalle hem bir meşru gücün kendini yeniden ürettiği, hem de bu güce karşı direnişlerin örgütlendiği bir mekandır. Düzene karşı örgütlenme, farklı siyasal grupların ('devrimci,' 'İslamcı') mahalle içinde yer bulması ile de yaratılabilmektedir. Ayrıca, günümüzün neoliberal kentleşme süreçleri içinde kentsel arazinin büyük değer kazanması 'mekan'ı çok önemli bir mücadele alanı haline getirmektedir.

Mahalle kişilerden meydana gelmiştir, ama kişilerin üstünde bir kolektivitedir, bir yapıdır, mekan üzerinden kurulan bir sosyal ilişkiler ağıdır. Mahalledeki sosyal ilişki ağları mahalleli arasında hem bir dayanışmayı hem de bir toplumsal denetim ve baskıyı üretmektedir; gözetleme ve kollama birlikte mevcuttur (Şerif Mardin'in ortaya attığı ve hızla popülerleşmiş olan 'mahalle baskısı' kavramı). Günümüzün hızla ayrılan, kendi kabuğuna çekilen toplumunda mahalle, ayrıca, geçmişte kalan ve özlenen bir yaşam alanıdır ve nostaljik olarak bakkal amcası, so-

¹ Bu kavramı Doç.Dr. Yücel Demirel'nin kullandığı 'celali kentler' kavramından esinlenerek kullandım.

kakta oynayan çocukları, birbirleriyle gidip gelen komşu kadınları, elinde ekmeği ve kimi zaman da çocukları için aldığı ufak tefek hediyeleri olan erkekleri ile orta sınıf mahalleler şeklinde kurgulanmaktadır. Geçmişte kalan bu hayal ürünü mahallenin ne kadar gerçeği yansıttığı soru işaretidir. Öte yandan, mahallenin kentin yoksul kesimi olan gecekondu halkının yaşamındaki önemi araştırmalarda ortaya konmuştur (örn., Ayata, 1989; Erman, 1997). İnşa ettikleri gecekonduları, kent çeperinde kurdukları mahalleleri köy göçmeninin/kent yoksulunun 'sosyal kapitali'dir. Dar kaynaklı aileler çoğunlukla geldikleri yörenin insanlarından oluşan gecekondu mahallelerinde birbirleriyle yardımlaşarak, ellerinde olanı paylaşarak, kentte ayakta kalma mücadelesi vermişlerdir (Suzuki, 1960; Karpat, 1976; Gökçe, 1993). Böylece kentte tutunabilmelerinde 'yer' (gecekondu mahallesi) ve o yerdeki insanlar (köylüleri, akrabaları, hemşehrileri) önemli rol oynamıştır (Gilbert ve Gugler, 1992).

Orta sınıf mahalle gibi gecekondu mahallesi de bu şekliyle bugün büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Toplum bireyselleştikçe, mahalle bazlı dayanışma ağları da yok olmaktadır. Bugünün siyasi konjunktüründe ise mahalle deyince akla gelen 'mahalle baskısı' kavramıdır. Artık dayanışılan bir mahalle değil, bir grup mahallelinin 'hayat tarzı' üzerinden diğer gruba baskı uyguladığı bir mahalle söz konusudur.

Mahalle aynı zamanda bir aidiyet kurgusudur. Mekan ve aidiyet ilişkisi birçok araştırmaya konu olmuştur. Yaşanılan yer, kişinin kimliğinin oluşumunda sınıf, köken, etnisite ve cinsiyet kadar etkili olabilmektedir. (Keith ve Pile, 1993). Bu durum 'mekan/yer kimliği' (place identity) kavramı ile açıklanmaktadır (Proshansky et al., 1983; Rivlin, 1987; Altman ve Low, 1992; Williams v.d., 1992; Lovell, 1998). Yerin/mahallenin orada yaşayan insanların kimliklerini etkilemesinin yanı sıra, orada yaşayan insanların ortak özelliklerinin o yerin kimliğini etkilemesi de söz konusudur: belli bir grubun, özellikle bir etnik ya da azınlık grubunun mekanda kümelenmesi o yere özgü, o yeri tanımlayan bir kimlik ortaya

çıkarabilmektedir (Erdentuğ ve Colombijn, 2002). Ayrıca, mahalle üzerinden oluşturulan aidiyet, mahalle içinde farklı grupların olması durumunda, gruplar arasında mahalle üzerinde çekişme ve çatışmalara yol açabilmektedir. Söz konusu mahalle aidiyeti dendiğinde, hem mahalle üzerinden kurulan kişisel ve kolektif kimlikler hem de bir sosyo-fiziksel varlık olarak mahallenin kendi kimliği anlaşılmaktadır. Mekan bazlı kolektif kimlikler oluşmakta ve bu kimlikler üzerinden siyasal mobilizasyon örgütlenebilmektedir (Miller, 2000).

Bu makalede Ankara-Mamak'ta Alevilerin yoğunlaştığı bir mahalle üzerinden bu konular irdelenmektedir. Makalenin yorumlayıcı çerçevesini ('interpretive framework') 1950-1980 döneminin iki kutuplu dünya düzeni, 1990 başlarında Sovyetler Birliği'nin dağılması, yeni dönemin belirleyici özelliği olan neoliberalizm ve bu gelişmelerin 1960'lardan itibaren ülkemizde yansımaları olan solun yükselişi (1960 ve 1970'ler) ve bastırılması (12 Eylül 1980 askeri darbesi), 1980 sonrası ekonomik liberalleşme ve dinin toplumda artan etkisini de kapsayan siyasal ve toplumsal muhafazakarlık oluşturmaktadır.

Toplumda azınlık olan Aleviler bu mahallede çoğunluktur: mahallede yaşayanların % 70 kadarı Alevi, geri kalanı Sünnidir. Mahallede çoğunlukla İç Anadolu'nun Sivas (örn., Divriği, Gürün, Zara, Kangal ve Gerek'in köyleri), Çorum (örn., Gökçeada ve Küçükçerikli-Uğurludağ köyleri) ve Yozgat (örn., Büyükcincirli-Merkez, Çekerek'in köyleri) gibi Alevi köylerinin önemli sayıda olduğu kentlerden göç edenler yaşamaktadır. Ayrıca Gümüşhane'nin Kırıntı, Yeniköy ve Dilekyolu köylerinden gelen önemli sayıda bir Alevi topluluk da mevcuttur. Mamak'ın kentin doğu kapısı güzergahı üzerinde olması özellikle Sivas, Çorum ve Yozgat'tan Ankara'ya göç eden ailelerin bu bölgede yoğunlaşmasına yol açmış, Alevi ağırlıklı mahalleler ortaya çıkmıştır. Alevi ailelerin yanısıra, mahalleye bu üç şehirden göç eden ve ayrıca Kızılcahamam, Keskin-Kırıkkale ve Kırşehir'den gelen Sünni aileler de olmuştur.

Mahallede 2000-2003 yılları arasında bir saha çalışması yürütülmüştür. Bir etnografik araştırma olan bu çalışma ile mahalleye 'içerden' bakmak amaçlanmıştır. Bir mahalleye bakarken, orada yaşayanlar için mahallenin taşıdığı anlamları anlamak, onların deneyim ve bakış açılarından yaklaşmak önemlidir. Özellikle bu mahalle, araştırmadaki Alevilerin yoğun olduğu gecekondu mahallesinde olduğu gibi, yoksul, dezavantajlı ve de aynı zamanda toplumda azınlık olan halk tarafından inşa edilmiş ve onun için ciddi mücadele verilmiş ise, ayrıca bu mahallelere, gecekondu mahallelerinde olduğu gibi, toplumda bir aşağılama, öteleme söz konusu ise. Bu amaçla mahalle sık sık ziyaret edilerek, mahalleli ile formel ve enformel konuşmalar yapılmış, birtakım aileler (Alevi ve Sünni) araştırmanın merkezine konularak zaman içinde kalıcı yakın ilişkiler kurulmuştur. Ayrıca araştırmada 110 derinlemesine mülakat yapılmış, katılımcı gözlem tekniği ile bilgi toplanmıştır. Katılımcı gözlem, belediye başkanının katıldığı mahalledeki kentsel dönüşüm toplantısı, Mamak çöplüğüne protesto yürüyüşü ve Ankara dışındaki bir mahalle pikniği gibi olayları da kapsamaktadır. Mahalle sonraki yıllarda aralıklı olarak ziyaret edilerek mahalledeki ve mahalle halkının yaşamındaki değişimler gözlemlenmiştir.

Aşağıda mahallenin kuruluş ve gelişim süreci, dönemsel olarak ve her bir dönemde hakim olan siyasi ve toplumsal şartlarla ilişkilendirilerek aktarılmaktadır.

1970'lerin Ankara'sında Kentin Çeperinde bir 'Devrimci' Mahallenin Kuruluş Serüveni: Siyasi Mücadele Alanı Olarak Mahalle

Mahallenin kuruluşu 1970'lere dayanmaktadır. İlk evler tek göz olarak 1973'de tarla arazisine yapılmıştır ve çoğunlukla o zaman bölgede bulunan tuğla fabrikasında çalışanların evleridir. 1970 ortalarından itibaren ise mahalle hızlı bir yapılaşma süreci içine girmiştir. Tuzluca'yırın boş

arazilerinin gecekondularla dolması sonucunda, 150 kadar kendilerini 'devrimci' olarak adlandıran aile (2. kuşak göçmenler) siyasi görüşleri doğrultusunda kendi mahallelerini kurmak için yer ararken burayı bulmuşlar, ancak, mahalle kurucu liderlerinden Hüseyin beyin anlattığına göre, o arazinin İmrahor köyünün merası olduğunu öğrendiklerinde, çoğu aile "insani olarak bize ters düşer, köyün arazisine beleşe el koymayalım" diyerek evlerini oraya yapmaktan vazgeçmiştir. Hüseyin bey ve çevresindeki birkaç hane ise, "zaten köyün muhtarı araziye satıyor, biz geri çekilsek de burayı satacak" düşüncesiyle kalmış ve böylece mahallenin kuruluş süreci başlamıştır. Önceleri su yokken ve Nilüfer hanımın söylediği gibi büyük zorluklar yaşanırken ("pırasa suyunu dökmez, çocuk bezi için kullanırdım"), Sular İdaresi'nde bir tanıdığın, "siz eşerseniz, biz boru veriririz" demesi üzerine, yeni gelen grubun öncüleri 'Tuzluçayır'dan devrimci arkadaşları'nı getirmişler ve kanalları kazmaya başlamışlardır. Sular İdaresi'nin verdiği bir kamyon boru mahalleye ulaştınca, "millet tam inandı. Yapım serbestti, su gelince yapım hızlandı." Böylece akan suya kavuşan mahallede evlerin ve yolların yapımı kollektif bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Mahalleye elektrik gelmesi ise yine bir tanıdığın aracılığı ile olmuştur: mahallenin oluşumuna öncülük edenlerden birisinin ODTÜ'deki bir arkadaşının TEK'de çalışan amcası yardımcı olmak istemiş, ancak, "evler mezra gibi; birkaç ev küme, arada boşluklar, böyle olmaz" diyerek mahallenin planını istemiştir. Yüksek okul mezunu birkaç mahalle öncüsü planı yapıp, tek tek elektrik direklerini işaretlemişler ve böylece mahalleye elektrik getirilmiştir. Mahallenin bu şekilde oluşması ve gelişmesi birtakım siyasi ilişkiler içinde olmuştur. Örneğin, zamanın CHP'li Ankara Belediye Başkanı Vedat Dalokay bu durumdan haberdardır. İlginç olarak, daha sonraki yıllarda bölgeye bir ilkokul yapılması için o dönemin Ankara Valisi Durmuş Yalçın'la pazarlığa girilmiştir: "(Durmuş Yalçın için) faşist diyorlar, ama bana çok iyi davrandı. 'Çok güzel iş yapıyorsunuz (mahalleliden toplanan paraların

liste olarak bir deftere kayıt edilmesini kastederek), ama kanunsuz yapıyorsunuz, solcular para topluyor diye şikayet ediyorlar, bunlar komünist, bunlar solcu, solcular için para topluyorlar, diyorlar, elliye yakın şikayet dilekçesi var. Ama ben biliyorum ki siz kendi paranızı da katıyorsunuz. En iyisi siz bir 'Okul Yaptırma Derneği' kurun' dedi." Vali bunun karşılığında duvarlardaki sol sloganların silinmesini istemiştir. Kısacası, devlet bu gelişmelerin içindedir. Başka bir bölgedeki 'kurtarılmış mahalle' kurucularından birisinin dediği gibi, "kurtarılmış mahalle' demek doğru değil, kurtarılmış mahalle demek devletin giremediği, devletten bağımsız demek. Bu hiçbir zaman hayata geçmedi. Onun yerine 'halkın örgütlü gücüyle kurulan mahalle' demek daha doğru."

Ayrıca arazi parsellere bölünerek evi olmayan ailelere dağıtılmış, böylece rant-odaklı gecekonduların varlığına izin verilmemiştir. Bu mahallede diğer kurtarılmış bölgelere göre daha mütevazı bir oluşum yaşanmıştır. Daha iddialı olan Ankara'nın bir başka 'kurtarılmış mahalle' deneyiminde olay şöyle olmuştur: "Demirel'den burayı alın, ihtiyacı olan halka verin, dediler (Öğrenci Temsilcisi Konseyi). Ankara haritasını önümüze koydular, renk renk bölgeler. 11 mafya vardı o zaman (gecekondularını kontrol eden), en güçlüsü X idi. Bize uygun diye o bölgeye gittik. Gecekondulara, buralara yerleşin, dedik... Her üniversiteden 10 genç burda çalışırdı....ODTÜ Mimarlık'dan arkadaşlar sırf proje çizmek için geldiler. Diğer öğrenciler kazma-kürek, her gün ortalama 100-150 öğrenci vardı. Ben kafeteryadan (ODTÜ) yemek getirirdim. Gece 2:30'a kadar çalışıyorduk."

Tüm bu, devlet ve toplum tarafından ötelenen insanlara sahip çıkma durumu, solcu gençliğin kabul görmesine yol açmış, mahalle kısa zamanda solcuların mahallesi haline gelmiştir. 'Demokratik Kültür Derneği' adı altındaki mahalle derneğinde mahalleliyi bilinçlendirmek için siyasi konuların tartışıldığı toplantılar yapılmaya başlanmış, gençleri kötü alışkanlıklardan uzak tutmak için sportif faaliyetler düzenlenmiş,

sağlık taraması ve kadın sağlığına yönelik hizmetler getirilmiş, mahalleli piknik ve tiyatroya götürülmüş çocuklara devrimci marşlar öğretilmiştir [“Dev-Genç mahalleyi iyi bir eğitime soktu”]. Halk çoğunlukla bu duruma olumlu yaklaşmıştır: “Halk bunları benimsedi. Zaten halktan insanlardı.” Böylece mahalle oluşurken mahalle halkı da dönüşmüştür: artık köyden gelen kentteki ‘cahil Öteki’ değildir; ezikliğinden kurtulmuştur; kendini yaşamına ve geleceğine ve de mahallesine sahip çıkan bir devrimci, sömürülen işçi sınıfının bir neferi olarak görmeye başlamıştır. Böylece mahalle sınıfsal yönü ağırlıklı bir mücadele içine girmiştir. Ancak bu ‘sınıf’ kimliğini yaratma çabası, yerel düzeyde bölünmüşlüğü, farklı siyasi görüş ve dini pratikleri olanlar üzerindeki baskıyı da beraberinde getirmiştir. Dindar/sağ görüşlü Sünniler² böyle bir dönüşüm seyreden mahallede barınmamışlardır. Kimisi evini terk ederek başka mahalleye taşınmıştır, hatta köyüne geri dönenler olmuştur. Kimisi ise solcuların hakimiyeti altında yaşamayı kabullenmiştir; evlerini bırakıp gitmek istememişlerdir çünkü evleri dindar/ sağ görüşlü Sünni yoksul kesim için de çok önemlidir: “Ramazanda ışık yanmayacak, hüküm bizim diyorlar. Koca martin omuzlarında, para istiyorlar.... Beyim, ‘gözümüzü kör edek, kulaklarımızı sağır edek, ama burda kalak, dedi. Gidek diye bize çok eziyet ettiler. Camlarımızı kırdılar.” Mahallede belli bir baskı uygulanmıştır. Eski kadın muhtarın dediği gibi, “evvelden kimse çıkıp, MHP’liyim, Refah’lıyım³ diyemezdi. Şimdi herkes başını aldı gitti.” Mahallenin bakkalı da benzer şekilde konuşmuştur: “Aslında sağ görüşlü ama sol görüşlüyüm diyor, sesini çıkartamıyor, hakikatinde sopa yiyor.” Böylece farklı siyasi görüşler ve mezhep üzerinden ayrışmalar bastırıl-

² Gecekonduardaki Alevilerin solu, Sünnilerin ise sağ destekledikleri gibi bir genelleme yapmak yanlış olur. Sol harekete mahalledeki Sünni gecekondu halkından da katılanlar olmuştur. Kimisi sol-sosyal demokrat görüşe sahip olup solu desteklerken, kimisi de gücünün yanında olmak duygusu ile sol harekete destek vermiştir.

³ Muhtarın bahsettiği partiler o döneme ait değildir; muhtar bu konuda bir karışıklık yapmıştır.

mıştır. Bir mahallelinin söylediği gibi, "hiç Alevi-Sünni gruplaşmaları yoktu. Sünniler de sol görüşe uyum göstermişlerdi." Evlerin tek tük olduğu yıllarda birbirlerine duydukları ihtiyaç sonucu dayanışma içine giren sol ve sağ görüşlü, Alevi ve Sünni aileler, politize olan 1970'li yıllarda birbirlerini Ötekileştirmeye başlamışlar, bir grup diğersinin üzerinde baskı kurarak, hakimiyeti altına almak istemiştir. Bundan dolayıdır ki, 1970 sonlarında bölgede kendine yer açmaya başlayan ülkücüleri destekleyenler mahalledeki muhafazakâr Sünniler olmuştur. Ancak burada sol-Alevi ve sağ-Sünni ayrışmasının katı ve kalın çizgilerle olmadığına dikkat çekmek gerekir. Ayrıca Alevi ve Sünni aileler arasında kimi durumda yakınlık da söz konusudur: "Sağcı (Samsunlu) komşularımız vardı, onları koruduk, onlara sahip çıktık. Yoksa orda barınamazlardı. Yıllarca iç içe yaşamışız, zararsızlar (MHP'li militan değiller)."

Bu gelişmelerin mahallelinin mahallesi ile olan ilişkisini ve mahallenin onlar için anlamını nasıl etkilediği konusuna bakıldığında, yerel halkın mahalleyi sahiplenmiş olduğu görülmektedir. Örneğin, mahalledeki belediye çöplüğünü protesto etmek için kadınlı erkekli eylemler, yürüyüşler yapılmış, mahalleye çöp dökmek için girmekte olan kamyonların önüne kadınlar kendilerini atarak engel olmaya çalışmışlardır: "Mahallenin karıları arabaların önüne duruyordu, buraya çöp gelmeyecek, diye." Gecekondu halkının evlerini ve mahallelerini devlete karşı korumak için böyle davranışlar içine girmesi yaygın bir durumdur ve bu mahalleye özgü değildir. Ancak mahalleyi diğer gecekondu mahallelerinden farklılaştıran, tüm bu davranış ve eylemlerin belli bir siyasi ideoloji çerçevesinde gerçekleştirilmesidir. Bu da mahalle halkı ile mahalleleri arasında derin bir ilişkinin kurulmasına yol açmıştır. Mahallenin ve mahallelinin 'direnişçi' kimliğinin aynı süreç içinde oluşmasından dolayı mahalle ve mahalle halkı birbirinden ayrılmaz olmuş, birbirini beslemiştir: "Kendi yolumuzu kendimiz mücadelelerimizle yaptırдық. Kendi zorumuzla oldu, mahallece tutkunduk", "çok araba önü kestik, yürüyüş yaptık. Çöp

için yürüdük, buranın mücadelesi çok oldu. Belediyeye gittik arabaları tutup, çöpü şikayet ettik. Çocuklarımızın sağlığı için yaptık. Sinekten (çöpün ürettiği) camlarımız görünmüyordu.” Neredeyse yerel halk için, mahalleleri olmadan devrimci kimliklerinin olması söz konusu değildir; ‘devrimci’/direnişçi kimliklerini mahalle üzerinden, mahalleyi kurma ve savunma pratikleri içinden oluşturmuşlardır. Mahalleleri, kendilerini hor gören, iteleyen, dışlayan kentli topluma ve kendilerini sömüren kapitalist düzene karşı bir direniş alanıdır; içinde buldukları dezavantajlardan kurtaracak, kendilerine, özellikle çocuklarına daha iyi bir yaşantı sağlayacak yeni bir toplumsal-siyasal düzenin ilk ayağıdır ve bu yüzden korunmalı ve sahiplenilmelidir. Bu sahiplenme durumu 1970 sonlarında mahalleyi ‘Kurtçu’ların⁴ saldırılarına karşı savunma halini almıştır. Yerel halk solcu öğrenciler ile birlikte nöbet tutmuştur. O günleri yaşamış olan Sivas-Kangallı Mustafa bey şöyle anlatmıştır: “Burayı ele geçirmek için Yozgat’tan asker elbisesi içinde adam getirmişler (ülkücüler). Elektriğe ateş ediyorlardı; karanlık olmadan kadınlar, çocuklar evlere giriyorlardı, erkekler nöbete gidiyordu. Ben bütün gece nöbet tutuyordum, ertesi sabah işte uyukluyordum, parmağıma çekiç vurup, üç kez tırnağımın düşmesine neden oldum. Evleri ateşe veriyorlardı, ya evini boşaltıp kaçacan, ya da yanacan.” Çorum-Gökçeabağlı bakkal ise yaşadıklarını şöyle ifade etmiştir: “Diyorlar mesela, MHP’liler geliyor, kendinize dikkat edin. Dört kişi şu aşağıdan geliyor. Takır, takır, takır, ellerinde silah, atarak geliyor. Sen birşey diyemiyorsun ki. Gözün kesmiyor. Elinde silah varsa çıkıyorsun, yoksa, evin ışığını söndürüp oturuyorsun. Üç ev, dört ev, aileler bir yerde oturuyor.” Gülsün ebe de 1970’lerdeki çatışmacı ortamın kadınların günlük yaşamına etkisini şu sözlerle dile getirmiştir: “Böyle serbest oturmak (ev önlerinde) nerde? O çocuklar (solcu gençler) bizleri korudu. Ölenimiz de oldu, kadınlar çöpün oraya yürüyüşe gitti-

⁴ Kurtçular Ülkücüler için kullanılan yerel addır.

ler, sağ-sol davasında kadınlar öldü." Bu sözlerden de anlaşıldığı gibi, 'devrimciler' ve 'ülkücüler' arasındaki, özellikle gençler arasında tırmanan, bu aşırı şiddet unsurları içeren çatışma durumu, 'devrimci kimliği' ile bilinen bu gecekondu mahallesine de sıçramış, bölgedeki diğer mahallerde ve kentin diğer bazı bölgelerinde de olduğu gibi, silahlı çatışmalar meydana gelmiştir. Küçük çocukların belli bir saatten sonra pencerelere yaklaşmaları bile tehlikeli olmaya başlamış, günlük yaşam sekteye uğramıştır. Siyasi gruplar duvarlara yazdıkları sloganlar ile sembolik de olsa mahalleler üzerindeki hakimiyetlerini göstermeye çalışmışlar, gecekondu mahalleleri üzerindeki hakimiyet mücadeleleri içinde ölmekten ve öldürmekten kaçınmamışlardır.

Bu çatışma içinde cami sembolik ve mekansal olarak önemli bir yer almıştır. Şöyle anlatılmıştır: "Kurtçular (ülkücüler) bizi çevirdi, imam, 'Allahını seven camiye gelsin' diye anons yaptı. İnsanlar oraya doğru koşunca üzerlerine ateş açıldı, ölenler oldu."

12 Eylül 1980 askeri darbesi ile bu çatışmalı ortama nokta konmuştur. Artık 'devrimci mahalle' için yeni bir dönem başlamıştır.

1980'lerde Askeri Darbe Sonrası 'Devrimci' Mahalleye Yapılan Müdahale ve Yarattığı Dönüşümler

Yeni dönemin belirleyici unsurları ekonomik liberalizm ve siyasal muhafazakarlıktır. 24 Ocak 1980'de uygulamaya konmaya başlanan ekonominin liberalleşmesi süreci, toplumun Türk-İslam sentezi çerçevesinde dönüştürülmesi projesi ile desteklenmiştir. Din, 1970'lerin dağılan ve çatışan toplumunun yapıstırıcısı olarak görülmüş, bu çerçevede Sünni İslamın öğretildiği zorunlu din dersleri, Alevi köyleri de dahil olmak üzere köylere cami yapımı, İmam Hatip liselerinin yeniden düzenlenmesi, kuran kurslarının yaygınlaştırılması uygulamaya konulmuştur.

Bu, ekonomik olarak liberal, siyasi olarak muhafazakar dönemde, 1970'lerde dünyada yaşanan kriz sonrası ekonominin küresel düzeyde yeniden yapılandırılması ve iki kutuplu dünya düzeninin ortadan kalkması konjonktürleri içinde, sol ideoloji gücünü kaybetmeye, 'işçi sınıfı' gibi kimliklerin içi boşalmaya başlamış, halkta siyasete karşı duyulan bir korku ve bıkkınlık durumu ortaya çıkmıştır. Darbe sonrası mahallede birçok tutuklamalar olmuş, mahalleli ciddi bir travma yaşamıştır.

İlginçtir, bu 'devrimci' mahalleye fiziki anlamda ilk müdahale cami aracılığı ile olmuş, Aleviler camiye gitmedikleri, hatta çoğunun liderleri Hz. Ali'nin camide öldürülmesini gerekçe göstererek camiye tepkili oldukları halde, bu Alevi mahallesine 1981 yılında "Erbakancıların önderliğinde" küçük de olsa ilk cami yapılmıştır. 1970 döneminin liderleri bu olay karşısında hazırsız yakalanmıştır: "Bu mahalleye asla cami yapamazlar, burası sağlam, kurtarılmış mahalle, diyorduk. 80 ihtilali olur olmaz oraya hemen cami yaptılar." Ayrıca mahalleye 'Yavuz Selim' adı verilen bir karakol yapılmış, semt ilkokulunun ismi de 'Yavuz Selim İlkokulu' olarak değiştirilmiştir [Mahalleli okula 'Demokrasi Okulu' demektir]. Saltanatı döneminde İran'daki Şah İsmail ile arasındaki güç mücadelesi içinde birçok Alevinin öldürülmesine yol açtığı için Aleviler tarafından seilmeyen bir padişahın isminin karakola ve okula verilmesi manidardır. Alevi mahalleli buna tepkilidir: "İnada yaptılar, buradaki Aleviler sevmiyor Yavuz Selim'i diye, bize inat yaptılar." Mahalle kimliği üzerinde bu sembolik baskı, mahalle halkının kompozisyonunda oluşan değişikliklerle desteklenmiştir. 1980 sonrası mahalleye solcuların döneminde evlerini terk edenlerin geri dönmeleri yanında, yeni gelenler de olmuş, aralarında Kızılcahamamlıların da bulunduğu bu Sünni aileler (çoğunlukla MHP'li) mahallenin belli birkaç yerinde kümelenerek mahalledeki varlıklarını görünür kılmışlardır: "Değiştirdiler mahalleyi, dışardan gelen çok oldu." Mahalle muhtarı Kırıkkaleti MHP'li birisi olmuş, muhtar bazı Alevilerin kendi evlerine yakın bir arazide okul yapma

girişimlerini engellemek istemiş, ancak okul yapmak isteyen ailelerin şiddet kullanmayı da içeren mücadeleleri sonucunda okul inşa edilmiştir. Mahalle 1989 yılında idari olarak beş ayrı mahalleye bölünmüş, mahallelerden birisine o dönemin bir generalinin ismi verilmiştir. Bu beş yeni mahallenin dördünde sosyal demokrat muhtar seçilirken, MHP'li muhtarın olduğu mahalle yine MHP'li, sonra da Refah Partili muhtar çıkartmıştır.

Mahallede yaşanan tüm bu değişiklikler, 'devrimci mahalleli'nin yaşamlarına, siyasi görüşlerine ve mahallelerine olan güvenlerini sarsmış, 'devrimci' olmanın yanlış ve daha da önemlisi 'tehlikeli' olarak görüldüğü bu yeni dönemde bir boşluğa düşmelerine neden olmuştur. Bir solcu lider bunu şöyle açıklamıştır: "Sol ideolojik olarak gelmedi, siyasal olarak sol gelmedi. Güç arandığı için sol geldi. O yüzden de mahalle dağılıp gitti." Çoğunluk siyasetten uzak durmaya gayret gösterirken, küçük bir grup ise solcu olarak damgalanmanın da etkisiyle, mahalleye ve direnişçi kimliğine daha sıkı sarılmıştır ["Burda çok can kaybettik, burayı nasıl bırakırım?"]. Yerel solcu liderlerden kimisi mahalleden ayrılmış, kimisi ise kendi kabuğuna çekilmiştir; bunlardan bazıları zaman geçtikçe mahallenin solcu geçmişini ve kimliğini canlandırmak için yeni arayışlar içine gireceklerdir.

1980 döneminde mahallede gecekondü mafyası yeniden belirmişti; birkaç kişi bir taraftan araziyi parselleyip satarken, bir taraftan da 'terörist'lerin elinden arsalarını alma çabası içine girmişlerdir. 1989'da başa geçen kadın muhtar, muhtar seçilmeden önce, mahalle mafyası ("ağalar") ile mücadele etmeye başlamış, geceleri belinde silah mahallede dolaşarak etrafı denetlemiştir: "Taşı dökün yapın lan, taşı dökün yapın lan. Başında durdum, çektim değneği, yaptırdım (mafyanın kapattığı arazi üzerine evleri)." Kendisine hayran olan bir Alevi kadın bu durumu şöyle anlatmıştır: "Erkek gibi kadın. Belinde tabanca dozerin başında durup emirler verdi, yaptırdı." Bu dönemde mahalle genişlemesini sür-

dürmüş, yeni yerleşimlere kadın muhtarın öncülüğünde imece usulü su, yol ve elektrik getirilmiştir.

1980'li yıllar liberal ekonomik politikalar uygulayan Özal hükümetinin gecekonduları formel konut piyasasına dahil etme girişiminin ortaya çıktığı yıllardır. Böylece bir taşla iki kuş vurulacak, hem ulusal kalkınmacı kapalı ekonomiden liberal ekonomiye geçişte ekonominin önemli bir motoru haline gelen emlak piyasası gecekondularının dahil edilmesi ile genişleyecek hem de değişen ekonomik model içinde gittikçe dezavantajının arttığı gecekondular halkına/kent yoksuluna gecekonduları üzerinden rant elde etme şansı sağlanarak, yeni düzene uyumları kolaylaştırılacak, tepkileri engellenecektir (Şenyapılı, 1998). 'Kurtarılmış mahalle' olarak inşa edilen, dolayısıyla tapusu bulunmayan mahallelinin birçoğu, 1980'li yıllarda Özal'ın yeminli teknik büroları aracılığı ile tapu tahsis belgesini ve 1992'de mahalleye imar geldikten sonra da tapusunu almıştır. Ancak mahallenin kentin iyice çeperinde ve kentin gelişmesinin en az olduğu doğu yönünde olması, mahallenin gecekondudan apartmana dönüştürülmesi sürecine eklenmesini 2000'li yıllara ertelemiştir.

'Devrimci' Mahalleden 'Laik ve Demokrat'ların Mahallesine: 1990'larda Mahalle Üzerindeki Alevi-Sünni Çekişmesi ve 'Mahalle Kimliği' Üzerinden Mücadele

1990'lı yıllar siyasal İslamın toplumda görünürlüğünün arttığı yıllar olmuştur. Refah Partisi'nin 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde önemli ölçüde oyunu arttırmış olması ve koalisyon içinde de olsa iktidara gelmesi, laik toplumsal kesimlerde rejimin İslami tehlike altına girmekte olduğu algısını yaratmış, ciddi endişelere yol açmıştır. Toplumdaki bu siyasi dinamikler mahalleye de yansımıştır. Bu yıllarda mahalledeki kapalı kadın sayısı ve görünürlüğü dikkati çekecek ölçüde artmış, söylenti-

lere yol açmıştır: “parayla türbana girdiler... türban başı ellişer milyon harçlık bırakıyorlar, adamlar hepsini türbana soktular.” 1970’lerdeki Alevi ve muhafazakar Sünniler arasındaki sol görüşlüler lehine olan güç ilişkisi, 1990’larda tersine dönmüş, muhafazakar kesim güçlenerek, kendi yaşam tarzı doğrultusunda mahalleyi değiştirmek istemiştir. Alevilerden cami yapımı için para istenmiş, camide namaz kılmaları ve Ramazan’da oruç tutmaları talep edilmiştir. Kadınlar üzerinde de muhafazakar giyinmeleri için baskı oluşturmaya çalışmışlardır. Ancak Alevi kesimde buna karşı bir tepki oluşmuştur: bu gelişmeler ile sarsılan mahalledeki Aleviler, elden gitmekte olduğu korkusu ile mahallelerine yeniden sahip çıkma çabaları içine girmişlerdir. Böylece mahalle yeni anlamlar kazanmıştır: mahalle artık 1970’lerin, üzerinden yeni bir toplum düzeni kurulacağı bir basamak değildir, artan ‘İslamcı tehdit’e karşı korunacak, savunulacak bir adacıktır; ‘devrimci’ bir mahalle değil, ‘laik-demokratik’ halkın mahallesidir. Alevi mahalleli bu gelişmelere karşı harekete geçmiş, tepki olarak kadınlar başlarını açmış [“tesettür çıkınca, tepki olarak Aleviler açıldı”], cami yerine okul yapılması söylemi güçlenmiş ve kimi zaman sembolik anlamı olan davranışlar içine girerek tepkisini göstermiştir: örneğin, kadınlı erkekli bir grup 1994 seçimlerinin akabinde Sünnilerin evlerinin karşısındaki boş arsada piknik düzenleyerek, saz eşliğinde türkü söyleyip, halay çekmiş, rakı içmiştir; ayrıca, özellikle mahalledeki siyasi liderlik etrafında yer alan kişiler Ramazan ayında ellerinde sigara dışarda dolaşmışlar, oruçlu olmadıklarını beyan etmişlerdir. Bu dönemde mahallede belediye yardımlarının ayrımcılık yapılarak İslamcılara gittiği düşüncesi de Alevilerin duydukları tepkiyi arttırmıştır: “Erbakancılar mesela, kömür de alıyor, yiyecek de alıyor, içecek de alıyor. SHP’li olanları ev ev tespit etmişler, mesela hiçbir şey almıyor.”

28 Şubat 1997 Milli Güvenlik Kurulu kararları ile başlayan süreç ise bu sefer mahalledeki dindar Müslümanların aleyhine işlemiş, üzerlerin-

deki baskılar artmış, bunun sonucunda Sünni kadınlar zikirlerini ('hu çekmeler') gizlice evlerinde yapmak zorunda kalmışlardır. 1999 yılında başa geçen ve kendisini, Sünni, Alevi her kesime eşit bir duruş içinde olduğunu söyleyen Alevi muhtar bu konuda dedektif gibi davranarak zikir toplantılarının önünü kesmeye çalışmıştır.

1990'lar dünyada 'kimlik politikaları'nın ortaya çıkarak güçlendiği bir dönem olmuştur. Örneğin, Aleviler bu yıllarda 'rönesans'larını yaşamışlardır: örgütlenecek kamusal mekanda boy göstermişler, kolektif kimliklerinin ve taleplerinin devlet tarafından tanınması doğrultusunda faaliyetler içine girmişlerdir. Ancak mahalle bu gelişmelerin dışında bırakılmıştır. Etnik, mezhepsel ve yöresel kimliklerin işçi sınıfını böleceğine, işçi hareketinin gücünü zedeleyeceğine inanan solcu muhtar, örneğin bazı mahallelilerin mahallede cemevi yapılmasına karşı çıkmış, kimlik politikalarının mahallede yer bulmasına karşı bir duruş sergilemiştir.

2000'lerde Kentsel Dönüşüm Projesi ve Bireysel Rant Beklentisi: Ekonomik Kazanç Üzerinden Mücadele

2000'li yıllarda mahalledeki çekişme, sol-sağ ve Alevi-Sünni çekişmeleri yerine kentsel rant üzerinden olmuş, mahallede uygulanmak istenen 'Kentsel Dönüşüm Projesi' (KDP) mahallelinin yaşamında büyük önem kazanmıştır. Bu yıllarda artık mahalle birliği iyice dağılmış durumdadır, aileler kendi kabuklarına çekilmişler, bireysel çıkarlarının peşine düşmüşlerdir: "dayanışma yok. Artık maddiyata dayanıyor. Herkes duyar-sız kalıyor." "Kabuğumuza çekildik, insanlar birbirinden hoşlanmıyor." Eski solcular mahallelerini artık tanıyamamaktadırlar, çok değiştiğini, bozulduğunu söylemektedirler: "buralar bize göre değil artık, kirlendi biraz." "Şimdi yarı burjuvalaşmış gibi, az kendini toplayan uçuyor." Aralarından bazıları hem yaşamlarını adadıkları sol ideolojinin değer kaybına uğramasından hem de mahallelerine verdikleri emek karşılığın-

da içine düştükleri mahalleli tarafından takdir edilmeme durumundan dolayı moral bozukluğu içindedirler: “ezile ezile ezile, hep kaybolup gittik.” Öte yandan, mahalleliyi sol eksen etrafında bir araya getirme çabası içinde olan ve muhtarın başını çektiği bir grup da bulunmaktadır. Üç dönem arka arkaya muhtar seçilen Ali bey sol ideolojiyi savunmaktadır, ancak katı bir yaklaşımdan uzaktır ve yeni şartları mahalle çıkarına kullanacak şekilde esnek davranmaktadır. Kendi deyimiyle ‘beşeri ilişkiler’e önem vermektedir. Muhtar seçimlerindeki başarısı da büyük ölçüde buna dayanmaktadır. Ne AKP’li belediye başkanını, ne de mahalledeki Sünnileri karşısına almakta, ‘Öteki’ ile bir diyalog içinde olmaya özen göstermektedir. Bu duruş işe yaramaktadır: mahallede uygulanmak istenen KDP’nin belediye ile müzakere sürecini muhtar iyi yönetmiş, projenin mahallelinin tercihleri yönünde revize edilmesini sağlamıştır. SHP’li Murat Karayalçın’ın Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlığı döneminde, sosyal demokrat partilere destek veren bu mahalle için bir avantaj olduğu düşüncesiyle, mahallede bir KDP uygulanmak istenmiş, ancak o dönemin muhtarı buna itiraz ederek mahalleliyi projeye karşı mobilize etmiştir. Projeye olan itirazın temel nedeni, gecekondü sahiplerine arazileri karşılığında standart bir dairenin verilmesidir; mahalleli 1992’de yapılan imar planı çerçevesinde arsasını kat karşılığı müteahhite vermeyi tercih etmektedir. O zamanın muhtarının tapusuz birkaç büyük arsasının bulunması ve bundan dolayı mahalleliyi projeye karşı kışkırttığı da dedikodu şeklinde mahallede dolaşmaktadır. Yerel halkın katılımına olanak sağlayan ve kentsel dönüşüme öncü olma özelliği taşıyan bu proje, söz konusu tepkiler sonucunda rafa kaldırılmıştır. KDP’lerin kentsel dönüşümlerin en yaygın araçlarından birisi olmaya başladığı 2000’li yıllara gelindiğinde ise, KDP, katılımcı yönü ortadan kaldırılmış ve ayrıca konut yoğunluğu artırılmış olarak⁵ AKP’li belediye başkanı

⁵ Önceki projeye göre daha fazla sayıda yapılacak apartman bloklarının AKP’li belediyenin

tarafından yeniden uygulanmak istenmiş, bu durum mahalleliyi ayağa kaldırmış, yüreklerini hoplatmıştır. Saha araştırmasında gözlemlendiği üzere, belediye başkanının mahallelinin proje hakkındaki sorularını cevaplayacağı söylenen toplantıya katılım büyük olmuş, toplantının yapılacağı ilkokulun bahçesine kadını erkeği, çoluğu çocuğu, kapalı açığı, Alevisi Sünnisi, akın akın gelmişlerdir. Belediye başkanının cevapları mahalleli tarafından çok yetersiz bulunmuş, söylenmelere yol açmıştır. Kafaları daha da karışmış olarak toplantıdan ayrılan mahalleli küçük gruplar halinde projeyi tartışmaya, projeye ilgili duruşlarını kendi bireysel çıkarları çerçevesinde belirlemeye çalışmışlardır. Mahallelinin genelde 'siteleşme'ye karşı tutumu şu şekildedir: bahçe içindeki evlerini, tandırlarını arayacak olsalar bile gecekondularının yerine apartman bloklarının yapılmasına karşı değildirler. Hem bunun getireceği rant hem de toplumsal statü böyle bir dönüşüme sıcak bakmalarına yol açmaktadır. Böylece mahalle, daha iyi bir yaşam şansı ve daha yüksek bir toplumsal konum vadeden bir araca dönüşmüştür. Mahallenin oluşumunda büyük mücadele veren Ceval hanım bu konuda, "bizim mahalle de apartman olsa. Çankaya'ya karşı niye biz mahcup olalım? Köylü gibi demesinler," demiş, toplumda gecekonduların köylülük ve apartman yaşamının kentli olmak ile bağdaştırılmasının etkisi altında, artık 'kentsel' bir çevrede 'kentli' gibi yaşamak istediğini belirtmiştir. Rant konusuna gelince, tapusu olanlar arasında yine KDP'de verilecek 'tek standart daire' temel itiraz konusu olmuştur. Evleri hazine arazisi üzerinde olan ve dolayısıyla tapusu olmayan aileler ise, ki 500 civarında böyle aile vardır, mağduriyetlerini yeteri kadar dile getirememişler, etkili olamamışlardır. Muhtar KDP'yi savunmuş ve bu haliyle mahallenin korunmasının anlamsız olduğunu, köylü kalabalığın biran evvel apartmanlarda yaşamaya başlamasıyla kentli olma yönünde dönüşmesinin olumlu sonuçlar

kendi adamlarına vereceği şeklinde bir rivayet dolaşmaktadır.

getireceğini ifade etmiştir. Muhtar gecekondulu arazisi üzerinde yatan ranta da dikkat çekmiştir: “gecekondulu kaderimiz değil. Bu tapu nasıl ranta dönüşebilir sorusu önemli. Burayı ranta dönüştürmek zorundayız, yatayı dikeye çeviriyoruz.” Belediye başkanı ile ilişkisini kesmeyen muhtar, sonunda projenin revize edilmesini sağlamıştır: parsellerin birleştirilmesi ile oluşturulan adalar üzerine 8 katlı blokların yapılması (ana cadde boyunca 9 kat) ve her ada üzerindeki hak sahiplerinin kendi aralarında anlaşarak arsalarını müteahhite vermeleri karara bağlanmıştır. Böylece tapusu olan aileler müteahhite kendileri vererek, daire sayısı üzerinde pazarlık yapma şansını elde etmişlerdir. Tapusu olmayanların sorununa ise projede çözüm bulunmamıştır ve proje uygulaması mahallenin içlerine doğru yayıldıkça yerlerinden edilme durumuyla karşı karşıyadırlar. Projenin kabul edilmesi ile mahallede apartmanlaşma süreci, ana caddeye yakın kısımlardan başlayarak ivme kazanmış, mahalleye ilk yapılan binalar ise Kayserili bir Sünni müteahhitin kendi arazisi üzerine yaptığı devasa bir cami ve bitişindeki dokuz katlı apartman olmuştur. Bugün mahalledeki bu fiziki dönüşüm hızla ilerlemekte, ana caddeden mahallenin içlerine doğru yayılmaktadır, ama mahallenin iç kısımları hala eski doku ve görünüşünü korumaktadır.

Kısacası, muhtarın 'diplomatik' ilişkileri, çıkar hesapları, ayrıca belediye mevzuatına hakimiyeti sonucu (kendisi uzun yıllar belediyede çalışmıştır) mahalledeki KDP, çoğu mahallelinin bireysel çıkarlarına ve rant beklentilerine cevap verecek şekilde uygulanmaya konmuştur. Ancak muhtar bununla yetinmemekte, AKP'li belediyenin her bir parsel üzerindeki % 30'luk belediye payını toplulaştırarak mahallede büyük bir arazi üzerinde hak sahibi olmasını engellemek istemektedir. Belediye kamu yararına alt yapı ve sosyal donatı sağlamak için kendisine proje arazisinden verilen payı konut inşa etmek için kullanmak istemektedir. Muhtar bunun İslamcı grupların mahallede konut sahibi olmaları anlamına geleceği düşüncesi ile karşı çıkmakta, dava açarak hukuki yollarla

bunu engellemeye çalışmaktadır. Yani, bir taraftan mahallelinin rant beklentileri ve bireysel çıkarları söz konusu iken, diğer taraftan mahallelinin 'İslamcı' grupların hakimiyeti dışında tutulmasına çalışılmaktadır. Ve böylece mahalle üzerindeki mücadele sürmektedir. Bu mücadele içinde, örneğin muhtarın çabaları ile mahalleye yapılan bir parka Alevi muhalif halk ozanı Aşık Mahsuni Şerif'in adı verilmiştir; belediyenin sayılarla isimlendirdiği caddelerden birisine de son zamanlarda 'Mustafa Yücel Özbilgin' (Danıştay saldırısında hayatını kaybeden hukukçu) adı konmuştur. Mahalleye araştırma ekibinin de katkısıyla bir kütüphane inşa edilmiş, mahallenin 'aydınlık' kimliğini yeniden üreteceği inancıyla muhtar kütüphaneye büyük önem vermiş, kendi 'beşeri ilişkileri' ile birçok kitap temin etmiş, giriş kapısının duvarına bir mahalleli ressam büyük bir Atatürk resmi çizip boyamıştır. Muhtar dindar Sünnileri de kütüphaneye çekmek istemiş, ama yetişkinler konusunda başarılı olamamıştır. İlginç olarak, yerel seçimlerde kütüphane muhtar adayları arasında büyük çekişme konusu olmuş, Sünni aday seçildiği takdirde kütüphaneyi kapatıp yerine sağlık merkezi açacağını söyleyerek oy toplamaya çalışmıştır. Kısacası, mahallede 1970'lerdeki açık ve siyasal mücadelenin yerini bugün örtük ve yaşam tarzı üzerinden bir çekişme almıştır. Ancak Türkiye gerçeğinde 'kültürel' olanın 'siyasal' içeriğinin olduğu çok net olarak ortadadır.

2000'li yıllarda mahalle bir derece muhafazakarlaşmıştır: Alevi kadınlar 'dinci' Sünni kadınlardan farklarını 'açık' giyiniş ve 'serbest' davranışları üzerinden tanımlasalar bile, yine de belli sınırları aşmamaya dikkat etmektedirler ["Malatya'da askılı giyiyorum, burda giyemiyorum"]. Ayrıca Aleviler arasında Sünnilerle Müslümanlık üzerinden iyi ilişkiye girme çabası içinde olanlar da olmuştur, ancak Sünni kesimden gelen tepkiler sonucunda bu çabadan vazgeçilmiştir ["ağaç (odun), kömür verdim camiye, namaz benim de hakkım, ama 'kızılbaşlar camiye geldi,' diyorlar, gidemiyorum"]. Ama yine de diğer gecekondu mahalleleriyle

karşılaştırılınca, bu mahallede göreceli olarak serbest bir ortam söz konusudur, eski muhtar kadının da söylediği gibi, “genç kızlar karanlıkta mahallede gezebilirler” ya da bir Alevi kadının sözleriyle, “burda oruç tutup tutmamak rahatsızlık yaratmıyor.” Bu durum Alevi mahallelinin mahallesini sahiplenmesine, bu eğilim kentsel rant karşısında zayıflasa bile, yol açmaktadır. Öte yandan, çoğu Sünni aile bu sol/Alevi mahallesinde yaşamaktan pek memnun değildir: “hiç yakıştıramadım kendimi buraya, geleli 25 sene oldu, hiç layık görmüyorum.” Sünni İslama paralel olarak Alevilik de mahallede daha görünürlük kazanmıştır. Saha araştırmasında Aleviler daha rahat kültürlerini yaşayabildiklerinden, ibadetlerini yerine getirebildiklerinden ve Alevi kimliklerini ifade edebildiklerinden memnunlukla bahsetmişlerdir. Böylece 2000’li yıllarda mahalledeki Alevi ve Sünniler birbirlerinin farklılığını daha çok fark eder olmuşlardır.

Alevi ve Sünni aileler arasındaki ilişkiye bakıldığında, gerek olmadıkça birbirlerinin evlerine girmemektedirler. Bu durumu şöyle ifade etmektedirler: “selam, o kadar, evlerine oturmamız” (Sünni kadın). “O benim evime, ben onun evine gitmem, ama merhaba deriz, topluluk kurarız sokakta” (Alevi kadın). Ancak kiracı olmak gibi durumlar sonucunda birbirlerine komşu oldukça, özellikle kadınlar arasında samimi komşuluk ilişkileri ortaya çıkmaktadır: “yufka açarız, birleşiriz; dolma sararız, birleşiriz; para gücü yok insanların.” Böylece birbirlerine duydukları ihtiyaç ortamı içinde diğerinin ötekiliğini bir derece unutabilmektedirler (Erman, 2005).

Sonuç Yerine

Bu makalenin gösterdiği üzere, mahalle dezavantajlı kesimler için siyasi bir mücadele alanı olabilmekte, ayrıca toplumda yaşanan siyasi çekişmeler de mahalleye yansımakta, mahalledeki güç dengelerini etkilemekte-

dir. Mahalle sınıf bazlı ulusal bir siyasi hareketin parçası olabildiği gibi, 'hayat tarzı' üzerinden bir mücadelenin yürütüldüğü yerel tepkinin alanı da olabilmektedir. İçinde bulunulan siyasi konjonktür bunda belirleyicidir: mahalle 1970'lerde devlete ve kapitalist sisteme karşı 'kurtarılmış bölge' iken, 1990'larda laikliğe tehdit olarak görülen 'İslamcı'lara karşı 'kurtarılmış bir adacık' olarak algılanmakta ve mahalleli bu siyasi duruş değişikliği sonucunda 'laik devlet' yanında yer alabilmektedir. Tabii burada bahsedilen, mahalledeki çoğunluk olan Alevilerin ve mahalledeki siyasi merkezin (muhtar) bakış açısıdır; mahalledeki Sünni azınlığın bakış açısı ön planda değildir.

2000'li yıllarda ise, kentsel rant dezavantajlı mahalleliyi sistem içine çekmekte etkili olmakta, mahalleli 'apartmanlaşma' ile maddi kazanç ve toplumsal statü elde etmek istemektedir. Ve bu konuda Alevi ve Sünniler birleşmiş durumdadır. Ancak Aleviler bir taraftan da mahallelerinden vazgeçmek istememekte, gecekondulu mahallelerinde muhafazakarlığın ve 'mahalle baskısı'nın iyice arttığı günümüzde, toplumdaki bir azınlık grubunun çoğunluk olduğu mahallelerini, 'İslami' yaşam tarzının dışında kalan 'laik ve demokratik' bir yaşam alanı olarak korumak istemektedirler.

Kimi mahalleli apartmanda yaşamaya başlamakla 'kentli gibi' yaşamının getireceğine inandığı toplumsal statüyü de arzulamaktadır. 1970'lerde topluma/sisteme karşı bir tavır içine girerek kendilerine kabul görecekları bir alan açmak çabası içindeyken, 2000'li yıllara gelindiğinde toplumun/sistemin içine girerek bunu elde etmeyi ummaktadırlar. Kente göçün üzerinden yıllar geçtikçe, gecekondulu mahalleleri tabakalaşmakta ve mahalleli ekonomik durumları açısından çeşitlenmektedir. Gecekondulu halkı görüşleri açısından da çeşitlenmekte, kimisi modern kentlilere dahil olmak, kimisi ise köylü yaşam ve çevresi içinde kalmak istemektedir.

Tüm bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Ağırlıklı olarak mahalle halkının siyasi duruşu ideolojik temelden çok pragmatik kaygılara dayanmaktadır; direnişleri önce evlerini ve mahallelerini kurabilmek için, sonra 'dinciler'e karşı mahallelerinde 'yaşam tarz'larını koruyabilmek için ve son zamanlarda da mahallenin rant-odaklı dönüşümünde kendi maddi çıkarlarını koruyabilmek için olmuştur. Köyden göç etmiş dar imkanlı insanların durumlarını düzeltebilmek için ellerindeki tek imkanlarının gecekonduları olduğu düşünülürse, gecekonduların en avantajlı bir şekilde elden çıkartma çabaları yadırganmaz.

Günümüzde belediyelerin KDP'ler aracılığı ile gecekonduların mahallelerine artan müdahalesi sonucunda örgütlü bir mücadele ortaya çıkmaktadır. Örneğin Ankara'da Dikmen Vadisi (5. etap) ve Mamak KDP'lerine karşı Halkevleri'nin 'Barınma Hakkı Bürosu' öncülüğünde yerel halkın katıldığı direnişler mevcuttur. İstanbul ve İzmir'de de benzer gelişmeler söz konusudur. İlginç olarak, bu direnişleri mobilize eden söylemler mahalle üzerinden kurgulanmaktadır ve şöyle ifade bulmaktadır: gecekonduların mahallesinde dayanışma vardır; insanlar birbirini tanımakta, kollamaktadırlar. KDP'ler çok katlı blokları ile bu ortamı yok edeceklerdir; insanlar yalnızlaşacak, insani ve ekonomik olarak yoksullaşacaktır. Ayrıca mahallenin halk tarafından oluşturulmasının önemi üzerinde durulmaktadır. Örneğin, Dayanışmacı Atölye (İstanbul)'den bir aktivist şöyle demektedir: "Mahallede sağlık ocağını, parkını mahalleli ile birlikte yapacaksınız; o zaman evini yapan evini nasıl sahipleniyorsa, mahallesine emek veren de mahallesini öyle sahiplenecek." Bir anlamda 1970'lerin mahalle kurma pratikleri örnek alınmaktadır, ama eskisi ile farklılıkların altı da çizilmektedir: "Bizim insanlarla birlikte ortak tarihimizi yaratacağız. 1980 öncesi abilerimiz gibi onlara ne yapmaları, nasıl yaşamaları gerektiğini söylemeyeceğiz. Böylece hem biz daha kalıcı olacağız hem de ortaya çıkan farkındalık daha kalıcı olacak." Araştırmaya konu olan mahalle bu gelişmelerin dışında görünmektedir. Ancak muhtarın bundan

etkilenmemesi söz konusu değildir. Mahallenin geleceği, mahallede hızla sayıları artan apartman bloklarına karşın, yine de belirsizlik içindedir ve apartmanlaşma mahalle içine yayıldıkça, tapusu olmayanların tepkisi bunda belirleyici olacaktır. Yani mahalle yakın gelecekte yine çekişme ve çatışmalara sahne olabilecektir.

KAYNAKÇA

- Agnew, J. A. (1987). *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*. Boston ve London: Allen & Unwin.
- Altman, I., ve Low, S. (der.) (1992). *Place Attachment*. New York: Plenum Press.
- Ayata, S. (1989). Toplumsal Çevre Olarak Gecekondu ve Apartman. *Toplum ve Bilim*, 42: 5-25.
- Erdentuğ, A. ve Colombijn, F. (der.) (2002). *Urban Ethnic Encounters: The Spatial Consequences*. Londra ve New York: Routledge.
- Erman, T. (1997). Squatter Housing vs. Apartment Housing: Turkish Rural-to Urban Migrant Residents' Perspectives. *Habitat International*, 28 (1): 91-105.
- Erman, T. (2005). Mahalledeki Öteki: Gecekondu Ortamında Alevi-Sünni İlişkileri. G. Pultar ve T. Erman (der.), *Türk(iye) Kültürleri* (ss. 319-337). İstanbul: Tetragon.
- Gilbert, A., ve Gugler, J. (1992). *Cities, Poverty and Development: Urbanization in the Third World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gökçe, B. (der.) (1993). *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*. Ankara: Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı.
- Harvey, D. (1993). Class Relations, Social Justice and the Politics of Difference. M. Keith & S. Pile (der.), *Place and the Politics of Identity* (ss. 41-65). New York ve Londra: Routledge.
- Karpat, K. (1976). *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keith, M., ve Pile, S. (1993). Introduction Part 1 and 2: The Politics of Place. M. Keith ve S. Pile (der.), *Place and the Politics of Identity* (ss.1-40). New York ve Londra: Routledge.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (Tercümesi: D. Nicholson-Smith). Oxford: Blackwell.
- Lovell, N., (1998). *Locality and Belonging*. New York ve Londra: Routledge.

- Miller, B.A. (2000). *Geography and Social Movements: Comparing Antinuclear Activism in the Boston Area*. Minneapolis: Minnesota Press.
- Proshansky, H. M., Fabian, A. K., Kaminoff, R.. (1983). Place Identity: Physical World Socialization of the Self. *Journal of Environmental Psychology*: 3, 57-83.
- Rivlin, L.G., (1987). The Neighborhood, Personal Identity, and Group Affiliations, I. Altman, ve A. Wandersman (der.), *Neighborhood and Community Environments* (ss. 1-34). New York ve Londra: Plenum Press.
- Suzuki, P. (1960). Village Solidarity Among Turkish Peasants Undergoing Urbanization. *Science* (132): 891.
- Williams, D.R., Patterson, M.E., Roggenbuck, J.W., ve Watson, A.E. (1992). Beyond the Commodity Metaphor: Examining Emotional and Symbolic Attachment to Place. *Leisure Sciences* (14): 29-46.

Doç. Dr. Tahire Erman: Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Doktorasını 1993'de City University of New York'ta tamamlayan Dr. Erman'ın ilgi alanları arasında göç, kentleşme, gecekondu gelişimi, toplumsal ve mekansal çeper ve dönüşümü, göç ve kadın, göç ve sivil toplum kuruluşları, mekan ve kimlik, kentsel eşitsizlik ve kentsel yoksulluk konuları bulunmaktadır. Aralarında *Environment and Planning A*, *International Journal of Urban and Regional Research*, *Urban Studies*, *Gender & Society*, *Women's Studies International Forum*, *International Journal of Middle East Studies*, *Middle Eastern Studies*, *Environment and Behavior* ve *Habitat International*'ın bulunduğu çeşitli uluslararası dergilerde makaleleri ve birçok kitap bölümü yayınlanmıştır. Dr. Erman 2001 yılında *Urban Studies* dergisi tarafından verilen en iyi makale ödülüne sahiptir ve 2005-2006 akademik yılında Harvard Üniversitesi'nde Fulbright bursiyeri olarak akademik çalışmalar yapmıştır.



Geleneksel Mahalle Dindarlığının Gecekondu Dindarlığına Dönüşümü

*

The Conversion of Traditional Neighborhood Piety to Slum Piety

İbrahim Yenen

Özet

Türk toplumsal dindarlığının karakteristik özelliklerini yansıtan geleneksel halk dindarlığı, mekân-sal sosyal tabakalaşmaya uygun bir şekilde mahalle dindarlığı gibi özel formların oluşmasına sebep olabilmektedir. Mahalle dindarlığı ise geleneksel ve modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı) şeklinde ikiye ayrılabilir. Geleneksel mahalle dindarlığı üç temel mekânda devamlılığını sağlamaktadır: Mektep, camii ve mezarlık. Mahallenin, geleneksel sosyal yapı içerisindeki değer ifade eden fiziki mevcudiyetinin dönüşmeye başlamasıyla beraber, mahalle olgusu da gecekonduya evrilmiştir. Gecekondu, aynı zamanda köyden gelen insanların yeni kent hayatına uyumlarını zorlaştıran ve arada kalmışlığı ifade eden bir zihniyetin doğmasına sebep olmuştur. Ayrıca bu zihniyet, sosyal hayatın bütününde etkili olduğu için din ve dindarlık boyutlarının da yeni şekiller almasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte yeni oluşan dindarlık tutumlarından biri “gösterişçi dindarlık” olarak tanımlanabilmektedir.

Anahtar Kavramlar: *geleneksel mahalle dindarlığı, mektep, cami, mezarlık, gecekondu dindarlığı, gösterişçi dindarlık, mahalle baskısı*

Abstract

Reflecting the characteristics of the Turkish social piety of traditional folk piety spatial forms of social stratification such as the formation of piety is a proper way that can lead to neighborhood. Neighborhood religiosity can be divided into two as the traditional and modern neighborhoods (slums religiosity) . Traditional neighborhood in space, the continuity of piety required three basic places: Ancient schools, mosques and cemeteries. Traditional social structure in the neighborhood began to evolve into a value representing the physical presence of squatters in the neighborhood evolved into a case. At the same time, slums, villages and the people who find it difficult adjusting to life in the new city together have given birth to a mentality that expresses underdevelopment. In addition, this mentality, to be effective for the whole of social life, religion and religiosity has prepared the ground to take new shapes in sizes. In this process, a new religious attitude of one of the “pretentious religiosity” is defined.

Keywords: *traditional neighborhood religiosity, ancient schools, mosque, cemetery, slum religiosity, pretentious religiosity, neighborhood pressure*

Giriş

Tarihi ve sosyal bir tecrübe olarak din, insan ve toplum hayatında başka bir fiziki, beşeri, toplumsal, kültürel olgu ve gerçekliğe indirgenmesi mümkün olmayan spesifik bir olgu ve gerçekliktir. Bu bakımdan din, kültür ve toplum arasında söz konusu olan karşılıklı ilişkiler ve etkileşimler sonucunda belirginleşen bir karakter arz ederken; dinin yaşanan şekillerini ifade eden dindarlık ise toplum, kültür, çevre ve hatta kişilere göre çeşitlilik arz eden bir karakterde ortaya çıkmaktadır. Dinin hayatta pratik edilmiş şekli olan dindarlık; inanç, ibadet, duygu, ilgi, hayal gücü, düşünce, davranış ve kültürün birçok formu altında gerçekleşmekte ve diğer insani olguların özelliklerini kendi karakteristikleri çerçevesinde sunmaktadır. Nitekim sosyolojik anlamda din, dini hayat ve dindarlık gibi olgular, bir toplum ve kültür ortamında çeşitli iç ve dış etkenler çerçevesinde kültürel yapısal unsurların dinamiğine göre şekillenmekte ve değişime uğrayarak yeni formlara yönelmektedir. Bu sebeple, modern din bilimcileri, dindarlığı, deneysel özelliğine atıfta bulunmak suretiyle bir fenomen olarak gözlemekte ve bilimsel perspektifle analiz etmektedirler. Bu araştırmalar neticesinde inanç, ibadet, pratik, zihniyet gibi kavramlarla “dindarlık boyutları” ve dinin tecrübe edilmesinin yoğunluğunu gösteren “dindarlık ölçümleri” geliştirilmiştir (Günay, 2006: 30–36). Modern din bilimleri bakış açısı çerçevesinde, çağdaş Türk din sosyolojisi çalışmalarında din ve dini hayatın sosyal gerçekliği üzerine farklı tipoloji denemeleri gerçekleştirilmiştir. Bu tipoloji denemelerinin öncüsü kabul edilen Günay, Erzurum kenti ve çevrelerindeki dini hayatı konu alan çalışmasında, dini yaşayış bakımından dindarlığı dörtlü bir tipoloji ile sıralamaktadır. Bunlar; geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlıktır (Günay, 1999: 263–264).

İçerisinde geçmişten gelen kökleşmiş ve kalıplaşmış unsurların belirgin durumda olduğu ve Türk toplumsal dindarlığının karakteristik özel-

liklerini yansıtan geleneksel halk dindarlığı tipolojisi; şekilcilik, gelenekselcilik, taklitçilik, ritüalizm ve ayrıntılı teolojik konulara yer vermemeyle karakterize edilmektedir. Ayrıca derinliğine incelendiğinde, bu dini yaşayış tipi içerisinde, İslam dininin iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünnet ile belirlenen konular yanında, İslam bilginlerinin tarih boyunca geliştirdikleri konular, tasavvufi unsurlar ve eski inançlara ya da kültürlere dayanan ve zamanla toplum tarafından dini bir şekil verilerek benimlenen uygulamalar görülmektedir (Günay, 1999: 263) Bunun yanında, geleneksel halk dindarlığını, gündelik hayatın bizzat kendisinin dinsel bir form şeklinde ortaya çıkmasıyla açıklayan Subaşı, geleneksel bağlamda gündelik olanın tamamının dinsel bir tutum içinde ele alınması ve hayatın da dinselliğin bütünlüklü bir alanına bağlı olarak algılanması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü geleneksel hayat tarzında, giyim kuşamdan cinsel alışkanlıklara, ekonomik konulardan bilim ve sanata, doğumdan ölüm olgusuna, zaman algısından eğlence kültürüne, manevi tecrübelerden farklı stratejilerin belirlenmesine kadar geniş bir ölçekte dinselliğin gücünden kaynaklanan bir “hayatı kutsallaştırma” faaliyeti gözlemlenmektedir (Subaşı, 2002: 27). Bu noktada, geleneksel dindarlığın sınırlarının tam olarak belirlenebilmesi amacıyla bir konuya da açıklık getirmek gerekmektedir. Bu da, geleneksel dindarlık biçiminin “popüler dindarlık” olarak tanımlanıp tanımlanamayacağıdır. Fakat geleneksel dindarlık ile popüler dindarlığı birbirinden ayıran Arslan, popüler dindarlık kavramını şehirleşme ile ortaya çıkan popüler kültürün dini inanış ve uygulamalardaki yansımalarını ifade etmek için kullanmaktadır. Bu halyle, geleneksel dindarlık, popüler dindarlığa nazaran daha geniş bir kullanım alanına sahip bir kavramdır ve popüler dindarlığı da içine almaktadır. Çünkü geleneksel dindarlık kavramı, hem kitlelerde yaygın olan eski dönem dini inanışları hem de modern öncesi dönemlerde kitabi dinde yapılan yorumları içine almaktadır. Kısaca, popüler dindarlık, değişen sosyal ve kültürel koşulların meydana getirdiği kitle kültürünün

bir üründür ve özellikle kentleşme ile doğrudan ilintilidir (Arslan, 2004: 30–31).

Öte yandan mekânsal sosyal tabakalaşma ve sınıflaşmanın kendi eğilim ve ideallerine uygun din ve dindarlığı her zaman için gösterdiğini ileri sürmek mümkün görünmese de, toplumsal tabakalaşmanın dini tutum ve davranışlar üzerinde belirli bir etkiye sahip olduğu da vurgulanmaktadır. Şöyle ki, büyük İslam bilgini İbn Haldun, bedevi göçebe hayatını, medeni yerleşik şehir hayatı ile birlikte iki temel yaşantı formu olarak kabul etmiştir. Haldun'a göre, bu iki hayat pratiği, dini yaşayışın farklılaşması yönünde etki meydana getirmektedir. Mesela göçebe hayatının belirgin bir niteliği olan çobanlık, mensuplarının dini hayatlarında kurban ritüelinin köklü bir şekilde yerleşmesine sebep olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde, yerleşik düzene geçiş ve şehir hayatı da kendisine özgü bir yaşam biçimi olarak dini tutum ve davranışlarda değişimin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir (Günay, 2005: 49–50). Neticede, geleneksel dindarlığın mekânsal formu olarak kent dindarlığı, köy dindarlığı, gecekondu dindarlığı ve mahalle dindarlığı gibi özel türlerden bahsetmenin imkânı ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de özellikle II. Dünya savaşından sonra çeşitli nedenlere bağlı olarak hızlanan sanayileşme ve şehirlileşme süreci, toplumsal hayatın bütün boyutlarında önemli değişimlere sebep olmuş ve bu değişim sürecinde de dine ilişkin farklı algılama, yorumlama ve tezahür biçimleri ortaya çıkmıştır. Özellikle 1950'li yıllardan sonra yaşanan iç göç dalgaları ile birlikte, Türkiye'nin yerleşimsel demografik dağılımı şehirlileşme denemelerinin olgunlaşmasına doğru düzenli olarak artış göstermiştir. Yaşanan toplumsal ve kültürel değişimin bir sonucu olarak şehirlileşme, yeni değer, rol ve ilişki sistemleri oluşturarak, geleneksel toplumun yerleşik kültürel değerleri, dini inanç ve anlayışlarının farklılaşmasına zemin hazırlamıştır. Şehirleşme sürecinde yaşanan sosyo-kültürel ve ekonomik değişim ile dini hayat arasında meydana gelen

etkileşimi Konya örneğinde çeşitli değişkenler üzerinden inceleyen Çelik, dinin inanç, pratik ve sosyolojik tezahürlerinin şehir ortamında farklılık gösterdiğini belirtmektedir (Çelik, 2002). Dini inanç ve ritüellerin, geleneksel dini hayat pratiklerinden farklı bir şekilde şehir ortamında tecrübe edilmesiyle de “kent dindarlığı” ortaya çıkmaktadır. Türk kentleşme tecrübesi, geleneksel ve kentsel değerlerden uzakta, ama her ikisinden de bazı öğeler barındıran, onları sentezleyen ve ortamın kendine özgü koşullarını üreten “arabesk” bir kültür ve zihniyet değişimiyle sonuçlanmıştır. Sosyal yapılanma içerisinde çarpık kentleşmenin ürettiği yeni kentlilik durumunu ifade eden arabesk tarzın, dini söylemin kentsel hayata uyum veya çatışma sürecinde de belirgin olduğu ifade edilmektedir (Çelik, 2006: 100). Dini söylemin kent hayatına uyum süreci, kanaatkârlık eğilimlerini besleyerek ve tahammül, sabır ve direnme sağlayarak zorluklara katlanmayı, yoksunlukla mücadele edebilmeyi motive eden kadercı bir dindarlık anlayışı ile ortaya çıkarken; çatışma süreci ise alternatif bir karşı kültüre yönelme ve ikame etme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Modern şehir hayatında oluşturulan bu yeni kültür ve değer sisteminde, geleneksel dindarlığın rolü azalırken, yeni dindarlık formları ve görüntüleri de ortaya çıkmıştır. Bu noktada “mahalle dindarlığı” da geleneksel şehir dindarlığının özel bir türü olarak dikkat çekmektedir. Ancak çalışmamız çerçevesinde mahalle dindarlığı kavramı, “geleneksel mahalle dindarlığı” ve “modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı)” şeklinde iki temel ayrımla incelenecektir. Geleneksel mahalle dindarlığı geçmiş kültürün etkilerinin kaybolmaya başladığı ve Türkiye’nin yaşadığı büyük dönüşümün başlangıcı sayılabilecek 1950’li yıllara kadar olan dönemleri işaret ederken, modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı) ise bu tarihlerden sonraki dönemlere göndermede bulunmaktadır. Ayrıca modern mahalle dindarlığını gecekondu dindarlığı olarak isimlendirmemizin sebebi de, 1950’li yıllarda başlayan iç göç dalgalan-

malarının sonucu ortaya çıkan gecekonduların modern Türk şehrinin sosyal ve kültürel hayatında oynadığı belirgin roldür.

Geleneksel Mahalle Dindarlığının Dinamikleri

Geleneksel Türk şehir örgütlenmesinin, yaşama kültürü ve üslubunu yansıtan mahalleler halinde düzenlenmiş olduğu kabul edilmektedir. Genellikle bir camii, bazen de bir çeşmenin veya ağaçlıklı bir meydanın etrafında teşekkül eden geleneksel mahalle; camii, mektebi, hamamı, küçük çarşısı, vb. ile kendi kendine yeten, sakinlerinin birbirlerine kenetlendiği bir ünite konumunda karşımıza çıkmaktadır. Gündelik hayatın belirli hassasiyetlere göre tanzim edildiği mahallede, evlerin, mahremiyet duygusunu ihlal etmeksizin, fakat komşuluk ilişkilerinin kolayca yürütülmesini sağlayacak şekilde yerleştirildiği de görülmektedir. Bu şekliyle, sosyal yapılanmanın küçük birimi olarak mahalle evleri, yardımlaşma ve dayanışmanın göstergesi olarak komşuluk ilişkilerinin devamlılığını sağlamanın yanında, özellikle kadınların gündelik hayatlarındaki gizliliği de yansıtmaktadır (Ayvazoğlu, 1995: 61). Sosyal, kültürel ve entelektüel hayatın bütün özelliklerinin düşünüldüğü ve buna göre düzenlendiği geleneksel mahalle yaşamında, dini hayatın canlılığını koruyarak yeniden üretildiği mekânsal yapılanmalar da bulunmaktadır. Dini yaşantının şehir yapılanması içerisinde olduğu ve “geleneksel mahalle dindarlığı” olarak isimlendirdiğimiz bu özel formun önemli dayanakları, mektep, camii ve mezarlık gibi mekânlarda kendisini hissettirmektedir. Bu üç mekânın tercih edilmiş olması, mahalle bağlamında dindarlığın farklı alanlarındaki tezahürlerini göz ardı ettiğimiz anlamına gelmemelidir. Bu üç mekân, tarihi ve sosyal konteksti içerisinde mahalle kavramının dönüşümünde dikkat çekici göstergeler olduğu için seçilmiştir. Ayrıca din sosyolojisi çalışmalarında kabul edilen dindarlığın bilgi, pratik ve ritüel boyutları da, geleneksel mahalle dindarlığında

mektepe (bilgi), camii (ibadet) ve mezarlık (ritüel) alanlarına tekabül etmektedir. Dini hayatın görünürlüğünü daha fazla ortaya çıkaran bu üç mekân, aynı zamanda hayatın döngüsel seyrini de çağrıştırmaktadır. Şöyle ki, çocuklara yönelik dini bilgilenme ve toplumsallaşma amacıyla mektepe hayatın başlangıcını, yetişkinlerin bilgileri pratiğe dönüştürdüğü camii hayatın devamını ve mezarlık da hayatın sonunu sembolize etmektedir.

Osmanlı dönemi geleneksel mahallelerinde genellikle her camii ve meşcit yanında yüksek kubbeli tavanları olan mektepler inşa edildiği gibi, hayır sahipleri tarafından da mektepler yaptırılmış ve bu binaların hizmetlerinin devam ettirilmesi için gelir kaynakları tahsis edilmiştir. Genelde taştan yapıldıkları için “taş mektepe” ismi ile de anılan bu yapıların, daha çok “mahalle mektebi” şeklinde isimlendirildiği görülmektedir (Kara ve Birinci, 2005: 24). Bu mekteplerin asıl amacı, çocuklara Kuran okumayı, yazı yazmayı, namaz kılmayı, temel dini bilgileri, hâsılı İslam dininin adab ve erkânını öğretmek şeklinde belirginleşmektedir. Mektebe başlayan çocuklar sırasıyla elifba cüzü, amme cüzü, tebareke cüzü ve diğer bazı cüzler ile mevlit ve sonunda da Kuran okuma eğitimine tabi tutulmaktadırlar. Bu temel dini eğitim, genellikle yakında bulunan camilerin ve Osmanlı tarihinin bir döneminde mahallelerin idareci konumunda bulunan “kadı”nın temsilcisi sıfatıyla imamlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu şekilde yürütülen eğitim sisteminin yanında, mahalle mekteplerinin dini hayatın şekillenmesinde oynadığı önemli bir başka rol, mektebe başlama törenlerinin mahallenin sosyal hayatında meydana getirdiği canlılıkta ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, uğurlu olduğuna inanılarak “dört yaş, dört ay, dört günlük” iken mektebe başlayan çocuk giydirilip kuşatılır, erkek ise fesine, kız ise saçına süsler takılır, yakın akraba ile mektebe gidilir ve derse başlatılmak üzere hocaya dua ettirilir. Bu haliyle bakıldığında, bir çocuğun mektebe başlamasının, aile ve mahalle için önemli bir olay olarak kabul edildiği görülmektedir.

Çünkü eğitime dini bir tedrisatla başlamak, aynı zamanda hayata yeni başlayan çocuğun dini toplumsallaşmasının ilk adımı şeklinde değerlendirilmektedir. Bu eğitim aracılığıyla hayata başlangıcın kendine özgü törensel boyutu, dini toplumsallaşmanın işaretleri olarak da yorumlanmaya imkân vermektedir. Çünkü mektebe başlama merasimlerinin kandil günlerine veya pazartesi/perşembe günlerine tesadüf etmesine dikkat edilmekte, ilahici takımları eşliğinde çocuklar aileleri tarafından evliya türbelerine, özellikle Eyüp Sultan türbesine götürülmektedirler (Kara ve Birinci, 2005: 25–27). 1928 yılında Latin harflerinin kabul edilmesiyle kapatılan mahalle mektepleri, yukarıda özetlenen özellikleri ile eğitimle başlayan geleneksel Osmanlı dönemi mahalle dindarlığının önemli bir unsuru olmaktadır. Eğitim faaliyetlerinin bu mekteplerde sona ermesinden sonra, temel dini bilgilerin öğretilme görevinin mekânsal devamlılığının camiler aracılığıyla sürdürüldüğü söylenebilir.

Geleneksel mahalle dindarlığının ikinci merkezi camii veya mescit ve bu yerlerin görevlileri olan mahalle imamlarıdır. Genellikle kendilerine özgü mimarileri ile mahalle camilerinin çoğu, müessese olarak dini hayatı belli ölçüde düzenleyen kurumsal yapılar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Gerçekten de ibadetlerin gerçekleştirildiği merkez olarak camiye, toplumsal hayatı düzenleyen aile, ekonomi, eğitim, siyaset ve hukuk kurumlarından biri olarak düşünmek mümkündür. Bir kurumsal yapı olması yönüyle de, diğer sosyal yapı ve kurumlarla sürekli bir ilişki içindedir. Bu noktada, bir kurum olarak cami, farklılaşan sosyal, kültürel, coğrafi, siyasi ve benzeri değişkenlere göre değişik fonksiyonlar icra edebilmektedir. Nitekim camiler, salt ibadet mekânı olmanın yanında, farklı sosyal işlevler üstlenmişlerdir. Camii; kültür ve değerlerin paylaşıldığı, bir takım kurs ve eğitim hizmetlerinin sunulduğu, karşılaşılan sorunların çözümüne çalışıldığı, toplumla dinsel ve kültürel birliktelikle sembolize edildiği bir mekândır. Bu mekânsal birlikteliğin odağında yer alan cami, bir yandan ibadet mekânı olma fonksiyonunu yerine geti-

rirken, öte yandan eğitim ve kültürel faaliyetlere yönelik küçük birimleriyle (kütüphane, çay ocağı, toplantı salonu, vb.) sosyo-kültürel bir ortam sunmaktadır. Kısacası, dini ve sosyo-kültürel organizasyonların simgesel ve yapısal çevresinin bir ibadet mekânı olan camide somutlaştığını söylemek mümkündür (Ataman, 2005: 532). Geleneksel şehir örgütlenmesi içerisinde mahalle camilerinin özel konumu, mahalle imamlığını da önemli bir görev şeklinde öne çıkarmıştır. Bu şekliyle mahalle imamlarının vazifeleri de çeşitlilik göstermektedir. Bu cümleden olmak üzere, Tanzimat dönemine kadar imam, dini görevlerinin yanında devleti mahallede temsil eden bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahallenin düzen ve asayişinin sağlanması, mahallelinin gerekli dini kurallar çerçevesinde hayatlarını sürdürmeleri ve dini vecibelerini yerine getirmeleri gibi işler imamlar tarafından gözetlenmektedir (Beydilli, 2001: 7). İmamların mahalle sakinlerinin dini hayatlarının belirlenmesindeki belirleyici konumu, kadınların kılık-kıyafetini düzenleme gibi özel hayata dair uygulamalarda da görülebilmektedir. Ayrıca imamların, mahallelerinde yaşayan insanlar hakkında gerekli bilgilere sahip olması da kendilerinden beklenen görevler arasındadır. Fakat bu durum, Osmanlı devletin son dönemlerine doğru değişmeye başlamış ve imamların etkinlik alanı sadece din işleri ile sınırlandırılmıştır.

Geleneksel mahalle dindarlığın üçüncü ve son mekânı ise mezarlıklardır. Ölüm olgusu, dini sistemlerde ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili çok fazla yazılı, sözlü ve pratik geleneğin oluşmasına kaynaklık etmiştir. İslam açısından ölüm, “Allah’tan gelen varlığın yine O’na dönmesi olarak” kabul edilirken, Hıristiyanlık inancına göre insana verilmiş bir ceza olarak görülmektedir. Cenaze törenleri, mezarlıklar, mezar ziyaretleri, dualar ve emanetlerin korunması gibi pratiklere kutsallık atfedilmekte ve ölüm gerçekliği dini referanslarla anlamlandırılmaktadır (Tanhan ve Arı, 2006: 46). İslam mezar kültürünün gelişmesi, dinin, yayılma sürecinde karşılaştığı yerel geleneklerle karışması sonucu oluşmuştur. Tarihi

süreç içerisinde oluşan bu kültür, dünya malının değersizliği ve geçiciliği yanında, bu dünyadan çok ahretin yüceltilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünce geleneğinin bir sonucu olarak, şehir kültürü içerisinde yorumlanan mezarlıklar, geleneksel Türk kent yaşamında mahallelerin uzak olmayan bölgelerine kurulmuş ve gündelik hayatın bir parçası haline getirilmiştir. Öyle ki, geçmiş dönemlerde asıl İstanbul olarak kabul edilen ve iki tarafı denizle çevrelenmiş olan bölgenin üçüncü tarafı da surların dışına taşan mezarlıklarla doldurulmuştur (Laqueur, 1997: 7). Ayrıca ölüm olgusu, cenaze namazı aracılığıyla dindarlığın sosyal bilinç üretme boyutunda tezahür etmektedir. Aynı şekilde defin sonrası gerçekleştirilen başsağlığı uygulaması da, dini bir gereklilikle yerine getirilmektedir. Mezar taşları ile sürekli karşılaşan insanlara ölümü ve dünyanın geçiciliğini hatırlatması ise, mezarlıkların bireysel etkisini oluşturmaktadır. Dini hayattaki etkisi de daha çok bayram günlerinde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, -günümüz toplumunda da adet olduğu üzere- bayram namazlarından sonra törensel bir şekilde mezarlık ziyaretleri yapılmaktadır. Böylelikle mezarlıklar, belli dönemlerde de olsa, dindarlığın ortaya çıktığı mekân olarak değerlendirilebilmektedir.

Sonuç olarak, Türk toplumunun en geniş anlamıyla sosyal ve kültürel hareketliliklerle dönüşmeye başladığı 1950'li yıllara kadar mektep, cami ve mezarlıklar halk dindarlığının özel bir formu olarak isimlendirdiğimiz geleneksel mahalle dindarlığının hayat bulduğu mekânlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum söz konusu yıllardan itibaren değişmeye başlamıştır. Bu değişimin en önemli sebebinin ise şehir yapılanması içerisinde mahalle kavramının dönüşmeye başlamasında aramak doğru olacaktır. Çünkü sosyal ünitenin doğal bir parçası olarak zaten "orada" kurulu bir şekilde bulunan mahalleler, artık fiziksel anlamda yeniden inşa edilen mekânlara, zihinsel anlamda ise -mahalle kavramında içkin olan- "değer" ifade etmeyen sosyal yaşam alanına karşılık gelmektedir. Zaten artık dini sosyalleşmenin bilgi boyutunda ilk

basamağı kabul edilebilecek mahalle mektepleri varlıklarını kaybetmiş, yeni kurulan mahallelerin merkezi dini mekânlardan uzaklaşmaya başlamış ve mezarlıklar da gündelik hayat alanının dışına çıkarılmıştır. Bu durum, özellikle şehir hayatında iç göç sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan gecekonduların oluşturduğu yeni mahalle yaşamında belirgin hale gelmiştir. Zamanla şehir hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelen gecekondular, farklı dönemlerde uygulanan kentsel dönüşüm projeleriyle şehrin içine dâhil edilmeye çalışılsa da, hayatı algılama biçimi olarak “gecekondu zihniyeti” varlığını bu yeni mekânlarda da devam ettirmiştir. Çünkü bu zihniyet, şehirleşmeye özgü değer ve normlardan uzak olduğu için, mekân değiştirmekle değişmeyen bir takım özellikler ihtiva etmektedir. Haliyle mekânsal anlamda değişen, fakat zihinsel seviyede baki kalan sosyal hayatın kurgusu, dini hayat üzerinde de farklı bir dindarlık tipolojisinin zeminsel aşkınlığa ulaşarak üretilmesine sebep olmuştur.

Gecekondu Dindarlığı

Teknolojik modernleşmenin yaygınlaşmaya başlamasıyla köylerden şehirlere yönelen hızlı iç göç olgusu sonucunda büyükşehirlerin nüfusu artmış, böylece bu iç göçerlerin modern hayatın içine sızma kanalları olarak kendilerini konumlandıkları çevrelerde icat ettikleri gecekondu yapılaşması ve kavramı Türk sosyal bilimler literatürüne yerleşmiştir. Bu haliyle gecekondu, köylerden kentlere göç eden insanların toplumsal ve ekonomik gelişme seviyesini gösteren dolaysız bir kültürel yapı işlevi görmektedir. Gecekondu, aslında bir barınma sorunu gibi görünmesine karşın, bundan çok daha fazla anlamı bünyesinde barındıran çok boyutlu bir olgu haline geldiği zamanla ortaya çıkmıştır. Gecekondu, aynı zamanda arafta kalmanın, yani hem içeride olmanın hem de dışarıda kalmanın, modern mekânlarda alışkanlıklar gereği geleneksel hayatı

devam ettirmenin mekânsal formu olarak da değerlendirilmiştir. Bu “arada kalmışlık hali”, dini hayatın seyrinde de gözlemlenebilmektedir. Göç eden insanlar, ne geride bıraktıkları köy şartlarının gerektirdiği dindarlık anlayışını devam ettirebilmişler ne de yeni yerleşim bölgelerinin şehir kültüründen uzak dünyası içerisinde kent dindarlığını benimseyebilmişlerdir. Fakat “gecekondu dindarlığı” olarak tanımladığımız bu yeni olgu, göç edenlerin geldikleri mekânlardan beraberinde taşıdıkları “kültürel bagaj”ın (Subaşı, 2002) niteliklerinin çoğunluğuna sahip görünmektedir. Yani kırsal bölgelerde etkinliği hissedilen geleneksel hayatın köye ait inanç unsurları, yeni dindarlık formu olarak gecekondu oluşturan bu anlayışın temelini teşkil etmektedir. Bu yeni dindarlık formunu farklılaştıran asıl unsur ise, kent koşullarına henüz uyum sağlayamamaktan kaynaklanan gerilimde görülebilmektedir. Gecekondulaşma olgusunun belirgin olarak hissedildiği başkent Ankara’nın merkez ilçesi Mamak’a bağlı Boğaziçi ve Duralı Alıç mahalleleri örneklemelerinden hareketle, dini hayat ve gecekondulaşma arasındaki ilişkiyi deneysel bir çalışmayla ortaya koyan Akyüz’e göre, gecekondu insanları, din anlayışını, inançlarını, tutum ve davranışlarını gözden geçirme yoluna gitmişlerdir (Akyüz, 2007: 200). Bu gözden geçirme sonucunda gecekondu sakinleri, şehirdeki konumunu yeniden düzenleme ihtiyacı hisseder ve ekonomik, siyasal ve dinsel açıdan yeni bir kimlik inşa sürecine dâhil olurlar. Dini açıdan oluşturduğu bu yeni kimlik ise farklılaşan bir dindarlık anlayışının tezahürleri olarak değerlendirilir. Örneğin bu durum, Akyüz’ün çalışmasında, gecekonduya yaşayan insanlar tarafından “dindar insan” kavramının yeniden tanımlanmasıyla anlaşılmaktadır. Şöyle ki, “size göre bir Müslüman nasıl olmalı” sorusunun cevabı, % 71 gibi bir çoğunlukla “kalbi temiz, doğru dürüst olmalı” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki ritüellerin ve uygulamaların daha önemli olduğu geleneksel dindarlık anlayışına sahip olanlarda “camiye gitmeli, namazında orucunda olmalı” (% 5) ve “Allah’ın emirlerini uygulamalı” (% 5) seçe-

nekleri öne çıkmaktadır. Çünkü namaz kılma eylemi, köy ortamında insanı rahatlıkla farklılaştıran bir özellik olmasına rağmen, şehir hayatında bu özellik yine köy şartlarında fazla bir karşılığı olmadığı düşüncesi uyandıran “temiz kalplilik”in gerisinde değerlendirilmektedir. “İslam’ı yaşama yolu nedir” sorusuna verilen cevapların “bir dini cemaate bağlanmak” (% 22) ve “bir müşide bağlanmak” (% 15) seçenekleri arasında yoğunlaşması ise, hem köy dindarlığının bir şekilde devam ettiğine (bir müşide bağlanmak) hem de yeni dini örgütlenmelerin (bir dini cemaate bağlanmak) ortay çıktığına işaret etmektedir. (Akyüz, 2007: 161–164) Aynı şekilde dini bilgilerin öğrenilme kaynağında da bir farklılaşma görülmektedir. Çünkü araştırmaya katılanların yarısına yakını (%40) dini bilgi kaynaklarını “anne-baba-dede” olarak belirtmişlerdir. Geleneksel mahalle dindarlığında önceleri mekteplerin sonradan ise caminin üstlendiği bilgi kaynağı rolü ikinci sırada (%31) yer almaktadır.

Dindarlığın farklı boyutlarının tespit edilmesinde örnek olabilecek bu rakamsal sonuçlar, gecekondu mahallelerinde dindarlığın farklı değerlerle yeniden üretilmesine zemin hazırlamıştır. Geleneksel mahalle dindarlığından farklılaşan bu yeni zemin ise, dini hayatın sosyo-kültürel etkenlerle tecrübe edilmesinde ve tutum düzeyinde bir yoğunlaşmayı beraberinde getirmektedir. Bu yoğunlaşma, yukarıda belirtilen köy ve kent arasında kalmışlığın dini hayattaki tezahürü olarak farklı görüntülerle ortaya çıkmaktadır. Çünkü geleneksel köy hayatında mevcudiyetine vurgu yapılması gerektiği bulunmayan dindarlık olgusu, kent ortamında bir kimlik oluşturma amacına yönelik olarak gösterilmesi gereken bir fenomene dönüşmektedir. Köylülük reflekslerini kolaylıkla terk edemeyen ve kentli değerleri aynı oranda içselleştiremeyen gecekondu insanı, çatışmacı bir eğilimle kendisini kent karşısında konumlandırmaktadır. Bu konumlandırma, şehir hayatının paradigmasını dikkate almayan alternatif bir tavırla ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, gecekondu mahallesi sakini, beraberinde getirdiği kültürel bagajın dini söyleminin

bu yeni hayat tarzında (şehir) bir karşılığı olmadığını çeşitli boyutlarda tecrübe etmektedir. Neticede kimliğini oluşturduğu geleneksel köy dindarlığını kent şartlarına uygun bir formda üretilmediği bu süreçte, sahip olduğu dini değerler, “gösterişçi dindarlık” (Okumuş, 2006) kavramını anımsatacak bir olguya dönüşmektedir. Çünkü gösterişçi dindarlığın oluşması ve gelişiminde çeşitli sosyal nedenler rol oynamaktadır. Bu çerçevede biçime ve niceliğe önem verme, farklılıkları kabul etmeme, baskı, kınama, korku, dışlanma, tutuculuk, meşruluk, kimlik bunalımı, damgalanma, ödül ve ceza, manipülasyon, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabaka ve statü, güçlenme endişesi, kabul edilmeme korkusu, uyum problemi, anomi ve yabancılaşma, sosyal değişim, vs. gösterişçi dindarlığın sosyal nedenleri olarak zikredilmektedir (Okumuş, 2006: 7). Bu sosyal etkenlerden birçoğu ise gecekondu zihniyetine uygun olarak üretilen dindarlığın belirgin özellikleri arasında görülebilmektedir. Çünkü köy-kent arasında bir yerde duran ve sosyal değişimin fiziksel çıktısı olan gecekondu alanları ile onların kentsel uzanmaları, özellikle yabancılaşma, uyum ve kimlik bunalımı gibi gerilimlerin hissedilme ihtimalinin arttığı mekânlardır. Gösterişçi dindarlığı, sahici dindarlığın tersine çevrilmiş hali şeklinde tanımlayan Okumuş, bu durumu sosyal hayat düzeninin tahrip edilmesine yönelik bir tehlike olarak da görmektedir. Şöyle ki, inanç ve davranışların dini konseptte uygun bir şekilde ortaya konulmasından uzak, “muş gibi” ifadesiyle anlam kazanabilecek bu dindarlık olgusu, toplumsal problemleri din ve dindarlık algılamalarıyla açıklama çabalarına sosyolojik bir zemin hazırlamaktadır. Ayrıca egemen dindar toplumun farklılıklara karşı tahammülsüz ve hoşgörüden uzak çeşitlilikleri kabul etmemesi, gösterişçi dindarlığın önemli bir sosyal sebebi olarak tezahür edebilmektedir (Okumuş, 2002: 176). Bu durumda, farklılıkların bir arada yaşama kültürüne tahvil edilemediği toplumlarda, toplum teamüllerine uygun dini davranış sergilemeyen insanlara karşı bir anlayışsızlık hâkim olmaktadır. Nitekim son

zamanlarda tartışılan “mahalle baskısı” ile “din ve muhafazakârlık ekseninde ötekileştirme” kavramları, dindarlığın otantik bağlamından uzaklaşmasıyla ortaya çıkan yeni tezahürlerinin bir sonucu olarak değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. Büyük Türk sosyal bilimci Şerif Mardin tarafından sosyal bilimler literatürüne dâhil edilen “mahalle baskısı” tartışmasını somutlaştırmak ve var olduğu kabul edilen bu baskıların nasıl şekillendiğini ve kime karşı yöneltildiğini anlayabilmek amacıyla gerçekleştirilen bir çalışma (Toprak, 2009), otantik bağlamından bağımsız hale gelen dindarlık algısının toplumsal boyutlarına işaret etmektedir. Amacı, metodolojisi ve ortaya çıkardığı sonuçları itibariyle bilimsel geçerliliği üzerinde farklı değerlendirmelere imkân sağlayan Toprak ve arkadaşlarının çalışmasında, yüz yüze gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar aracılığıyla deneklerin sundukları bilgilerin bir an için - bilimsel güvenilirlik prensibi gereğince- “geçerli” kabul edilmesi, bu toplumsal boyutun sınırlarını göstermektedir. Araştırmaya katılan ve “malum egemen grupların şiddetine maruz kalmamak için” (Toprak, 2009: 51) gerçek ismini gizlemek zorunda kalan bir denek tarafından aktarılan şu bilgiler, baskıya dönüştüğü varsayılan dindarlığın gösterişçiliğine vurgu yapmaktadır:

Bu kent Ramazan ayı boyunca oruç tutmayan insanlar için tam bir kâbusu andırıyor. Bu koca şehirde iftardan önce açık kafe, lokanta, pastane vs. bulmak imkânsız. İşyerlerini açanlar ülkücülerin saldırısına uğruyor, işyerleri basılıyor, dağıtılıyor. Caddelerde sigara ya da su içmeye teşebbüs edenler herkesin gözü önünde öldüresiye dövülüyor... Üniversitedeki durum da şehirdekinden farksız değil... Gerekçeleri ise oldukça ilginç: Oruç tutanlara saygısızlık yapılamazmış... Oruç ayı değil, sanki elem ayı (Toprak, 2009: 51).

Bu ifadelerde, ismi verilmeden bahsedilen kentin, sıkı dini kuralların uygulandığı başka bir ülkede değil de, inancı gereği taktığı başörtüsüyle kızların eğitim alamadığı Türkiye Cumhuriyeti’nde bir vilayet olduğu düşünüldüğünde, din-dindarlık-toplum-baskı kavramlarının insan ve çevre faktörleriyle değişik zaman ve mekânlarda farklı anlamlara gele-

bildiği anlaşılmaktadır. Fakat herhangi bir sorgulama yapmadan, yukarıdaki cümleler yaşanmışlığın gerçek birer yansıması olarak değerlendirildiğinde, bazı hususlar dikkat çekmektedir. İlk olarak Ramazan ayının, geleneksel Türk dindarlığının zamansal açıdan yoğunlaştığı bir dönemi simgelediği söylenebilir. Ancak Ramazan ayı süresince dini inanç gereği “farz” olan oruç büyük bir katılımı yerine getirilirken, aynı derecede farz olan “beş vakit namaz” olgusuna aynı çoğunlukla uyulmadığı gerçeği bireysel gözlemler sonucu da olsa ifade edilebilir. Ramazan ayına mahsus bir ibadet biçimi olan ve dini hüküm açısından “sünnete” teka-bül eden “teravih namazı”na ilişkin devamlılık ise, bu ay süresince günlük vakit namazlarını geride bırakmaktadır. Bu durum, Ramazan ayının dindarlık seviyesi yüksek veya düşük bütün Müslümanlar tarafından farklı bir duyguyla yaşandığının bir göstergesi olarak değerlendirmeye imkân tanımaktadır. İkinci olarak, Müslümanlar tarafından farklı bir hissiyatla tecrübe edilen Ramazan ayı süresince, saygı kavramı, bu hassasiyeti derinliğine duyumsayanlar ile bu duyguya ortak ol(a)mayan insanlar arasında karşılıklı bir ihtiyaca dönüşmektedir. Çünkü birlikte yaşama kültürü bunu gerekli kılmaktadır. Ancak yukarıdaki ifadeler, doğal bir iletişim dili olan saygı kavramının, farklı dini tutumlara sahip bireyler tarafından aşındırılmasının bir örneğini teşkil etmektedir. Nitekim insanın davranış özgürlüğünün sınırlanamayacağı hukuki anlamda kabul edilmekle birlikte, çoğunluğunu oruç tutan insanların oluşturduğu bir kent caddesinde su veya sigara içme eylemi ahlaki anlamda sorgulanması gereken bir davranış olarak karşımızda durmaktadır. Aynı şekilde, böyle bir davranışın gerçekleşmesi durumunda ise, kendisini Müslüman olarak tanımlayan insanların -oruç tutanlara karşı saygısızlık dahi olsa- şiddete başvurmaları dini açıdan izahı zor bir probleme dönüşmektedir. Kaldı ki, oruç tutmayanlara yönelik şiddet uygulayanların kendilerinin dahi “niyet”li olmama ihtimali, zihinleri karıştırabilecek bir düşünce olarak varlığını korumaktadır. Ancak bu karmaşık ilişkiyi, toplumsal

kutuplaşmayı pekiştiren “mahalle baskısı” gibi kavramlarla açıklamak yerine, “mahalle” ve “baskı”nın tarihi ve toplumsal dönüşümünü irdelemek gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Çünkü baskının kaynağı olarak vurgulanan ve akla ilk gelen mekânsal çağrışımın simgesel düzeyde ifadesine dönüşen mahalle olgusu, Ayvazoğlu'nun belirttiği yardımlaşma ve dayanışmanın göstergesi olarak komşuluk ilişkilerinin devamlılığını sağlayan sosyal ünite formundan uzaklaşmıştır. Aynı şekilde mahallede görülen/gösterilen baskının kaynağı olarak din ve dindarlık da, bilgi (mektep-okul), pratik (camii) ve estetik boyutlarının örselenmesi ve toplumsal paradigmanın değişmesiyle, kendisini “gösterişçi” bir tarzda sunmaya sevk etmiştir. Haliyle değişen ve dönüşen “mahalle” ve “dindarlık” olguları da, yeni bir “öteki” üretimiyle farklılaşan sosyal hayatın-mevcut siyasal yapılanmalara gönderme yaparak- baskı unsuru olarak değerlendirilmesine müsait bir ortam hazırlamaktadır.

Sonuç olarak geleneksel köy dindarlığı ile modern kent dindarlığının arasında tanımlamaya çalıştığımız ve mekânsal sınırlılıklarını aşan gecekondudindarlığı, mekânsal bir aidiyet tanımını çağrıştırmasına rağmen, zihinsel sürekliliğini yeni oluşan semt mahallelerinde de göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Çünkü gecekondudindarlığı olgusu, salt barınma ihtiyacının ortaya çıktığı bölgelerle sınırlı kalmamış, kentsel dönüşümle paralel bir şekilde etkinliğini, şehirlerin gecekondulaşmamış mahallelerine de zihniyet seviyesinde taşımıştır. Böylece yerleşim itibarıyla geleneksel mahalle hayatının devam ettirildiği alanlarda dini hayatın tezahürü, geleneksel mahalle dindarlığının mekânsal unsurlarından (mektep, cami, mezarlık) arındırılmış bir halde yeni formlara dönüşmüştür. Dönüşen bu form ise, dindarlık olgusunun sahiçiliğinden daha çok, gösterilmesini –belki de olmayan bir değeri- öncelemektedir. Haliyle bu durum da kolaylıkla toplumsal baskının “dini kaynağı” şeklinde yorumlanmaya olanak sağlamaktadır.

Sonuç

Türk toplumsal dindarlığının karakteristik özelliklerini yansıtan geleneksel halk dindarlığı, mekânsal sosyal tabakalaşma ve sınıflaşmanın kendi eğilim ve ideallerine uygun bir şekilde özel formların oluşmasına sebep olabilmektedir. Bu özel dindarlık formları kent, köy, mahalle ve gecekondu dindarlığı biçiminde tasnif edilebilir. Mahalle dindarlığı ise dönemsel özellikleri dikkate alınarak geleneksel ve modern mahalle dindarlığı (gecekondu dindarlığı) şeklinde ikiye ayrılabilir. 1950'li yıllara kadar olan dönemde varlığı kabul edilen geleneksel mahalle dindarlığı üç temel mekânda devamlılığını sağlamakta idi: Mektep, camii ve mezarlık. Ancak bu tarihten itibaren Türkiye'nin tecrübe etmeye başladığı büyük sosyal ve kültürel dönüşüm neticesinde, mahallenin geleneksel sosyal yapı içerisinde değer ifade eden fiziki mevcudiyeti dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümün en önemli sebebi, şehirlere yönelen iç göç dalgasının ortaya çıkardığı ve yeni mahalle formu şeklinde kabul edilebilecek barınma biçimi olarak temayüz eden gecekondulaşma temayülüdür. Aynı zamanda barınma gibi temel bir ihtiyacın doğal çıktısı olan gecekondu, köyden gelen insanların yeni kent hayatına uyumlarını zorlaştıran ve arada kalmışlığı ifade eden bir zihniyetin doğmasına sebep olmuştur. Türk şehir yapılanmasının bu temel form (gecekondu) üzerinde kentsel dönüşüm projeleriyle şekillenmeye başlaması ve sonucunda oluşan modern mahallelerde bile, gecekondulaşma olgusunun zihinsel uzantıları devamlılığını sürdürmektedir. Ayrıca kültürel bir sermayenin çıktısı olan bu zihniyet, sosyal hayatın bütününde etkili olduğu için din ve dindarlık boyutlarının da yeni şekiller almasına zemin hazırlamıştır. Mekânsal ve zihinsel gecekondulaşmanın meydana getirdiği bu yeni dindarlık tutumlarından biri "gösterişçi dindarlık" olarak tanımlanabilmektedir. Sahici dindarlığın otantik bağlamından uzaklaşmasını imgeleyen gösterişçi dindarlık, egemen dindar toplumun farklılıklara karşı

tahammülsüz ve hoşgörüden uzak özelliği nedeniyle, yeni sosyal düzen-sizliklere sebep olabilmektedir. Bireysel farklılıkların toplumsal örse-lenmeye maruz bırakıldığı yönünde bir çağrışım uyandıran “mahalle baskısı” kavramı üzerinden sürdürülen tartışmalarda, baskının kaynağı olarak gösterilmek istenen dindarlık olgusunu, gösterişçi dindarlığın tahammülsüz ve hoşgörüden uzak özelliğiyle ilişkilendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Niyazi, (2007). *Gecekondularda Dini Hayat ve Kentleşme*, Ankara, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Arslan, Mustafa, (2004). *Türk Popüler Dindarlığı*, Birinci Basım, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Ataman, Kemal, (2005). “Yapısal Adaptasyon Ya da Caminin Asli Fonksiyonlarını Üstlenme Süreci”, III. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ayvazoğlu, Beşir, (1995). *Şehir Fotoğrafları*, İstanbul, İnsan Yayınları
- Beydilli, Kemal, (2001). *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*, İstanbul, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları.
- Çelik, Celalettin, (2002). *Şehirleşme ve Din*, Birinci Basım, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Çelik, Celalettin, (2005). “Kentsel Dindarlık –Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar-”, Ü. Günay ve C. Çelik (Editör), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Birinci Baskı, Adana, Karahan Kitabevi Yayınları.
- Günay Ünver, (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Birinci Baskı, İstanbul, Erzurum Kitaplığı Yayınları.
- Günay, Ünver, (2005). “Köylülük ve Din”, *Türk Yurdu Dergisi*, Cilt 25, Sayı 217, Ankara, Eylül 2005
- Günay, Ünver. (2006). “Dindarlığın Sosyolojisi”, Ü. Günay ve C. Çelik (Editör), *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Birinci Baskı, Adana, Karahan Kitabevi Yayınları.
- Kara İsmail, Birinci Ali. (2005). *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri – Hatıralar, Yorumlar, Tetkikler*, Birinci Basım, İstanbul, Dergâh Y.
- Laqueur, Hans-Peter. (1997). *Hüvel Baki –İstanbul’da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev.) Selahattin Dilidüzgün, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Y.
- Subaşı, Necdet, (2002). “Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”, *İslamiyat Dergisi*, cilt 5, sayı 4, Ekim Aralık 2002, Ankara.
- Okumuş, Ejder. (2002). *Gösterişçi Dindarlık*, Birinci Basım, İstanbul, Pınar Yayınları.
- Okumuş, Ejder, (2006). “Gösterişçi Dindarlık”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, Eylül 2006, Sayı: 8.

Tanhan Fuat, Figen Arı. (2006). "Üniversite Öğrencilerinin Ölümüne Verdikleri Anlam Ve Öğrenim Gördükleri Program Açısından Ölüm Kaygısı Düzeyleri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, Aralık 2006. Cilt: III, Sayı: II,
Toprak, Binnaz.(2009). *Türkiye'de Farklı Olmak –Din ve Muhafazakârlık Ekeninde Öteki-
leştirilenler-* (Araştırma Grubu: Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül, Nedim Şener), İkinci Basım, İstanbul, Metis Yayınları.

İbrahim Yenen: 1977 yılında Karaman'da doğdu. Konya İmam-Hatip Lisesi (1995) ve On Dokuç Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu (2000). Yüksek lisansını "Televizyonlarda Yayınlanan Dini Programların İzlerkitlenin Dini Tutum ve Davranışlarına Etkileri" konusuyla Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı (2005). Aynı yıl başladığı "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı Olgusu" konulu doktora öğrenimine Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü bünyesinde eğitim uzmanı olarak çalışmaktadır.

İletişim: yenenibrahim@gmail.com



Kapalı Konut Siteleri ve 'Mahalle' Kavramı

*

Gated Communities and the concept of 'Neighborhood'

Didem Akyol Altun

Özet

Sanayileşme ile birlikte kent merkezlerinde başlayan dönüşümün çok geniş bir çerçevede tartışılan sonuçları içinde, geleneksel kentlerdeki konut yaşam çevrelerinin ve buna paralel olarak mahalle kavramının da değiştiği görülmektedir. Bu durum modernleşmeyle zayıflayan sosyal ilişkiler çerçevesinde yalnızlaşan birey üzerinde temellenmektedir. Günümüzde çeşitli üretim biçimleriyle karşımıza çıkan ve yeni bir konut yaşam çevresi olarak değerlendirilebilecek kapalı konut toplulukları, sosyal ilişkilere ayrı bir önem atfederek geleneksel mahalleyi ve onun sahip olduğu komşuluk ilişkilerini yeniden canlandırma hedefiyle sunulmaktadır. Kapalı siteler dünya genelindeki literatürde, neo-liberal politikalar, post modernite ve tüketim kültürünü kapsayan bir kuramsal çerçeve üzerinden, derin bir sosyolojik arka planla birlikte tartışılmaktadırlar. Bu çalışma ise kapalı konut sitelerini sosyal ilişkiler ve mahalle kavramı çerçevesinde irdelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: kapalı konut siteleri, mahalle, komşuluk, sosyal ilişkiler

Abstract

The results of transformations in the city center which have begun after industrialization are discussed in a wide context. In connection with that the concept of 'quarter' and housing settlements has changed too. This case is concerned with estrangement person in modern era. Gated communities, which are accepted as new housing settlements, attribute a special meaning to social intercourse and aim at revitalization of traditional quarters and neighborhoods. Gated communities are discussed in the literate in the context of neo-liberal policy, postmodernity and consumption culture with a wide social background. This study purposes to investigation the gated communities in the context of social intercourse and neighborhood.

Keywords: gated Communities, quarter, neighborhood, social intercourse

1. Giriş

Aslında bir barınma aracı olan konut, bireye ait kişisel bir mekân olarak onun varlığının temel simgesi, dolayısıyla toplumun temel yaşama birimidir. Bu doğrultuda fiziksel olduğu kadar sosyo-kültürel bileşenler de içeren konutun, bir barınağın ötesinde anlamları olan çok yönlü bir sistem olduğu söylenebilir. Konut birey için, sadece fiziksel ihtiyaçlarla sınırlı kalmamakta, bireyin kimliğinin ve sosyo-ekonomik statüsünün simgesi de olmaktadır. Bu nedenle de fiziksel bir barınak olmanın ötesine giderek 'ev'e dönüşebilmesi için, gerekli konfor koşullarını sağlayan, huzur, mutluluk ve güven gibi duygular veren, kullanıcısının kendini ait hissedebildiği bir mekân olması gerekmektedir. Özetle kişinin kendini yeniden ürettiği alan olarak konutun, kullanıcının yaşam kalitesine etkisi büyüktür. Öte yandan bireylerin duyuşsal tepkileri çevreyi bir bütün olarak algılamaya yöneliktir. Bu nedenle konuta ilişkin memnuniyetleri de yalnızca konut birimini değil, konutun yer aldığı sosyal ve fiziksel çevreyi de içermektedir (Rapoport, 1985; Weidemann ve Anderson, 1985: 157). İnsanın konutu ve çevresiyle olan ilişkisinin en uyumlu düzeye ulaşması amaç olarak kabul edildiğinde, bu ortamın sağlanamadığı koşullarda, kişi ya yeni ihtiyaçlara göre oluşan çevresel koşullara uyum sağlamaya çalışarak bir anlamda boyun eğmekte, ya çevreyi düzenlemeye çalışmakta ya da çevresini terk etmektedir (Tognoli, 1987).

Bu doğrultuda konut çevresi, hem konutu hem de çevresinde yer alan sosyal, kültürel, rekreatif alanların bütünü, komşuluk, mahalle birimi gibi sosyal ilişkiler ağını da içeren bir kavram olarak önem kazanmaktadır. Konut ve konut çevreleri bir araya gelerek kentin yapılaşmış alanının büyük bir bölümünü oluşturmaktadırlar. Bu yapılı çevrenin sağladığı olanak ya da kısıtlılıklar, yaşayanların memnuniyetini, yaşamsal tatminini, davranışlarını etkilemekte; dolayısıyla birey/aile ve toplumun genel sağlığını, mutluluğunu ve refahını yönlendirmektedir. Özetle, ma-

hale birimi ve onun kapsadığı sosyal ilişkiler ağının, komşuluk ilişkilerinin, bireyin konutuyla bağlantılı yaşam çevresinin kalitesinde önemli bir parametre olduğunu söylemek mümkündür.

Sanayileşme ile birlikte kent merkezlerinde başlayan dönüşümün çok geniş bir çerçevede tartışılan sonuçları içinde, geleneksel kentlerdeki konut yaşam çevrelerinin ve buna paralel olarak mahalle kavramının da değiştiği görülmektedir. Bu durum modernleşmeyle zayıflayan sosyal ilişkiler çerçevesinde yalnızlaşan birey üzerinde temellenmektedir. Günümüzde çeşitli üretim biçimleriyle karşımıza çıkan ve yeni bir konut yaşam çevresi olarak değerlendirilebilecek kapalı konut toplulukları, sosyal ilişkilere ayrı bir önem atfederek geleneksel mahalleyi ve onun sahip olduğu komşuluk ilişkilerini yeniden canlandırma hedefiyle sunulmaktadırlar. Bu yeni mahalle kurgularını tartışmadan önce, kapalı sitelerin birer söylem olarak ele aldıkları ve yorumladıkları, mahalle, cemaat, topluluk, komşuluk gibi kavramlara açılım getirmek gerekmektedir.

2. Mahalle Olgusu ve Komşuluk İlişkileri

Toplumsal bir varlık olarak insanın temel gereksinimlerinden birinin aktif sosyal ilişkiler olduğu bilinmektedir:

İnsanın ifade edilmeyen sırrı şudur: varlığının çevresindekiler tarafından onaylanmasını ve kendisine çevresindekileri onaylama fırsatı verilmesini ister... sadece aile içinde... değil komşuluk ilişkilerinde de... komşularıyla selamlaşmak ve bu selama eşlik eden iyi niyet dolu bir bakış; merak, güvensizlik ve alışkanlığa yer vermeyen karşılıklı sempati dolu bir bakış; karşısındakine varlığının onaylandığını söyler (Buber, 1969).

Komşuluk ilişkileri bu ihtiyacın karşılıklarından biri; mahalle ise komşuluk ilişkilerini kapsayan bir konut yaşam çevresi olarak önem taşımaktadır.

Sözlükte “bir kentin, bir kasabanın, büyükçe bir köyün, yönetim bakımından bölündüğü, yapı bölgeliklerinden ve insan topluluklarından oluşan en küçük parçalardan her biri” olarak tanımlanan mahalle, sadece yönetsel değil önemli bir sosyal ve mimari birimdir (Büyük Türkçe Sözlük, <http://tdkterim.gov.tr/bts>). Ayata'nın da belirttiği gibi;

Mahalle yalnızca bir idari kategori değildir. Ortak kültüre sahip bir cemaat yaşamını da ifade etmektedir. Cemaatler bazı durumlarda aynı dini inancı ve etnik kökeni taşıyan kimselerden oluşmuştur. Ama esas olan, mahalle cemaatlerinin farklı toplumsal tabaka, zenginlik düzeylerine ve mesleklere sahip kimseleri aynı çatı altında toplamış olmasıdır (aktaran Alver, 2007: 58).

Toplumsal bütünlük, kaynaşma, bütünleşme, birlik olma, yardımlaşma, komşuluk gibi kavramları kapsayan mahalle, bunlara ek olarak çoğu zaman bir kimlik unsuru olarak içinde yaşayan insanlara belli bir kimlik sunmuştur. Bu doğrultuda mahalle, bir parçası olduğu kentin ‘çeşitlilik’, ‘çoğulluk’, ‘heterojenlik’ niteliklerini aynen bünyesinde barındıran, öte yandan sakinlerinin niteliklerini, kimliklerini yansıtan bir birimdir. Mahalle biriminin fiziksel ve idari sınırları, içerdiği nüfus büyüklüğüne dayandığından, farklı toplumlara ve farklı dönemlere göre değişebilmektedir. Sosyal sınırları ise komşuluk ilişkileri tarafından belirlenmektedir. Aile bağlarından sonra en güçlü sosyal bağ olarak kabul edilen komşuluk, hem mekânsal hem de toplumsal yakınlıktan doğan yüz yüze ilişkileri içermektedir. Temelde aynı konut çevresini paylaşmanın getirdiği mekânsal yakınlığa dayanmakla birlikte; Ayata'ya göre, komşuluk bir fiziki yakınlık kadar, bu fiziki yakınlıktan kaynaklanan ve yakın oturulmasa bile sürebilen bir sosyal ilişki türü, oldukça köklü ve sürekli bir sosyal olguyu ifade etmektedir (1996: 79). Nirun (1991: 169-178) da komşuluğu, belirli bir coğrafi çevre içinde mekâna bağlı olarak kendiliğinden ortaya çıkan; birbirlerini şahsen tanıyan, ziyaret eden, karşılıklı yardımlaşan, sıkı ilişkideki kişileri barındıran; kişiye psikolojik tatmin sağlayan,

cemaat yapısı özelliği gösterebilen, örf, adet ve toplumsal normlarla şekillenen, küçük ama doğal özün taşıyıcısı olan bir toplumsal sistem olarak tanımlar. Komşuluk, modern planlama pratikleri çerçevesinde özel bir anlam yüklenmiş, mahallenin fiziksel ve idari sınırlarını da kapsayıcı bir biçimde en küçük planlama ünitesi olarak tanımlanmıştır.

Komşuluk çevresiyle yakından ilişkili olan cemaat kavramı ise dostluk, dayanışma gibi kavramlar çerçevesinde ve biz duygusu etrafında birleşen, bireylerin birbirinden sorumlu olduğu bir topluluğa karşılık gelmektedir. Özellikle geleneksel Osmanlı mahallesinin örgütlenmesinde ve yapılaşmasında hâkim bir yapı olan cemaat, dini kimlikle birlikte mahallenin toplumsal imgesini oluşturmaktadır (Alver, 2007: 58). Cemaat yapısı manevi kültürün korunması ve geliştirilmesinde önemli olduğu gibi, yere bağlılık ve aidiyet duygularının gelişmesinde de etkindir. Avrupa'da sanayileşmeyle beraber büyük kentlerin oluşum sürecinde kırsal yaşam biçiminin kentsel yaşam biçimine dönüşümünü gözlemleyerek "cemaat (gemeinschaft)" ve "cemiyet (gesellschaft)" tanımlamalarını geliştiren F. Tönnies, cemaat kavramını kırsal topluluklarda, cemiyet kavramını ise kentsel topluluklarda geliştirilen ilişki biçimleriyle eşleştirir. Ona göre, cemaat; ırk, etnik menşe ve kültür bakımından farklılaşmamış bireylerden meydana gelen; fertler arasında yüz yüze ve samimi ilişkiler olarak tanımlanan birincil ilişkilerin olduğu; homojen, geleneklerine bağlı, statülerin doğuştan kazanıldığı, toplumsal kontrolün gelenekler çerçevesinde aile, toplum ve dinsel kurumlar tarafından sağlandığı topluluklardır. Cemiyet ise; ırk, etnik menşe, sosyo-ekonomik ve yaşam biçimi farklı bireylerden oluşan, heterojen, fertler arası ilişkilerde resmiyetin, yüzeyselliğin, bireyselliğin ve çıkarıcılığın egemen olduğu, toplumsal statülerin bireysel çabalarla sonradan kazanıldığı bir toplum tipidir (Thorns, 2004: 24).

Özetle geleneksel kentte mahalle, korunma, sosyalleşme, adaptasyon, sivil katılım, sosyal dayanışma ve yardımlaşma gibi fonksiyonları içeren,

cemaat ilişkileri ve sıkı komşuluklar üzerine kurulu aktif bir mekândır. Modern kentte ise küresel ölçekte değişen ekonomik yapı ve sosyal ilişkiler çerçevesinde, sosyal konutlar, apartmanlar, toplu konutlar ve kapalı siteler, mahalleye alternatif olarak ortaya çıkan birimler olmuştur.

3. Kapalı Konut Sitelerinin Ortaya Çıkış Dinamikleri

Kapalı konut siteleri temelde, sanayileşmeden itibaren yaşanan sürecin değişen ekonomik, politik, sosyo-kültürel dinamikleri doğrultusunda kapitalist sistemin ve ona ait kültürün bir ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda kent çeperlerinde olduğu kadar kent merkezlerinde de farklı biçimlerde uygulamaları olan kapalı konut siteleri, öncesindeki konut üretimlerinden farklılaşan temel nitelikleri nedeniyle 20. yüzyılın sonunda ortaya çıkan yeni bir konut sunum biçimi ve kentsel büyüme formu olarak kabul edilmektedirler. Ama bu yerleşimleri geçmiş çağlarda dahi var olan kent çeperinde yaşam pratiklerinin izleri doğrultusunda değerlendirmek ve sanayileşme sonrası dönemde yaşanan banliyöleşmenin günümüzde gelinen son aşaması olarak görmek gerekmektedir.

Sanayi Devrimi, "endüstri kenti" olarak anılan yeni bir kent dokusu oluşturmuştur. Başlayan yeni dönem, uygarlaşmanın kapılarını açmakla birlikte kısa bir süre sonra birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kentleşme, sanayileşmenin doğurduğu en büyük sonuçlardan biri olarak görülmektedir. Kentlerde artan nüfus, öncelikle konut sorunu ile kendini göstermiş, mevcut konut stoku yetersiz kaldığından, sıra evler ya da bitişik nizam apartmanlardan oluşan konut toplulukları yapılmıştır (Sennett, 2006: 299). Ancak yaşam koşullarını asgari düzeyde tutan düzensiz ve yoğun yapılaşma, sağlıksız ve yaşam kalitesi düşük yerleşmeleri beraberinde getirmiştir. Oluşan kötü kentsel çevrenin fark edilmesiyle yaşam standartlarını yükseltmenin çaresini arayan mimar ve planacılar, birçok konut alanı önerisi ya da uygulaması geliştirmişlerdir.

Böylece endüstriyel kente tepkiler sonucunda kent çeperlerinde, dengeli bir yaşam sunmak üzere, kendine yeterli tesislere sahip, bireyselleşmeye karşı komünal bir hayatı ve dayanışma bilincini oluşturmak isteyen, ideal toplumu hedefleyen öneriler ortaya atılmıştır (Roth, 2000: 587). Ebenezer Howard'ın 1898'da *Bahçeşehir* fikrinde somutlaştırdığı ve zaman içinde geliştirilen bu yaşam modeli; özellikle mahalle kavramına yapılan vurgu ve buna hizmet eden çıkmaz sokak konsepti (cul-de-sac), komşuluk üniteleri, cepler, avlular, ev-cadde, ev-bahçe ilişkilerine, yaya ve taşıt trafiğini ayırıştırmaya yönelik geliştirilmiş yol sistemleri, sosyal ilişkileri kuvvetlendirici topluluk merkezleriyle tasarım ve planlama anlayışı bağlamında günümüz konut yerleşimlerine örnek teşkil eden yaklaşımlar içermektedir (Howard, 1974). Bu tarihten sonra, büyük metropollerin kalabalıklaşması, boş alan bulma sıkıntısı, sanayileşmenin insan sağlığı üzerinde fark edilen olumsuz etkileriyle kentten uzaklaşma talebi daha da kaçınılmaz hale gelmiş; kentin dışında ya da çeperlerinde yeni yaşam alanları arayışları artarak devam etmiştir.

19. yüzyılın sonlarında İngiltere'de başlayarak Avrupa ve Amerika'da kent çeperlerine doğru yayılan ve banliyöleşme (altkentleşme) olarak adlandırılan bu hareket; bin yıldan beri aynı yapıyı korumuş kentler üzerinde dönüştürücü bir etkiye neden olmuştur (Jackson, 1985: 14). Toplu taşımacılığın gelişmesiyle ivme kazanan banliyöleşme, sanayileşme öncesinde farklı fonksiyonların içi içe yer aldığı, tümü yürünerek dolaşılabilen, kent ve kırsal ayrımının net olduğu, ağırlıklı olarak başarılı grupların kent merkezinde, gelir grubu düşük kesimin ise çeperde yer seçtiği kent yapısını tersine çevirmiştir (Fishman, 1987: 23; Mumford, 2007: 588). Banliyöleşme, Avrupa'da sosyal konut projeleri çerçevesinde gelişirken, Amerika'da 20. yüzyılın başlarında otomobilin bulunup yaygınlaşması başta olmak üzere birçok uygun şarttan beslenerek gelişmiş ve bu kıtaya özgü bir doku oluşturmuştur. Giderek mitleşen ve Amerikan rüyasının bir parçası haline gelen "banliyöde müstakil aile evi",

sosyo-ekonomik seviyenin ifadesi, güvenli ve iyi bir aile yaşantısının sembolü, toplumda varılabilecek en üst hedef ve doğru dürüst her ailenin edinmesi gereken bir amaç haline gelmiştir (Thorns, 2004: 34; Bocoock, 1997: 100). Konutun “ideal ev” söylemi çerçevesinde ele alınarak ona ilişkin her ögenin medya tarafından da öne çıkartıldığı bu süreç, tüketim kültürü dinamiklerinin yavaş yavaş etkisini arttırdığı bir döneme paralel gelişmiştir.

Tüketim ilk bakışta daha çok bir ekonomik faaliyet olarak algılansa da bu ekonomik gerçekliğin oluşması ve devamlılığı ancak beraberinde gelişen sosyal ve kültürel süreçlerle birlikte olabilmektedir (Bocoock, 1997; Harvey, 1997; Featherstone, 1996; Baudrillard, 1997). Bu doğrultuda ardında sistemin bütünlüğü ve devamlılığını korumak için çeşitli araçlar ve aktörler tarafından yönlendirilmiş ve şekillendirilmiş bir ideolojiyi barındırmaktadır. Kapitalizmin gelişimini olanaklı kılan üretim, tüketim yönünden talebin artmasına bağlıdır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında, kapitalist sistem üretim fazlasının oluşmasıyla krize girince; sistemin devamlılığını sağlayabilmek için tüketimin farklı arayışlarla artırılmasına gerek duyulmuştur. Tüketimi, gereksinim ve kullanımın doğal süreçlerine bırakmak sistem için mümkün olmadığından talep artışını sağlamak; değişen isteklere cevap verebilmek, hatta sürekli yeni ihtiyaçlar, istekler ve arzular yaratmak gerekmektedir. Tüketim kültüründe birey, tüketim eylemi için temel aktör olarak kabul edilmekte ve bu kültüre göre hareket edebilecek yeni bir insan tipi yaratılmaya çalışılmaktadır (Lefebvre, 1998: 61). Yani tüketim kültürü sadece birey için ürünleri şekillendirmekle kalmaz; sistemin devamlılığını korumak adına bireyin benliğini ve yaşam tarzını da şekillendirmek için müdahalelerde bulunur (Featherstone, 1996: 46; Ritzer, 2000: 51; Thorns, 2004: 125).

Bu yapılanmada bireylere kendi farklılıklarını ortaya koyma olanağı vermek önemli bir söylem olmuş, bu doğrultuda moda, statü, kimlik, yaşam tarzı gibi kavramlar öne çıkmıştır. Bu bağlamda konut, tüketici

talebini teşvik etmenin ve tüketim alanları oluşturmanın ideal aracı olarak görülmüş; bireyin kimliğini ve statüsünü 'farklılaştırmak' üzere piyasa tarafından araçsallaştırılarak bir tüketim nesnesi haline dönüşmeye başlamıştır. Beuregard (1988, aktaran Özgür, 2004: 56), konutun, sınıf oluşumunda güçlü bir simge olduğunu ve orta sınıflar için özel bir öneminin olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, konut tercihi -eğer tercih yapılabilirse- bireylerin ya da ailelerin yaşam tarzları, ait oldukları sosyal sınıf ve hatta gündelik tüketim kalıpları üzerine önemli göstergeleri de içinde barındırmaktadır. Her türlü statü sembolünün elde edilmesi yoluyla toplumsal farkları ifade etmek kuşkusuz eski dönemlerde de kentsel yaşamın temel unsurlarından biri olmuş; bu anlamda konut da prestiji, kişinin sosyal statüsünü temsil eden bir eleman görevi görmüştür. Ancak geçmişte barınma işlevi her zaman ön planda olan konut, postmodern dönemde diğer tüketim nesnelere akıbetine uğramış; işlevsel değeri geri planda kalarak sembolik değeri öne çıkmıştır. Bir tüketim nesnesi olarak statü, anlam ve göstergelerle ayrılmaz bir bağ geliştirmiş; piyasada talebe göre üretilerek pazarlanan bir yatırım aracı olmanın yanı sıra bir meta olarak farklılaşmanın ve ayrışmanın araçlarından da olmuştur.

Bu süreç içinde, hayatın her alanında tüketimi körükleyen bir şekilde, estetikleştirmeye, hazzaya dayalı yeni yaşam tarzı ve üslup arayışlarının farklı mekânsal karşılıkları, büyük mağazalar, alışveriş merkezleri, temalı parklar, oteller, tatil merkezleri, lüks konut siteleri gibi, hayranlık uyandırıcı hayalleri kullanan simülasyon çevreleri olarak ortaya çıkmaktadır (Featherstone, 199: 123; Thorns, 2004: 145; Harvey, 1997). Dış dünyadan soyutlanmış, tanımlı ve kontrollü bir alan içinde, farklı hizmetleri, çeşitli ihtiyaçlara yönelik fonksiyonları barındıran bu alanlar; estetikleştirilmiş gündelik yaşam pratikleri ve yaşam tarzlarını, imaj ve simülasyonlarla (dünyanın farklı bölgelerine ait görüntüler, yapay peyzajlar vb.) zenginleştirerek sunmaktadırlar. Ritzer (2000: 26), mal ve hizmetleri tü-

ketmemize olanak sağlayan, özendiren hatta zorlayan bu ortamların baş döndürücü bolluğundan bahseder ve bunları “yeni tüketim katedralleri” olarak adlandırır. Bu noktada kapalı konut siteleri de zengin imajlar sunan estetikleştirilmiş yaşam kurgularının bir türü olarak değerlendirilebilirler. Özellikle 1980 yılı sonrasında değişen ekonomik politikaların, azalan devlet harcamalarının da etkisiyle, otomobil çağı banliyöleri hızla boşalmış; düşük gelirli ve etnik azınlıkların yaşadıkları mahalleler haline gelmişlerdir (Thorns, 2004: 71). Ancak sermaye birikim süreçleri ve kapitalist sistemin tüketime dayalı döngüsel yapısı içinde, konut üreticileri ve yatırımcılar, sistemin devamı gereği sürekli yeni ve farklı bir yüze sahip konut alanları tasarlamakta ve sunmaktadırlar. 1980 sonrasında dünyadaki birçok kentte yeni orta ve üst sınıflar, kent merkezinde yüksek yoğunluklu konutlar ya da kent çeperlerinde az katlı konut toplulukları şeklinde oluşturulan ve büyük sermaye yatırımlarıyla gerçekleştirilen lüks kapalı konut sitelerine taşınmaya başlamışlardır. Bu bağlamda, kent içinde ya da çeperlerinde, kontrollü ve planlanmış yaşam alanları olarak ortaya çıkan *kapalı konut siteleri* (gated communities), klasik konut yapısını farklı bir mekânsal örgütlenme ile tüketiciye sunmanın yeni bir yolu olarak 80’li yıllarda keşfedilmiştir. Banliyö yerleşmelerin özel bir türü ya da yeni bir safhası olarak görülebilecek olan kapalı konut siteleri, 1980 sonrasında kentlerde sayıları hızla artan farklı bir mekânsal doku ve yeni bir konut sunum biçimi olarak kabul edilmektedirler (Blakely ve Snyder, 1997; Low, 2003; Kurtuluş, 2003; Bali, 2002).

Odağında tüketimin yer aldığı bu süreç, özünde sistemin sürekli kendini yenilediği bir döngüyü barındırmaktadır. Tüketiciye farklılık sunmak amacıyla yenilik arayışı içindeki üreticiler, öncelikle alım gücü yüksek olan gelir grubu hedef alınarak konut modelleri üretmekte; zaman içinde bu modeller konut piyasasında benimsendikçe daha uygun fiyatlı benzerleri üretilmekte ve alt gelir gruplarına doğru yayılmakta; bu durumda tekrar yeni eğilimler baş göstermektedir. Artık talebin oluşma-

sında etkisi olan her kavram pazarlama ve satış için potansiyel bir satış aracı olarak ele alınır, her kavram üzerinde özenle çalışılarak yeniden kurgulanır, gerekirse medyatikleştirilir, abartılır. Böylece kapalı konut siteleri, ayrıcalıklarla dolu, gerçek yaşamın barındırdığı olumsuzluklara yer vermeyen, idealize edilmiş yaşam tarzları tasarlayarak pazarlamaya başlamışlardır. Pazarlama, reklam ve medya kesiminin yönlendirdiği tüketim alışkanlıkları ile “kendilerini kentten geri kalanından farklılaştırmak” isteyen bir grup için konut tercihi daha büyük önem taşımaya başlamış; bu anlamda kapalı bir konut sitesinde yaşamak, kişinin/ailenin maddi ve kültürel sermayesinin göstergesi, prestijinin ve statüsünün sembolü olarak üst gelir grubu arasında bir moda haline gelmiştir.

Özetle, kapalı konut sitelerini ortaya çıkartan etkenlerin kapitalist ekonomide ve tüketim kültüründe temellendiğini ve oluşumlarının birinci sebebinin 20. yüzyılın sonundaki politik ve ekonomik dönüşümler olduğunu söylemek mümkündür (Low, 2003: 17; Grant ve Mittelsteadt, 2004: 914). Kapitalist yeniden yapılanma süreci içinde gelişen neo-liberal politikalar ve bu politikaların kentsel mekân üzerindeki stratejileri, postmodern kentte parçacıl yapıyı, sosyo-mekânsal ayrışmayı doğuran ve kapalı konut sitelerinin oluşumunu hazırlayan temel dinamiklerdir. İlk olarak Kuzey Amerika’da görülmeye başlanan, var olan banliyö geleneğinin üzerine temellenen kapalı konut siteleri küreselleşmenin etkisiyle, sermaye birikim süreçleri çerçevesinde kıta sınırlarını aşarak Avrupa’ya ve üçüncü dünya ülkelerine de sıçramış; konut piyasasında bir ‘moda’ haline gelmiş; farklı bağlamlarda, temel ortak karakteristiklerini korumakla birlikte özgün sonuçlar doğurmuştur. Başlangıçta çeperde az katlı konut pratiği olarak başlamasına rağmen, ‘kapalılık’ ve ‘güvenlik’ yönleri ön plana çıkarak; kent merkezindeki konut ihtiyacını karşılamak adına, daha kompakt ve çok katlı örnekleri de üretilmeye başlamıştır.

Türkiye’de 1980 yılından itibaren başlayan ekonomik dışa açılım sürecinde, neo liberal politikaların getirdiği yeniden yapılanma süreçleri-

nin, sermaye birikimi için en verimli alan olan kentsel mekân üzerinde izlediği stratejiler ile değişen tüketim alışkanlıkları, kapalı konut sitelerinin temel itici gücünü oluşturmuştur. 1980 yılı öncesinde tam anlamıyla bir banliyö geleneği olmadığından büyük ölçüde kırsal niteliklerini koruyan çeper bölgeleri, 80 sonrasında çok kısa bir aralıkta Batı'daki modellerin ithal edilmesi yoluyla gelişmiştir. Bununla birlikte Türkiye'deki kapalı sitelerin Batı'daki örneklerinden daha güçlü olarak yeni bir yaşam tarzı arayışının bir ürünü olduklarının altını çizmek gerekir. Bali (1999: 36), bu talebin önce villa tipi tekil lüks konutlarla başladığını; ama bunun ekonomik büyümeyle zenginleşen kentsel elit kitleyi tatmin edemediğini ve sitelere doğru olan dönüşümün temelinde, bu kesimin sosyal çevre ve boş zaman aktivitesi arayışlarının yer aldığını söylemektedir. Bu yeni yaşam tarzı arayışları karşılığını önce kent içindeki sınırlı sayıdaki boş arsalarda üretilen, sonrasında ise kent dışı alanlara, banliyölere yayılan kapalı konut sitelerinde bulmuştur (Öncü, 1999: 27). Öte yandan Türk banliyöleşmesi Amerika'da olduğu gibi orta sınıfın çepere akan kitlesel bir hareketi, ya da Avrupa'daki sosyal konut ve bahçe-şehir kökenli bir yaklaşım olmamıştır. Tersine, farklı yaklaşımlar çeşitli zamanlarda örnek alınarak ülkenin kendi sosyo-ekonomik bağlamında denenmiştir. Bu nedenle günümüz kent çeperleri, kamu kaynaklarıyla desteklenen planlı konut alanları, kooperatiflerle gelişen yazlık siteler, özel sektörün sunduğu kapalı konut siteleri gibi farklı konut sunum biçimlerini ve bunların da karmaşık tip ve türlerini aynı anda barındıran bileşik bir yapı sergilemektedir. Bunun yanı sıra Batı'da yaşanan kente geri dönüş sürecinin ürünleri olan kent içi soylulaştırma çalışmaları, yenileme ve koruma projeleri, kentsel dönüşüm projeleri, çok katlı rezidans ya da kondominyumlar gibi konut alanları da çeperdeki yayılımla eş zamanlı gerçekleşmektedir. Ancak genellikle kent çeperlerinde konumlanan, özel sektör tarafından sunulan, etrafı çevrili, güvenli, düşük yoğunluklu kapalı konut siteleri, bu süreçte diğer sunumlardan farklılaşarak çeper-

deki sunumun yaygın formunu oluşturmuşlardır. Küreselleşme dinamiklerinin en hızlı işlediği ve sermaye birikiminin yoğunlaştığı kent olan İstanbul, bahsedilen gelişmelerin en net okunabildiği kent olmuştur.

Kapalı siteler dünya genelindeki literatürde, neo-liberal politikalar, post modernite ve tüketim kültürünü kapsayan bir kuramsal çerçeve üzerinden, derin bir sosyolojik arka planla birlikte tartışılmaktadırlar. Ancak bu çalışmada kapalı konut siteleri, toplumsal ilişkiler ve mahalle kavramı çerçevesinde ele alınacaktır.

4. Kapalı Konut Siteleri ve Bir Tasarım Konsepti Olarak “Mahalle”

Batı’da, sanayi sonrası kentinin ve modern kentsel yaşantının, toplumsal yapı üzerindeki çok boyutlu etkilerini tartışan birçok araştırma yapılmıştır. İnsan-mekân, konut-çevre ilişkilerini temel alan bu araştırmaların içinde; toplumsal birlik, geleneksel mahalle yapısındaki değişimler, komşuluk ilişkileri ve dayanışma konularının önemsendiği ve sıklıkla çalışıldığı görülmektedir. Başlangıçta endüstrileşme sonrası kentsel konut alanları ile kentsel konuta alternatif olarak öne sürülen banliyöler ve toplu konutlar bu araştırmaların odağını oluşturuyorken, 1980 sonrası süreçte kapalı konut siteleri, özellikle sosyo-kültürel bağlamda birçok araştırmacının irdelediği bir konu haline gelmiştir.

Endüstri kentine ve modernleşme sürecine gelen eleştiriler, kalabalıklaşan ve metropolleşen kentlerde bireyselliğin ve buna bağlı olarak yabancılaşmanın arttığı; toplumsal birliğin, dayanışmanın yok olduğu üzerine temellenmektedirler. Şikago Okulu sosyologlarından L. Wirth 1938’de *Urbanism as a Way of Life (Bir Yaşam Biçim Olarak Kentsellik)* adlı makalesinde -Tönnies’in fikirlerini temel alarak- modern kentsel yaşamda, birincil ilişkilerin yerini, formel, geçici, kısa süreli, amaca yönelik, yüzeysel nitelikler taşıyan ve doyurucu olmayan “ikincil ilişkiler”in aldığını belirtmiştir (Wirth, 1938). Bunda, kentlerin nüfus artışıyla kalaba-

lıklaşması, ailenin toplumsal açıdan öneminin ve akrabalık bağlarının zayıflaması, komşuluğun kaybolmaya başlaması ve resmi denetim mekanizmalarının, geleneksel yaşamda var olan toplumsal dayanışmanın yerini alması gibi faktörler etkilidir. Weber de bir yerde oturanların sayısının çok olmasının ve yerleşim yerlerinin yoğunlaşmasının, komşuluğun doğasında var olan, bir yerde oturanların birbirlerini karşılıklı olarak tanıyabilmeleri durumunu olanaksızlaştırdığına dikkat çekmiştir (Weber'den aktaran Wirth, 2002: 89). Banliyölere ilişkin yapılan araştırmalarda ise, kentsel alandan uzaklaşmanın da verdiği etkiyle 'mahalle' kavramının daha homojen bir çevreye -benzer gelir grubu, meslek, eğitim düzeyi ve yaş grupları- hizmet etmeye başladığı görülmektedir. H. Gans, Levittown banliyösünü incelediği çalışmasında (*Levittowners*, 1967), Wirth'in bahsettiği ilişkilerin banliyöde farklılaştığını ve "yarı birincil (quasi-primary)" yeni bir tür ilişkinin üretildiğini söylemektedir. Bu Wirth'in tanımladığı ikincil ilişkilerden daha yakın, ama birincil bir ilişkiye göre daha ihtiyatlı, bireylerin birbirleriyle çok yakın olmalarını gerektirmeyen bir yapıdadır. Gans, insanların birbirini ziyaret etme alışkanlıklarını araştırdığında, geometrik olarak her evin kendi komşuluk kümesinin merkezinde yer aldığını; en sıkı ilişkilerin yandaki ve sokağın karşısındaki evlerle kurulduğunu tespit etmiştir. Gans, kent merkezindeki apartman yaşantısının buna el vermediğini, az katlı konut yerleşimlerindeki mekânsal kümelenmenin, sosyal strüktürün homojenliğinin de etkisiyle komşuluk ilişkilerini güçlendirdiğini, bunun da müstakil aile evine taşınmakta önemli bir etken olduğunu ortaya koymuştur (Gans, 1982: 275).

Bu noktada sanayi sonrası kent çeperlerinde yapılan konut uygulamalarında, insanın sosyalleşme ihtiyacının önemli bir kriter olduğu, içinde barındırdığı sosyal ilişkiler ağı göz önüne alınan mahalleler kurulanmaya çalışıldığı görülebilir. Bahçeşehirlerde ya da diğer konut banliyölerinde, genel yerleşimin planlanmasında çıkmaz sokak kurgusu ve

komşuluk birimi oluşturmaya dayalı arayışlar, söz konusu ihtiyaca ilişkin denemelerdir. Bu arayışın kökeninde, geleneksel toplumsal ilişkilerin değişime uğraması ve cemaat yapısının çözülerek bireylerin özgürleşmesi ile beraber modern kentsel yaşamda atomize hale gelen, yalnızlaşan bireyin çevresine karşı hissettiği yabancılaşma duygusu yer almaktadır. Mumford (2007) özellikle ilk zamanlarda, banliyölerin kendi kendine yeten yerler olmalarının, kentin hızlı gelişimi içinde kaybolan “mahalle” duygusu hakkında yeni bir bilincin yaratılmasına yardım ettiğinden bahsetmektedir. Dengeli bir kent hayatı için vazgeçilmez olan birlik, birçok banliyö topluluğunda yerel bir yönetim yapısının olmamasının zorlayıcılığı, üyelerinin iyi eğitilmiş olması ve kadınların görece daha çok boş zamana sahip olmaları gibi faktörlerle kendiliğinden oluşmuş; komşuluk örgütlerini teşvik etmiş ve ortak girişimleri destekleyen koşullar yaratmıştır. Banliyö sakinleri, büyüyen bir kentin zorlu siyasal meydan okumalarından kaçınabilseler bile iyi bir su rezervine ya da okula sahip olabilmek için yerel topluluklarında sıklıkla aktif sorumluluklar üstlenmek durumunda kalmışlardır (Mumford, 2007: 616). Ancak banliyöler bu sosyal çevreyi kısıtlı bir çevrede -daha doğrusu kendi içlerinde- kurduklarından amaçlananın aksine, sosyal izolasyonu destekleyen ve toplum olma hissini azaltan alanlar olarak görülmeye başlamışlardır (Jackson, 1985: 272). Fiziksel ve sosyal açıdan kent merkezinden izole yerleşmeler kurmalarının yanı sıra ırk, din, sosyal sınıf ve gelir düzeyine göre ayrımcılık yaptıkları (Fishman, 1987; Frumkin vd., 2004: 34), homojen yapılarıyla içe kapalı bir yaşam tarzını barındırdıkları için, bireyler arasındaki farklılıkları keskinleştirdikleri yönünde eleştirilmişlerdir.

20. yüzyıl banliyölerine benzer şekilde, ‘birlikte yaşam’ pratiğine ve ‘topluluk oluşturma’ya dayalı bir kurguyu barındıran kapalı konut sitelerini de, modern dönemde yalnızlaşan bireyin sosyal ilişki geliştirme ihtiyacına ilişkin arayışın bir yanıtı olarak görmek mümkündür. Ancak kapalı siteler bir adım öteye giderek ‘topluluk’ kurgusunu bir hedef ha-

line getirmişler; etrafı sınırlandırılmış alanlar içinde, kente karşı dışlayıcı bir tavırla kendilerine ait bir dünya yaratma çabası içine girmişlerdir. Bu doğrultuda bu alanların, etrafları çit ya da duvarlarla çevrilmiş, üst düzey güvenlik önlemleri ile kuşatılmış, geniş sosyal tesisleriyle kendine yeterli yerleşimler olarak sunuldukları, topluluk ve mahalle oluşturmaya amaç edindikleri görülmektedir.

Blakely ve Snyder (1997) da bu yeni konut alanlarının gelişimini yeni bir topluluk arayışıyla ilişkilendirmektedir. "Topluluk" kavramı paylaşmayı içerir ve paylaşılanlar genellikle bir bölge, sosyal deneyimler, gelenekler, amaçlar ve ekonomik statülerdir. Kapalı siteler kapılar ardında, 'evinde gibi' hissetmeni sağlayan, kendin gibi komşularının, dostluk ilişkilerinin olduğu, sosyal açıdan daha kaynaştırıcı, bağlanmayı sağlayan, dayanışmayı kuvvetlendirici bir topluluk sunarlar (Blakely ve Snyder, 1997: 29). Öte yandan topluluk, bireye birlik ve mekân duygusu aracılığıyla aidiyet ve kimlik kazandırmaktadır. Bu doğrultuda birçok kapalı konut sitesinin, geleneksel kasabaların ya da mahallelerin yeniden yaratıldığı yönünde bir söylem üzerine kurulduğu ve bunun tasarım konseptinin bir parçası olarak vurgulandığı görülmektedir. Bu sadece fiziksel mekân aracılığıyla değil ortak işlevlerin çeşitliliği ve sosyal yaşantının zenginliği ile sağlanmaktadır. Bunun için de çeşitli senaryolar oluşturulmakta, aktif bir sosyal yaşam ve komşuluk ilişkileri -hatta tanınmış komşular- sunulmaktadır (Gönlügür, 2008: 80). Yıl boyunca çeşitli etkinlikler, şenlik ve festivaller, caz, klasik müzik dinletileri, animasyonlar, ünlü şarkıcıların konserleri, bit pazarları düzenlenmektedir. Ayrıca içerdikleri kulüplerle elit kesimin eskiden sadece tatil köyleri ya da lüks otellerde bulunan golf, sörf, binicilik, kano gibi aktivitelere erişebilmeleri sağlanmaktadır.

Ritzer (2000) Amerika'da kapalı sitelerin, kırsal alanda, dış kaplamaları sentetik betondan, kapıları taklit ahşaptan yapılmış, klasik görünümü dış cepheleriyle rustik verandalı evler, ortak alan ve yürüme uzaklığı

ğındaki dükkânlarla, Disney tarafından simüle edilerek eski kasaba hayatının yeniden canlandırılmasının amaçlandığını ve bu yolla pazarlandığını belirtmektedir:

Bir zamanlar komşuların birbirlerini sakın yaz alacakaranlığında selamladığı bir yer vardı... Çocuklar ateş böceklerini kovalardı. Verandaların kanatlı kapıları günün sorunlarından kaçmayı kolaylaştırırdı. Sinemada Pazar günleri çizgi filmler oynardı. Gezici manav gelirdi. Üstelik her zaman sizde özel bir yan olduğunu bilen bir öğretmen olurdu. Bu yeri hatırlıyor musunuz?...Çocukluğumuzun anıları...Sizi masumiyet çağına geri götüren bir yer var...Elma şekerleri, pamuk helva, gizli kaleleri olan ve sokaklarında seksek oynanan bir yer...Mahalle partileri ve 4 Temmuz gösterileri olan yeni bir Amerikan kasabası. Spagettili yemeklerin, okulda kek satışlarının, lolipopların ve kavanozda ateşböceklerinin olduğu bir kasaba. O dönemleri geri getirmesek de, bütün bunların hepsini içine alan bir yere ulaşabiliriz. Bir gün Celebration'da yirmi bin insan yaşayacak. Ve hepsi için orası evleri olacak (Disney Celebration Kasabası satış broşüründen aktaran Ritzer, 2000: 163).

İstanbul'daki sitelerde de 'nostalji' söylemi çerçevesinde, konak ve bahçelerin bulunduğu eski İstanbul'un mahalle hayatını tekrar yaşama/yaşatma arzusunun öne çıktığı görülmektedir (Bali, 2002: 114). İlk olarak Kemer Country örneği ile kendini gösteren 'mahalle', 'kasaba yurttaşlığı', 'yeni bir sivil toplum örneği' gibi konseptler konut üreticileri tarafından müstakbel alıcılara sunulmuştur:

İstanbul'umu özlüyorum. Kimimiz iki katlı bahçeli evimizi, kimimiz o nezih beş çaylarını, kimimiz çocuk parklarımızı özlüyoruz... Evet, her yaşın özlediği İstanbul, bir başka İstanbul. İşte tüm bu güzellikleri günümüzün çağdaş konforu ile bütünleyen, herkesin özlediği yaşam dilimlerini bir arada sunan, çevresine sahip çıkılan bir İstanbul kuruluyor: .. kent (Nokta dergi reklamından aktaran Öncü, 1999: 30).

Görüldüğü gibi, hedef kitlenin satın alma davranışını değiştirecek şekilde, ilgi çekici, sıra dışı ve yeni bir fikirle sunulması gereken konut siteleri, etkileyici metinlerle ve güçlü sloganlarla medyada yer almakta;

efsanevi konseptler çerçevesinde 'ideal evler' önermektedirler (Öncü, 1999: 30). 'Eski mahalleleri yeniden yaratma' söylemi bireye, hem kentte kaybettiği aidiyet duygusunu yeniden hissedebilmenin, hem de diğerlerinden 'farklı' olmanın yollarından biri olarak sunulmaktadır. Bu konseptlerin gerçek yaşamda idealize ettikleri gibi bir mahalle ortamı oluşturup oluşturamadıklarını sorgulamak için, kapalı siteleri sosyal ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde değerlendirmek; dışarıyla olan ilişkileri ve yerleşimin içindeki ilişkiler olmak üzere iki bağlamda ele almak gerekmektedir.

Kapalı sitelere ilişkin temel eleştirilerin dışarıyla kurdukları -ya da kuramadıkları- sosyal ilişkiler üzerine olduğu görülmektedir. Bu konuya ilişkin araştırmalar, kapalı sitelerin ilk ortaya çıktığı yer olan Amerikan kentlerinde başlamıştır. Kent plancıları E. J. Blakely ve M. G. Snyder'ın 1997 tarihli "*Fortress America: Gated Communities in the United States (Güçlendirilmiş Amerika: Birleşik Devletlerde Kapalı Topluluklar)*" isimli kitabı kapalı konut siteleri hakkında temel bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Bu tarihten itibaren sayıca artan çalışmalarda birçok araştırmacı, kapalı konut sitelerinin, kendilerini izole eden dışlayıcı kurgularıyla, sadece sosyal ve mekânsal ayrışmayı yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda bunu kurdukları konusunda hemfikirdir (Davis, 1990; Caldeira, 1999; Balkely ve Synder, 1997; Low, 2003; Blandy ve Lister, 2006; Atkinson ve Blandy, 2006; McKenzie, 2003; LeGoix, 2005; Roitman, 2003; Bali, 2002; Kurtuluş, 2003; Işık ve Pınarcıoğlu, 2009; Öncü, 1999).

Sosyal tabakalaşma ve sınıflaşma, tarih boyunca varlığı bilinen bir gerçektir. Sanayi öncesi döneme ilişkin yapılan çalışmalar, hemen her dönemde gelir, güç ve saygınlık sahipliğinin kentlerin biçimlenmesinde etkili olduğunu ve bunun mekânsal izlerinin varlığını göstermektedir. Kişilerin yaşam tarzı tercihleri, grup, topluluk ve statüden kaynaklanan aidiyetleri, kentteki yer seçimlerine de etki ederek; toplumsal açıdan homojen ve birbirine karışmayan bir gruplaşma sonucu mekânsal ayrış-

maya neden olmaktadır. Ancak kapitalist toplumdan önce kent merkezleri farklı sosyal grupların bir arada yaşadıkları, birbirleriyle karşılaşarak muhatap oldukları, mekânsal ayrışmanın daha esnek ve geçirgen olduğu, farklı sınıf ya da statüye sahip bireylerin, zenginlerle fakirlerin birbirlerini dışlamadan yan yana yaşayabildikleri mahallelerden oluşmaktadır. Batı'nın Ortaçağ kentlerinde de geleneksel Osmanlı şehrinde de mahalleler, dinsel ve etnik gruplaşmalar içerseler de sosyo-ekonomik açıdan heterojen bir yapı sergilemektedirler. Kapitalist toplumun ortaya çıkışı ile birlikte sermaye birikiminin yoğunlaştığı kentlerde mekân; dinsel ve etnik kimlikten çok gelire ve sınıfsal kimliğe bağlı olarak ayrışmaya başlamıştır (Kurtuluş, 2003).

Kuşkusuz ki kent de farklı insanların ve farklı grupların ayrışma izlerini içermektedir. Ancak çeşitlilik ve farklılık barındıran, kamusal kullanıma açık geleneksel mahallelerin aksine, dışa kapalı bir yapı sunan kapalı konut siteleri, aslında kamusal olan alanları özelleştirerek içe dönük ve dışlayıcı bir yaşam tarzı öngörmektedirler. Bu da kent çeperlerinde, birbirleriyle ve kentle bağlantı kuramayan parçalı bir konut örüntüsü ortaya çıkarmakta, bireylerin sosyal yaşantısının içe kapanmasına ve kamusal hayatın zarar görmesine neden olmaktadır (Davis, 1992: 153; Caldeira, 1999). Birçok araştırmacı kapalı sitelerde, potansiyel alıcıların gelir grubu, ırk, etnik köken açısından seçilerek ayrışmanın arttırıldığını, bunun aleni olarak olmasa da çeşitli kulüplere üyelik, yüksek giriş ücretleri gibi ek kurullarla yönlendirildiğini belirtmektedir (Blakely ve Snyder, 1999; Low, 2003). Blakely ve Snyder (2003: s.62) bu ayrışma/ayrıştırmanın toplumsal temas yokluğu nedeniyle ulus olma kavramına zarar vermeye başlayan çok geniş politik sonuçları olabileceğini belirtmektedirler. Onlara göre homojen ve bağımsız topluluklar kurmak, bireylerin kendilerini herhangi bir kolektif amaca adanma potansiyellerini ve toplumsal sorumluluklarını azaltmakta; yurttaşlığın temellerini oluşturan paylaşım gitgide yok olmaktadır. Bu bağlamda Mumford'un, oto-

mobil çağı banliyölerinin kent sakinlerinin birbiriyle kolayca buluşma ve karşılaşma imkânını yok ettiğine dair 1960'larda getirdiği eleştirilerin, kapalı konut sitelerinde de devam ettiği görülmektedir:

Kentte yoksullar gösteri yapıyordu; sokaklarda dilenciler ellerini açıp dileniyordu; getir götürücü çocuklar, çamaşırcı kadınlar... Görmemek için özel bir çaba sarf etmediği sürece insan sokakta yürürken beş dakika içinde mutlaka bir kenar mahalleye veya en azından üstü kir pas içinde bir kenar mahalle çocuğuna rast gelebilirdi... Banliyöde ise insan, dünyanın kötülüğünün gölgesinin gazetelere düştüğü bazı zamanların dışında, masum bir dünya imgesi bozulmadan yaşayıp ölebilirdi (Mumford, 2007: 603-611).

Bununla birlikte dışı kapalı ve izole bir yaşam tarzını seçen bireylerin, özellikle çocukların, toplumsal hayata adapte olmasına ilişkin sorunlar olacağı düşünülmektedir. Arzulanan yalıtım arayışına ek olarak otomobile bağımlı yaşam tarzı, ister istemez otomobil kullanamayan ev hanımları, çocuklar ve yaşlıların bu ortama hapsedilmesini doğurmaktadır. Avustralya'daki araştırmalar kapalı sitelerde, aşırı güvenlik endişesiyle çocukların koruyucu bir balona alındığını ve bunun çocukların sosyal, psikolojik gelişmelerinde problemler yaratma potansiyeli taşıdığını ortaya koymaktadır. Bunun, gelecekte, korkmuş, güvensiz ve asosyal bireylerden oluşan, sürekli tanımlanamayan ötekilerden korkan bir toplum yaratacağı gibi geniş fiziksel ve sosyal etkilere de neden olabileceği düşünülmektedir (Sarkissian vd., 2004: 48). Geniş (2009); Candan ve Kolluoğlu (aktaran Güney, 2008); Alver (2007) Türkiye'deki çeşitli sitelerde yaptıkları görüşmelerde bu yabancılaşmanın ve sosyal ayrışmanın nasıl bilimkurgusal boyutlara vardığını ortaya koymuşlardır. Belirli bir süre kapalı sitede yaşadıkdan sonra özellikle kadınların paranoya derecesinde kente inmekten korktukları; çocukları için endişe geliştirdikleri; gecekondulular, göçmenler ve yoksullara ilişkin zihinlerindeki 'bilmezliğin', 'ötekileştirme'nin fenomen boyutlarına vardığını; çoğunlukla

sitelerine kapandıklarını ve çok fazla kentsel alanı kullanmadıklarını; tamamen soyutlanmış ve yapay bir dünya içinde yaşamaya alışarak kenti yabancıladıklarını belgelemişlerdir.

Caldeira (1999) Brezilya'nın küresel sisteme entegre olmaya çalışan metropolü Sao Paulo kentine dair çalışmasında, 1980 sonrasında, farklı toplumsal grupların, yakın ancak duvarlar ve güvenlik teknolojileriyle birbirlerinden ayrıldıkları, ortak alanlarda bulunmama ve etkileşime girmeme eğilimi gösterdikleri bir kent yapısından bahsetmektedir. Konut piyasasında kamu desteği tamamen çekilmemekle birlikte verilen destek oldukça azaltılmış; bu da yoksul kesimin konut edinme olanaklarını kısıtlamış; üst sınıflar ise yaşam alanlarını farklılaştırarak çoğu müstakil evlerden veya yüksek kondominyumlardan oluşan, lüks, korunaklı ve erişimi kısıtlanmış konutlarda yaşamaya başlamışlardır (Caldeira, 1999: 94). Yazar bunun kamusal alanı yıpratmış; kapalı alanlara bölünen, özelleştirilmiş, içe dönük yapılaşmayla yaratılan heterojen çevrenin barındırdığı parçalanma, ayrışma ve uzlaştırılmaz eşitsizliklerin ciddiyle ele alınması gerektiğini belirtir. Yazarın da belirttiği gibi bu değişimler sadece Sao Paulo'ya özgü değildir. Amerika ve Avrupa kentlerindeki gelişmelerle de paralellikler taşımakla birlikte, küresel sisteme dâhil olmaya çalışan geç kapitalistleşmiş dünya ülkelerinde ve kentlerinde (kuşkusuz Türkiye'de de) çok benzer bir gelişim sürecini izlemek mümkündür.

Özetle kapalı sitelerin dışarıyla kurdukları ilişkilere 'mahalle' kavramı çerçevesinde baktığımızda gelenekselden farklı olarak, mahalleler arası fiziksel ve sosyal sürekliliğin kopuk olduğunu görürüz. Oysa geleneksel mahalle, konutlar arası ilişkileri akışkan ve canlı tutmaya yöneliktir. Bir mahalleden öbür mahalleye geçiş birbirinden farklı adacıklar arasındaki yolculuğa benzemez, sadece kültürel çizgi, renk ve ton farkına işaret eder. Öte yandan daha önce de belirtildiği gibi mahalle kentin özelliklerini aynen taşıyan fiziksel bir birimdir. Kent gibi mahalle de

çeşitli kültürlerin etkileşim içinde olduğu, katılımın, özgürlüğün, heterojenliğin, farklılıkların ve çoğulluğun mekânıdır. Farklı yerlerden gelen, farklı mesleklerden, karışan ve kaynaşan, işbirliği yapan ve çatışan, zengin ve yoksul, mütevazı ve kendini beğenmiş bir sürü insanın karışımından meydana gelmektedir (Mumford, 2007: 153). Küçük gruplar kendi içinde toplumsal adalar oluştursalar da kent ve mahalleleri, dışlayıcı değil; kavrayıcı, kimseyi dışarıda bırakmayan bir ortam sunar. Kapalı siteler ise kentten yalıtılmış, içe dönük, aynı kültürel havayı soluyan, aynı değerleri benimseyen, çeşitlilik içermekten çok sosyo-ekonomik açıdan birbirine benzeyen bireylerden oluşan homojen bir topluluk kurmaktadır. Bu noktada sosyal çeşitlilikten yoksun oluşlarına, fiziksel mekân açısından da oldukça birbirine benzer ve tekrar eden çevreler üretildiğini eklemek gerekir.

Bu yerleşimlerin kapalılıkları ve dışarıyla olan ilişki biçimlerinin yanı sıra, kendi içindeki sosyal ilişkilere gelindiğinde, yapılan araştırmalarda, sahip oldukları avantajlar çerçevesinde memnuniyet düzeyinin yüksek olduğu ve genellikle bireylerin komşuluk ilişkilerini olumlu yönde tanımladıkları, aktif bir sosyal yaşantının tariflendiği ve mahalle duygusu çerçevesinde duyulan aidiyetin tatmin edici düzeylerde olduğu görülmektedir (Xavier, 2008). Bununla birlikte birçok kapalı sitenin mahallenin yanında cemaat kavramına da vurgu yaptığı ve bu yolla aidiyeti sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ritzer de (2000: 45), lüks sitelerin çoğunlukla geleneksel cemaatlere benzemeye, hatta onları taklit etmeye çalıştıklarını; ancak ilk cemaatlerin tersine kendilerini dışa kapamayı ve sokaklarını özelleştirmeyi tercih ettiklerini belirtmektedir. Ancak cemaatleşme olgusuyla, 'kendi gibi insanlarla birlikte olma' isteğine dayanan, yani bir 'birlikte yaşam pratiği' oluşturmak için kurgulanan bu yaklaşım ve çabaların, çok daha yüksek düzeyde topluluk ruhu ya da yakın ilişkiler doğurması beklenir. Genellikle geleneksel mahallelerle karşılaştırmalı olarak yapılan araştırmalar ise, kapalı sitelerin eski mahallelerdeki kadar

güçlü bir topluluk duygusu yaratamadıklarını, bireysel/aile yaşantısının topluluk yaşamının önüne geçtiğini ortaya koymuştur (Blakely ve Snyder, 1997: 71; Low, 2003: 231-232; Blandy ve Lister, 2006).

Atkinson ve Flint (2003: 24), kapalı site sokaklarındaki canlılığın, kapalı olmayan alanlardakine göre çok düşük olduğunu bulgulamışlardır. Blandy ve Lister (2006: 109) İngiltere’de yaptıkları alan araştırmasında, bu sitelere taşınanlarda, benzer insanlarla bir arada yaşama isteği ve iyi bir komşuluk çevresi beklentisi yüksek olmasına rağmen, zayıf sosyal bağlar kurulduğunu ve yönetsel sorunların komşular arası ilişkilerde sorunlara yol açtığını belirtmektedirler. Benzer şekilde, Özgür (2004), İstanbul-Çekmeköy bölgesinde gecekondu mahalleleri ile kapalı konut siteleri arasında yaptığı karşılaştırmada, barındırdıkları ortak alanlarıyla sosyal ilişkiler için daha uygun bir ortam önermelerine rağmen, kapalı sitelerde komşuluk ilişkilerinin gecekondu mahallelerinden çok düşük olduğunu; bu bağlamda bu sitelerin gerçek mahalleler ya da komşuluk birimleri olmadıkları ortaya koymuştur. İpek (2003) de, Ankara çevresinde yer alan uydu kentlerdeki sosyal yaşam üzerine yaptığı çalışmada, bu konut alanlarının günlük yaşama yeni bir şey eklemediklerini; sosyal tesislerden fazla yararlanamadığı gibi çok daha aktif bir sosyal yaşantının var olmadığını; bunu yanı sıra alışveriş ve ulaşım da yaşanan güçlükler nedeniyle günlük yaşamın olumsuz etkilendiğini belirtmektedir (aktaran Özgür, 2004: 71). Yine çeşitli araştırmalarda, güvenli olmayan ve sosyal çeşitlilik içeren konut alanlarının anlamca daha zengin bir topluluk, kapsamlı bir toplumsal etkileşim ve olumlu yaşam çevreleri yaratmakta daha başarılı olduklarının ortaya konmuş olması da bunu destekler niteliktedir (Groves vd.den aktaran Özgür, 2004: 84).

Bu çalışmalar, kapalı konut sitelerinde sosyal iletişim ağlarının daha zayıf olduğunu göstermekten öte, özellikle yatırımcılar tarafından idealleştirildiği düzeyde ‘daha mükemmel’ ortamlar yaratamadıklarını ortaya koymaktadır. Öte yandan konutlar arası mesafelerin artması, geniş bahçe

ve peyzaj düzenlemeleri gibi fiziksel planlama yaklaşımlarının yanı sıra bireyin yerleşimi aidiyet duygusunu geliştirecek kadar uzun süre deneyimle(ye)memesi, çeşitliliğe izin vermeyen homojen topluluk, sosyo-ekonomik statünün yükselmesinin de etkisiyle komşuluk ilişkilerine atfedilen önemin azalması gibi nedenlerle site içi ilişkilerin beklenen düzeyde gelişemediğini söylemek mümkündür. Özellikle Türk toplumunda geleneksel mahalle, aile ile organik bir bağ içindedir. Bu mahalleler ibadethanesi, çarşısı, dar sokakları, mahremiyeti zedelemeyen birbirine bakan evleri, cami, semt pazarları ve çarşıları gibi iletişimi canlı tutan sosyal mekânlarıyla fiziksel türdeşliğin yanı sıra toplumsal anlamda da bir bütünlük sergilemektedir (Kaya, 2007: 25). Yaşantıya ilişkin tüm olayların, mahalle halkı tarafından bilindiği, tüm bireylerin aktif olarak katılımcı olduğu, mahallelinin birbirine kefil olduğu, dini kimlikle de pekişen bir cemaat yapısı hâkimdir. Bu anlamda geleneksel mahallenin, cemaatin üyelerinin birbirinden sorumlu oluşuna ilişkin yapısının ve sıkı sosyal ilişkilerin kapalı sitelerde varlığını sürdürmediğini söylemek mümkündür (Ortaylı, 2007: 18, 19). Ayrıca bu sosyal ilişkiler ağı geleneksel mahalleye, ortak bir belleğe, hayat tarzına, ortak değerler sistemine ve kültürel bütünlüğe dayanan, köklü bir toplumsal aidiyet zemini sağlamaktadır (Işın'dan aktaran Alver, 2007: 59). Bunun gelişmesi ise uzun yılların getirdiği bir yaşanmışlığı gerektirmektedir. Ancak kapalı konut sitelerinde yer alan konutların, tüketim döngüsü içinde sadece bir kimlik ve statü unsuru haline gelmiş olması; birey açısından piyasadaki herhangi bir mal gibi kolayca değiştirilebilmesiyle sonuçlanmakta, bu da ortak yaşama dayalı sosyal ilişkilerin, cemaat yapısının, özetle bir mahallenin oluşmasına ve aidiyetin gelişmesine engel teşkil etmektedir. Tüm bunlardan hareketle kapalı sitelerde, işbirliği, dayanışma, ortak bir şeyler üretmek gibi kavramlarla ilişkili olan cemaatsel bir birlik, bir mahalle yerine; hayatı kolaylaştırmak adına birçok hizmetin sunulduğu bir or-

tamda, aynı ortak mekânı tüketen bireylerin bir aradalığından bahsetmek daha doğru olacaktır.

5. Sonsöz

Kapalı siteler, sınırlı bir grup için ortak bir yaşam çevresi yaratılarak topluluk duygusunun güçlendirilmesi hedefiyle, modern dünyanın getirdiği bireysel yalnızlaşmaya çözüm arayışları olarak değerlendirilebilirler. Hatta bu temelde metropol kentlerde gelişen bir ölçeklendirme problemi olarak ele alınabilir. Özellikle büyük metropollerde artan nüfus yoğunluğu, yüz yüze ilişkilerin azalması, komşuluk ilişkilerinin zayıflaması, ekonomik yapıdaki bozulmalar ve göçle dengesizleşen sosyal yapı, bireylerde tanımlı ve sınırlı bir fiziksel mekân kurma isteğini arttırmaktadır. Birey, giderek artan, sosyo-ekonomik ve kültürel olarak çeşitlenen nüfus karşısında, geleneksel mahalle kurgusunda olduğu gibi kendi komşuluk çevresini net bir şekilde tanımlayamamaktadır. Kendini daha güvensiz, konutunun yaşam çevresini ise deforme olmuş, kimliksiz hissetmeye başlamaktadır. Bu doğrultuda yeni sosyal ilişkiler geliştirebileceği yeni bir yaşam çevresi, kimliğini tanımlamak ve aidiyetini kurmak için cazip görünmekte; bunun kendine benzer gelir grubu ve sosyal sınıflara ait kişilerden oluşması da daha kontrol edilebilir ve güvenilir olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda kentlerde kaybedildiği düşünülen geleneksel değerler, mahalle, kasaba yurttaşlığı ve cemaate dayalı bir topluluk fikri, konut yatırımcıları için önemli dayanak noktaları haline gelmektedir. Aslında toplumsal anlamda güçlenmek, insan ilişkilerini güçlendirmek ve geleneksel bağları yeniden kurmak gibi olumlu hedeflerle yola çıkılmasına rağmen, bunun sadece çevrili bir alan için istenmeye başlanması toplumun bütününe genellenemeyecek, parçalı bir yapı ortaya çıkartmaktadır. Dışarıyla olan ilişkilerin minimuma indiği bu noktada da, kapalı yerleşimin kendi içindeki topluluk yaratıp yaratamadığı ve

'mahalle' söyleminin ne kadar gerçeklik bulduğu eleştirilere açık hale gelmektedir. Sosyal ilişkiler açısından herhangi bir kentsel konut alanından daha avantajlı olmamalarının yanı sıra; mahalle, topluluk, cemaat gibi kavramlar zaman içinde, mimari imajlar aracılığıyla pazarlanan bir takım 'etiket'lere dönüşmektedir. Kullanıcıya vaat edilen ideallerin gerçeklik bulamadığı, bu kavramların aslında içlerinin boşaltılarak satışı arttırıcı araçlar haline getirildikleri ve bir noktadan sonra ise sıradan tekrarlara dönüştükleri görülmektedir. Aslında mahalle konsepti mekâna ve yaşam çevresine ilişkin bir kurgudan öte sadece satışı arttırıcı bir unsur olarak kullanılmakta; ne fiziksel doku ne de sosyal doku bağlamında amaç 'mahalle' gerçekliğini yaşatmak değil; '-mış gibi' göstermek olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyol Altun, D. (2010). *Kent Çeperlerindeki Az Katlı Konut Topluluklarının Kullanıcı-Mekân İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi: İzmir Örneği*. (Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü. İzmir
- Alver, K. (2007). *Siteril hayatlar: Kentte mekânsal ayrışma ve güvenli siteler*. Ankara: Hece Yayınları.
- Atkinson, R. & Blandy, S. (2006). Introduction: International perspectives on the new enclavism and the rise of gated communities. R. Atkinson & S. Blandy (Eds.). In *Gated Communities* (vii-xvii). USA: Routledge.
- Ayata, S. ve Ayata, A. G. (1996). *Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü*. Ankara: ODTÜ Basım İşliğı.
- Bali, R. (2002). *Tarz-ı hayat'tan life style'a, yeni seçkinler, yeni mekânlar, yeni yaşamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, J. (1997). *Tüketim toplumu*. H.Deliceçaylı, F.Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (özgün eser 1970 tarihlidir).
- Blakely E.J. & Snyder, M.G. (1997). *Fortress America. Gated Communities in the United States*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Blakely, E.J. & Snyder, M.G. (2003). Bölündükçe Yıkılıyoruz: Birleşik Devletler'de Kapalı ve Duvarlı Yerleşmeler. *Arredamento Mimarlık*, 160, 62-67.

- Blandy, S. & Lister, D. (2006) Gated Communities: (Ne)Gating community development?. R. Atkinson & S. Blandy (Eds.). In *Gated Communities* (s.97-111). USA: Routledge.
- Bocock, R. (1997). *Tüketim*. İ.Kutluk (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi. (özgün eser 1993 tarihlidir).
- Buber, M. (1969). *Gleanings*. New York: Simon an Schuster, <http://ekolojikmimarlik.blogspot.com>, erişim: 15.01.2010
- Caldeira, T. (1999). Sao Paulo'da yeni mekânsal ayrışma yapısı. Duvarlar inşa etmek. *Birikim*, 123, 87-96.
- Davis, M. (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Chapter four
- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve tüketim kültürü*. M.Küçük (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (özgün eser 1991 tarihlidir).
- Fishman, R. (1987). Bourgeois utopias: Visions of suburbia. *Bourgeois utopias: The rise and fall of suburbia*, Chapter 1 (21-31). Retrieved November 12, 2009, from <http://www.scribd.com/doc/5396385/Bourgeois-Utopia-Chapter-1>.
- Frumkin, H., Frank, L. & Jackson, R. (2004). *Urban sprawl and public health. Designig, planning and building for healthy communities*. Washington: Island Press.
- Gans, H.J. (1982). *The Levittowners. Ways of life and politics in a new suburban community*. New York: Columbia University Press. (özgün eser 1967 tarihlidir).
- Geniş, Ş. (2009). Neo-liberal kentleşmenin mekânda yansımaları: İstanbul'da Güven likli Siteler. *Toplum ve Bilim*, 116, 121-156.
- Gönlügür, E. (2008). Kentsel ayrışmanın yeni alamet-i farikası kapılı cemaatler. *Birikim*, 232-233, 73-86.
- Grant, J. & Mittelsteadt, L. (2004). Types of gated communities. *Environment and Planning B: Planning and Design*, volume 31, ss. 913-930, erişim: 17.02.10.
- Güney, Z. (2008). *Altın kafesler içinde sürdürülen hayatlar*. <http://www.arkitera.com/h36633-altin-kafesler-icinde-surdurulen-hayatlar.html>, erişim: 15.01.2010.
- Howard, E. (1974). *Garden cities of to-morrow*. (J.Osborn, ed.). London: Faber and Faber. (özgün eser 1946 tarihlidir).
- Işık, O. & Pınarcıoğlu, M.M. (2009). *Nöbetleşe yoksulluk, Gecekondulaşma ve kent yoksulları: Sultanbeyli örneği*. (7.baskı). İstanbul: İletişim yayınları. (özgün eser 2001 tarihlidir).
- Jackson, K.T. (1985). *Crabgrass frontier: The suburbanization of the United States*. New York: Oxford University Press.

- Kaya, Erol (2007). *Kentleşme ve Kentlileşme* (2. Baskı). İstanbul: Okutan Yayıncılık.
- Kurtuluş, H. (2003). Mekânda Billurlaşan Kentsel Kimlikler: İstanbul'da Yeni Sınıfsal Kimlikler ve Mekânsal Ayrışmanın Bazı Boyutları. *Doğu-Batı*, 23, 75-96.
- Le Goix, R. (2005). *The impact of Gated Communities on Property Values: Evidences of Changes in Real Estate Markets (Los Angeles 1980-2000)*. International Symposium TCE: Territory, Control and Enclosure. 28 Şubat-3 Mart 2005, Pretoria, Güney Afrika, ss.1-23.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. I. Gürbüz (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (özgün eser 1968 tarihlidir).
- Low, S. (2003). *Behind the Gates: Life, Security and the Pursuit of Happiness in Fortress America*. New York and London: Routledge.
- McKenzie, E. (2006). Constructing the Pomerium in Las Vegas: A case study of emerging trends in American Gated Communities. R. Atkinson & S. Blandy (Eds.) In *Gated Communities* (1-17). USA: Routledge.
- Mumford, L. (2007). *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. G.Koca, T.Tosun (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (özgün eser 1961 tarihlidir)
- Nirun, N. (1991). *Sistemik Sosyoloji Yönünden Sosyal Dinamik Bünye Analizi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını
- Ortaylı, İlber (2007). *Osmanlı Toplumunda Aile* (8. Baskı). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Öncü, A. (1999). "İdeal ev" mitolojisi sınırları aşarak İstanbul'a ulaştı. *Birikim*, 123, 26-34.
- Özgür, E.F. (2004). *Sosyal ve Mekânsal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı siteler, İstanbul – Çekmeköy örneği*. (Doktora Tezi), Mimar Sinan Üniversitesi, Fenbilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- Rapoport, A. (1969). *House, Form and Culture*. Foundation of Cultural Geography Series, New Jersey: Prentice Hall Inc., Eaglewood Cliffs.
- Ritzer, G. (2000). Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek. Ş.S. Kaya (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Roitman, S. (2003). *Who segregates whom?*. Symposium of Gated Communities: Building Social Division or Safer Communities?. University of Glasgow, 18-19 Eylül 2003.
- Roth, L.M. (2000), *Mimarlığın Öyküsü*. E. Kaça (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (özgün eser 1993 tarihlidir).
- Sarkissian, W., Walton, S., Kerr, H., Hazebroek, A., Ludher, E., Shore, Y., Hazebroek,

- J,& Humphreys, C. (2004). *Social Issues and Trends Associated With Medium- to Highdensity Urban Living*. Final Report for The Land Management Corporation. Sarkissian Associates Planners Pty Ltd. 14 Mayıs 2004.
- Sennett, R. (2006). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* (2.baskı). T.Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (özgün eser 1976 tarihlidir)
- Thorns, D.C. (2004). *Kentlerin dönüşümü. Kent teorisi ve kentsel yaşam*. E. Nal, H. Nal (Çev.). İstanbul: Soyak Yayınları. (özgün eser 2002 tarihlidir)
- Tognoli, J., (1987). *Residential Environments*. Handbook of Environmental Psychology, 1, New York, Plenum Pub. Corp.
- Weidermann, S. and Anderson, J.R., (1985). A Conceptual Framework For Residential Satisfaction. Altman, I., Werner, C. (Eds.) In *Home Environments* (153-178) New York: Plenum Pres.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way Of Life. *The American Journal of Sociology*, 44 (1), 1-24. Retrieved January 21, 2010, from www.sociology.ibu.edu.tr/kentsos.pdf.
- Xavier, G. (2008). *Gated and guarded communitites- Security concerns or elitist practice?*. 5th Asian Law Institute Conference, 22-23 Mayıs 2008, Singapore.

Dr. T. Didem Akyol Altun: 1979 yılında İzmir’de doğmuş, Lisans derecesini Haziran 2000’de Dokuz Eylül Üniversitesi, Mimarlık Bölümünden almıştır. “Expoların/Dünya Fuarlarının Mimari Değerlendirmesi: Türk Pavyonları” konulu yüksek lisans tezini Temmuz 2003 tarihinde, “Kent Çeperlerindeki Az Katlı Konut Topluluklarının Kullanıcı-Mekân İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi: İzmir Örneği” başlıklı doktora tezini ise Temmuz 2010 tarihinde, Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Bölümü, Bina Bilgisi Ana Bilim Dalı’nda tamamlamıştır. Hala, Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü Bina Bilgisi Ana Bilim Dalında araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Kent Yazıları



Diyarbakır “Hangi” Mahle?

*

Şeyhmus Diken

Eski kentlerin tarihleri ile ilgilenen akademisyenlerin neredeyse tümünün üzerinde “mutabık” kaldıkları bir konudur ki, “şehir” deyince akla iki nehir arasındaki Mezopotamya, hatta “Yukarı Mezopotamya” gelir. Milattan önce 7000’li yıllara gidinceye kadar bütün eski kale şehirler incelemeye tabi tutulursa, bunların en başında gelen ve hâla 5,5 kilometreyi bulan dört yöne açılan dört kapısı ve 82 burcuyla surların üzerindeki anıtları, motifleri, kabartmaları ve kitabeleriyle özcesi heybetli surlarıyla kadim Amida yani Diyarbakır gelir.

Eski Diyarbakır’ı surlar kucaklar. Şimdiki surların kalkan balığı görüntüsündeki şekli bundan 1700 yıl evvelki Roma dönemine kadar uzanır. Eski şehrin şimdiki kalkan balığı görüntüsü oluşmadan evvel; şehri kuzeyden güneye yani Dağkapı’dan Mardinkapı’ya dosdoğru uzanan eski Bağdat, şimdiki Gazi Caddesi üzerinden bir sur bedeni kesiyormuş. Yani surların Urfa Kapı bölümü ve şimdiki Turistik Cadde diye tabir edilen batı yakası yokmuş. Ezcümle kalkan balığının sadece yarısı varmış.

4. yüzyılda Nusaybin’den gelen ve Hıristiyanlığı kabul ettikleri için putperestlerce zulme uğrayan büyük bir Süryani topluluk, kadim Amida şehrine yerleşmek isteyince tebaayı uzunca bir süre sur dışında çadırlarda açık alanda bekletip, iki yıllık bir zaman dilimi içinde surların şimdiki ikinci yarısını doğal bazalt plato üzerinde bina edip yeni kent sakinlerini yerleştirmişler.

Zaten hâla şehrin sonradan yapılan o bölümünde Lalebey Mahallesi diye anılan ve içinde halen ibadet edilen Meryemana Süryani Kadim Kilisesi’nin var olması ve Süryani tebaanın o mahallede anılan eski tarihten bu yana yaşıyor olmaları bu tarihsel ritüele delalet eder. Yine sonradan yapılan batı surları bölümünün ve Urfa Kapısının hemen dışında

kentin Hıristiyan tebaası için büyük bir mezarlık düzenlenmesinin ve hâla kentin Hıristiyan mezarlığının anılan yerde olmasının açıklaması da bu nedenledir.



Surların kuşattığı Diyarbakir'dan genel görünüm

Bu mânâda Diyarbakir suriçinin kuşbakışı görüntüsünün klasik Roma şehir planı olan kare şekilli ve eski dokuyu ortadan haç şeklinde dörde bölen iki ana caddenin birbirini çapraz olarak kesen tarzda konumlandığını söylemek için sıradan bir eski şehir görüntüsünü anlatan Diyarbakir cep haritasına bakmak yeter de artar bile.

Basri Konyar 1936 yılında yayınlanan *Diyarbakir Yıllığı* kitabının 3. Cildinde Diyarbakir Mahallelerini şöyle sıralar: Ulu Camii, Reisoğlu, Safa Camii, Müderrisoğlu, İskender Paşa, Derviş Hüseyin, Hüseyin Efendi, Fatih Paşa, Kılbaş, Hasırlı, Ablak, Çöpiyan, Sülûkiye, Hacı Hıdır, Abdal Dede, Rabia, Tacüddin, Muallak, Salos, Kastal, Büyük Kavas, Küçük Kavas, Reşitoğlu Ali, Defterdar, Aziz Camii, Şeyh Matar, Sinoğlu, İzzeddin, Ali Paşa, İbrahim Bey, Yiğit Ahmet, Dabanoğlu, Kaşıkbudak, Hacı Osman, Hoca Ahmed, Çakal, Lalebey, Hacı Büzrük, Kadı Camii, Hüsameddin, Hüsrev Paşa, Memüddin, Alican, Cemal Yılmaz, Molla Bahaddin, Melik Ahmet, Nalçacı, İmadiye, Kara Camii, Göl Camii,

Hanzade, Arap Şeyh, Peygamber Camii, Mürteza Paşa, Hacı Abdurrahman, Şerif Çavuş, Velikethuda mahalleleri.

Cumhuriyetin ilk yıllarına göre Diyarbekir'in mahalle sayısı yukarıda görüldüğü üzere 57'dir. Daha sonra, anılan yıllıktan anlıyoruz ki; 1930'lu yıllarda bu mahallelerin üçü dördü bir araya getirilerek mahalle sayısı 23'e düşürülmüştür.

Bugünün suriçine baktığımızda 15 mahalle bize görünür. Bunlar Alipaşa, Abdaldede, Cami Kebir, Cami Nebi, Cevat Paşa, Cemal Yılmaz, Dabanoğlu, Fatih Paşa, Hasırlı, İskender Paşa, Lalebey, Melik Ahmet, Savaş, Süleyman Nazif ve Ziya Gökalp mahallelerdir.

Bugün, geçmişte de var olan bu 15 mahalleyi teker teker anlatmak ve paylaşmak yerine, yine kadim şehrin sakinlerinin yaptığı gibi eski şehri dörde ayırıp caddelerin birbirlerini kestiği, birbirinin içine geçiş yaptığı nirengi noktalarından kimi mekânsal boyutları da öne çıkararak anlatmak belki de en doğrusu...

Şehrin cumhuriyetle birlikte batıya ve kuzeye açılan ve daha itibarlı bir konuma dönüşen Dağkapı'sından eski Bağdat Caddesi'ne doğru, şimdilerin Gazi Caddesi üzerinde yürüdüğünüzde, hemen sağınıza denk düşen, Cami Kebir mahallesidir.

Adını, kentin en eski ibadet merkezi olan ve öncesinde de bir katedral (Mar Toma Katedrali) olarak şehir halkına hizmet eden Ulu Camii'nden almıştır. Ki, Ulu Cami, katedral olmadan önce de pagan döneminde şimdiki Gazi caddesinin üzerindeki en eski sur bedenlerinin dışında putperestlere ait açık bir ibadethaneymiş. 1778'de şehre gelen gezgin Carlsten Niebuhr Ulu Cami'yi yapılar bütünü olarak "Hristiyan âleminin merkez kilisesi" olarak ifade eder. Bir zamanlar İslam'ın dört mezhebinin temsil edildiği bir mekân olan mâbed, şimdilerde İslam'ın iki mezhebi Hanefilerle Şafiilerin cami içinde ayrı mekânlarda ve ayrı hocaların arkasında namaz kıldıkları ve de İslam'ın beşinci Haremi Şerif-i olarak kabul gören bir mekândır. Halep'in Ulu Camii, Şam'ın Emevi Camii, Kudüs'ün Mescid-ül Aksa'sı, Mısır'ın El Ezher Camii ve İstanbul'un Ayasofya'sı ile ancak kıyas kabul edebileceği birçok tarihçinin ortak gözlemidir.

İslam ordularının İyaz Bin Ğanem komutası altında beş aylık bir kuşatmadan sonra 639 yılında kenti ele geçirmesi üzerine eski kentin tam da orta yerine denk düşen katedral, camiye dönüştürülmüş.

1400 yıldan bu yana cami olarak hizmet gören mekânın adıyla anılan, Cami Kebir Mahallesi; genellikle şehrin kalburüstü ve kent yönetiminde söz sahibi olan kesimlerinin, bir de zaman zaman kentte yaşanan siyasal çekişmelerin özellikle son yüz yıl içinde daha çok sistemle "uyumlu" denebilecek bir çaba içinde olan kesimlerinin yerleşke olarak tercih ettikleri mahalleler bileşkesidir: Cami Kebir, Cami Nebi, İskender Paşa ve Melik Ahmet'in bir parçası...

Bu mahallenin en kayda değer sakinlerinin evleri olan Cahit Sıtkı Tarancı ve Ziya Gökalp gibi şahsiyetlerin evleri, şimdilerde devlet korumasında ve müzedir. İki ev de şehrin sivil mimarisini gözlemlemede nadir örneklerdendir. Cahit'le Ziya teyze çocuklarıdır. Cahit'in aile büyükleri Pirinççizadeler cumhuriyet öncesi dönemde Kürtlük şiarı altında örgütlenen kentin münevverlerinin içinde yer aldıkları tarihin kaydettikleridir. Cumhuriyetin ilanından ve tekçi-Türkçü ideolojiye geçildikten sonra Pirinççizadelerin safını Kemalist ve Türkçü cumhuriyetle kader ortaklığına dönüştürmesi bu mahalle tespitine de bir altyapı oluşturmaktadır.

Yine Ziya'nın 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilan edilmeden evvel Cami Kebir mahallesindeki eski bazalt Diyarbakir evlerinden birinde "Kürt mefkûresi" uğruna çalışmalar yaptığı, "meşrutiyetten sonra Kürtlük için çalışanlarla yollarının ayrıldığı" Şeyh Saîd İsyanında "dar"a çekilen Hanî'li Salih Bey'in Şark İstiklâl Mahkemeleri Muddeiumumisi Ahmet Süreyya Örguevren'e ifadesinde anlattıklarıdır.

Dağkapı'dan aşağılara doğru indikçe, Balıkçılarbaşı'ndan sonra sağ cenaha düşen ikinci parça, yani şehrin sicilinde "öte mahalle" olarak yer eden Lalebey Mahallesi Süryanilerin geçmişte yoğun olarak yaşadıkları mahalledir. Şimdi de kiliseleri, Meryem Ana Süryani Kadim Kilisesi mahallenin en görünür mekânıdır. Çok az kalan Süryani topluluğu halen de ibadetlerini aynı mekânlarında sürdürmektedirler. Diyarbakir'in dünyaca ünlü ipekli puşilerinin, gümüş telkarilerinin sanat erbapları şehrin hemşehrileri Süryani sakinleri bu mahallelidir. Mahallenin en namdar Süryanisi ünlü Süryani dilbilimcisi Naum Faik Palak'tır.

Naum Faik Palak, 1869 senesi 5 Şubat'ında Lalebey Mahallesi'ndeki evinde doğup hayatını Süryani diline, kültürüne, kimliğine adayıp kırım ve katliam yıllarında çareyi Amerika Birleşik Devletleri'ne göçmekte bulup yine bir 5 Şubat günü 1930'da ardında 30 kitap bırakan ve New Jersey'de vefat eden bir kadim şehirlidir. Naum Faik Palak 1900'lerin

başında anılan mahallede yine Dîyarbekir Süryanilerinin kurduğu matbaada Kevkeb Dı Medinho (İki Nehir Arası) ile Şifuro (Borazan) adında Süryanice iki gazete çıkarmıştır. Evi, Lalebey Mahallesi Puşici Sokak'tadır. Şimdilerde Sur Belde Belediyesi aldığı doğru bir kararla sokağın adını meclis kararıyla Naum Faik Palak Sokağı yapmıştır.

Lalebey'in kapı komşu mahallesi Ali Paşa'dır. Şehrin Cami Kebir mahallesindeki "sistemle uyumlu" hemşehrilerinin aksine; "Cemiloğulları, Zazazadeler" gibi Kürt "muhalif" çizgide yer alan, bu sebeple de 1925 Şeyh Saîd Kıyamı'ndan sonra, 1925 ile 1937 yılları arasında Mecburi İskan Politikaları döneminde İskan Kanunlarına dayanarak Cemilpaşa ailesinden evlenen damatlar, hatta çalışanlar da dâhil batının 17 iline ipi koparılmış tespihin taneleri gibi dağıtılıp hayvan katarları ile sürgüne gönderilen bir daha da ancak 1947 yılındaki ayla dönebilen büyük bir ailedir "Mala Cemilpaşa".

Ali Paşa Mahallesi'nin en ünlü evi Cemil Paşa Konağı'dır. Profesör Metin Sözen'in tabiriyle 2000 metre karelik bir alan üzerine yedi eski ev yıktırılarak 1870'lerde yaptırılan ve haremlik ile selamlığı olan devasa konak "Abdühamid'in sarayından bile daha görkemli"dir. Şimdilerde "kent müzesi" olmak için Cemilpaşa ailesinin onayıyla Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'nin restorasyon çalışmaları altında yeni hayatına hazırlanmaktadır.

Alipaşa Mahallesi'nin bir başka önemli mekânı 1500'lü yıllarda yapılmış Ermenilere ait Surp Sarkis Kilisesi'dir. Uzun yıllar ibadete açık olan kilise, 1915 "Büyük Felaketi"nden sonra cemaatsiz kalınca kentin Müslüman sakinlerince Çeltik Fabrikası hâline dönüştürülmüş hatta halk arasında ironik bir imleme ile "Çeltük Kilisesi" gibi bir isme de evrilmiştir. Şimdilerde epeyce harap olmakla birlikte doku ayaktadır. Avlusunda mahalle düğünleri düzenlenmekte, arada bir de sanat performanslarına ev sahipliği yapmaktadır.

Lalebey ile Ali Paşa mahallerinin Balıkçılarbaşı'ndan Urfa Kapı'ya kadar süre giden caddesi Melik Ahmet Caddesi'ne de ad olan Melik Ahmet Mahallesi'nin çokça ünlü mekânları vardır. Bunlardan şimdilerde orijinal mimarisi ve künde-kârî tekniğiyle ceviz oyma kapısının dillere destan olduğu Behram Paşa Camiini mutlaka telaffuz etmek gerek. Yine Ali Paşa Mahallesi'ne de ad olan Ali Paşa Cami ve Külliyesi ile birlikte

Mimar Sinan'ın Kadim Diyarbakir'de yaptığı dört cami ile bir türbeden ikisinin anılan camiler olduğunu mutlaka hatırlamak önemli.

Ali Paşa ile Lalebey'in komşudaşı Melik Ahmet Mahallesi'nin bugünlerde en adından söz ettiren mekânı "Mala Dengbêjan"dır (Dengbêj evi). Dengbêjler, Kürt sanatında enstrümanlı, sese müzikal anlamda ruh verenlerdir. Geleneksel Kürt Musikisinin sürdürücüleri dengbêjlerdir. Eski bir Diyarbakir evinin hemen Behram Paşa Camiinin arkasına denk düşen ve Melik Ahmet Caddesi'ne çok yakın bir noktada günün her saatinde avlusunda ve odalarında insan sesinin kadim tınlarını daha sokağa girdiğinizde duyabileceğiniz bir mekândır Mala Dengbêjan.

Mahallenin diğer yarısı 1960'larda birçok evin yıkılarak açıldığı Melik Ahmet Caddesi'nin İskender Paşa gibi Cami Kebir'e komşu mahalleleri ile birlikte anılmalıdır. Minaresinin 1900'lü yıllara kadar koca bir kılıf içinde korunduğu harcinin kokulu bitkilerle karıldığından Cuma günleri çıkarılan kılıfından sonra etrafa rayihalar saçtığı Parlı, Safa Camii, ya da halk arasında bilinen ismiyle Palo Cami, Muslihiddin Larî Türbesi, 58. basamağına kadar iki ayrı merdiveni olan ve sonra tek merdivene dönüşen zarif ve dıştan çini işli minaresi ile Melik Ahmed Camii mahallenin kıymetli mekânlarıdır.

Şehrin kazancı, sobacı, kalaycı, palancı, bakırcı, kilimci ve bilimum zenaat erbabının yer aldığı Ulu Caminin hemen arkasındaki çarşının en sanatçı mekânı Dicle-Fırat Kültür Merkezi'nin konumlandığı büyükçe bir Diyarbakir evidir. Günün her saatinde gençler anılan mekânda ellerinde def-arbaneleri, fırça paletleri ve müzikal enstrümanlarıyla sanatın bütün dallarında öğrenip, öğreten bir üslupla kadim Amed'in nidalarını dillendiriyorlar.

Dağkapı'nın sol cenahını değerlendirirken ikiye ayırmak gerek. Biri eski saray bölgesi olan İçkale ya da Saraykapı bölgesi. Şehrin en azından beş bin yıllık bütün hikâyesinin saklı olduğu Saraykapı bölgesi şimdilerde daha çok Bingöl ve çevresinden şehre sükün edenlerin yoğun olarak yaşadığı bir mahalle olsa da; geçmişinde kiliseleri, camileri, surlar üzerindeki kitabeleri ve Diyarbakir kent tarihinin kayıtlarının altında saklı olduğu bilinen "Virantepe-Hemadək" höyüğü ve elbette kadim nehir Dicle'nin en görünür olduğu bir mahalledir.

Padişah Kanuni Sultan Süleyman Kitabesi'nin surun göbeğine mühredildiği noktada bir zamanlar sur içinin üç mamur su kaynağından

biri olan Arbedaş Çeşmesi 26 Sahabenin kabirlerinin haziresinde yer aldığı bilinen Hazreti Süleyman Cami ile sırt sırtadır.

Üçüncü yüzyıldan kalma Saint George Kilisesi, bir zamanlar bütün şehir yönetiminin konumlandığı kentin idari binalarının bulunduğu yapılar; eski adliye binası, üzerindeki tarihten 1873 yılında yapıldığı anlaşılan şehrin cezaevi bu eski saray bölgesindedir. Cevat Paşa ile Dabanoğlu Mahalleleri buranın ev sahipleridir. Binlerce yıl şehre idari sahiplik etmiş mekânın sibernetik biliminin atası kabul edilen robotların ustası Ebul İz Ahmed El Cezeri bütün hünerini bu mahallede icra etmiştir. Ve kadim Dicle'ye nazır albenili mekândır İçkale.

Dağkapı'nın sol cenahının ikinci yarısı Dabanoğlu ile Fatih Paşa mahalleleridir. Bu muntıkaya Hasırlı, Savaş ve Cemal Yılmaz mahallelerini de katıp konuşmak en doğrusu. Balıkçılarbaşı'ndan Yenikapı'ya kadar uzanan sağlı sollu beldenin kaydı ise, şehrin en çokkültürlü tarihinin ifadesine mazhar olan bölgedir. Surp Giragos Ermeni ve Mar Petyun Keldani Kiliseleri ile Dört Ayaklı Minaresi ile kimi cami ve mescitlerin birbirlerine omuz verdiği ve de birbirlerinin görünüm alanları içinde var olduğu bir bölgedir, tümüyle birlikte Hançepek olarak telakki edilen mahalleler bütünü. Bir zamanlar kilisenin papazının evi olan Surp Giragos'un tam karşısındaki Yazar Esmâ Ocak Evi ile çağırılan duyulacak mesafedeki hamam kültürünün özgün örneklerinden anularımızda saklı Paşa Hamamı, mahallenin vazgeçilmezleri...

Şimdilerde kiliseler bir miktar harap olsa da, sakinleri mekânlarından uzak düşse de "Dinler ve Kültürler Sokağı" projeleri ve restorasyon uygulamaları gibi çabalarla, mahalle hâla geçmişini yansıtmaktadır. Eski adı Direkçi Sokak olan şimdilerde "Mıgırdiç Margosyan Sokağı", "Gâvur Mahallesi"nin bilinen/bilinmeyen hikâyelerini anlatacaktır size. Duyarsınız eminim; "Şeftali çiçek açtı/Xançepek'i sel aldı/Qıbrak Yakubun kızı /Gece kocaya kaçtı." Margos Hoca'nın adıyla müsemma sokağının birazcık aşşağısında eski adı Yağcı Sokak olan semt sakini küçe, şimdilerin Ahmed Arif Sokağı'dır. Sokağın yedi no'lu evi, "Oysa, bir ben bileceğim ne afat sevdim./Bir de ağzı var dili yok Dîyarbekir Kalesi"ni diyecektir size.



Eski Diyarbakir'da hayat

Bütün bu anlatılar sizde bir miktar yorgunluğa sebep oldu ise; eski şehrin sur içinin uzaktan ve büyüğü bozulmasın diye ilan edilmemiş aşklarına mekân olduğu sokaklarındaki çerezçilerden bir miktar karpuz çekirdeği alın ve hemen demirciler çarşısındaki 300 yıllık Sülüklü Han'a konuk olun. Hana girmeden demircilerin, örse musikişinas ustalarca sırrı çözülecek makamda vurduğu çekiç seslerinden ilham alarak Keldani Yusuf'tan miras Baharatçı Kör Yusuf'un envai çeşit baharat tezgâhına bir göz atın ve hana öyle geçin. Hanın avlusu dinlenmek ve huzur bulmak için "şehrin zulası"dır. Kare planlı avlunun dişi bazalttan, düzgün döşenmiş taşları sulanmıştır. Su, dişi taşın gözelerine nüfuz etmiş ve havayla temas eden taşla tatlı bir akşam serinliği nergis kokularını ulaştırmaktadır. Köz ateşte pişirilmiş Menengiç kahvesi ile yeşil ceviz, turunc ve patlıcan tatlısı sizi zaman yolculuğuna çıkaracaktır, eminim. Derinden ise Celalî sesle firaklı bir gazel ses vermektedir; "Vala oğul dağ ayrı duman ayrı/Kaş ayrı keman ayrı/Çöz göğsün düğmesini/Kaşta keman yeri var"...

Diyarbakir Suriçi'nin mahalleleri ve sokakları bazalt dokulu taş mekânları olan camiler, kiliseler, mescitler, eski evler, çeşmeler, hanlar, hamamlar sokağın ve mahallenin parke taşlı yolları ile modern dünyanın beton yığınları çok katlı yapılarına inat, hâla inadına "ben buradayım, ina-

dına yaşamaya devam ediyorum” diyorlar. Kim bilir yazın Temmuz tabak sıcaklığında, ya da olmadı karakış'ta zemheri ayazında olur ya yolunu Diyarbakir'lere düşürenlere benden söylemesi...

Şeyhmus Diken: 1954 yılında Diyarbakır'da doğdu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset ve İdari Bilimler Bölümü'nden 1978'de mezun oldu. İçişleri Bakanlığı bünyesinde kısa süreli mülki amirlik memuriyeti 12 Eylül askeri darbesi ile son bulan Diken, yaşamını Diyarbakır'da Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'nde Başkan Danışmanı olarak sürdürdü. Aktif bir sivil toplumcu olan Şeyhmus Diken çeşitli sivil toplum örgütlerinde gönüllü olarak yönetici, üye ve danışma kurulu üyesi kimlikleriyle çalıştı. Sivil toplum alanının dışında; kent kültürü, kent kimliği, yerel ve sözlü tarih ile ilgili eserler ortaya koydu. “Sırrını Surlarına Fısıldayan Şehir, Diyarbakır” isimli kitabı, “Diyarbakır, La ville qui murmure en ses murs” adıyla 2010 yılında Editions Turquoise tarafından Fransızcaya çevrilerek yayımlandı. Türkiye Yazarlar Sendikası (TYS) ile Kürt Yazarlar Derneği üyesi olan Şeyhmus Diken, Uluslararası PEN Kulübü Türkiye kolu olan Türkiye P.E.N. Yazarlar Derneği Diyarbakır Temsilciliğini yaptı. Şiirsel metinlerinden oluşan “Taşlar Şahit” kitabından 13 şiiri Amerika Birleşik Devletleri'nin Los Angeles şehrinde yaşayan ut sanatçısı Yervant Bostancı tarafından bestelenip “Taşlar Şahit” ismiyle müzik CD'si şeklinde ölümsüzleştirildi. “Diyarbakır Hikâyeleri” tiyatro oyunu, İmgesel Düşler Tiyatro Topluluğu tarafından oyunlaştırılarak pek çok şehirde sahnelendi.



Ayrımcılık İçin Yeni Yöntemler: Kudüs'te Yerel ve Merkezi İdarenin İşbirliği

*

New Methods Of Discrimination:
Collaboration Of Local And Central Governments In Jerusalem

Esra Bakkalbaşıoğlu

Özet

Yüzyılın en uzun süren çatışması olan İsrail-Filistin çatışmasının ana amacı alan üzerinde hakimiyet sağlamak. Bu amaç doğrultusunda çeşitli araçlar kullanılarak alanı yeniden yaratmak ve dolayısıyla o alanda kimlerinin ne şekilde yaşayacağına karar verme üstünlüğünü ele geçirmek büyük önem teşkil ediyor. Bu açıdan bakıldığı zaman bu mücadelenin en hareketli cephelerinden biri de Kudüs şehri. Kutsal ve paylaşılamayan şehir Kudüs'te kimlerin, ne şekilde yaşayacağına tek taraflı olarak karar vermek isteyen İsrail, merkezi hükümetin politikaları ve şehir belediyesinin araçlarını bir araya getirip imar ve iskan izinleri, kimlik kartları ve duvarın yolu ile hem kenti hem de kentteki ötekileri yeniden yaratmaya çalışıyor.

Anahtar Kelimeler: Batı Şeria Duvarı, Kudüs, imar, Filistin, İsrail, kimlik kartı, belediye

Abstract

One of the main aims of the long-lasting conflict of the century is the one between Israel-Palestine. The basic aim of both parties is to have domination over the space. To achieve this ultimate aim, it is vital for them to shape and reshape the land and to have the authority to decide who will live on it and how. From this perspective, Jerusalem is one of the main fronts of the conflict. Israel wants to make an one-sided decision on who will live in Jerusalem, the holy and indivisible city, and how. The political aims of the government is combined with the technical tools of the municipality in the construction and settlement permits, the identity cards and the path of the wall issues. In this way, they try to reshape the city and its urban others.

Keywords: West Bank Wall, Jerusalem, construction, Palestine, Israel, Identity Card, municipality

Giriş

Hükümetler ve merkezi yönetimler siyasal yapılar olarak görülmelerine rağmen, yerel yönetimler genellikle bu alanın dışında tutulmaktadır. Bu durum, yönetimin yerelleşmesiyle paralel olarak siyaset yapma ekseninden hizmet verme eksenine doğru bir kaymanın yaşandığı şeklindeki genel kabulden kaynaklanmaktadır. Tam da bu nedenle, belediyeler ve daha küçük yönetim birimleri tarafından kullanılan araçlar siyasal süreçlerin dışında görülmektedir. Vatandaşla ilişkilerini hem eylemsel hem de söylemsel düzeyde daha çok hizmet alma/verme şeklinde kuran bu birimlerin sunduğu hizmetlerin dağılımının ne kadar siyasal olduğu genellikle göz ardı edilmektedir. Hâlbuki farklı bir açıdan bakıldığında, yerel yönetimler aracılığıyla kentlerde uygulanan siyasetin, gücünü doğrudan doğruya yaşama alanı üzerindeki hâkimiyetinden aldığı görülecektir. Zira yaşama alanının sınırlarının belirlenmesinde, neyin ve kimin içeride ya da neyin ve kimin dışarıda kalacağını saptanmasında ve içeride kalanların ne şekilde ve nerelere dağılacağını tespitinde yerel yönetimler, merkezi idarenin bile hiçbir zaman yapamayacağı kadar doğrudan bir şekilde bireylerin yaşamına müdahale edebilmektedir. Salt bu müdahale gücü bile, yerel yönetimler eliyle yürütülen ve ilk bakışta basit, teknik düzenlemeler gibi gözükken işlerin ardında yatan siyasal amaç ve araçların daha dikkatli bir okumasını gerekli kılmaktadır. Kudüs, tüm dünyanın gözünün üzerinde olduğu kutsal ve paylaşılamayan kent, yerel yönetimlerin siyasal bir güç olarak nasıl hareket ettiklerinin ve hangi araçları işlevselleştirdiklerinin güzel bir örneğidir. İsrail merkezi hükümetine bağlı olan Kudüs Belediyesi eliyle Filistinli Araplara karşı yürütülen proje iki ayak üzerinden ilerlemektedir. Bu ayaklardan biri, sınırların tekrar çizilmesi ve buna bağlı olarak içeride ve dışarıda kalanın tek tarafı bir iradeyle yeniden belirlenmesi; diğeri ise içeride kalanların kontrol altında tutulması, dışarıdakilerden uzaklaştırılması ve hatta kenti terk

etmesi için üretilen imar, iskân ve kimlik belgesi politikalarıdır. Yerel yönetim eliyle ve onun araçları vasıtasıyla yürütölen bu stratejileri anlamak için öncelikle Kudüs Belediyesi'nin tarihçesine kısaca göz atmakta yarar bulunmaktadır.

1. Kudüs Belediyesi: Nerede-Ne Zaman?

İsrail Devleti, 1948 yılında İngiliz mandasının sona ermesi ile resmi olarak kuruldu. Hemen akabinde gelen Arap-İsrail Savaşı sonrasında yapılan ateşkes antlaşması ile İsrail idaresi altında kalacak topraklarla Ürdün idaresi altında kalacak olan Arap topraklarını ayırmak için bir sınır çizildi. 1949 yılında ilan edilen ve bugün uluslararası arenada 'Yeşil Hat' olarak anılan bu hattın batısında kalan topraklar yeni kurulan İsrail devletine, doğusunda yer alan topraklar ise Araplara aitti. Batı Şeria ve Doğu Kudüs de Arap toprakları içerisinde yer alıyordu. Aslında daha 1947 yılında, yani İngiliz manda rejimi sona ermeden önce, Birleşmiş Milletler 181 Numaralı Genel Kurulu Kararı uyarınca toprakların İsraililer ve Filistinliler arasında bölünmesi öngörölmüştü. O dönemde bu plan İsrail tarafınca kabul edilirken, Filistin Arap Yüksek Komitesi tarafından reddedilmişti. 1948 Savaşı sonrasında Birleşmiş Milletler sürece yeniden dâhil oldu ve Yeşil Hat'ın çizilmesinde de gözlemci olarak rol oynadı. Sonrasında bu hattı iki toplumu ayıran resmi sınır olarak kabul etti. Bu nedenledir ki, bugün halen uluslararası arenada iki toplumu ayıran sınır olarak Yeşil Hat kabul edilmekte ve hattın ihlali uluslararası suç sayılmaktadır. 1967 yılında gerçekleşen Altı Gün Savaşı sırasında İsrail ordusu Golan Tepeleri'ni, Doğu Kudüs de dahil olmak üzere Batı Şeria'yı, Gazze Şeridi'ni ve Sina Yarımadası'nı ele geçirdi. Bu tarih itibarıyla, her ne kadar uluslararası anlamda kâğıt üzerindeki geçerliliğini koruyor olsa da, Yeşil Hat'ın ayırıcı rolü *de facto* olarak sona ermiş oldu. İsrail, aynı yıl Kudüs Belediyesi'nin sınırlarını, Doğu Kudüs'ü ve Batı

Şeria topraklarının bir kısmını içine alacak şekilde yeniden çizdi. Böylece, her ne kadar bölgenin kaderi uluslararası arenada belirsizliğini koruyor olsa da Doğu Kudüs'te ve Batı Şeria'nın yeni çizilen Kudüs Belediyesi sınırları içerisinde kalan bölümlerinde yaşayan Filistinli Araplar, kendilerini *de facto* olarak İsraili belediyenin idaresi altında buldular. 30 Temmuz 1980'de Kudüs Kanunu olarak da bilinen "Temel Kanun: Kudüs, İsrail'in Başkenti" Knesset'te kabul edildi. İlk maddesinin içeriği "Kudüs, tüm ve birleşik olarak İsrail'in başkentidir" şeklinde olan bu kanun uyarınca, 1967'de ele geçirilen toprakları kapsayacak şekilde, tüm Kudüs İsrail'in başkenti olarak kabul edildi. Bu kanun, uluslararası düzeyde hiçbir zaman kabul görmedi. Aynı yıl Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, her ne kadar bağlayıcılığı olmasa da, aldığı bir karar ile kanunun geçersiz olduğunu ilan etti ve Birleşmiş Milletler üyesi ülkelerden şehirdeki diplomatik temsilciliklerini geri çekmelerini istedi. Ancak 1980'de dile getirilmiş olmasına rağmen, aslında 1967 itibarıyla Kudüs zaten tek bir idari sistem altında yönetilmeye başlamıştı.

İsrail devletinin bölgedeki askeri hedefi, mümkün olduğunca fazla toprak elde etmek ve bu topraklar üzerinde en az sayıda Filistinli Arab'ın yaşamasına müsaade etmek şeklinde özetlenebilir. Bu amaç doğrultusunda İsrail'in kullandığı belli başlı siyasal araçlardan birisi de mimari planlama ve şehir planlamacıdır. Batı Şeria içerisindeki İsrail yerleşimleri, Gazze'nin duvarlarla çevrilmesi ve son olarak da Batı Şeria Duvarı¹ bu siyasetin örnekleri arasında sayılabilir. Bu bağlamda, belediye ve merkezi idarenin siyasal amaçları doğrultusunda ortaklaşa kullan-

¹ Bu makalede Batı Şeria Duvarı olarak adlandırılan yapı İsrail resmi kaynaklarında 'Ayrılık Çiti' (separation fence), Filistin kaynaklarında ise 'Batı Şeria Duvarı' (The West Bank Wall) veya 'Ayrımcılık Duvarı' (apartheid wall) adıyla geçmektedir. Bu makalede yapının Batı Şeria Duvarı olarak adlandırılmasının nedeni Birleşmiş Milletler ve Uluslararası Adalet Divanı gibi kurumların yayımladıkları belgeler ve verdikleri kararların metinlerinde yapıyı bu şekilde adlandırmaları nedeniyle, yapının uluslararası arenada Batı Şeria Duvarı olarak bilinmesidir. Makalenin devamında yapının Kudüs'te inşa edilen kısmı için ise Kudüs Duvarı terimi kullanılacaktır.

diğı üç teknik araçtan bahsetmek mümkündür: İmar izni ve imar şemaları, belediye sınırları dâhilinde yaşayanlara dağıtılan kimlik kartları ve bunlarla paralel olarak ilerleyen Kudüs Duvarı projesi.

2. Kudüs'te İmar ve İskân Siyaseti

Kudüs'e sahip olma mücadelesi, daha önce de belirtildiği üzere, İsrail'in Altı Gün Savaşı'nın hemen akabinde belediye sınırlarını Doğu Kudüs ve bir miktar Batı Şeria toprağını da içine alacak şekilde çizmesiyle başladı. Filistinlilerin doğum oranının İsraililerden yüksek olması nedeniyle, salt toprak kazanımı, Kudüs'ü büyük çoğunluğu İsraililerden oluşan bir İsrail şehri yapmak için yeterli olmadı. Dolayısıyla toprak kontrolünün yanı sıra, hem İsraililerin hem de Filistinlilerin mevcut nüfuslarını ve gelecekteki nüfus artışlarını da kontrol etme ihtiyacı ortaya çıktı. Kudüs Belediyesi, hükümet ile koordineli bir şekilde demografik bir politika oluşturmaya ve bu doğrultuda çeşitli düzenlemeler yapmaya başladı. Nüfus dengelerinin istenilen şekle getirilmesi için, bir yandan kentteki Yahudi nüfusu arttırmak, diğer yandan da Arap nüfusu mümkünse azaltmak, mümkün değilse de sabit tutmak gerekiyordu. Bu amaca ulaşmak için imar izinleri de, teşvikler gibi, politik bir araç haline dönüştürüldü. Ayrıca bölgedeki ve dünyanın farklı yerlerindeki İsraililere Kudüs'e gelmeleri ve yerleşmeleri için çağrılar yapıldı. Gelen kişilere ucuz ev kredisi verilmesi gibi avantajlar sunuldu ve şehre yerleşim daha cazip hale getirildi (Dumper, 1997: 73). İsraililerin ev ve arsa sahibi olmaları devlet eliyle teşvik edildi. Kentteki İsraili nüfus bu şekilde arttırılmaya çalışılırken, Filistinliler için ise tam tersi politikalar uygulandı. 1993 yılında belediyede şehir mühendisi olarak görev alan Elinoar Barzacchi, hükümetin şehirdeki nüfus oranını yüzde 28 Arap, yüzde 72 Yahudi şeklinde tutmak istediğini ve bu hedefe ulaşmak için belediye olarak çeşitli iskân kısıtlamaları getirdiklerini belirtmektedir (Weizman,

2007: 277). 1974 yılında bölge bir planlama alanı ilan edildi ve bölgenin gelişimi ile nüfus artışı hakkında bilgi sahibi olunması amacıyla, herhangi bir uygulama öncesinde Kent Planlama Şemaları'nın (KPŞ) hazırlanması şart koşuldu. Bu kuralın uygulamaya konulması ile şeması henüz çizilmemiş bölgeler için imar izni alınması imkânsız hale geldi/getirildi. Tek başına bakıldığında, tamamen teknik bir uygulama olarak ele alınabilecek bu şemalar, farklı bölgeler için farklı sürelerde hazırlanması nedeniyle, bürokrasinin elinde ayrımcı bir politik araç olarak işlev kazandı. İsrail mahalleleri için şemalar hızla tamamlanırken, Arap mahalleleri için ilk şemaların hazırlanmasına ancak 1983 yılında, yani projenin uygulamaya geçirilmesinden tam dokuz yıl sonra başlandı ve 1995 yılına gelindiğinde bu şemaların sadece yedi tanesi onaylanabilmişti (Dolphin, 2006: 139).

Filistinlilerin yaşadığı Doğu Kudüs'te, imar izinlerinin kısıtlanmasına bir de hızla artan nüfus eklenince, Arapları doğrudan etkileyen üç sonuç ortaya çıktı. İlk olarak, nüfustaki artışla birlikte artan barınma talebi ve statik kalan arz nedeniyle Doğu Kudüs'teki ev fiyatlarında büyük artışlar meydana geldi. Kısıtlı iş olanakları ve dolayısıyla gelir düzeyinin yüksek olmaması nedeniyle, birçok aile bu artışa ayak uyduramayıp belediye sınırları dışına taşınmak zorunda kaldı. İkinci olarak, aynı nedenlerden dolayı hanelerde yaşamak zorunda kalan kişi sayısı arttı, yaşam standartları düştü. Evlere sığılamaması ve artan kiralara nedeniyle, birçok iş yeri de eve dönüştürüldü ve bölge ekonomisi bundan olumsuz yönde etkilendi. Son olarak da, birçok Doğu Kudüslü imar iznini beklemeden inşaat yapmaya başladı. Bu durum, Doğu Kudüs'te inşa edilen birçok yapıyı kaçak statüsüne düşürdü. Zaman zaman medyada da geniş yer bulan Doğu Kudüs'teki toplu yıkımların en önemli nedenini de bu durum oluşturmaktadır.

1983 sonrasında Arap mahalleleri için de planlama şemalarının hazırlanmaya başlaması da sorunları çözmedi. İlk önce şemaların hazırlan-

maması ve dolayısıyla imar izninin verilmemesi şeklinde cereyan eden ayrımcı politikalar, bu sefer de çizilen planlar uyarınca Arap mahallelerinin büyük oranda yeşil alan olarak düzenlenmesi nedeniyle aynı akıbeta uğradı. Mesela Doğu Kudüs'te yer alan bir Arap mahallesi olan Nu'man Mahallesi için hazırlanan planlar uyarınca, bölgenin büyük bir kısmı yeşil alan olarak düzenlenmiş ve bu nedenle imara kapatılmıştı. Ancak Araplara imar izni verilmeyen ve yeşil alan olarak belirlenen bu yerler, sonraki yıllarda yeni bir Yahudi yerleşiminin inşaatı için imara açıldı (Dolphin, 2006: 118). Dolayısıyla kâğıt üzerinde masum gözükebi-len imar izinleri, son derece ayrımcı politikalar haline dönüştürölüp, kentteki İsraili nüfusu arttırmak ve Filistinli nüfusu azaltmak için kullanılabilirdi. Bu politikalar, bir yandan belediye sınırları dışına taşınan Filistinlilerin sayısını artırırken, diğer yandan da gitmeyip kalmayı tercih edenlerin eskiye oranla daha kötü şartlarda yaşamasına neden oldu. İmar izinleri üzerinden yürütölen iskân politikalarına paralel ilerleyen ve dünyanın en pahalı mimari projelerinden olan Batı şeria Duvarı bahsedilen ayrımcı politikalara ve nüfus stratejilerine bir yenisini daha ekledi.

3. Filistinliyi Filistinliden Ayırma Projesi: Kudüs Duvarı

İsrail ve Batı şeria'yı birbirinden ayıracak bir duvar inşa etme fikri, ilk kez 1999 yılında dönemin İsrail Başbakanı Ehud Barak tarafından dile getirildi. Bu tek taraflı ayırma planı, Temmuz 2000'de Camp David görüşmelerinin sona ermesiyle birlikte daha da fazla destek kazandı. 2002 yılında dönemin başbakanı Ariel Sharon tarafından çizilen ilk yol haritası uyarınca, hem batı hem de doğu tarafından olmak üzere Batı şeria'nın yarısı fiilen İsrail kontrolüne giriyor ve belli başlı Batı şeria şehirlerinin etrafı duvarlarla kuşatılıyordu. Tüm bunların yanı sıra, plan uyarınca Batı şeria toprakları hem havadan hem de stratejik tepelerden kontrol

altında tutulacaktı. Birleşmiş Milletler kararlarını hiçe sayan bu plan karşısında uluslararası kamuoyu harekete geçti. Birleşmiş Milletler, Uluslararası Adalet Divanı ve diğer birçok uluslararası örgüt bu öneriyeye karşı global düzeyde çeşitli kampanyalar başlattılar. Aynı yılın nisan ayında İsrail hükümeti duvarı inşa etme görevini İsrail Savunma Bakanlığı'na verdi. Bakanlık ilk plan üzerinde çeşitli oynamalar yaptı ve hazırlanan yeni güzergah doğrultusunda projenin mümkün olduğunca hızlı ve etkili şekilde hayata geçirilmesine karar verdi.

Duvarın temel amacı İsrail ve Filistin şehirlerinin toplumsal alanlarını birbirinden ayırmak ve Filistinlilerin İsrail'e ait olduğu iddia edilen topraklara izin almadan girebilmelerini engellemektir. Yapı çok katmanlı ve farklı bölgelerde farklı şekiller alan bir niteliktedir. Özellikle büyük Filistin şehirlerinin olduğu yerlerde katı ve yüksek bir duvar niteliği taşıyan yapı, kırsal bölgelerde daha çok bir çit ve çevresindeki engeller bütünü olarak projelendirilmiştir. Yapı Kudüs'te yüksekliği altı ila sekiz metre arasında değişen bir duvar olarak inşa edilmiştir. Batı Şeria Duvarı üç aşamalı olarak planlanmıştır. Bunlardan ilki 'Aşama A' olarak adlandırılan ve özellikle Batı Şeria'nın kuzey bölümünü ve Kudüs'ü içine alan bölümdür. Aşama A, resmi olarak 2003 yılında tamamlanmıştır. 26 Şubat 2004 tarihinde, Kudüs'ün kuzeybatısında bulunan birçok köy, duvarın güzergâhının değiştirilmesi için İsrail'deki Yüksek Adalet Divanı'na dava açmıştır. Divan, 30 Haziran 2004 tarihinde açıkladığı kararda, duvarın toprak ilhak etmek için kullanılmayacağını belirtip, güzergâhın tekrar elden geçirilmesini istemiştir. Bunun üzerine, İsrail hükümeti 2004 Eylül ayında güzergâhta bazı değişiklikler yapmış ve yeni plan 20 Şubat 2005 tarihinde onaylanmıştır. Karar birçok bölgede değişikliklere neden olurken, Kudüs bölgesinde Duvar güzergâhı büyük ölçüde aynı kalmıştır. Bu durum, Filistin halkı için olumlu bir değişiklik yaratması bir yana, ilk plan uyarınca duvarın doğusunda kalan bazı İsrail yerleşimlerinin de batı tarafında kalmasına yol açmıştır.

Genel olarak bakıldığında, Kudüs Duvarı 1967 yılında ilhak edilen ve çizilen belediye sınırları içerisinde kalan alanı içerecek şekilde tasarlanmıştır. Yani Batı Şeria'nın diğer noktalarında Arapları ve Yahudileri ayırma amacı güden bu duvar, konu Kudüs olduğunda, Doğu Kudüs'ü de kapsayacak şekilde planlanmış ve Kudüs'ü Batı Şeria'nın geri kalanından ayırma amacını gütmüştür. Aslında yapılan şey tam olarak Arap Doğu Kudüs ile Arap Batı Şeria arasında bir duvar inşa edilmesi ve böylece Kudüs'teki Filistinlilerin Batı Şeria'dakilerden ayrılmasıdır. Bu noktada, İsrail'in duvarın gerekliliğini kanıtlamak için sık sık dile getirdiği Filistinli intihar bombacılarının İsraili hedeflere saldırılarını azaltma iddiası geçerliliğini büyük oranda yitirmektedir. Zira Kudüs'teki duvar, Filistinlileri İsraililerden değil, diğer Filistinlilerden ayırmaktadır. Duvar ve Kudüs Belediyesi sınırlarının örtüşmediği iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, belediye sınırlarının dışında kalan ve Batı Şeria'nın içlerine dek uzanan ve henüz inşaatı bitmemiş olan bir İsrail yerleşimidir: Ma'ale Adumim. Diğeri ise 1967 yılında çizilen belediye sınırlarının içinde olan, ama inşaat sürecinde duvarın dışında bırakılan A'keb ve the Shua'fat Filistin mülteci kamplarıdır. Daha önce belediye sınırlarına dâhil olmayan Ma'ale Adumim, duvarın batı tarafına, yani Kudüs içerisine alınmakta ve böylece *ad hoc* olarak Kudüs şehrinin bir parçası haline gelmektedir. Kamplar ise duvarın doğusunda, yani Kudüs dışında bırakılmaktadır. Duvar yolu ile belediye sınırı arasındaki bu sapmalar, daha önce de belirtilen 'çok toprak az Filistinli' tezini destekler niteliktedir. Bir yandan Ma'ale Adumim yerleşimindeki İsraililer duvarın batı tarafına alınırken, diğer yandan kalabalık nüfuslara sahip Filistin mülteci kampları şehir sınırları dışında bırakılmaktadır. Bu şekilde arzulanan demografik oranların tutturulmasına bir adım daha yaklaşılmaktadır.

Birleşmiş Milletler İnsani İşler Koordinasyon Ofisi tarafından 2009 Haziranında açıklanan verilere göre, tüm Batı Şeria bariyeri inşaatından doğrudan etkilenecek olan toplam 81 Filistin topluluğunda yaşayan in-

san sayısı 411.000 kişidir. Bu Filistin topluluklarının 225.000 kişilik nüfusa tekabül eden 21 tanesi Doğu Kudüs'te yer almaktadır. Bu da, Batı Şeria Duvarı'nın inşaatından doğrudan ve olumsuz olarak etkilenecek her iki Filistinliden birinin Doğu Kudüs'te yaşadığı anlamına gelmektedir.

4. Bir Siyasal Araç Olarak Kimlik Belgesi

Kudüs Belediyesi sınırları içerisinde yaşayan Filistinli Araplar, Batı Şeria ile Gazze Şeridi'nde yaşayanların kimliklerinden farklı olarak Kudüs Kimliği adı verilen bir kimlik belgesine sahiptirler. 1991 yılına kadar kimlik belgelerinin farklı olması, uygulamada herhangi bir anlam taşımıyordu. Batı Şeria'nın Kudüs'e yakın yerlerinde yaşayan Filistinliler, önceden olduğu üzere, eğitim, sağlık, iş ve benzeri birçok ihtiyaçlarını karşılamak için gün içinde şehre istedikleri zaman girip çıkabiliyorlardı. Fakat 1991 yılı itibariyle şehre girişlerde kısıtlamalara başlandı. Bu kısıtlamalar 2000 yılında başlayan ikinci İntifada ile birlikte daha da arttı ve ilk önce çeşitli fiziksel engellerle ve son olarak duvarın inşa edilmeye başlanması ile en üst noktasına ulaştı.

Birleşmiş Milletler İnsani İşler Koordinasyon Ofisi'nin 2008 Temmuz ayında açıkladığı verilere göre, Doğu Kudüs'te bulunan toplam 9 geçiş noktasının hiçbirisi yıl boyunca açık tutulmamakta, sadece dönemsel olarak açılmaktadır. Kudüs kimliği taşımayanlar için bu kapılardan şehre girmek neredeyse imkânsızdır. Zira giriş izni için öncelikle Kudüs içerisinde bulunan bir ofise başvuru yapmak gerekmektedir. Yani Kudüs'e yasal giriş izni almak için, önce şehre yasadışı yollarla girip başvuru yapmak gerekmektedir (Sorkin, 2005: 125). Bu nedenle, duvar Doğu Kudüs'te ve Batı Şeria'da yaşayan ve birlikte iş yapan veya birbirleriyle ticaret yapan Filistinlileri birbirinden ayırarak bölge ekonomisine büyük darbe indirmektedir. Ekonomik etkilerinin yanı sıra, duvar Kudüs'e ya-

kın bölgelerde yaşıyan Batı Şerialılar için eğitim kurumlarına, hastanelere, kültür-sanat etkinliklerine ulaşımı da engellemektedir. Bu nedenle, Kudüs kimliği taşıyan, ama zamanında belediye sınırları dışına taşınmış olan Filistinliler, duvarın inşa edilmeye başlanmasıyla beraber şehir merkezine geri dönmeye başlamıştır (Dolphin, 2006: 129). Bu durum emlak fiyatlarını iyice tırmandırırken, aynı zamanda bölgeyi daha da kalabalık ve fakir bir hale getirmiştir. Zira bazı aileler işlerini ve topraklarını geride bırakıp, haklarını kaybetmemek adına şehre geri dönmüşlerdir (Sorkin, 2005: 115). Kudüs'e bu şekilde geri dönenler dışında, Kudüs kimliği taşımamalarına rağmen, Kudüs'te yaşıyan ve çalışanlar da bulunmaktadır. Tüm bunlarla birlikte, aynı aileden farklı kimlikler taşıyan insanların olması da durumu iyice karmaşık hale getirmektedir. Kimlik belgesi politikaları, duvarın inşa edilmesi ve imar politikaları ile birleşince, ortaya temel insan haklarını yok sayan ayrımcı bir siyasal düzen çıkmaktadır.

Sonuç

Kudüs kenti ve belediyesi, konvansiyonel savaşın, toplu kıyımların ve sürgünlerin pek de kabul görmediği günümüz toplumlarında sürgün, ayrımcılık ve nüfus siyasetlerinin nasıl daha teknik kisveler altında yürütüldüğünün bir örneğidir. İlk önce imar ve iskân politikaları ile başlayan, sonrasında duvarın inşa edilmesiyle ve kimlik politikalarının sıkılaştırılmasıyla devam eden bu siyaset, temelinde Filistinli Araplar için hayatı çekilmez kılmayı ve sessizce yapılacak göçü kaçınılmaz hale getirmeyi amaçlamaktadır. Kudüs örneğinde ötekileştirme politikalarına yönelik olarak da alınacak çok ders bulunmaktadır. Batı Şeria'nın diğer bölgelerinde *öteki*yi dışlayan irade, Kudüs'te *öteki*yi kendi sınırları içerisinde tutmaktadır. Filistinlilerin şehri terk etmeleri için fiili ya da fiziksel bir zorlama yapılmamakta, ancak hayat onlar için çekilmez kılınarak kendi

istekleriyle gitmeye teşvik edilmektedir. Bununla paralel şekilde, içeride ve dışarıda kalan *ötekiler* birbirlerinden koparılmakta ve böylece daha güçsüz, bir araya gelme ve beraber direnme olasılığı daha az yeni bir *öteki* inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bu siyasetin iki olası sonucu olabilir, ya gerçekten Batı Şeria ve Doğu Kudüs birbirinden iyice kopacak ya da direniş devam edecektir. Bu soruya verilecek cevap, bölgedeki yeni siyasal dengelerin nasıl olacağını ve İsrail-Filistin mücadelesinin bundan sonra evrileceği yönü de belirleyecektir.

KAYNAKÇA

Dolphin, R., (2006), *The West Bank Wall: Unmaking Palestine*, London: Ann Arbor.

Dumper, M., (1997), *The Politics of Jerusalem Since 1967*, New York: Columbia University Press.

Sorkin, M., (2005), *Against the Wall*, (New York: The New Press.

Weizman, E., (2007), *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, London: Verso.

Ministry of Defense, Security Fence Online, Available [online]:

“<http://www.securityfence.mod.gov.il/Pages/ENG/operational.htm>”, Accessed 20 March 2009.

B'tselem, The Israeli Information Center for the Human Rights in the Occupied Territories “http://www.btselem.org/english/Separation_Barrier/Statistics.asp”, Accessed 10 November 2010.

B'tselem, The Israeli Information Center for the Human Rights in the Occupied Territories “http://www.btselem.org/english/Separation_Barrier/Statistics.asp”, Accessed 10 November 2010.

Esra Bakkalbaşıoğlu: 1983 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasay Lisesi'ni ve Boğaziçi Üniversitesi Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü bitirdi. Aynı bölümde 2009 yılında tamamladığı master çalışması kapsamında “Duvar ve Şiddet İçermeyen Duvar Karşıtı Hareketler: İsrail-Filistin Politikasındaki Değişimi Anlamak” başlıklı bir master tezi yazdı. “Mekanar: Mekan Araştırmaları” (www.mekanar.com) internet sitesinde siyaset ve mimarlık ilişkisi üzerine çeşitli yazıları yayımlanan Esra Bakkalbaşıoğlu Temmuz 2009'dan bu yana Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Demokratikleşme Programı'nın kadrosunda yer almaktadır.

YAZARLARA NOTLAR

Yayın İlkeleri

idealkent, disiplinlerarası bir yaklaşımla kenti merkez alarak hazırlanan çalışmaların yer aldığı hakemli bir dergidir. Dergi; Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında olmak üzere, yılda üç kez yayımlanır.

idealkent'in yayım dili Türkçe'dir. Bununla birlikte, yaygın kullanıma sahip dillerde yazılmış makaleler de kabul edilir. Bu makaleler orijinal biçimleriyle ya da Türkçe'ye çevrilerek kullanılır.

Dergide yayımlanan yazıların daha önce hiçbir yayın organında yayımlanmamış, ilk defa idealkent'te yayımlanıyor olması gerekmektedir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi şartıyla kabul edilebilir.

İlk yayımlandığı tarihten itibaren asgarî 25 yıl geçmiş olan; önem ve etki bakımından klasik metin olarak değerlendirilebilecek yazı ve çeviriler, daha önce yayımlanmamış olmaları kuralının istisnasını oluşturur. Bu tür metinlere daha önce yayımlanıp yayımlanmamış olmalarına bakılmaksızın idealkent'te yer verilebilir. Buna ilaveten, dergide, kitap eleştirileri de yayımlanabilmektedir.

idealkent'te yayımlanan yazıların fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayım için kabul edilen metinlerin, fizikî ve elektronik ortamda, tam metin olarak yayımlanmak da dâhil olmak üzere, tüm yayım hakları idealkent'e aittir. Kullanılan çizim, fotoğraf ve görsel malzemelerin hakları da idealkent'e ve anlaşmalı olarak da çizer ve fotoğrafçılarına aittir.

Yazıların Değerlendirilmesi

Yazılar, bilgisayar ortamında ve dizgi programlarında kullanılabilecek şekilde e-postayla ya da cd içerisinde teslim edilmelidir.

Dergiye yayımlanmak üzere yollanan makaleler, "kör hakem" yöntemiyle değerlendirilmektedir. Editörler tarafından incelenen ve değerlendirilmesi uygun bulunan çalışmalar, iki ayrı hakeme gönderilmektedir. İki hakemin görüş ayrılığı durumunda, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulmaktadır. Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda, makalenin yayımlanmasına, yazardan hakem raporuna göre düzeltme istenmesine ya da yazının reddedilmesine karar verilmekte ve karar yazara iletilmektedir. Basımı uygun bulunan yazıların, yayımlanıp yayımlanmayacağına ya da derginin hangi sayısında yayımlanacağına editörler karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir.

idealkent'e ulaşan yazılar için yanıt verme süresi otuz gündür. Bu süre içinde yanıtlanmayan yazılar ulaşmamış demektir. Yazılarla ilgili olumlu ya da olumsuz görüş yazara mutlaka bildirilir.

Yazım Kuralları

idealkent'e gönderilen yazılar için bir sayfa sınırlaması yoktur. Ancak, yazıların 2500-6000 arası kelime sayısında olması tercih edilmektedir. Gerekli kısaltma ve uzatmalar yazarla iletişim içinde yapılabilir.

Yazılarla birlikte, toplamda 1700 karakteri (boşluklu) geçmeyen; Türkçe ve yabancı dilde özetle, 5-10 kelime arası Türkçe ve yabancı dilde anahtar kelimeler, yabancı dilde başlık ve ilaveten Türkçe kısa özgeçmiş de iletilmelidir. Ayrıca, yazarla irtibat kurabilmek için gerekli telefon numarası, adres ve e-posta bilgileri de gönderilmelidir.

idealkent'teki makalelerin imlâ ve noktalamasında yazarın tercihleri geçerlidir. Ancak sehven yapıldığı anlaşılan yazım ve noktalama hataları düzeltilir.

Yayımlanması talebiyle idealkent'e ulaştırılan yazılarda, metin içindeki alıntı ve göndermeler, araç içinde (yazar soyadı, kaynağın basım yılı: sayfa numarası sırasıyla), APA (American Psychological Association)'nın en son gönderme ve kaynak gösterme kılavuzuna uygun olarak yapılmalıdır. Metin dışında yapılan açıklamalarda, sonnot yerine, o sayfanın altında yer alacak olan dipnot kullanılmalıdır.

idealkent'te yayımlanan makalelerin yazarlarına, yazıların bulunduğu sayıdan iki adet verilir.

idealkent'e yazı göndermek için, idealkentdergisi@hotmail.com e-posta adresini veya Nasuh Akar Mah. 1403. Sok. 6/2 Balgat/ANKARA adresini kullanabilirsiniz. idealkent'in gelecek sayılarında işlenecek dosya konuları internet sitesinden öğrenilebilir: www.idealkentdergisi.com