

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI

CUMHURİYET DEVRİMİ'NİN MEKÂNSAL
ÇÖZÜMLEMESİ: PAYİTAHT İSTANBUL'DAN DEVRİM
MEKÂNI BAŞKENT ANKARA'YA

Doktora Tezi

Berk İlke DÜNDAR

Ankara, 2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
(KENT VE ÇEVRE BİLİMLERİ)

CUMHURİYET DEVRİMİ'NİN MEKÂNSAL
ÇÖZÜMLEMESİ: PAYİTAHT İSTANBUL'DAN DEVRİM
MEKÂNI BAŞKENT ANKARA'YA

Doktora Tezi

Berk İlke DÜNDAR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Tayfun ÇINAR

Ankara, 2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI

**CUMHURİYET DEVRİMİ'NİN MEKÂNSAL
ÇÖZÜMLEMESİ: PAYİTAHT İSTANBUL'DAN DEVRİM
MEKÂNI BAŞKENT ANKARA'YA**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tayfun ÇINAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Ruşen KELEŞ

.....

Prof. Dr. Tayfun ÇINAR

.....

Doç. Dr. Ayşe Çolpan KAVUNCU

.....

Doç. Dr. Ozan ZENGİN

.....

Doç. Dr. Can Giray ÖZGÜL

.....

Tez Sınavı Tarihi: 6/1/2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Tayfun ÇINAR danışmanlığında hazırladığım “Cumhuriyet Devrimi’nin Mekânsal Çözümlemesi: Payitaht İstanbul’dan Devrim Mekânı Ankara’ya (Ankara, 2023)” adlı doktora tezimdaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

6 /1/ 2023
Berk İlke DÜNDAR

TEŞEKKÜR

Bu tezin temel konusu ve varsayımları ilk olarak Prof. Dr. Tayfun ÇINAR'ın “Devlet Merkezlerinin Mekânsal Çözümlemesi” isimli doktora dersi esnasında ortaya çıktı. Dolayısıyla kendisine hem mekân odaklı akıl yürütme biçimini özümseme noktasındaki öncü rolü hem de tez danışmanım olarak her daim sunmuş olduğu destek nedeniyle teşekkür etmek istiyorum. Kentbilim disiplininin duayeni, ayaküstü karşılaşmalardaki kısıtlı zamanda dahi bir şekilde öğretmeye, yol göstermeye devam eden, enerjisine ise hiçbir zaman erişemeyeceğimizden emin olduğumuz Prof. Dr. Ruşen KELEŞ'e, akademik gelişimi her daim desteklediğinden ve jüride yer almayı kabul ettiğinden dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Doç. Dr. Ayşe Çolpan KAVUNCU, bir tez izleme komitesi toplantısı ne kadar faydalı, öğretici ve yol gösterici olabilecekse o kadar olmasını sağlayacak şekilde eleştirileri ve önerileri ile bu tezin son hâlini alması noktasında ciddi bir katkı sundu; ne kadar teşekkür etsem az.

Doç. Dr. Can Giray ÖZGÜL'ün, hem tez sürecinin sürdürülmesindeki aşamalardaki yönlendiriciliği hem de tez izleme komitesinde öne sürdüğü eleştiri ve önerilerle çalışmanın şekillenip nihayete kavuşmasındaki destekleri kritikti. Yoğun iş temposuna ve yurtdışında bulunduğu dönemin koşullarına rağmen bunu gerçekleştirmiş olmasından dolayı teşekkür etmek ile af dilemek arasında gidip geldiğimi itiraf etmeliyim.

Eğer ki Türkiye’de Lefebvrian bir gelenek oluşacaksa, kentsel sorunlar ile ekolojik bunalımı birbirinden ayırtmak suretiyle en iyi ihtimalle *siyasaya*, hükûmet politikalarına formaliteden ve *siyasal olana* (radikal dönüşüme) nefes aldırmama karşılığında alan tanıyan bir tür departmanlaşmanın çorak topraklarında meselelerin özüne temas etmekten geri durmayan teorik çaba güçlendirilecekse, yan yana

duracağımızı tahmin ve umut ettiğim Dr. Hikmet KURAN'ın, tezle ilgili ilk fikirlerimi danıştığım, konuştuğum kişi olarak sunduğu katkıyı unutmuyorum; kendisine ziyadesiyle teşekkür ederim.

Kapadokya Üniversitesi'nde aynı odayı paylaştığım, akademik hemen her konuda yol göstererek desteğini esirgememiş olan ve özellikle Osmanlı devrine yönelik tezle ilgili sayısız soruma tahammül ederek fikirlerimin netleşmesinde önemli rol oynayan, üstelik tüm bunları akademik unvan veya yaş farkı gibi sebeplerle kibir gösterisine dönüştürmek bir yana, yoldaşça bir dayanışma duygusuyla yapan Dr. Çağdaş SÜMER'e teşekkür etmek istiyorum.

Akademik destek ve yönlendirmeler haricindeki katkıları dolayısıyla teşekkür etmem gereken çokça kişi olmasına rağmen bunların arasında bir kişi, hem yokluğu hem de üzerimdeki ölçülmesi imkân dâhilinde olmayan emekleri ile üzücü ve keskin bir şekilde ayrılıyor. Dolayısıyla bu noktada tek bir teşekkür ve tek bir ithaf ile yetinmek durumundayım. Geride kalanların anlayış göstereceğine olan inanç ve güven ile bu çalışmayı teşekkür edeceğim kişiye, anneme ithaf ediyorum. Öğrenmenin heyecanını ilk onunla deneyimledim. Bu tez, ilk öğretmenimle okuma-yazmayı öğrenmemin, beraber ders çalışmamızın, zaman ilerledikçe ise uzun uzadıya fikir tartışmaları yapmamızın vardığı son nokta. Nereye varacağı belli olmasa da yola beraber çıkmıştık – çalışmayı bitirmekte bilinçli-bilinçsiz ayak dirediğimi itiraf etmeliyim.

İthafım ve teşekkürüm muhatabını bulur mu, herhangi bir fikrim yok fakat gittikten sonra da yardımları ve desteği öyle ya da böyle sürdürdü; yokluğunun zaman zaman aşılması son derece güç zorluklarına rağmen. Teşekkürler.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER.....	1
FOTOĞRAFLAR DİZİNİ.....	4
ŞEKİLLER DİZİNİ	5
HARİTALAR DİZİNİ.....	6
TABLolar DİZİNİ	7
GİRİŞ.....	8
Araştırma Problemi.....	8
Tezin Konusu.....	10
Tezin Amacı.....	13
Tezin Önemi	14
Teorik ve Kavramsal Çerçeve.....	15
Hipotezler	19
Sınırlılık	21
1. BÖLÜM.....	24
MEKÂNSAL ÇÖZÜMLEMENİN TÜRKİYE TARİHİ İNCELEMELERİNDE KULLANIMINA DAİR TEORİK BİR ÇERÇEVE	24
1.1 Mekânsal Çözümleme ve Osmanlı Şehri	26
1.2 Yabancılaşma ve Mekânsal Çözümleme.....	43
1.3 Virtüel Nesne Olarak Cumhuriyet Üzerinde Düşünmek.....	59
1.4 Bölüm Değerlendirmesi	69
2. BÖLÜM.....	72
MEKÂNA YABANCILAŞMA: OSMANLI <i>ANCIEN</i> <i>RÉGIME</i> 'İNİN MEKÂNSAL ÇÖZÜMLEMESİ	72
2.1 Osmanlı'nın Sınıfsal Yapısına Feodalizm Tartışmaları Üzerinden Bakmak	79
2.2 Osmanlı Mekânsal Organizasyonuna İzotopi-Heterotopi Kavramları Çerçevesinde Genel Bir Bakış.....	98
2.3 Parçalı ve Sınırlı Özerkliğin Mahremiyeti: Mahalle Düzeni.....	110

2.4 Mahremiyet-Aleniyet ve Kamusal-Özel Ayrımları Üzerinden Kamusalılık Tartışmalarını Yeniden Okumak.....	129
2.5 Bölüm Değerlendirmesi	148
3. BÖLÜM.....	150
MEKÂNDA YABANCILAŞMA: İSTANBUL'DAKİ SINIFSALLIĞIN MEKÂNA YANSIMALARI	150
3.1. Pre-kapitalist Aşamanın Bir Başkent İstisnası: İstanbul	155
3.1.1. Başkentlere İlişkin Teorik Arka Plan	155
3.1.2. İstanbul'un Başkentlik Konumu	164
3.2. İstanbul Kent Yaşamında 18. Yüzyıl ile Birlikte Gözlenen Değişimler	176
3.2.1. İlk Belediye Örgütlenmesinin Şehre Yansımaları	176
3.2.2. İstanbul'da Sınıfsallığın Mekâna Yansıma Biçimleri	184
3.3 Bir <i>Ütopya</i> Olarak Pera.....	191
3.3.1. Kahvehaneler: Bir Kamusal Mekân İstisnası Mı?.....	191
3.3.2 Galata-Pera Sementinin Ayrıcalıklı Yapısı.....	198
3.4. Bölüm Değerlendirmesi	209
4. BÖLÜM.....	212
MEKÂNIN YABANCILAŞMASI: GÜNDELİK HAYAT ÜZERİNDEN CUMHURİYET DEVRİMİ'NİN SINIFSA SINIRLARI	212
4.1. Devrimci Kopuşun Düzey ve Niteliğinin Analiz Çerçevesi Olarak Gündelik Hayat.....	212
4.2. Millî Mücadele ve Mekânın Sınır Noktasında Sahiplenilme Biçimi: Yeni Kamusal İnşasının Temelleri	227
4.2.1 Kurtuluş Savaşı Öncesinde Ankara'nın Genel Görünümü.....	227
4.2.2 Millî Mücadeleyi Mekânın Sınır Noktasında Sahiplenilmesi Olarak Okumak	230
4.2.3 <i>Hadisatın</i> Tayin Ettiği Bir Tarihsel Gerçeklik Olarak Ankara'nın Başkentliği	239
4.3. Cumhuriyet Devrimi'nin Gündelik Hayat Tasavvuru.....	247
4.3.1. Devrim Mekânı Olarak Ankara'nın İnşası ve Başkentliğinin Anlamı	253
4.3.2. Gündelik Hayat Tasavvurunun Yansıdığı Kamusal Mekânlar.....	260
4.4 Devrimin Sınıfsal Sınırları: Mekânın Yabancılaşması.....	270
4.5. Bölüm Değerlendirmesi	288
SONUÇ	290
KAYNAKÇA	297

ÖZET	322
ABSTRACT	323



FOTOĞRAFLAR DİZİNİ

Fotoğraf 1: Yüksek Kaldırım, Entree de la Grand Rue de Pera (1870-1880).....	203
Fotoğraf 2: Taşhan (Ulus) Meydanı'nın inşâsı	243
Fotoğraf 3: "Bir başkent yaratılıyor"	259
Fotoğraf 4: Fresko Bar'ın (Ankara Milli Bahçe Türk Şirketi/Fresko'nun Lokantası) ilk yeri.....	267
Fotoğraf 5: Karpiç Lokantası'nın Şehir Çarşısı'ndaki yeri (sağda)	269



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: Divanyolu	182
Şekil 2: 15-16. yüzyıllarda İstanbul şehir formunun ana bileşenlerinin görünümü.....	200
Şekil 3: İstanbul'un üç semti	201



HARİTALAR DİZİNİ

Harita 1: Sevr'e göre Türkiye'nin durumu (10 Ağustos 1920).....	231
--	-----



TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo 1: Birinci Meclis'in yapısı237

Tablo 2: 1927 Yılında Ankara İlinde Nüfusun İş Kollarına Göre Dağılımı.....272



GİRİŞ

Araştırma Problemi

Yerel yönetimlerin konumu ve etkinlik düzeylerinden ulus-devlet merkezîyetçiliğine; etnik ve dinî kimliklerin statüsünden yaşam tarzı farklılıklarına; emek-sermaye çatışmasından iktisadî bağımsızlığa kadar bir dizi güncel tartışma alanı üzerinde fikir yürütmek, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile Cumhuriyet Devrimleri üzerinde düşünmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet Türkiye'si'nin oluşumu, süreklilik-kopuş tartışmalarını içerisine alacak şekilde ve tarihsel süreci içerisinde milliyetçi ayaklanmalar, Batılılaşma ve modernleşme, ulus-devletin (ve Türk kimliğinin) inşâsı vurgularıyla birlikte hemen her boyutuyla akademik dünyada açıklanmaya çalışılmıştır. Siyasal gelişmelerden ve hukukî düzenlemelerden devşirilen ampirik temelin öne çıktığı çalışmalar, genel itibariyle tarih ve siyaset biliminin kavramları, teorileri ve teknikleriyle gerçekleştirilmektedir. Tarihsel gerçekliklerin faili konumundaki kişi, kurum ve kolektif bütünlere atfedilen önemin büyüklüğü ölçüsünde bu tip çalışmaların odağında güç mücadeleleri yer almaktadır. Odağına toplumu ve toplumsal gerçeklikleri alan sosyolojik tahlillerin temel ampirik malzemesini ise yaşam tarzındaki gelişmeler oluşturmaktadır. Bahsedilen iki güzergâhın buluşması, modernleşme paradigması olarak adlandırılan ve kendi içerisinde ikiye ayrılan bir anlatıya varlık kazandırmıştır. Bunlardan biri, yaşam tarzındaki farklılaşmaların *köhne* geçmişten radikal kopuşu temsil edecek şekilde olumlandığı Kemalist modernleşme anlatısı iken, diğeri, ilgili farklılaşmaların tepeden inmeci toplum mühendisliği

tespitlerine dayanak oluşturacak şekilde olumsuzlanarak ele alındığı liberal modernleşme anlatısıdır.

Gündelik hayat incelemelerinden kamusalılık tartışmalarına dek uzanan, kentbilim çalışmaları ile mimarî tahlillerin azımsanamayacak bir bölümü, liberal modernleşme anlatısının kapsamına girmektedir. Bu anlatının literatürdeki baskınlığı, tezde yönlendirici bir sorun olarak kurgulanmıştır.

Liberal modernleşme anlatısının öne çıkan bir özelliğı, tercih edilmiş olan inceleme nesnesinin Osmanlı'dan nasıl bir mirasın devralındığı tartışmasına ya neredeyse hiç yer ayrılmadığı ya da devralınan mirasın modernleşme anlatısının basitleştirici şemasına sıkıştırıldığı Cumhuriyet ve sınıfsal analizlerden ciddi derecede yoksun bir devrim incelemesi perspektifidir. Bir devrimci sürecin açıklanabilmesi ve değeriendirilebilmesi için tarihsel süreci hesaba katmakta koşullar gelişmeleri zorunlu olarak yordamışçasına bir teleolojik yaklaşıma imza atma riskinin olduğu muhakkaksa da gündelik yaşama, imar faaliyetlerine ve dolayısıyla mimarî üretimlere sanki birdenbire ve de modernleştirme projesi uğruna ortaya çıkmış gibi muamele etmek ve buradaki ideolojik bağlamı toplum mühendisliği çerçevesine hapsetmek, son derece sınırlı bir açıklama biçimidir. İşte bu çalışmada ilgili sınırlılık, Cumhuriyet Devrimi'nin bir somutluğu olarak başkent Ankara'nın devrim mekânı sıfatıyla nasıl inşâ edildiğinin, Osmanlı'dan miras alınan mekânsal ve toplumsal zeminde payitaht İstanbul ile karşılaştırılarak kentbilimin başat kavramlarının işaret ettiğı bir mekânsal çözümleme ile tartışılmasına olanak tanıyacak biçimde sorunlaştırılmıştır.

Osmanlı'dan devralınan mekânsal ve toplumsal miras, gündelik hayatın görünümüne işaret etmekte ve bu da açıktır ki doğrudan doğruya Osmanlı şehrinin, kırsal hayatının yapısını ilgilendirmektedir. Önemli ölçüde iktisadî süreçlerin varlık kazandırmış olduğu söz konusu yapı aynı zamanda devletin düzenlemelerinden yerel süreçlerden türeyen uygulamalara kadar bir dizi inceleme alanına gönderme yapmaktadır. O nedenle Osmanlı

nizamının mekânsal çözümlemesi olarak tanımlanan bir çerçeve, incelemenin önemli ölçüde teorik düzeyde tutulması sûretiyle, başlangıç noktası olarak benimsenmiştir. Osmanlı devrine Henri Lefebvre'in öncülük ettiği biçimiyle mekân odaklı bir perspektif uyarınca yaklaşmak, içerisinde pek çok teorik zorluk barındırmaktadır. Hâl böyle olunca bu çalışmada kurgulanan ilk problem, Osmanlı'nın mekân odaklı bir düşünüş biçimi ile nasıl ele alınabileceği olmuştur.

Lefebvrian mekân odaklı düşünüş, aynı zamanda bir sınıfsal çözümleme gerçekleştirmek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Osmanlı mekânsal çözümlemesinin olanağı problemine, Osmanlı şehrindeki ve kırsalındaki sınıfsallığı tartışmanın olanağı problemi eklemlenmiştir. Sınıfsallığın mekân ile çerçeveslendirilerek sorgulanması anlamına gelen böylesine bir teorik çaba, bu çalışmada belli bir sınıfsallığın mekâna yansımaları ve mekânsal organizasyonu biçimlendirmesini beraberinde getirip getirmediği sorusu biçiminde netleştirilmiştir.

Cumhuriyet Devrimi'ni mekân odaklı değerlendirmek de nihayetinde sınıfsal analiz perspektifini içermektedir. Osmanlı'dan devralınan mekânsal organizasyonun devrimci potansiyel üzerinde nasıl bir etkiyi beraberinde getirdiği, bu çalışmanın bir diğer önemli problemidir. Tüm bu bahsedilenlerin düğümlenip anlamlandırıldığı nihai araştırma problemi ise, Cumhuriyet'in devrimci niteliği ve ölçüsünün, Ankara'nın devrim mekânı olarak inşası ile öngörülen gündelik hayat biçimi çerçevesinde ne olduğu biçiminde varlık kazanmıştır. Bu temel problem, Cumhuriyet Devrimi'nin sınıfsal sınırlarının mekân odaklı bir düşünüş ile tespit edilmesine karşılık gelmektedir.

Tezin Konusu

Cumhuriyet Devrimi'nin mekânsal çözümlemesi kapsamındaki tarihsel bakış, payitaht İstanbul ile yeni başkent Ankara'nın karşılıklı olarak değerlendirilmesi esasına dayalı olacak şekilde somutlaştırılmıştır. İstanbul'un Osmanlı mekânsal organizasyonundaki

ayırt edici konumu, aynı zamanda sınıfsal çelişkilerin mekâna yansımalarının bir görünümüdür. 18. yüzyıldaki gelişmelerle gittikçe daha net bir görünüme kavuşan bu durum, Osmanlı şehrini ve kırsal alanları şekillendiren üretim tarzının bir sonucu olarak değerlendirilmeye müsaittir. Dolayısıyla Osmanlı'daki hâkim iktisadî yapının feodalizm tartışmaları uyarınca mekânsal analize tâbi tutulması yoluna gidilmiştir.

Osmanlı üretim tarzını ele almak, kentlerin oluşum teorileri ekseninde Avrupamerkezcilik-Osmanlı özgücülüğü (*particularism*) tartışmalarını gözden geçirmek anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla mekân odaklı düşünme biçiminin sınıfsal çözümlemelerle olan bağı düşünüldüğünde Osmanlı şehrine dair belli bir çerçeveye varlık kazandırabilmek, ayrıca önemlidir. Çünkü Batı Avrupa'da deneyimlenen süreç, modern kentin oluşumu, kamusal alanın varlık kazanması, kapitalizmin doğuşu ve modern merkeziyetçi ulus-devlet formunun tarih sahnesine çıkması biçimindeki olguların iç içe geçmiş yapısı ile tanımlıdır. İlgili süreç, parçalı iktidar yapılarından merkezî otoriteye doğru yol alış anlamına da gelmektedir. Hâlbuki Osmanlı'da ne kapitalizm ortaya çıkmıştı ne de parçalı bir iktidar yapısı merkez-yerel ilişkisini belirlemekteydi. Hâl böyle olunca, Osmanlı feodalizmine, şehrine ve kamusalılığına ilişkin bir çerçevenin çizilmesi gerekmiştir.

Bahsi geçen çerçevenin çizilebilmesi, Batı tipi feodalizmin (ve dolayısıyla sınıf çatışmasının), kentin ve kamusal alanın esas alınmasına dayalı Avrupamerkezcilik ile Osmanlı'nın biricikliğini, benzemezliğini gösterme amacına odaklı özgücülüğün belirlediği bir alana karşılık gelmektedir. Her iki tehlikeye de düşmemeyi sağlamak için tartışmanın kapsamı kaçınılmaz olarak geniş tutulmuştur. Buna göre Osmanlı feodalitesi sınıfsal yapıyı açığa çıkarma; Osmanlı şehri ve kamusalılığı ise İslâm şehri tartışmalarını da içine alacak şekilde Osmanlı ortak ahlâkını tespit etme amacıyla iç içe geçen bir yapıya kavuşmuştur. Tüm bunlar, Osmanlı'nın imparatorluk yapısına kavuşmasından 18. yüzyıla kadarki sürecinin mekânsal çözümlemesini gerçekleştirilmesi anlamına gelmiştir.

Buna göre, 1453 İstanbul'un fethi ile 1703 Edirne Vakası'nı kapsayacak şekilde bu çalışmada eski rejim (*ancien régime*) olarak adlandırılan dönemdeki sınıfsal yapının mekâna yansıma düzeyi ve biçimi, İstanbul'un başkentlik karakteri ile bağlantılandırılmış, İstanbul'un payitaht olarak gerek Osmanlı için, gerekse kendisiyle karşılaştırılabilecek diğer başkentler arasındaki özgün konumunun saptanması yoluna gidilmiştir.

İstanbul'un payitaht sıfatıyla taşıdığı özellikler, Cumhuriyet'in devrim mekânı yeni başkent Ankara'daki mekânsal ve gündelik hayatı dönüştürmeye dayalı çabalarını anlamlandırmak üzere kullanılmıştır. Ankara'nın başkent oluşu ile başkent olarak inşâsı ile başlatılan tartışmada Millî Mücadele de değerlendirilerek ara dönemdeki tarihsel süreci hesaba katmak ihmal edilmemiştir. Böylelikle Ankara'nın başkentliği anlamlandırılarak devrim mekânı olarak nasıl bir gündelik hayat tasavvurunun ve kamusal anlayışının sahnesi olduğu konu edilmiştir.

Devrimci projenin pratikteki uzantısı olarak değerlendirilebilecek olan gündelik hayat biçimi aslında belli bir üretim tarzının sonucu olarak ortaya çıkması beklenirken devrimci durumun iktisadî dönüşümü önceleyen bir tasavvuru olarak ortaya çıkmış olması, önemli bir husus olarak görülmüştür. Dolayısıyla sınırlılığın sınıfsal boyutu, mekânsal çözümlemenin araçları ile kavranmaya son derece müsait bir yapı arz etmektedir. Bu durum, siyasî/îdarî/hukukî devrimlere odaklı bir perspektiften gerçekleştirilen değerlendirmelerin önemli ölçüde boşlukta bırakmış olduğu alanın (mekânsal süreçler ve gündelik hayat pratikleri), mimarî indirgemeciliğe varan ve özellikle de tarihsel süreci, belli bir modernleşme okuması biçimini tartışmaksızın esas almak suretiyle düşünce sürecinin dışına iten değerlendirmeler tarafından büyük ölçüde doldurulamamış olması ile daha da anlam kazanmaktadır. Sözgelimi Cumhuriyet dönemi yapılarının mimari incelemelerinin gündelik yaşam pratikleri ile veya anlam üretme tahlilleri ile desteklenmediği ölçüde bir indirgemecilik barındıracağı düşünülmüştür. İşte bu nedenle,

Cumhuriyet'in devrimci potansiyelinin mekânsal çözümleme ile tartışılabilmesi için, devralınan mirasın ve Osmanlı modernleşmesi olarak adlandırılan sürecin bir mekânsal okumasının gerçekleştirilmesi zorunluluk hâline gelmiştir.

Tezin Amacı

Bu çalışma ile Cumhuriyet Devrimi'nin Ankara'nın başkentliği ve bu doğrultudaki inşasını içerecek şekildeki kamusal ve gündelik hayat anlayışının mekânsal çözümlemesini gerçekleştirmek amaçlanmaktadır. Mimari ve/veya kültüralist indirgemeciliğe kadar varan liberal modernleşme anlatısının haricinde mekân odaklı ve sınıfsal çözümlemeleri içeren ve tarihsel süreci hesaba katan bir değerlendirme biçiminin Cumhuriyet Devrimi'nin ele alınmasında çok daha açıklayıcı bir nitelik arz ettiğini göstermek istenmiştir.

Cumhuriyet Devrimi'nin mekânsal çözümlemesini tarihsel ve sınıfsal perspektifle gerçekleştirmeyi, mekânsal çözümlemenin Batı tarihi incelemelerine özgü olmadığını ve hatta Batı Avrupa'nın tarihsel gelişim aşamalarına bire bir denk düşmeyen bir pre-kapitalist dönemin dahi böylelikle değerlendirilebileceğini göstermek mümkün hâle getirebilirdi. O nedenle bu açıklama biçimine geniş bir yer ayrılarak Türkiye tarihinin mekân odaklı bir düşünüş vasıtasıyla incelenebileceği gösterilmek istenmiştir.

Osmanlı mekânsal örgütlenmesinin hem Avrupamerkezcilik hem de özgücülük tehlikesine düşmeden analiz edilebileceğini, bir yandan feodalizm diğer yandan kamusal tartışmaları uyarınca ortaya koymak amaçlanmıştır. Böylelikle, sınıfsallığın belli bir mekânsal organizasyon sayesinde Batı'dan daha farklı bir şekilde tezahür ettiğini ancak artığa el koymanın temel biçimi itibarıyla içerik açısından herhangi bir farklılığı barındırmadığı iddiası temellendirilmek istenmiştir. Mekânsal organizasyonun söz konusu işlevi, pre-kapitalist bir aşamanın mekânsal çözümlemesini gerçekleştirmeyi anlamlı kıldığı kadar İstanbul'un başkent olarak özgün konumunu tespit etmeye de olanak

tanımıştır. Ve böylelikle Cumhuriyet'in devrim mekânı yeni başkent Ankara'nın mekânsal çözümlemesini, sınıfsal bir bakış açısıyla gerçekleştirme amacının zemini ortaya çıkmıştır.

Ankara'nın devrim mekânı niteliği tartışmasının bir yönü, başkentlik kararını içermektedir. Bu noktada başkent kaydırmanın ne ölçüde tarihsel süreçlerin bir sonucu, ne ölçüde devrimci durumun gereği olarak değerlendirilebileceğini göstermek önem kazanmıştır. Devamında, Ankara'nın başkent olarak inşâsının Devrim'in mekânsal tahlilinde içerisinde barındırdığı özellikleri saptayıp tartışma amacının gereğini yerine getirmek mümkün olabilmıştır. Tüm bunlar, Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurunun mekân odaklı bu düşünüş ile devrimci kopuşun niteliği ve ölçüsünü tespit etme hedefi biçiminde nihayetine erdirilmiştir.

Tezin Önemi

Teorik çerçevenin ağırlıklı olarak Henri Lefebvre'in düşüncelerinden devşirildiği bir mekânsal çözümleme ile gerçekleştirilen Türkiye tarihi incelemelerinin yok denecek kadar az olması, bu çalışmanın bir önemini ortaya koymaktadır. Osmanlı tarihi incelemelerinde mekânsal çözümlemeye en yakın duran çalışmaların kent monografileri, şehircilik incelemeleri, mimarî tahliller, yerel yönetim tartışmaları gibi tekil inceleme alanlarına karşılık geldiği görülmektedir. Kaldı ki Cumhuriyet'in ilk döneminin bilhassa başkent Ankara özelinde değerlendirildiği çalışmalarda tarihsel mirasın gözetildiği bütünlüklü bir mekânsal çözümlemeye de rastlamak zordur. Dolayısıyla bu çalışma, Cumhuriyet Devrimi'nin mekânsal çözümlemesini sınıfsal yapıları ve çelişkileri göz önünde bulunduracak şekilde ve Osmanlı'dan devralınan mekânsal mirası da tahlil etmek suretiyle gerçekleştirmek gibi bir güzergâha sahip olduğundan, literatürdeki belli boşluğun üzerinde temellenmekte ve bu nedenle önem taşımaktadır.

Osmanlı incelemelerindeki kayda değer pek çok tartışma alanına bu tezde mekân odaklı bir düşünme ve açıklama biçimi ile yaklaşılmış olması önemlidir. İlgili tartışma alanlarına şunlar örnek olarak gösterilebilir: Üretim tarzının feodalizm veya ATÜT mü yoksa bambaşka kendine özgü bir yapıya mı sahip olduğu; kamusal alandan bahsedilip bahsedilemeyeceği; Batı tipi kent modelinin bir değerlendirme ölçütü sayılıp sayılamayacağı; İslâm şehri durağanlığının varlığına hükmedilip hükmedilemeyeceği vb.

Benzer şekilde, hem geçiş sürecini hem de Cumhuriyet Devrimi'ni ilgilendirecek şekilde bu çalışmada şu tartışma alanlarına mekânsal çözümleme ile katkı sunulmaya çalışılmış olması önemlidir: Modernleşme ve Batılılaşma kavramlarının merkeze alındığı bir analiz güzergâhının ne ölçüde açıklayıcı olduğu; Ankara'nın başkentliğinin Kurtuluş Savaşı'nın veya yeni rejimin doğal bir sonucu olarak mı, yoksa tarihsel sürecin herhangi bir etkisini ön plâna çıkarmayı zorlaştıracak derecedeki neredeyse keyfî bir karar mekanizmasının sonucu mu olduğu; Cumhuriyet Devrimi'nin tepeden inmeci toplum mühendisliği niteliğini haiz, jakoben özelliklerinin olup olmadığı; Devrim'in gündelik hayat tasavvurundan yola çıkarak sürecin radikalliği ve sınıfsal boyutları hakkında ne gibi sonuçlara ulaşılabileceği vb.

Teorik ve Kavramsal Çerçeve

Gerek devlet felsefesi ve yönetme biçimi açısından, gerekse toplumsal yaşamın içeriği ve niteliği açısından bir devletin ve toplumun özgünlüğünün sorgulanabileceği en iyi açıklama biçimlerinden birisinin mekânsal çözümleme olduğu düşüncesi bu çalışmada benimsenmiştir. Buna göre, devletin ya da herhangi bir iktidar mekanizmasının tasarrufları başta olmak üzere pek çok etmen tarafından belirlenen ve etkilenen mekân, belli bir imkân yaratır. Bu imkân başta ve en önemlisi eylemsel olmak üzere pek çok sınırlılığı beraberinde getirir. İşte gündelik hayat da bu tip sınırlılıklarla karakterize edilmiş olan imkânlar çerçevesinde belli bir eylemsel ve düşünsel zemin hâline getirilmiş

olur. Böylelikle toplumun tüm potansiyeli anlamına gelecek şekilde yaratıcı güçlerine ne derecede ve ne biçimde ulaşıldığının bir değerlendirmesini yapmak mümkün olabilmektedir.

Osmanlı nizamının mekânsal çözümlemesi denildiğinde, bunun devlet tarafından varlık kazandırılmış ve düzenin muhafazası ile sürdürülmesi amacına yönelmiş belli bir mekânsal organizasyonun varlığını imâ ettiği açıktır. Gelgelelim Osmanlıların mekânsal tasarısını salt nizamın muhafazası ve sürekliliği ile açıklamak, eksik bir manzara sunmak anlamına gelecektir. Çünkü altı yüz yıl gibi çok uzun bir süre varlığını sürdürmüş bir yapıdan bahsetmekte olduğumuzdan, hemen her düzenleme başarıya ulaşmış olma niteliğiyle kavranmak durumunda kalabilir. Her ne kadar pre-kapitalist bir tarihsellikten ve bir imparatorluktan bahsediyorsak da, bütün manzaranın tek yönlü bir ilişkiden ibaret olamayacağını unutmamak gerekmektedir. İktidarın mekâna yönelik tasarruflarını belirleme işi, tasarruflardan etkilenenleri ele almayarak ve öngörülenlerin nasıl bir toplumsal karşılığının olduğunu sorgulamadan gerçekleştirilirse eksik bir açıklama sunulmuş olur. O nedenle ki, mekânsal çözümleme ile mümkün olan en küçük inceleme nesnesine varıncaya değin, yerel düzeydeki süreçleri ele almak kaçınılmazdır. Böylesine bir açıklama güzergâhı ise zaten Cumhuriyet'e devredilen mekânsal ve toplumsal mirası saptayabilmenin ayrılmaz bir niteliğidir.

Düşünme sürecine mekânın katılması, özne/eyleyen odaklı bir sosyal bilim anlayışının temas edemediği noktaların bilimsel faaliyete dâhil edilmesi anlamına da gelmektedir. Bu noktada mekânın yansız, arızî ve hazır bulunan bir koşul olarak görülmeyip, kapitalist dönemdekine benzer bir şekilde ve boyutta olmasa da belli bir üretime, zihniyete işaret ediyor olmasının düşünce sürecine dâhil edilmesi söz konusudur. Dahası, Lefebvre'in teorik müdahaleleriyle sadece mekânın üretilme biçimi değil, aynı zamanda üretilen mekânın o andan itibaren var ettiği anlamın, zihniyetin ve eylem çerçevesi ile zeminin de analiz sürecinin bir parçası olduğunu vurgulamak gerekir.

Lefebvre'in teorilerinin ağırlığını oluşturduğu mekânsal çözümlemenin içeriği, bu çalışmada, düşünürün özel önem attığı yabancılaşma kavramıyla sıkı bir bağlantı kurularak saptanmaya çalışılmıştır. Yabancılaşma kavramı, sınıfsallığı toplumun yaratıcı güçlerine ve potansiyellerine olan uzaklık ile kavrayarak mekânda tespit etmenin bir çerçevesi olarak benimsenmiştir. Osmanlı mekânındaki sınıfsallığın, yabancılaşma uyarınca tespit edilip analiz edilmesi, konuya Osmanlı mekânına Batı Avrupa'da yerel süreçlerde yaşanan gelişmelerin varlığı-yokluğu penceresinden yaklaşıncı mekânsal çözümlemeyi gerektirecek herhangi bir olgunun bulunmadığı şeklindeki yargının eleştirilmesine de olanak tanımıştır. Böylelikle kamusal da, yollardan meskenlere, meskenlerden resmi ve dinî mekânlara dek uzanan yapıların bütünü'nün gündelik yaşamın örgütlenmesi ve işleyişine olan etkilerinin sorgulanabileceği bir ölçüt olarak tercih edilmiştir.

Bu çalışmada Lefebvre'in tündengelim ve tümevarım haricinde bir de muhtemel nesne üzerinde düşünme biçiminde içeriklendirdiği transdüksiyon, tarihsel sürecin mekân odaklı değerlendirilmesinin yöntemi olarak benimsenmiştir. Buna göre transdüksiyon kapsamındaki muhtemel nesnenin, bir fikir, bir ideal ve bir proje olarak Cumhuriyet şeklinde düşünülebileceği öne sürülmüştür. Cumhuriyet öncesi dönemin potansiyel güzergâhlarından biri olan ve dolayısıyla teleolojik bir kaçınılmazlık ile ele alınmamış olan bu muhtemel nesne, Lefebvre'in ütopya kavramına başvurulmak suretiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Lefebvre bu kavramı mevcut ile bir tür ilişkisi olan, yani gerçeklik düzeyinde izine rastlanabilen, fakat gerçekliğe dönüşmemiş bir imkân olarak kullanmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada böylesine bir ütopyanın İstanbul'un Galata-Pera bölgesi olarak değerlendirmenin yerinde olacağı düşünülmüştür. Buna göre Galata-Pera, ayrıcalıklı konumu ve özellikleriyle bir muhtemel nesne olan Cumhuriyet'in kendisine bakılarak inşa edilebileceği bir mekân olarak ele alınmıştır.

Ütopya, Lefebvre'in izotopi ve heterotopi ile birlikte kullandığı üçlü topinin bir unsurudur ve Osmanlı mekânsal çözümlemesinde şehir yapısı ve kırsal alanın değerlendirilebilmesi için aynı olanın yeri (izotopi) ve farklı olanın yeri (heterotopi) anlamlarına gelen bu kavramların kullanılması yoluna gidilmiştir. Söz konusu ikili kavram, Lefebvre'in Batı tipi kentinin oluşum aşamalarını analiz etmek için kullanmış olduğundan dolayı ayrıca anlamlıdır. Çünkü Batı tipi kent modeli ile de oluşum süreciyle de aynı doğrultuda bir özelliğe sahip olmayan Osmanlı şehrinin, bu çalışmada, Lefebvre'in Doğu şehri kavramına da itiraz edecek şekilde Osmanlı'nın mekânsal organizasyonunun özgünlüğünü gösterebilmek için kullanılması dikkate değerdir. Böylelikle Osmanlı'daki mekâna yabancılaşma olgusunun ana hatları çizilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı eski rejimine mahalle düzeni ve kentsel gelişme açılarından yaklaşmayı içeren mekâna yabancılaşmayı izotopi-heterotopi kavramsallaştırmasını kullanarak tartışma yönündeki çabanın önemi, metodolojik gereklilikleri yerine getirme amacıyla sınırlı bir değer ve işlevden ibaret değildir. Osmanlı tarihi araştırmalarının önemli pek çok kısmına temas eden Avrupamerkezcilik-kendine özgücülük tartışmasına katkı sunabilmeyi mümkün kılacak güzergâhın, tam olarak mekânsal çözümlemenin bu gibi araçları ile tespit edilebileceği düşünülmüştür. Sadece devrim mekânı Ankara'nın ve devralınan mirasın mekânı İstanbul'un değil, aynı zamanda Osmanlı eski rejimini de kapsayan sürece işaret eden kimi inceleme nesnesi ve olguların da böylesine bir güzergâha sadık kalınarak analiz edilmesinde, kentbilim disiplininin metodolojik gereklilikleri ile "açıklama"nın gerekliliklerinde bir örtüşmenin yaşanmış olduğunu ayrıca vurgulamak gerekir.

Mekâna yabancılaşmanın devamında, Osmanlı mekânsal organizasyonundaki özgünlüğün bir parçasını oluşturan İstanbul'un başkentlik konumu ile İstanbul'daki

farklılaşmış hayat biçimlerinin mekânsal ayrışma durumları, mekânda yabancılaşma kavramı ile gösterilmeye çalışılmıştır.

Nihayet, tüm bu tartışmalar sayesinde Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurunun sınıfsal sınırlarının, bu tasavvurun somutlaştığı kamusal mekânların eksik bir kamusalılığa işaret etmelerinden hareketle mekânın yabancılaşması kavramıyla açıklanabileceği bir tartışmaya geçiş yapmak mümkün olabilmiştir.

Son olarak bir de terminolojik açıklama yapmak gerekirse kapitalist kopuşa yapılan vurgu dolayısıyla Lefebvrian mânâda şehir-kent ayrımına Türkiye tarihi incelemelerinde gitmenin mümkün görünmediği düşünülmüştür. Çünkü Osmanlı şehrinde mübadele ilişkisinin baskınlığının meydana getirdiği bir dönüşüm çerçevesinden bahsedilememektedir. O nedenle bu çalışmada katı bir ayrımın göstergesi olacak şekilde değil ama bir farklılaşmanın mümkün merteye gösterilebilmesi adına, 19. yüzyıl kent reformlarının öncesindeki süreç için şehir, sonrası için kent kavramının kullanımına özen gösterilmeye çalışıldığı belirtilebilir.

Hipotezler

1. Hipotez: Cumhuriyet Devrimi'ni, devrim mekânı yeni başkent Ankara'daki kamusal mekânlara yansıyan gündelik hayat tasavvuru üzerinden değerlendirmek, Osmanlı'dan devralınan mekânsal mirasın tartışıldığı bir tarihsel zeminde yürütülürse ancak açıklayıcı olacaktır. Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne devredilen mekânsal, kamusal ve sınıfsal mirası soruşturmak, Devrim'in radikalliğinin ölçüsünü mekân odaklı bir düşünüş ile süreklilik-kopuş tartışmaları uyarınca değerlendirmeye olanak tanıyacaktır.

1.1. Hipotez: Batı Avrupa kent tarihi, parçalı ve otonom hâkimiyet alanlarında iktidarların parsellenmesi esasına dayalı bir çerçevede gerçekleşmiştir. Hâl böyle olunca bu tarihselliği mekân odaklı okuma çabası, ekseriye iktidar mücadelelerini içeren gelişmelerin anlamlandırılmasına hasredilmiştir. Osmanlı şehirlerinde parçalı

ve otonom hâkimiyet alanlarında iktidarların parsellenmesi mücadelelerine rastlanmıyor olması, mekân odaklı bir tarihsel okumanın gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelmemektedir.

2. *Hipotez:* Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nden en nitelikli ayrışması, “monarşi olmayan” noktasında tespit edilebilecek olup, Cumhuriyet'in beraberinde getirdiği devrimci kopuş, yani Devrim'in radikalliği, gündelik hayat tasavvurunun varlık kazandırdığı yeni kamusal anlayışında gerçekleşmiştir.

3. *Hipotez:* Gündelik hayattaki devrimci atılımlar, Lefebvrian devrim anlayışı uyarınca, mutlaka iktisadî olarak da desteklenmesi gereken bir nitelik arz ettiğinden, devrimci kopuşun ölçüsü ancak yeni kamusal anlayışının sınıfsal olarak ne derece desteklendiği ile saptanabilir. Cumhuriyet Devrimi ile öngörülen ve yeni kamusal mekânlarda somutlaşan hayat tarzı, Osmanlı nizamının başat bir unsuru olan ortak ahlâk anlayışının geriletilmesi esasına dayandığından radikal bir kopuşu temsil etmekle beraber, bu hayat tarzına erişimin önündeki sınıfsal engeller, devrimci radikalizmin ölçüsünün önemli oranda sınırlı olmasını beraberinde getirmiştir.

4. *Hipotez:* Cumhuriyet'in devrimci radikalizminin kamusal anlayışında gerçekleşmiş olması, Osmanlı'da sınıfsal çelişkilerin farklılaştırdığı olası bir üretim tarzının mekânsal organizasyonu dönüştürmesini engelleyecek şekilde yapılandırılmış mekânsal yapının bir sonucudur.

4.1. *Hipotez:* Payitaht ve geri kalan yerler biçimindeki bir bakışın göstermiş olduğu üzere başkent İstanbul'un özel konumu ile payitahtın öngördüğü değerler uyarınca şekillenmiş ve hem meskûn bölgenin hem mahallelerin ayrışma biçimindeki, çıkmaz ve dar sokaklardaki mahremiyet anlayışıyla somutlaşmış olan mekânsal organizasyon, Osmanlı örneğinde mekânın zamanı önceleyebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla

Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında bulunan topraklardaki egemenliğini sürdürmesi, belli bir idare anlayışı ve zihniyetin mekâna yansımalarının ötesinde mekânın hedeflendiği bir siyasallığa işaret etmektedir.

4.2. *Hipotez:* Batı Avrupa'da mekânın üretimi kapitalist ulus devlet ile birlikte esas anlamını kazanmışken ne kapitalist üretim biçimine geçen ne de ulus devlet formunu temsil eden Osmanlı mekânı, ilgili literatürün öngördüğünün aksine ve ölçüsünde siyasallaşmıştır. Siyasallaşmış Osmanlı mekânı, sınıfsallığın mekânsal organizasyonu dönüştürecek niteliğe kavuşmasını engellemesinin bir şifresi olarak okunmalıdır. Osmanlı şehrinin Batı Avrupa kentinden farklılığı da tam olarak burada gizlidir; sınıfsallığın varlığı-yokluğu tartışmasında değil.

4.3. *Hipotez:* Üretim tarzı farklılaşması ile dönüşmeyen Osmanlı mekânsal organizasyonu, hayat tarzındaki sınıfsal değişimler uyarınca İstanbul'da karşılığını bulmuştur.

Sınırlılık

Ne Osmanlı'daki gündelik hayatta gözlenen farklılaşmalar İstanbul ile, ne de Cumhuriyet Devrimi Ankara ile sınırlı bir nitelik arz etmektedir. Öyle ki, bu durum sadece diğer kentlerin de başkentteki süreçlerden etkilenerek belli başlı gelişmelerin sahnesi olmasıyla da ilgili değildir. Sözgelimi Paris'e giderek burada Haussmann'ın yaptıklarından etkilenmiş olan Ahmet Vefik Paşa'nın 1855 yangınının akabinde Bursa'nın yeniden inşasında (iş, bir yolu müslüman mezarlığının içinden geçirmek suretiyle açmaya dek ilerletmiştir) vali olarak (Şubat 1879-Ekim 1882 arasında) oynadığı ve büyük imar projelerini içeren rol, son derece dikkat çekicidir. Literatürde çeşitli veçheleri ile pek çok disiplinin teknikleriyle ele alınan bu ve benzeri örnekler, Osmanlı modernleşmesi olarak ifade edilen süreç için de Cumhuriyet Devrimi için de önemli olmakla beraber bu tezde

Osmanlı başkenti ile Cumhuriyet başkentinin esas alındığı bir güzergâh takip edildiğinden dolayı inceleme kapsamına dâhil edilmemişlerdir.

Hem Osmanlı dönemini kapsayan bölümlerde hem de Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin olan bahislerde Osmanlıca birincil kaynakların kullanılmamış olması da bu çalışmanın bir sınırlılığıdır. Bu tercihin açıklamasını üç gerekçe ile sunmak mümkündür. Birincisi bu tez bir tarih çalışması değildir ve dolayısıyla kadı sicilleri, tereke veya mühimme defterleri gibi kaynakların incelenip değerlendirilmesinde tarih disiplininin gerekliliklerini yerine getirmenin ayrı bir uzmanlığı gerektirdiği düşünülmüştür. İkinci olarak mekânsal çözümleme ile Osmanlı eski rejiminin değerlendirmeye tâbi tutularak Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurunun konu edilmesi, içerisinde pek çok teorik güçlüğü barındıran bir çabaya işaret etmektedir. Birincil kaynakların incelemesini içine alan bir ampirik yoğunlaşma ile teorik açmazları çözümlemek imkân dâhilinde olmayacağından, birincil kaynakların kullanıldığı eserlerden istifade edilme yoluna gidilmiştir. Üçüncü olarak ise mekânsal çözümlemeyi Osmanlı eski rejimine tatbik etmek gibi zorlu bir teorik görev söz konusu iken Osmanlı tarihyazımına çok uzun süre damgasını vurmuş olan bir yandan güçlü devlet geleneği, diğer yandan Asyagil despotizm yaklaşımlarının etkisinden görelî olarak sıyrılmak da bir gereklilik olduğundan böylesine bir teorik çabaya cevap verebilmek için ikincil kaynakları kullanmakla yetinmek ayrıca kaçınılmaz bir hâl almıştır. Sonuç itibarıyla bu çalışmadaki Osmanlı incelemelerinin Cumhuriyet Devrimi'nin nasıl bir kentsel ve kamusal mirası devraldığını tartışma amacına dönük olarak gerçekleştirildiğini de unutmamak gerekmektedir.

Böylelikle Cumhuriyet Devrimi'nin yeni başkent Ankara'daki tasarıları ve uygulamaları uyarınca ortaya çıkan gündelik hayat pratikleri çerçevesinin, devrimci kopuşun düzeyini ve niteliğini sorgulayabilmek adına kullanıldığı bir çalışmada Osmanlı klasik düzenine kadar uzanan tarihsel perspektifin varlığını açıklama gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. En başta, böylesine bir inceleme hattı ile Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir tür

mekânsal tarih tasvirini sunmak gibi bir amacın söz konusu olmadığını vurgulamak gerekir. Osmanlı şehri ve taşrasının mekânsal organizasyonu ile gündelik hayat pratiklerini anlamlandırmak üzere ele alınan Osmanlı klasik dönemindeki yapı, bu çalışmanın temel konusu ve problematiği açısından, İmparatorluğun her bölgesinde bir biçim görülme ve malikâne sistemi ile ciddi bir farklılaşma yaşanmış olsa dahi önem taşımaktadır. Dolayısıyla Osmanlı şehirlerinin ve kırsal hayatının temel yapısının mekânın sahiplenilmesi-yabancılaşma ilişkisi ve ayrıca kamusal tartışmaları açısından görünümünü sunabilmek temel hedef olduğundan, Osmanlı tarihinin tüm kırılma noktalarını değerlendirmeye tâbi tutmak gibi bir yol izlenmemiştir. İkinci Bölüm'deki ayrıntılı klasik dönem tartışmasının akabinde İstanbul'a yoğunlaşılmasında bir tarihsel atlamanın olmadığı en temel açıklaması da tam olarak budur. Osmanlı üretim biçimindeki ve yönetim yapısındaki tüm aşamaları ve kırılmaları analize tâbi tutmamak bilinçli bir çabaya karşılık gelmektedir ve bu, pekâlâ bir diğer sınırlılık olarak da değerlendirilebilir.

1. BÖLÜM

MEKÂNSAL ÇÖZÜMLEMENİN TÜRKİYE TARİHİ İNCELEMELERİNDE KULLANIMINA DAİR TEORİK BİR ÇERÇEVE

“Toplumlar her bakımdan kendilerini doğuran eski toplumun iktisadi, ahlaki ve zihni lekelerini taşırlar.”¹

Aşağıdaki başlıklardan görülebileceği üzere mekânsal çözümlemenin kullanımıyla ilgili açıklama sunma ihtiyacı daha ziyade Osmanlı incelemelerini ilgilendirmektedir. Ancak birincisi, Osmanlı incelemeleri en nihayetinde Cumhuriyet Devrimi’nin mekânsal çözümlemesinin bir temeli olarak kurgulandığından, ikincisi ise Osmanlı’dan Cumhuriyet’e doğru uzanan sürecin açıklanmasında müracaat edilen ve Lefebvre’e ait olan transdüksiyon gibi ana akım bilimsel güzergâhların dışındaki bir anlamlandırma biçimi tercih edildiğinden, üst başlıkta “Türkiye Tarihi” ibaresinin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Osmanlı eski rejiminin (1453 İstanbul’un fethi – 1703 Edirne Vakası) mekânsal çözümlemesini gerçekleştirmenin arka planında, Cumhuriyet Devrimi’nin, devrim mekânı Ankara’daki yeni rejimin tasarrufları üzerinden ne ölçüde devrimci kopuşa işaret

¹ Karl Marx; Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programları Üzerine**, der. ve çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yordam Kitap, 2017, s. 26’ya atıfla, Sencer Divitçioğlu, **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplum**, İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2015, s. 135.

ettiği ve hangi unsurlar nezdinde devrimci olduğu tartışmasının, Osmanlı'dan devralınan tarihsel miras çerçevesinde yürütülürse ancak açıklayıcı ve tutarlı olacağı şeklindeki tercih yer almaktadır. Bu tercihin çalışmaya nasıl yansıtılacağı, Ankara'nın başkentliği ve öngörülen gündelik hayat tasavvurunu merkeze alacak şekilde bir Cumhuriyet Devrimi değerlendirmesinde tarihsel süreci incelemenin önemine yapılan vurgu, “koşul indirgemeciliği” olarak ifade edilebilecek bir tehlikeye zemin hazırlayabileceğinden, açıklanmaya muhtaçtır. Herhangi bir toplumsal gerçeklik ile onun varlık kazandığı tarihsel sürecin değerlendirilmesindeki tehlike, Georges Gurvitch'in öğretilerin anlaşılmasına ve değerlendirilmesine yönelik uyarısındaki gerekçe ile benzer bir yapıya sahiptir. Gurvitch, bir öğretinin varlık kazanmasındaki tarihsel temellerin, dönemin ve ortamın etkisini belirtecek şekilde araştırılmasının önemini teslim etmekle beraber, bunların “doğuşuna (doğuş koşullarına) indirgenemez” nitelikte olduğunu ifade etmektedir.² Benzer bir şekilde Henri Lefebvre de “Olasılıklara hem imkân tanıyan, hem de olasılıkları sınırlandıran koşullar, o koşullardan veya o koşullarda doğan şeyi açıklamaya asla yetmez” şeklinde bir ifade kullanmaktadır.³ Dolayısıyla bu çalışmada da Osmanlı'dan ne tür bir miras devralınmış olursa olsun ve geçiş süreci ne şekildeki tarihsel kırılmalara tekâbül ederse etsin, Cumhuriyet Devrimi kapsamındaki tercihlere, politikalara, zorluklara vb. herhangi bir kaçınılmazlık atfetmek sûretiyle varsayım doğrulamacılığına girişmek gibi bir çaba kesinlikle söz konusu değildir. Tarihsel süreci modernleşme anlatısına heba etmeden hesaba katmak, literatürdeki eksikliğe cevap verebilmek ve bununla bağlantılı olacak şekilde açıklama güzergâhının temellerini sağlamlaştırma amaçları ile sınırlı bir çabaya karşılık gelmektedir.

² Kadir Cangızbay, “Gurvitch Üzerine” içinde (der.) Kadir Cangızbay, **Sosyoloji ve Felsefe**, İstanbul: Değişim Yayınları, 1985, s. 16.

³ Henri Lefebvre, **Şehir Hakkı**, Türkçesi: Işık Ergüden, 3. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018a, s. 64.

1.1 Mekânsal Çözümleme ve Osmanlı Şehri

Cumhuriyet Devrimi'nin Ankara çerçevesindeki bilhassa yeni yaşam tarzı ile mimarî yapılarla odaklanan tahlillerinde gözlemlenen, tarihsel süreci göz önünde bulundurma eksikliğine kentbilim disiplinindeki tartışmalar ve ayrıca mekânsal çözümleme yoluyla karşılık verme çabası, içerisinde birtakım teorik zorluklar barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, tarihsel sürecin değerlendirmeye katıldığı mekân odaklı bir düşünme tarzını içeren literatürün sınırlı olmasıdır. Çünkü 19. yüzyıl sosyologlarının kent çözümlemelerinden ibaret bir şekilde Osmanlı şehrini konu etmekle yetinilemeyeceği açıktır. Bunun ötesine geçecek mekân odaklı bir Osmanlı-Türkiye tarihi çözümlemesi gerçekleştirmenin temellerini kuşatmaya hizmet edecek bir birikim, ifade edildiği üzere, son derece sınırlıdır. Kapsamının sınırlılığı ölçüsünde zenginleştirilmiş ampirik veri yoğunluğu ile öne çıkan kent monografilerinin de merkez-taşra tartışmalarının da yerel yönetim okumalarının da mimari tahlillerin de tek başına doğrudan doğruya mekânsal bir çözümlemeye karşılık gelmediği bilinmektedir. Çünkü mekân odaklı bir tarihsel çözümleme derken, Henri Lefebvre, David Harvey ve Manuel Castells ile anılan ve literatürde *spatial turn* (mekânsal dönüş) olarak tarif edilen teorik müdahale ile⁴ mekânın, daha önce olmadığı biçim ve ölçüde toplumsal meselelerin anlaşılmasında bir analiz çerçevesi olarak kullanılmaya başlanması kastedilmektedir. Söz konusu teorik çerçeve, kentlerin oluşum teorilerine ve tipolojisine de mimarî tahlillere de indirgenemeyecek bir nitelik arz eder. Bu durum mekânın “politik ve ideolojik” niteliğini haiz, ideolojisi olan bir gerçeklik biçiminde kavranıyor olmasının bir sonucudur: “(...) homojen gözüken; nesnelliği, katıksız biçimi içinde yekpare bir şekilde, onu nasıl görüyorsak öyle verili görünen mekân toplumsal bir üründür.”⁵ Mekânın neden yansız olmayan, ideolojik ve

⁴ Husik Ghulyan, “Lefebvre’in Mekân Kuramının Yapısal ve Kavramsal Çerçevesine Dair Bir Okuma”, **Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi**, Cilt: 26 Sayı: 3, Temmuz 2017, s 2.

⁵ Henri Lefebvre, **Şehir Hakkı II**, Türkçesi: Metin Yetkin, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2022, s. 49.

siyasal karakterli bir çerçeveye sahip olduğu, Türkçe’ye mekân olarak çevrilen Fransızca *espace* kelimesinin anlamı ile de teyit edilebilir.

Espace, mekânın bildik tanımı olan “varlığın herhangi bir formda var olduğu yer” anlamının yanı sıra “uzayı da” içermekte⁶, ve hatta bunların temsilleri, söylemleri, yansımali etkileri de dâhil olmak üzere⁷ maddi olmayan boyutlara da gönderme yapmaktadır. Bu çalışmada da “mekân” kavramıyla karşılanmaya devam edecek olan tüm bu göndermeler dâhilinde en nihayetinde toplumsallığı ve siyasallığı mekânda tespit etmeye odaklı bir düşünce güzergâhının yer aldığını ifade etmek mümkündür. Nitekim Lefebvre için mekân, mücadelenin nihai mahal ve mecrası olduğundan dolayı kritik bir politik meseledir: “mekân politik olduğundan mekânın siyaseti vardır”.⁸

“Toplumsal ilişkiler tam olarak ne şekilde var olur? Tözsellik olarak mı? Doğallık mı, yoksa biçimsel soyutlama mı? Mekânın incelenmesi buna cevap vermeyi sağlar: Toplumsal üretim ilişkilerinin, mekânsal bir varlıkları olduğü için toplumsal varlıkları vardır; kendilerini bir mekâna yansıtırlar, mekânı üreterek bu mekâna dahil olurlar. Yoksa, bu ilişkiler, ‘saf’ soyutlama içinde, yani temsiller ve sonuç olarak ideolojinin içinde, başka deyişle söz kalabalığı, boş laflar, kelimeler içinde kalabilir.”⁹

Yukarıdaki ifadeler, bir iddia olarak, mekân odaklı bir tarihsel okumanın Lefebvre’e, onun mekân teorisine başvurmaksızın, en azından, bambaşka bir mekânsal çözümleme gerçekleştiriliyorsa da *mekânsal dönüşün* neden gözardı edildiğinin açıklaması sunulmaksızın yürütülemeyeceğini öne sürmeye olanak tanımaktadır. İşte bahsedilen teorik zorluk, bu nedenle anlam ifade etmektedir. Böylelikle Lefebvre’in Türkiye’deki kent çalışmalarında ne ölçüde ve nasıl kullanıldığı, kritik önem kazanmaktadır. Bu sayede mekânsal çözümlemenin Osmanlı incelemelerinde kullanılması gibi bir tercihin

⁶ Cihan Özpınar, “Sunuş”, içinde, Henri Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, Türkçesi: Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019a, s. 7-8.

⁷ Rob Shields, **Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics**. Taylor & Francis e-Library, 2005, s. 154.

⁸ Shields, **a.g.e.**, s. 183.

⁹ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 150.

kentbilim disiplininde nasıl bir konum işgal ettiği belirlenebilecek, bahsi geçen teorik zorluğa yanıt geliştirme çabasının önemi netleştirilebilecektir.

Husik Ghulyan, Lefebvre'in mekânın üretimi teorisinin Türkiye'deki kullanımını tartıştığı 2017 tarihli literatür incelemesi çalışmasında, kent çalışmalarındaki yayınların çoğunda kent hakkı kavramının, mekânın üretimi teorisinin veya onun kurucu unsurlarının tartışılmaksızın ve bağlamlaştırılmaksızın kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁰ Dahası, aynı çalışmasında Ghulyan, Türkiye'deki ilgili çalışmalarda mekân teorisinin, yapısal bir bütünlük arz edecek şekilde kavramları ve çerçeveleri ile ele alınmak bir yana, ağırlıklı olarak dağınık ve kısmî okumalara dayalı olarak kullanılmakta olduğu şeklindeki bir eleştiriyi de öne sürmektedir.¹¹ Ghulyan'ın tespitlerine, *mekânsal dönüş*e atıf yapmak suretiyle Osmanlı incelemesinin mekân perspektifinden gerçekleştirilmesi fikrini içeren çalışmaların gündelik hayata ilişkin verileri sunmak ile yetinmeye veya mimarî odaklı bir teorik çerçeveye genel itibariyle sıkışmış olduklarını eklemek gerekir. Sonuç itibariyle söz konusu çalışmalarda Lefebvre'in teorisinin kapsamlı ve detaylı bir şekilde ele alınmadığı, herhangi bir konuyu ilgilendiren tarihsel sürecin mekân odaklı bir düşünce güzergâhı uyarınca değerlendirilmesi bir yana, zamansal ve mekânsal kapsamı görece dar olan tekil incelemelerde dahi Lefebvre'in kavramlarının, teorilerinin ancak sınırlı olarak kullanıldığı görülmektedir.¹² Literatürdeki ilgili birikim azlığına işaret eden teorik zorluk,

¹⁰ Husik Ghulyan, "Lefebvre's Production of Space in the Context of Turkey: A Comprehensive Literature Survey", **SAGE Open**, July-September, 2019, s. 3. Ghulyan'ın tespitinin istisnalarından birine işaret eden güncel bir çalışma için bkz. Hikmet Kuran, **Şehir Hakkı: Neoliberal Kentleşme ve Sınıf Mücadelesi**, Ankara: Nika Yayınevi, 2021.

¹¹ Ghulyan, **a.g.m.**, s. 7.

¹² Örneğin Ulrike Freitag ve Nora Lafi, gündelik hayat çalışmalarının Osmanlı şehri bağlamındaki kullanımını sorguladıkları çalışmada Lefebvre'in sanayileşmeye atfettiği önemin de dayanak olarak gösterilmesi suretiyle Osmanlı'nın bu kapsamda periferide yer aldığını belirtmekte ve hâliyle tartışmayı Lefebvre üzerinden ilerletmemektedirler. – Ulrike Freitag; Nora Lafi, "Daily Life and Family in an Ottoman Urban Context: Historiographical Stakes and New Research Perspectives", **The History of the Family**, Cilt: 12, sayı: 2, 2011, ss. 80-87. Yunus Uğur da *mekânın yeniden keşfinin* tarihçilikteki yansımaları üzerinden Osmanlı şehri çalışmaları için sunulabilecek önerileri değerlendirdiği çalışmasında mekân odaklı bir Osmanlı şehri incelemesinin tam olarak hangi boyutları içerdiğini veya içerebileceğini sorgulamamakta, bu kapsamda Lefebvre'in teorilerinin kullanımını sorgulamamaktadır. – Yunus Uğur, "Tarihçilikte 'Mekânın Yeniden Keşfi': Osmanlı Şehir Çalışmaları İçin Öneriler", **İdeal Kent**, Cilt: 11, Sayı: 30, 2020, ss. 678-700. Ali Yaycıoğlu ve Cemal Kafadar'ın editörlüğünü üstleneceği "Ottoman Topologies: Production of Space in an Early-modern Empire" başlıklı bir kitabın ise duyurusu yapılmış, 2017 yılında çıkacağı belirtilmiş ancak henüz bu gerçekleşmemiştir. – Ali Yaycıoğlu, "Ottoman

mekânın odağa alındığı düşünce biçiminin bir tarihsel incelemede kullanılıp kullanılamayacağını detaylı şekilde tartışmanın gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Nitekim bu, tam olarak diğer bir zorluğu konu etmek anlamına gelmektedir.

Osmanlı incelemelerinde mekânsal çözümlemeye müracaat etmekteki bu diğer teorik zorluk, Lefebvre'in kent türlerine ilişkin tarihsel incelemelerinin büyük çoğunluğunun Batı Avrupa kentini konu etmesidir. Lefebvre külliyyatının teorik çerçevesi ve kavram seti tabii ki Batı Avrupa'dan ibaret görülemez fakat Cumhuriyet Devrimi'nin mekânsal çözümlemesini gerçekleştirmeye altlık oluşturacak şekildeki bir mekân odaklı Osmanlı incelemesi, en baştan, Osmanlı şehrinin niteliklerini ele almayı gerektirir ve bu konu, başlı başına tartışmalı bir alana karşılık gelmektedir. Bu tartışmanın odağında, Osmanlı şehrinin Batı Avrupa kentlerinin oluşum ve gelişim süreçlerinin açıklamasında kullanılan kavram ve teorilerle ele alınıp alınamayacağı, ele alınamaz ise bunun Osmanlı şehrinin benzersizliğine mi işaret ettiği sorunsalı yer almaktadır. Tezde, Lefebvre'in Batı kentine ve Doğu kentine ilişkin olarak çizdiği çerçeve tamamen benimsenmiş ve mekânsal çözümlemenin kapsamı büyük ölçüde bu şekilde doldurulmuş olsaydı, Osmanlı incelemelerinde mekânsal çözümlemeye başvurmaya ilişkin zorluk, Lefebvre'in çizdiği çerçevenin yerindeliğini gösterebilmekten ibaret olabilirdi. Gelgelelim literatürdeki bir boşluğa yanıt geliştirebilmek adına benimsenen analiz biçiminin teorik ve kavramsal en ciddi dayanağı olan yaklaşımın teorisyenine ait olan Doğu şehri kavrayışına yine onun iki önemli kavramı olan izotopi ve heterotopi ile karşı çıkılmaya çalışılması, kolay olmayan bir görevdir.

Lefebvre'in Doğu şehrine yaklaşımı, Batı Avrupa kent tarihine yönelik değerlendirmelerinden bağımsız değildir. Dolayısıyla bu yaklaşımı konu etmek esasen

Topologies: Production of Space in an Early-modern Empire” **Academia.edu**, https://www.academia.edu/26022464/Ottoman_Topologies_Production_of_Space_in_an_Early_modern_Empire [E.T.: 10.7.2022], t.y. Bu çalışmanın yayımlanmasıyla beraber literatürdeki tartışmaların zenginleşip derinleşebileceği beklenebilir.

Avrupamerkezci kent tarifini değerlendirmeyi de içermektedir. Öyle ki mekânsal çözümlemenin Osmanlı devri incelemelerindeki kullanımına dair teorik zorlukların aşılması, bir yandan Avrupamerkezciliğin diğer taraftan Osmanlı özgücölüğünün dar kalıplarından çıkmakla mümkün olabilecektir. Nitekim Rifaat Ali Abou-El-Haj, “kendine özgücölüğün (particularism) bilimsel bedelinin ağırlığını” tarif edecek şekilde, “Osmanlı tarihinin diğerleriyle karşılaştırılmazlığı ve aynı şekilde ele alınamazlığının vurgulanması bakış açımızı daraltmış ve birçok tahrifatın ortaya çıkmasına yol açmıştır” yorumunda bulunmuştur.¹³ O nedenle iki yaklaşım biçiminin de esas alınmamasını sağlamak önem taşımaktadır ve bu açıdan Lefebvre’in düşüncelerini tahlil etmek iyi bir başlangıç noktasıdır.

Bilindiği üzere Lefebvre özel olarak bir Osmanlı veya Osmanlı şehri incelemesine girişmemiştir. Nitekim kendisi de Asya tipi üretim tarzı ile tanımlandığını ifade ettiği Doğu şehri hakkındaki tahlillerin Batı’da yeterli düzeye ulaşmadığını çeşitli vesilelerle ifade etmiştir. Örneğin “şehrin tarihsel rolü, özellikle de Doğu’daki rolü halen yeteri kadar bilinmiyor ve Asya tipi üretim tarzı teorisi şehir ile kırsal arasındaki ilişki konusunda hâlâ bazı sürprizler saklı tutmaktadır”¹⁴ veya “Batılı kavramları araç olarak kullanan bizler, Avrupa’da, Asya tipi üretim tarzı hakkında, bu tarzın mekânı, şehirleri ve şehirle köy arasındaki ilişkileri hakkında ne biliyoruz? Bu ilişkiyi betimleyerek verdiği ileri sürülen ideogramları biliyor muyuz?”¹⁵ şeklinde cümleler sarf ettiğine rastlamak mümkündür. Lefebvre’in Doğu şehrine yaklaşımı ve Asya tipi üretim tarzını ele alış biçimi, literatürdeki tartışmaların konu edilebilip Osmanlı’da feodalizmin, sınıfların, sınıf çatışmasının var olup olmadığını tespit etmeye çalışmak açısından önemli olup bu, İkinci Bölüm’ün ilk başlığında gerçekleştirilecektir. Ancak bu tezdeki Osmanlı şehri

¹³ Rifaat Ali Abou-El-Haj, **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, çev. Oktay Özel; Canan Şahin, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000, s. 21.

¹⁴ Lefebvre, **a.g.e.**, 2022, s. 64.

¹⁵ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 61.

kapsamında Lefebvre yöneltilmeye çalışılacak itiraz, zaten kendisinin de kabul ettiği üzere Doğu şehrine ilişkin eksik bilgilerini odağa almak esasına dayanmamaktadır.

Lefebvre, mekânın siyasallaşmasındaki kopuşu pre-kapitalist/sanayi öncesi evrenin çözülmeye başlayıp da mübadele değerinin kullanım değerini geride bırakması ile özdeşleştirmiş olması açısından eleştirilecektir. Lefebvre, şehri ve kentsel gerçekliğin işaret ettiği kullanım değerinin, sanayileşme üzerinden metanın genelleşmesinin bir sonucu olan mübadele değeri tarafından yok edilme eğiliminde olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Düşünürün “yapıt üretiminde çok yaratıcı ve çok zengindirler” dediği baskıcı topluluklarda sömürünün baskıyı geride bırakması, yani ürünün yapıtın önüne geçmesi ile birlikte yok olan, “yaratıcı yetenek”tir.¹⁷ Lefebvre’in yaratıcı yeteneği yok eden veya en azından baskılayan tek şeyin yapıtın ürüne, yani kullanım değerinin mübadeleye dönüşü olduğunu iddia ettiğini varsaymak zorlama ve gerçeklerle örtüşmeyen bir yorum olacaktır. Bununla birlikte düşünürün mekânın dramatik düzeyde dönüşmesini beraberinde getiren üretim tarzı değişikliğine merkezî bir rol atfettiği muhakkaktır. Öyle ki, yaratıcı yeteneğin ve kullanım değeriyle tanımlı yapıtın yok olma sürecine girmesi ile mekânın siyasallaşması arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Hâl böyle olunca mekânsal çözümlemeye başvurmayı haklılaştıracak ölçüde siyasallaşmış bir Osmanlı mekânının mevcudiyeti varsayıldığından dolayı Osmanlı’daki yaratıcı yeteneğin durumunu sorgulamak, mübadele değerinin ve dolayısıyla ürünün hâkimiyetiyle tanımlanmayan Osmanlı mekânını siyasallaştıran hususun açıklamasını sunmak anlamına gelecektir. İşte Osmanlı mekânına odaklı bir inceleme gerçekleştirmenin kaçınılmaz olarak sınıfsal çözümlemeleri içeren bir boyuta sahip olmasının açıklaması da tam olarak budur. Daha açık bir ifadeyle, mekân odaklı düşünme biçiminin gerekleri dolayısıyla,

¹⁶ Lefebvre, a.g.e, 2018a, s. 24.

¹⁷ a.g.e.

sınıfsal bakış açısının bulunmadığı bir mekânsal çözümlemenin gerçekleştirilemeyeceği, bu çalışmada bir iddia olarak öne sürülmektedir.

Osmanlı'da ürünün/mübadele değerinin, yani kapitalist üretim biçiminin egemen olmadığı muhakkaktır ve bu durum, yaratıcı yeteneğin önündeki engellerin soruşturulmasının önemini daha da netleştirmektedir. Batı'da mekânın siyasallaşmasındaki kopuşun mübadele değeri ve ürün gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmış olması, sınıfsal mücadelenin ve sınıfsallığın mekâna yansımaları tespit etme amacının bir sonucudur. Yani Osmanlı devrinde mekânın siyasallaşmış olduğu biçimindeki hipotez yaratıcı yeteneğin varlık koşullarını sorgulamaktan geçmektedir ve bunun anlamı, ifade edildiği üzere, Osmanlı sınıfsal çözümlemesini gerçekleştirmektir.

Osmanlı sınıfsal yapısı, üzerinde hâlen tartışılmakta olan geniş bir sorgulama alanına karşılık gelmektedir. O nedenle bu çalışmada Osmanlı sınıfsallığı esas itibarıyla mekân odaklı bir şekilde değerlendirilecektir. Yani Osmanlı sınıfsallığı, nihayetinde, mekâna yansıdığı ve mekânsal organizasyonun yeniden organize edilmesi ile sonuçlandığı ölçüde bu tez için anlam ifade etmektedir. Gelgelelim mekânsal organizasyonun yeniden tanzimi ile sonuçlanmayan bir süreç, sınıfsallığın olmadığı anlamına da gelmeyecektir.

“Düzenli yapılanmış bir aristokrasiden veya kuşaktan kuşağa zenginliğini aktarmayı başarabilen sağlam bir burjuva sınıfından yoksun olan karma Osmanlı kent toplumu sınıfsız sayılmaz. Efsaneleştirilen bir edebiyatın önerdiği toplumsal gruplaşma ve buna bağlı vergi sistemi ile ilgili basit değişmelerin görüldüğü bir toplum da değildir. Ancak burada, Batı Avrupa kentini oldukça parçalara ayırmış (artiküle) bir hâle getiren büyük farklar daha az belirgindir.”¹⁸

Bu tezde bahsi geçen belirginliğe yönelik farklılık, mekân odaklı bir şekilde tartışılacaktır. Zaten Osmanlı'ya yönelik olarak belli bir mekânsal organizasyon anlayışının, mekânsal organizasyonu dönüştürecek şekildeki parçalı iktidar yapılarının ortaya çıkmasını engelleme amacı ile iç içe geçmiş olduğu varsayımının sorgulanması,

¹⁸ Maurice M. Cerasi, **Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi**, çev. Aslı Ataöv, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 63.

tam da sınıfsal çözümlemenin bir biçimine karşılık gelmektedir. Tüm bu tartışmaları Osmanlı dönemi özelinde yürütebilmek için ise Batı Avrupa'daki sürecin Lefebvre tarafından nasıl açıklandığına daha yakından bakmak gerekmektedir.

Lefebvre'e göre mübadele değerinin etkin konuma yükselmeye başladığı kent için, toplumsal mekânın toplumsal bir ürün olması¹⁹ geçerlidir artık ve bu ise ürün-yapıt karşılıklı ile ilgili bir durumdur. Çünkü yapıta karşılık gelen mekânsallık, Batı Avrupa tarihinde “Romalılığın çözülme sürecinde antik şehirlerin kısmen yok oluşundan sonra” şehrin yeniden yükselişe geçtiği ve tarımsal artık-ürün sayesinde “sadece zenginliklerin değil, bilginin, tekniğin ve yapıların da (sanat eserleri, anıtlar) biriktiği toplumsal ve politik yaşam merkezleri”ne dönüşen şehirdir.²⁰ Pre-kapitalist evreyi ilgilendiren bu ifadeler, Batı Avrupa Ortaçağı nezdinde, feodal toprak mülkiyetinin doğduğu, kölenin yerini serflere bıraktığı ve belki de en önemlisi senyörün kentsel mülkiyetinin öne çıktığı bir çerçeveye işaret etmektedir.²¹ Tüm bunlarla birlikte Lefebvre'in, pre-kapitalist toplumların mekânla kurulan ilişki bazında değil de zaman ekseninde değerlendirmeye daha müsait olduğu şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu gözardı etmemek gerekir.

“Bu arkaik toplumlarda temel süreçler döngüseldir ve bu döngüler kozmik döngülere ve doğanın ritmlerine çok yakındır. Döngüsel karakterini Marx'ın gösterdiği basit yeniden-üretimin iktisadi süreci, bu tarımsal toplumlara egemen olan ve onları örgütleyen döngü ve ritimlere -saatler ve günler, mevsimler ve yıllar, kuşaklar, gençlik ve yaşlılık- görünmez biçimde dahil olur. Bu toplumlar bizi şaşırtır. Mekândan çok zamanın içinde ve zamana göre örgütlenebilen bu toplumların, bizimkiyle kıyaslanabilecek tarihsel bir zamanları ve ‘zamansallıkları’ yoktur; iç içe geçmiş çevrimlerden oluşan bir zaman vardır.

(...)

Bu toplumların bir tarihi vardır. Hem de ikili bir tarih; ama onlara özgü ve bizim ‘tarihselliğimizden’ farklı bir tarzda. Bir yandan ve dışardan, fatihler, genellikle ticari faaliyetlerin taslaklarını (takas, mübadele, haraç ya da vergi alma olasılığı) kullanarak, çok sayıda köylü topluluğunun üzerine geniş politik yapılarını, imparatorlukları yerleştiriyordu. Feodalitenin ya da burjuvazinin habercisi olan devletler

¹⁹ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 56.

²⁰ Lefebvre, **a.g.e.**, 2018a, s. 22.

²¹ **a.g.e.**, s. 48-49.

ve egemen sınıflar bu politik çerçeve içinde kabaca beliriyordu. Bu imparatorluklar, hareketsiz, neredeyse hiç kımıltısız biçimde, durgun ve durağan ‘temel’leri üzerinde -hafif bir dokunuşla aniden yıkılana dek- varlık sürdürüyordu. Bu tür imparatorluklar günümüze dek sürdü; örneğin Türk imparatorluğu.”²²

Pre-kapitalist toplumlardaki zamanın işleyişinin söz konusu karakteri aslında “üretken faaliyetin bütün olarak (..) yaşama içkinliği”nden²³ kaynaklanmaktadır. Üretken faaliyetin yaşamın hemen tamamını kaplayan niteliğinin ritmanalitik sonuçları olsa ve bu noktada mekândaki hareketlilik Lefebvre’in kastettiği gibi sınırlı olsa da, bu durum, pre-kapitalist ve pre-modern Osmanlı’nın mekânla olan ilişkisinde keşfedilecek hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmemektedir. Osmanlı İmparatorluğu için zamanın esas olmasının haricinde mekânsal bölünmenin de (hem mahalleler düzeyinde hem de başkent ile geri kalan yerler biçiminde) önemli bir faktör olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere Batı Avrupa’nın pre-kapitalist döneminin kentsel özellikleri ile Osmanlı kentsel özellikleri, sınıfsallığın mekâna yansımaları noktasında uyuşmamaktadır. Ancak yine de sonuç olarak her toplum ve dolayısıyla her üretim tarzı, kendi mekânını üretmektedir²⁴ ve bir üretim tarzının farklı tezahürlerinin de bu çerçeveyi biçimlendireceğini varsaymak yerindedir.

“Mekân kavramı zihinsel olanla kültürel olanı, toplumsalla tarihseli birbirine bağlar. Karmaşık bir süreç oluşturur: (yeni, meçhul mekânların, kıtaların ya da evrenin) keşfi; (her topluma özgü mekânsal örgütlenmenin) üretimi; (yapıtların: manzaranın, anıtsallığı ve dekoruyla birlikte şehrin) yaratılması. Bu, evrimsel ve (doğuyla birlikte) genetik olarak işlese de bir mantığı vardır: aynı-zamanlılığın genel formudur bu mantık; çünkü her mekânsal düzenleme, zekânın üst üste binmesine ve eşzamanlılığı üreten öğelerin maddi olarak bir araya gelişine dayanır.”²⁵

²² Henri Lefebvre, **Gündelik Hayatın Eleştirisi II**, Türkçesi: Işık Ergüden, 3. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019b, s. 339.

²³ Henri Lefebvre, **Gündelik Hayatın Eleştirisi I**, Türkçesi: Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019c, s. 36.

²⁴ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 61.

²⁵ **a.g.e.**, s. 25.

Yukarıdaki ifadelerden mekân kavramının, daha doğrusu mekân odaklı düşünmenin tarihin hemen her dönemi için kullanılabileceği sonucuna varılabilir. Yine de Lefebvre'in teorisinde mübadele değeri ile anlaşılabilir karakteriyle öne çıkan mekânın kapitalizm ile esas anlamına kavuştuğunu unutmadan ilerlemek gerekir. Çünkü Lefebvrian mekânsal çözümlemenin Avrupamerkezci olduğuna yönelik tespitin kökeninde tam olarak böylesine bir gerçeklik temeli yer almaktadır. Bu gerçeklik temelini irdelemeden mekân teorisini bir açıklama güzergâhı olarak belirlemek yanıltıcı olabilecektir. Hâl böyle olunca Lefebvre'in neden ürün olarak mekâna odaklandığını tespit etmek daha da önem kazanmaktadır. Bu sorunun cevabı, onun Batı Avrupa kent tarihine yönelik analizlerinde gizlidir.

Batı Avrupa pre-kapitalist kentinde, feodal lordlar ile serfler arasındaki iktidar ilişkisinin görünür niteliği ve dolayısıyla bu ilişkinin mekâna yansıma biçimi, görece net bir mekânsal okumayı olanaklı kılmaktadır. Nitekim Lefebvre “en şeffaf toplum biçimleri olan antik toplum ve ortaçağ toplumunu anlamamızı sağlayan, karmaşık ve ışık geçirmez (*opaque*) yapıdaki burjuva toplum” olduğunu belirtir²⁶ ve endüstri kentinin bir önceki aşamasını ilgilendirecek şekilde, “Burjuvazi ile aristokrasi arasındaki eski sınıf mücadelesi”nin “belirgin biçimde kendini gösterdiği mekânlar” üretmiş olduğunu vurgular.²⁷ Bu durum, Lefebvre'in kenti sorunsallaştırmayı endüstriyelleşme ile işaretlemesinin²⁸ bir nedeni olarak okunmalıdır. Yani endüstriyelleşme iktidar ilişkilerinin ve sınıfsal yapının görünür/duyulanabilir/hissedilebilir karakteri ve bunun mekâna yansıma (dolayısıyla mekânda ve mekân ile okumaya yönelme) biçim ve içeriğinde bir kırılmanın başlangıcı olması dolayısıyla kritiktir. Hâlbuki Osmanlı eski rejimindeki şehre ve kırsal hayata bakacak olursak, aracısız, dolayimsız bir feodal lord-

²⁶ Henri Lefebvre, **Kentsel Devrim**, Türkçesi: Selim Sezer, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013, s. 27.

²⁷ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 85.

²⁸ Henri Lefebvre, **Writing On Cities**. Eleonore Kofman – Elizabeth Lebas (ed. & tr.), Cornwall: MPG Books, 1996a, s. 65.

serf ilişkisinin ve sonrasında da burjuvazi ile aristokrasi arasındaki sınıf mücadelesinin belirlediği bir mekânsal organizasyonun varlık kazanmadığını görebiliriz. Ancak bu durum, Osmanlı şehirleri ve kırsal hayatının kendi hâllerine bırakılmış bir şekilde müdahaleden uzak bir yapı arz ettiği anlamına da sınıfsal çelişkilerin konusu olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zaten bu tezde Osmanlı'daki sınıfsal yapının anlamlandırılmasını mekâna odaklı bir düşünme tarzının mümkün kılacağı varsayılmaktadır.

Sınıfsal yapı tartışmasını da yürütecek şekilde mekân odaklı bir düşünce güzergâhı, Avrupamerkezci bakışın da Osmanlı özgücülüğüne varan değerlendirmelerin de aşılmasını sağlayacaktır. Bu cümledeki *aşılması* ifadesi önemlidir çünkü Batı Avrupa kenti ile Osmanlı şehri arasında belli başlı farklılıkların olduğu muhakkaktır ve bunların belli bir kısmı Avrupamerkezci ve/veya özgücü tezlerin dayanaklarına karşılık gelmektedir. Sözgelimi 1855'te İstanbul Şehremaneti'nin kurulmasına kadarki süreçte Osmanlı'da beledi hizmetlerin, kadılık, ihtisab, vakıf ve lonca sistemi başta olmak üzere çeşitli kurumlar ile sunulmuş²⁹, hatta “Temizlik, su ve kanalizasyon işleri”nin İmparatorluğun tamamını kapsayacak şekilde ama özellikle de küçük şehirlerde Cumhuriyet'e kadar vakıflarca yürütülmüş olması³⁰, buna mukabil Avrupa'daki yerel yönetim tarihinin yüzyıllar öncesine kadar götürülebiliyor olması, bir tarihsel gerçekliktir. Bu ve benzeri apaçıklıkların bahsi geçen bakış açılarının dayanakları olarak işlev görmüş olmaları, Batı Avrupa kenti ile Osmanlı şehri arasındaki farklılıkların konu edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bu tezde savunulduğu üzere önemli olan husus, Osmanlı şehrindeki özgünlüklerin Osmanlı'nın benzemezliğine mi tahvil edileceği yoksa herhangi ortak bir ölçüt uyarınca anlamlandırılmaya mı çalışılacağıdır. Bu kapsamda

²⁹ Bilal Eryılmaz, “Osmanlı Yerel Yönetiminde İstanbul Şehremaneti”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-I**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 403.

³⁰ İlber Ortaylı, “Osmanlı Belediyeleri ve Kent Hizmetleri”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019a, s. 20.

sınıfsal çelişkilerin ortak ölçüt işlevi görmeye en müsait ve en açıklayıcı perspektif olduğu fikri savunulmaktadır. İşte kentsel gelişim süreci ve biçimi açısından Batı Avrupa ile Osmanlı arasında gözlenen farklılığın Osmanlı dönemi için mekânsal çözümlemeyi imkânsızlaştırıyor olup olmadığı, ilgili ortak ölçüt mekânsal çözümleme ile tartışılacağından dolayı anlamlıdır.

Bürokratik merkezî imparatorluk niteliğini haiz olmayan bir Osmanlı eski rejiminde feodalizmin mekânsal organizasyonu dönüştürecek ve burjuvazinin ortaya çıkışını önceleyecek şekilde tezahür etmemesi, başlı başına açıklanmaya muhtaç bir sorunsala işaret etmektedir. Zaten mekânsal bir çözümlemeyi anlamlı kılan, tam olarak böylesine bir ihtiyaçtır. Mekânsal çözümleme ile giderilmeye müsait olduğu varsayılan bu ihtiyaç, aynı zamanda Osmanlı idare anlayışının imparatorluk topraklarındaki uzun süreli hâkimiyetine yönelik bir açıklamayı da içerisinde barındıracaktır.

Osmanlı idare anlayışının mekânsal çözümleme ile anlamlandırılması, merkezin taşraya bakışının görünümünü sunmaya olanak tanıyacaktır. Örneğin Halil İnalcık, patrimonyal niteliği ile öne çıkardığı hükümdarın “ülke ve tebaayı babadan kalmış bir mülk (patrimony)” gibi algılayarak “toprak ve tebaa arasında, kendi kontrolü dışında başka bir otorite” kabul etmediğini ve fethedilen bölgelerdeki feodal yapılanmalara ya son verdiğini veya kendi timar sistemine dâhil etmek suretiyle kontrol altına aldığını belirtmektedir.³¹ Timar sisteminin çözülmesinden sonra iltizam sisteminde de malikâne sisteminde de izlerine rastlayabileceğimiz böylesine bir idare anlayışı, mekânsal çözümleme ile keşfedilecek pek çok unsurun varlığına işaret etmektedir. Bu durum, Lefebvre’in endüstriyel rasyonalitenin kent mekânının anlamlandırılmaya muhtaç bir karmaşıklık arz ettiğine yönelik varsayımındaki ihtiyaç ile benzer bir nitelik taşımaktadır.

³¹ Halil İnalcık, **Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1: Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim**, 17. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 218.

Lefebvre, endüstriyel rasyonalite ve onun homojenlik projesi ile birlikte kentsel mekân ve zamanın diferansiyel bir görünüm alacak şekilde “tanımlanabilir olmaktan çıktığı”nı ve dolayısıyla tanımlanabilir hâle getirmek adına izotopya-heterotopya-ütopya kavramlarına müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.³² İşte bu teze göre endüstriyel rasyonalite deneyimine sahne olmamış Osmanlı şehri, Batı’nın endüstriyel rasyonalite öncesi şehrindeki gibi tanımlaması/açıklaması kolay bir nitelik arz etmemekte, anlamlandırılmayı bekleyen bir yapıya karşılık gelmektedir. Böylesine bir anlamlandırma güzergâhı ile nihayetinde Osmanlı sınıfsal yapısına ilişkin tartışmaları da yürütülebilecektir.

Lefebvre, Batı Avrupa kentindeki sınıfsal mücadeleyi, şehrin çeperindeki tüccar sınıfının şehrin merkezinde hak iddia edecek güce ulaşmasıyla açıklamakta ve buna göre şehrin etrafındaki alana ise tam da böylesine bir mücadelenin potansiyeli olma sıfatı taşıdığından, heterotopik karakter atfetmektedir. Böyle bir sürecin Asya tipi üretim tarzının egemen olduğu Doğu şehrinde yaşanmamış olması ise Lefebvre için sınıfsal mücadelenin yokluğuna işarettir.³³ Sınıfsal mücadele Osmanlı şehrinde Batı Avrupa’da olduğu gibi yaşanmamış olabilir fakat bu, Osmanlı’da sınıfların ve sınıf çelişkilerinin bulunmadığı anlamına gelmediği gibi artığa el koyma biçiminin feodalizmden başka bir üretim tarzına tekâbül ettiğini öne sürmenin bir gerekçesi de değildir.

Hâl böyleyken Osmanlı şehri incelemesinde izotopi-heterotopi kavramlarının kullanımı, Lefebvre’in analiz biçimi ile Lefebvre’in Doğu şehrine yönelik iddiasının sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu sorgu, mekân ile yabancılaşmanın birlikte ele alınmasına yönelik çabanın temelini oluşturmakla beraber, Osmanlı’da mekânın siyasal tanziminin, Lefebvre’in öngörmediği ve soyut mekân kavramıyla Batı Avrupa erken kapitalizmi kentine özgü kıldığı üzere, varlığını iddia etmeye dek ilerletilmiş ve

³² Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 39.

³³ Lefebvre, **a.g.e.**, 2018a, s. 86.

böylelikle, Osmanlı'daki sınıfsallığı gösterecek bir güzergâh varlık kazanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı sınıfsal yapısına mekân odaklı olacak şekilde merkezî bir önem atfedilmiştir. Bu durum, tezin genel itibariyle Osmanlı çalışmaların için de önem taşıyabileceği bir tabloyu beraberinde getirmiştir. Çünkü sonuç itibariyle mekânsal çözümleme ile bir Osmanlı incelemesi sunmak ana akım Osmanlı tarihçiliğinden ayrılmaya karşılık gelmektedir.

Ana akım Osmanlı tarihçiliğinden kasıt, Abou-El-Haj'ın “karizmatik model” olarak adlandırdığı ve siyasetteki dinamiğin “esas olarak iktidardaki hükümdarın kişiliğine” bağlanarak olumlu veya olumsuz hemen her şeyin bu şekilde açıklanarak haricindeki süreçlerin gözardı edilmesidir.³⁴ Karizmatik model esasen devlet-merkezli ve siyasal karar süreçlerine, savaş ve fetihlere odaklı bir şekilde gerçekleştirilen tarih okumasının bir biçimidir. Böyle değerlendirildiği zaman siyaset ve devlet odaklı tarihsel okumanın literatürde ne ölçüde geniş bir alanı kapladığı daha iyi anlaşılacaktır. Bu durum, Osmanlı taşrasına yönelik çalışmalara da hâliyle sirayet etmiştir. İmparatorluğun hem genellikle İstanbul-dışına, hem de taşraya yönelik idari zihniyeti ve bu çerçevedeki uygulamalarının ağırlıklı olduğu bir taşra okuması, bu kapsamda literatürde egemenliğini sürdürmüş, taşradan yükselip de imparatorluk siyasetine sirayet edecek ve onu etkileyecek bir siyasallığın söz konusu olmaması ise böylesine bir okumanın gerekçesi olarak sunulmuştur. Hâlbuki sözü edilen gerekçenin kendisi dahi devlet ve siyaset merkezli bir tarih okumasının haricindeki bir açıklama güzergâhını anlamlı kılmaktadır. Açıklama, “bilimin nihai amacı” olması, diğer bir deyişle bilimsel faaliyet kapsamında ele alınan nesneyi o hâle getirmiş olan belirleyicilikleri (determinizmleri) açığa çıkarma amacına karşılık gelmesi dolayısıyla kritik öneme sahip olup, sözgelimi toplumsal olanın bilimi olma sıfatıyla sosyoloji ile “toplumsal gerçekliğin belirleyiciliklerini ortaya koyma” işi

³⁴ Rifa'at Ali Abou-El-Haj, **1703 İsyanı: Osmanlı Siyasasının Yapısı**, çev. Çağdaş Sümer, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2011, s. 25.

yerine getirilecektir.³⁵ Mekânsal çözümleme ile açıklama çabası ise bir yandan bir toplumsal gerçekliğin mekânsal açıklamasını sunmak iken diğer taraftan ise bir açıklamanın mekânsal okumasına karşılık geldiğini belirtmek mümkündür.

“Mekân üretimi ve mekânın üretim süreci varsa, tarih de vardır. (...) Mekânın tarihi, mekânın ‘gerçeklik’ olarak üretiminin, biçim ve temsillerinin tarihi ‘tarihsel’ (belli bir tarihe bağlı) olguların nedensel zincirlenişiyse, ya da gelenek ve yasaların, fikir ve ideolojilerin, sosyo-ekonomik ya da kurumsal yapıların (üstyapılar) -ereklilikli ya da erekliliksiz- ardışıklığıyla karıştırılmamalıdır. Üretici güçler (doğa, çalışma ve çalışmanın örgütlenmesi, teknik ve bilgiler) ve elbette üretim ilişkileri, mekân üretiminde -belirlenmesi gereken- bir role sahiptirler.”³⁶

Tüm bunlarda hareketle mekânsal çözümlemenin tam olarak neye karşılık geldiğini daha detaylı bir şekilde netleştirmek yerinde olacaktır. Lefebvre, “mekânın kullanımının” biliminin varlığını sorgulayarak ve bunun adının “mekânsal analiz (*spatio-analyse*)” olup olamayacağı sorusunu sorarak böylesine bir çabanın “ritimlerin analizi” ile “temsili ve normatif mekânların etkin bir eleştirisi”ni içerdiğini belirtmektedir.³⁷ Lefebvre bu içeriğe, kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişki olmaksızın gündelik hayatın anlaşılamayacağı, kullanımın ise mülkiyeti değil de “bir zamanı ve zamanları, bir ritmi ya da ritimleri, sembolleri ve bir pratiği” şart koşan bir sahiplenmeyi gerektirdiğini ifade ederek ulaşmıştır.³⁸ Sözü edilen kavramların hemen hepsinin kapitalizmin ortaya çıkışı ile beraber varlık kazanan süreçleri ilgilendirdiği açıktır. Bu da kaçınılmaz bir şekilde mekânsal çözümleme olarak ifade edebileceğimiz açıklama biçiminin, varlık kazanma süreci de dâhil olmak üzere endüstri toplumu haricinde kullanılıp kullanılamayacağı biçimindeki sorunu gündeme getirmektedir. Nitekim Rob Shields, “mekânsallaştırma”nın bir tarih anlayışı olduğunu ifade ederek toplumsal mekânın

³⁵ Kadir Cangızbay, **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, 4. Basım, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2011, s. 9-11.

³⁶ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 75. Lefebvre’in mekân kuramına dair detaylı bir inceleme için bkz. Ghulyan, **a.g.m.**, 2017.

³⁷ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 359.

³⁸ **a.g.e.**

Lefebvre'in tarihselleştirmiş olduğu (ki Lefebvre'e göre “*Mekânın tarihi vardır*”³⁹) doğrusal bir Avrupamerkezci ilerleme modellemesine işaret ettiğini iddia etmektedir.⁴⁰ Söz konusu iddianın sorgusuna girişebilmek için, yukarıda ifade edilen kavramlar uyarınca mekânsal çözümlemenin içeriğini netleştirmek ve ardından da Lefebvre'in bu çözümleme biçimi ile hangi süreçleri nasıl açıklamaya yöneldiğini değerlendirmek gerekecektir. Bunu gerçekleştirebilmek için, gündelik hayat kavramına biraz daha yakından bakmak yol gösterici olacaktır.

Lefebvre, gündelik hayatın öncelikli olarak “zamanın ve mekânın, bedenin, yaşamsal kendiliğindenliğin ve ‘doğa’nın belirli bir şekilde sahiplenilmesiyle” tanımlanacağını belirterek söz konusu sahiplenmenin, “sahiplenmemeye [*désappropriation*] ya da dışsal-sahiplenmeye [*ex-propriation*] (yabancılaşmaya)” meyyal olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ İşte bu tezde böylesine bir çerçevenin kapitalist gündelik hayat analizlerinden ibaret görülemeyeceği varsayılmaktadır. Varsayım, gündelik hayat, mekân ve üretim biçimi arasındaki ilişkinin pre-kapitalist Batı dışı toplumlar için de geçerli bir analiz çerçevesi sunuyor olmasıyla doğrudan bağlantılıdır:

“Üst düzeyde özelleşmiş, dolayısıyla parçalara bölünmüş faaliyetler - düşünmek, dolaşmak, mesken tutmak, giyinmek ya da herhangi bir işe kendini vermek- karşısında ve bu faaliyetlerden soyutlandığında gündelik hayat (bunların iç içe geçmesinin sonucunda) hem *ürün*, hem de *tortu* olarak tanımlanır. Yüksek denen faaliyetlerin kalıntılarını, artıklarını alır; buna karşılık, onlara atılım sağlar, aşağı denen faaliyetlerin itici gücünü verir; bu faaliyetlerin ortak ölçüsüdür, besleyici ya da kısır toprağı, kaynağı, ortak yer ya da alanıdır. Bir sonuç ve ortak zemin olan bu tortu-ürün, bu faaliyetlerin aritmetik ya da mekanik toplamına hiçbir biçimde indirgenemez; tersine, gündelik hayat, çeşitli faaliyetleri kapsayan bütünlüğün içinde, yani üretim tarzının içinde ele alınarak kavranabilir; üretim tarzı, çok sayıda faaliyetin dışında ya da üzerinde değil, hem bu faaliyetler dolayısıyla hem de gündelik hayatın içinde gerçekleşen şey olarak kavranır.”⁴²

³⁹ a.g.e., s. 25.

⁴⁰ Shields, a.g.e., s. 170.

⁴¹ Henri Lefebvre, **Gündelik Hayatın Eleştirisi III: Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)**, Türkçesi: Işık Ergüden, 2. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017, s. 17.

⁴² a.g.e., s. 17-18.

Üretim tarzının bu şekilde kavranışında mekânın kullanımı da son derece önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre, “mekân kullanımı, onu kullanan ve tüketim yoluyla yok eden herhangi bir nesnenin kullanımına indirgenemez; mekân kullanımı bir zaman kullanımını içerir”.⁴³ Zaman, toplumsal örgütlenmenin anlaşılabilmesi adına kritiktir:

“Döngüsel olan kendisini açığa çıkaran toplumsal örgütlenmedir. Doğrusal olan ise tesadüf ve karşılaşmalardan oluşan günlük çalışma angaryası, rutin ve dolayısıyla daimi olandır.”⁴⁴

Döngüsel ve doğrusal olanı içeren ve bu itibarla toplumsal örgütlenmeyi açığa çıkarmaya olanak tanıyan zaman, ritmanalize kapı aralaması açısından da mekânın çözümlenebilmesinde önemli rol oynar. Çünkü Lefebvre’in “ritmanalitik proje” olarak tâbir ettiği ritmanaliz, çözümleme sürecinde genel itibariyle ayrı tutulan kavram ve yönlerin birarada değerlendirilebilmesi için “zaman ve mekan, kamusal ile özel, devletsel-siyasal [*l’étatico-politique*] ile mahrem” kavramlarına başvurmak anlamına gelmektedir.⁴⁵

Stuart Elden, Lefebvre’in mekâna yönelik çalışmalarının özellikle kırı ve kenti konu ettikleri olmak üzere önceki çalışmalarının bir sonucu, bir zirve noktası olarak değerlendirilmesini önererek böylesine bir çabanın tarihin zamana dayalı geleneksel okunmasına bir alternatif oluşturma ile doğrudan ilgili olduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Bu durum, bu çalışmanın da merkezî bir kavramı olan yabancılaşmanın Lefebvre’in düşüncesinde nasıl bir konum işgal ettiği ile anlaşılabilir.

⁴³ a.g.e., s. 19.

⁴⁴ Henri Lefebvre, **Ritmanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat**, Türkçesi: Ayşe Lucie Batur, 2. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018b, s. 56-57.

⁴⁵ a.g.e., s. 125.

⁴⁶ Stuart Elden, **Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible**. London-New York: Continuum, 2004, s. 169.

1.2 Yabancılaşma ve Mekânsal Çözümleme

Mekânın anlam ve işlevindeki kırılma için endüstriyel toplum biçiminin varlık kazanmasının bir zorunluluk olmadığı önkabûlü, yabancılaşma ve mekân ilişkisi üzerinden bir çözümleme hattı tespit etme tercihini beraberinde getirmiştir. Endüstriyel toplum ile Batı’da varlık kazanan mekânsal kırılma, sınıfsal çelişkilerin ve mücadelelerin mekânsal organizasyonu dönüştürmekle kalmayıp mekânın ayrı bir analiz nesnesi olmayı hak edecek noktaya varmasını imlemektedir. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı ile Osmanlı mekânında tespit edilmeye çalışılacak olan benzer bir anlam ve işlev, aynı zamanda Osmanlı sınıfsallığı üzerine düşünmek anlamına da gelmektedir. Bazı farklılıklar haricinde nihayetinde artığa el koyma yönüyle üretim tarzı hem Batı’da hem Osmanlı’da feodalizme denk düşmekteydi. Bu hususun netleştirilebilmesi için feodal üretim tarzına biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır:

“Bu, içinde ne emek ne de emek ürünlerinin emtia olduğu, toprak ve doğal ekonominin egemen bulunduğu bir üretim biçimidir. Doğrudan üretici -köylü- üretim aracına -toprak- özel bir toplumsal ilişkiyle bağlıydı. (...) Toprağı işgal eden ve işleyen köylüler toprağın sahibi değillerdi. Tarımsal mülk, siyasal-hukuksal cebir yoluyla köylüden artı ürün elden eden feodal lordlar sınıfı tarafından özel olarak kontrol ediliyordu. Hizmet yükümlülüğü, aynı kira ya da geleneksel vergiler şeklinde köylünün lorda mahkum olduğu bu ekonomi-dışı cebir, hem doğrudan lordun şahsına bağlı *manorun demesne*’sinde, hem de köylülerin işlediği kiralık uzun ve dar arazi şeritlerinde ya da *virgale*’lerde uygulanıyordu. Bunun zorunlu sonucu ekonomik sömürünün siyasal otorite ile hukuki karışımıydı. Köylü, lordunun yargılama hakkına tâbi idi. Aynı zamanda, lordun toprağın üzerindeki mülkiyet hakları tipik olarak yalnızca bir merteye hakkıydı. Bu haklar ona, şövalye hizmeti -savaş sırasında askerî hizmet- sunmakla yükümlü olduğu bir üst lord (ya da lordlar) tarafından verilmişti. Diğer bir deyişle, mülküne *fief* şeklinde sahip oluyordu. Metbu lord da çoğu kez feodal bir üstün vasalı oluyordu ve askerî hizmete bağımlı olan bu tür tâbi *tenure*’lar (tasarruf biçimleri/temlikler) zinciri, arazilere son tahlilde prensip olarak el koyma hakkına sahip olan sistemin en tepesindeki -çoğu kez bir hükümdara- kadar uzanıyordu. Erken Orta Çağlar’da, hükümdar olan monarkla basit lord arasındaki bu tür bir hiyerarşinin tipik ara bağlantıları kale kumandanlığı, baronluk, kontluk ya da prenslikti. Böyle bir sistemin doğurduğu sonuç, siyasal egemenliğin hiçbir zaman tek bir merkezde odaklanmamasıydı. Devletin işlevleri aşağı doğru dikey şekilde tahsis ediliyor (dağıtılıyor);

öte yandan siyasal ve ekonomik ilişkiler her düzeyde bütünleştiriliyordu. Egemenliğin parsellenmesi tüm feodal üretim biçiminin temeliydi.”⁴⁷

Bu alıntı sayesinde Batı’daki feodalizm ile Osmanlı’daki feodalizm arasındaki farklara ilişkin şu hususlar öne çıkmaktadır:

1. Osmanlı köylüsünün toprağına bağlılığını ifade eden özel ilişkide bahsi geçen siyasal-hukuksal cebir, yaptırım gücünün yerel düzeydeki bir otoritenin kendisinde temsil ettiği bir şekilde, yani doğrudan değil, dolaylı bir şekilde gerçekleşmekteydi.
2. Birinci maddenin bir sonucu olarak, ekonomik sömürünün siyasal otorite ile hukuki bir karışımına, mekânsal organizasyonun tanzimine de yansıyacak şekilde Osmanlı örneğinde rastlanmamaktadır.
3. Yargılama hakkı hem Osmanlı idaresinin hem de dinî otoritenin yerel düzeydeki temsilcisi sıfatıyla kadı tarafından yerine getirildiğinden hukuka dayalı iktidarın kendi bünyesinde temsil edildiği ayrı bir yapı gözlenmemekte, yani bir nevi hukukî otorite de dolaylanmaktadır.
4. Güçlü merkeziyetçi bürokratik bir örgütlenme ile olmasa da Osmanlı’da sonuç itibarıyla siyasal egemenlik tek bir merkezde toplanmıştı.
5. Osmanlı feodalizminde egemenliğin parsellenmesi değil, mekânsal organizasyonun mümkün kıldığı katmanlı ve dolaylanmış bir egemenlik biçimi hâkimdi.

Son maddedeki husus, aynı zamanda sınıfsal mücadelenin Batı’da gerçekleştiği biçimiyle, yani mekâna yansıyacak ve mekânsal organizasyonu da dönüştürecek şekilde Osmanlı’da deneyimlenmemiş olmasının şifresini içerisinde barındırmaktadır. Hâlbuki sınıfsal mücadelenin Batı’da gerçekleştiği biçimiyle Osmanlı’da varlık kazanmamış

⁴⁷ Perry Anderson, **Antikiteden Feodalizme Geçişler**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 167-168.

olması, Osmanlı tarihçiliğindeki karizmatik model veya güçlü devlet geleneği gibi yaklaşımlar için sınıfsallığın bulunmadığı şeklindeki yargının gerekçesi olarak kullanılabilir. Aksi yöndeki argümanda ise Osmanlı yönetici sınıfının iç mücadeleleri veya taşradan yükselen isyanların dayanak noktası olarak kullanılması söz konusu olabilir. Dikkat edilecek olursa her iki argüman için de sınıf mücadelesinin somutluk düzeyindeki karşılığına odaklanan bir gerekçelendirme mekanizması devrededir. Halbuki ne sınıf mücadelesinin somutluk düzeyindeki varlığının sınırlı olması sınıfsallığın yokluğuna delildir ne de her mücadele biçimi sınıf mücadelesinin hanesine yazılabilecek bir nitelik arz etmektedir. Dahası, her iki yaklaşım biçimi de, biri devletin güçlü olduğuna yönelik, diğeri ise güçsüz olduğuna yönelik dayanaklarla devleti esas alan bir pozisyon işgal etmektedir. İşte sınıfsallığın somutluğunu mekânda tartışmaya yönelirken varlığını yabancılaşma ile tespit etmeye çalışmak, bahsi geçen iki argümanın sınırlılıklarını aşmaya olanak tanıyabilecektir. Bunu yapabilmek için, her şeyden önce bir sınıfın gücünün somutluk düzeyinde karşılık bulmamasının, orada herhangi bir mücadele olmadığı anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir. Çünkü bileşkenin sıfır olması, güçlerin de sıfır olduğunu kanıtlamamaktadır.⁴⁸ Osmanlı, özellikle İkinci Bölüm’de detaylandırılacağı üzere, birtakım uygulamalar, kurumlar ve düzenlemeler uyarınca olası sınıf mücadelesinin baskılanmasını hedeflemiştir ve bu durum, Osmanlı’daki sınıf çatışmasının Batı’da olduğu gibi daha net bir şekilde görülmesini ve analiz edilmesini zorlaştırmıştır. Buradan hareketle, çalışmada, Osmanlı idare anlayışının söz konusu politikası bilhassa yerel düzeyde örgütlenme ve düzenlemeye yönelmiş olduğundan dolayı mekânın odağa alındığı bir analiz biçiminin Osmanlı sınıfsallığına ilişkin belirsizlikleri gidermeye hizmet edebileceği iddia edilmektedir.

⁴⁸ Cangızbay, a.g.e., 2011, s. 169.

Osmanlı İmparatorluğu, güçlü merkeziyetçi bir bürokratik örgütlenmeye sahip olmamışsa da parçalı yerel iktidar yapılarının süreklilik arz edecek ve belli bir alanı egemenliğinde tutacak ve merkezî idareden özerkleşecek şekilde varlık kazanması da söz konusu olmamıştır. Bunun yerine iktisadî yapıyı ve gündelik hayat pratiklerini etkileyecek şekildeki bir mekânsal organizasyon önemli bir rol oynamıştır. İşte bu mekânsal organizasyon mekân ile yabancılaşmanın beraber değerlendirileceği bir açıklama biçimi uyarınca anlaşılabilir ve bu sayede de sınıfsal yapı analiz edilebilecektir.

Mekân ile yabancılaşmayı beraber değerlendirme düşüncesinin temelinde Lefebvre'in mekânı odağa alan düşünme biçimi ve yabancılaşmaya atfettiği merkezî önem yer almaktadır. Detaylı bir Lefebvre okuması mekâna odaklı düşünme biçimi ile yabancılaşma incelemeleri arasındaki bağlantının görülebilmesini sağlayacaksa da düşünür, bu iki hattı birleştirdiği bir analiz güzergâhına varlık kazandırmamıştır. Lefebvre'in düşüncesinde mekân-yabancılaşma ilişkisinin kurulduğuna ilişkin olarak tespit edilebilecek en somut göstergeye, gündelik hayattaki yabancılaşmanın çözümlenmesinde rastlanmaktadır. Bu durum, düşünürün mübadele değeri ile tanımlı olarak üretilen mekâna, yani kapitalizmin mekânına olan odaklılığı ile tutarlı bir yapı arz etmektedir.

“Şehir hakkı kendini üstün bir hak biçimi olarak ortaya serer: özgürlük hakkı, toplumsallık içinde bireyleşme hakkı, habitat ve mesken hakkı. *Yapıt* hakkı, katılım ve *sahiplenme* hakkı da (mülkiyet hakkından belirgin biçimde farklıdır) şehir hakkının içinde yer alırlar.”⁴⁹

Görüldüğü üzere böylesine mekânı sahiplenme, yani yabancılaşmadan uzaklaşma kavrayışı, mübadele değerinin ürüne çevirdiği kent mekânı üzerinde hak iddia etmeye karşılık gelmektedir. Bu çerçeve haricinde doğrudan doğruya mekân ile yabancılaşmanın ilişkilendirildiği tarihsel bir analiz çerçevesi Lefebvre'de görülmemektedir. Yani bu tezde

⁴⁹ Lefebvre, a.g.e., 2018a, s. 151.

benimsenmiş olduğu üzere, “mekâna yabancılaşma-mekânda yabancılaşma-mekânın yabancılaşması” biçimindeki tarihsel değerlendirme üçlüsü, Lefebvre’in varlık kazandırmış olduğu bir teorik çerçeve değildir. O nedenle öncelikli olarak bu tezde yabancılaşmanın nasıl kavrandığını belirtmek suretiyle mekân-yabancılaşma ilişkisinin netleştirilmesi gerekmektedir.

Lefebvre her ne kadar mekânın tarihine ve tarihteki mekâna yönelik önemli çalışmalara imza atmış olsa da teorik gücünü esas itibarıyla mekânın tarihini (veya tarihte mekânı) serimlemeye değil de kapitalist dönemi çözümlemeye, gündelik hayatın eleştirisini sunmaya ve devrimin olanaklarını keşfetmeye hasretmiştir. Devrimin olanaklarını keşfetmek, şüphesiz ki Marksist olmasından ileri gelmektedir. “Marx’ın toplumsal tahakküm teorisinin temelini tarihin sınırlarını aşan yabancılaşma teorisine dayandıran”⁵⁰ Lefebvre, bu teoriye tekrar merkezî bir önem atfetmek suretiyle Marksist düşüncede bir güncellemenin gerekli olduğu kanısındadır. Nitekim onun kente, mekâna ve gündelik hayata olan ilgisini anlamlandıran ve tutarlı bir çerçeveye oturtan, tam da Marksizmle olan bu ilişkisidir. Kent mekânına odaklı bir sistematik yaklaşım ve teoriye sahip olmadan 1960’lı yıllara dek ulaşan Marksizm (bu kapsamda Engels’in *İşçi Sınıfının Durumu* isimli eserinin önemli bir istisnaya karşılık geldiğini belirtmek gerekir)⁵¹, Lefebvre’in başat konumda olduğu mekânsal dönüş ile mekânın düşünce sürecine katıldığı bütünlüklü yaklaşım biçimlerinin bünyesine katıldığı gelişmelere sahne olmuştur.

Henri Lefebvre’e göre “Marx’ın düşüncesinin kökü”nde “insan etkinliği [faaliyeti] ile bu etkinliğin ürünleri arasındaki ilişki hakkında bir araştırma” yer almaktadır ve bu, toplumsal insana karşılık gelen özne ile onun maddi ve manevî üretimlerine karşılık gelen

⁵⁰ Chris O’Kane, “Henri Lefebvre and the Critical Theory of Society” (ed.) Jenny Bauer; Robert Fischer, **Perspectives on Henri Lefebvre: Theory, Practices and (Re) Readings**, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2019, s. 62.

⁵¹ H. Tarık Şengül, “Sınıf Mücadelesi ve Kent Mekânı”, **Praksis**, Sayı: 2, Bahar 2001, s. 9.

nesne arasındaki ilişki kapsamında değerlendirildiğinde öznenin nesneyi var etme sürecinde “kendi yolunu kaybeder” hâle gelmesine, kendini gerçekleştirme ile kaybedişe işaret etmektedir.⁵² Tarif edilen süreç üretim etkinliğine karşılık gelmektedir. Üretim kavramı, Marksist teorinin merkezî bir kavramı olup yabancılaşma kavramının anlamlandırılması açısından kritik öneme sahiptir. Karl Marx, üretimin “basit bir teknik süreç” olmadığını, “verili toplumsal önvarsayımların, toplumsal ilişkilerin *yeniden üretimi*” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵³ Mekânın üretimindeki üretimin de basit, teknik bir sürece değil de böylesine bir yeniden üretim anlamına sahip olduğunu unutmamak gerekir.

İnsanın geçim araçları üreterek maddi yaşamı yeniden üretmesi olarak tarif edilen⁵⁴ söz konusu etkinlik, yani üretici hayat, aynı zamanda türün hayatı olma niteliği taşır.⁵⁵ Her üretim etkinliğinin insanın maddi koşullarında bir ilerlemeyi, bir iyileşmeyi zorunlu olarak beraberinde getirmeyecek olması bir yana, ilerleme ve iyileşmeye tekâbül eden üretim etkinliğinin, üretilenin üretene yakın veya ait olmayışı ölçüsünde yabancılaşmaya yol açması söz konusu olacaktır. Marx ve Engel bu durumu *Alman İdeolojisi*’nde, işbölümünün neden olduğu “farklı bireylerin el birliğinden doğan kat be kat çoğalmış üretim gücü” olarak toplumsal gücün bireyler tarafından kendilerinin birleşik gücü olarak görünmeyip bilakis “yabancı, kendi dışında duran, nereden gelip nereye gideceğini bilmedikleri, yani artık egemen olamadıkları tam tersine artık insanların iradesinden ve işleyişinden bağımsız, hatta bu irade ve ilerleyişi yöneten bir dizi evrelerden ve gelişim aşamalarından geçen özgün bir güç olarak” görüldüğünü ifade ederek açıklamaktadır.⁵⁶ Lefebvre de Marx’ın “yabancılaşmayı sömürüyle, ürünün bir kısmının bireysel ya da

⁵² Henri Lefebvre, **Marx’ın Sosyolojisi**, çev. Selâhattin Hilâv, Üçüncü Baskı, İstanbul: Sorun Yayınları, 1996b, s. 11-12.

⁵³ Karl Marx, **Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, çev. ve haz. Sevan Nişanyan, 3. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları, 2014, s. 117.

⁵⁴ Karl Marx; Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok; Olcay Geridönmez, 2. Basım, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013, s. 30.

⁵⁵ Karl Marx, **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, 8. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları, 2013, s. 80.

⁵⁶ Marx; Engels, **a.g.e.**, s. 42.

kolektif emekçiden (emekçiler sınıfı) üretim araçlarını elinde bulunduran birey ve sınıf tarafından alınması olgusuyla sınırlamamakta” olduğunu ifade ederek onun yabancılaşmayı şu başlıklar altında analiz ettiğini eklemektedir:⁵⁷

- “a) emekçinin *nesne* olarak yabancılaşması (onu bir nesne yapan yabancı güç);
- b) üretici faaliyetin, yani emeğin kendisinin (onu bölen, parçalayan) yabancılaşması;
- c) özgül varlık olan, insan türünün üyesi olan *-insanileşmiş özgül ihtiyaçlar bütünü* olan- insanın yabancılaşması;
- d) doğanın varlığı olan, *doğal ihtiyaçlar* bütünü olan insanın yabancılaşması.”

Tezin bu bölümünde yukarıda belirtilen analiz katmanlarının dışlanması değil fakat dolaylanması, farklı bir perspektiften anlamlandırılması esasına dayanan bir mekân-yabancılaşma ilişkisinin kurulması amaçlanmıştır. Mekânın tartışmanın odağına alındığı bir yabancılaşma anlayışında emekçinin, emek faaliyetinin ve bir yandan türünün özelliği diğer taraftan ihtiyaçları uyarınca insanın yabancılaşması durumlarının dışlanması zaten beklenemez çünkü yabancılaşmada genel itibariyle, “insanı olduğu ve yapabileceği şeyden” uzaklaştırma durumu⁵⁸ esastır. Yani bu tezdeki mekân-yabancılaşma ilişkisi, insanın olduğu ve yapabileceği şeylerden uzaklaşmasının mekâna nasıl yansıdığı ve mekândaki organizasyon biçimi ile nasıl sağlandığı hususlarını içerisinde barındırmaktadır. Bilindiği üzere böylesine bir yaklaşımda insan, kolektif bütünlüğü içerisinde ele alınmakta ve bu sayede toplumun potansiyelleri üzerinde bir sorgulama hattı belirlemektedir. Bu sorgulama, önceki başlıkta bahsedilmiş ve Lefebvre’e ait olan “yaratıcı yetenek” kavramının derinleştirilerek belli bir sosyolojik bakış açısının tesis edilmesi ile mümkün hâle gelecektir. Bu açıdan Cemil Meriç’in Emile Durkheim’a

⁵⁷ Henri Lefebvre, **Gündelik Hayatın Eleştirisi I**, Türkçesi: Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2019c, s. 68.

⁵⁸ **a.g.e.**, s. 171.

atıfla⁵⁹ hem ilk sosyalist hem de ilk sosyolog olduğunu belirttiği Saint-Simon'un şu ifadeleri son derece açıklayıcıdır:

“Tutalım ki Fransa bir anda en büyük elli fizikçisini, elli kimyacısını, elli fizyolojistini, elli mühendisini, elli şairini, elli fabrikatörünü, elli bankacısını... kaybetti. Ne olur? Bu üçbin üreticinin kaybı Fransa'yı cansız bir bedene çevirir. Şimdi de hükümdarın bey kardeşini, tüm kral ailesini, saray nazırlarını, mabeyincileri, sandalyeli, sandalyesiz bakanları, müsteşarların hepsini, en zenginlerinden onbin toprak ağasını... yani kibar bir hayat süren onbin kodamanı kaybettik diyelim. Üzülürdük şüphesiz ama, iyi kalpli olduğumuz için üzülürdük. Fransa'nın yaşayışında ne değişirdi? Hiç. Boşalan yerleri yüzbinlerce insan hemen doldurabilirdi. Demek bizi eşek arıları yönetiyor, demek tepetaklak bir düzen bu...”⁶⁰

Yukarıdaki açıklamalar kolektif emeğe katkı sunma veya sunmama esasına dayalı bir yaratıcı kuvvet sorgusuna karşılık gelmektedir. Ancak meselenin bir de kolektif emeğin nasıl/kimlerce/neye yönelik kullanıldığını ilgilendiren ve yine yabancılaşmayla bağlantılı bir boyutu vardır. Cemil Meriç, Saint-Simon ve Karl Marx'ın yabancılaşma kavrayışı üzerinde birleştiklerini belirtmektedir ve Saint-Simon'a göre fetihçilik, yağma, kölelik gibi üretim tarzlarına dayanan rejimlerin “toplum hayatının hamlelerini” durdurmakta ve “sosyal hayatın gerçek zenbereklerini” gizlemekte olup üretimin tümüyle barışa yönelmesi ve “aylakların yerine üreticilerin” geçmesi ile ancak toplum yaratıcı güçlerinin tümüne kavuşabilecektir.⁶¹ Marx'a göre ise üretim tarzının işaret ettiği sınıfsal yapı ve sömürü sistemi toplumsal hamlelerin engellenmesi ile sonuçlanmıştır.⁶²

Felsefedeki *hümaniteye ulaşmak* biçimindeki tarih anlayışının sosyolojideki karşılığı ve izdüşümü olarak düşünebileceğimiz toplumun yaratıcı potansiyellerine ulaşması, bir analiz ölçütüdür. Söz konusu potansiyeller, yabancılaşmanın karşıt kutbuna işaret

⁵⁹ Cemil Meriç, **Saint Simon (İlk Sosyolog, İlk Sosyalist)**, Mahmut Ali Meriç (yay. haz.), 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 67. Georges Gurvitch de Saint-Simon'u sosyolojinin kurucusu olarak değerlendirir ve hatta buna, Saint-Simon'un devamcısının Proudhon ve özellikle de Marx olduğu fikrini ekler. – **a.g.e.**, s. 77. Üstelik Gurvitch, Marx'ı Marx yapanın da Saint-Simon olduğunu iddia eder. – **a.g.e.**, s. 121. Bu hususlar bu tezde yabancılaşma odaklı olacak şekilde benimsenmiş ve akabinde mekânsal çözümleme ile birleştirilmiş sınıfsal bakış açısının varlığı dolayısıyla son derece önemlidir.

⁶⁰ **a.g.e.**, s. 33.

⁶¹ Meriç, **a.g.e.**, s. 119.

⁶² **a.g.e.**

etmektedir. Doğan Ergun, “gerçekleştirilmesi insanların ve toplumların olanağı içinde olan şeylerin bilinci”ne “olanaklı bilinç” adını vermekte ve bir şeyin “toplumların olanağı içinde olduğu halde gerçekleşmemesi”nin yabancılaşmaya denk düştüğünü ifade etmekte ve eklemektedir: “İnsan, olanaklarıyla tanımlanır ve insan olanakları ne kadar çok gerçekleşirse, insan o kadar az yabancılaşır.”⁶³ Lefebvre de benzer bir şekilde toplumsal olandaki her şeyin bir üretime karşılık geldiğini ve her olabilirlikte (imkânda) çifte bir yolun açılarak bunlardan birinin yabancılaşmanın derinleşmesine diğerrinin ise ortadan kaldırılmasına çıktığını ifade etmektedir.⁶⁴ Nitekim onun “otuz asırlık insan yabancılaşması”⁶⁵ biçiminde bir tâbir kullanması da bu ifadesiyle tutarlı bir yapı arz etmekte olup sürecin ayrıntılarına ilişkin tarifi şu şekildedir:

“Süreçlerden doğan yapılar ve içerikten türeyen formlar, onları hareketsiz hale getirmeye yönelir. Demek ki, yapıların formların köklü bir şekilde eleştirilmesi, bilginin özünde bulunan bir şeydir ve bir değer yargısının bir olgu [gerçek] yargısına eklendiği gibi eklenmemektedir bilime. *Praksis*in sonuçları insanları yabancılaştırmaktadır; insanî yetenekleri ‘nesnelleştirdiği’ için değil, yaratıcı kuvveti hareketsiz hâle getirdiği ve aşmayı engellediği için olmaktadır bu. Demek ki yabancılaşma kavramı, insanlarla eserler arasındaki genel ilişkiyi gösterecek belirsizlik içinde kaybolmamaktadır. Yabancılaşma kavramı, bir yapılar ve formlar sosyolojisinin; formların parçalanması ve yapıların çözülmesi sosyolojisinin içinde yer almaktadır [ona katışmaktadır].”⁶⁶

Böylelikle *poiesis* ile *praksis* kavramlarını Lefebvre’in ne şekilde tanımladığını belirtmek açıklayıcı olacaktır. Buna göre *poiesis* “duyusal olana insanî form kazandıran etkinlikler”e karşılık gelirken ve “doğayla olan ilişkiler, tarım ve zanaatkârlık işlerini [çalışmalarını]; sanat işlerini ve genel olarak, toplumsal insanın çevresindeki ve *kendindeki* tabiatı kendisinin kılmasını” kapsarken *praksis*, “insanlar arasındaki ilişkileri ve özellikle, ticareti, yönetme etkinliklerini; ortaya çıktıkları ölçüde devlet işlerini”

⁶³ Doğan Ergun, *Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu*, 2. Basım, İstanbul: Der Yayınları, 1982, s. 29-30.

⁶⁴ Lefebvre, *a.g.e.*, 1996b, s. 52.

⁶⁵ Lefebvre, *a.g.e.*, 2019c, s. 188.

⁶⁶ Lefebvre, *a.g.e.*, 1996b, s. 54-55.

kapsamaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla bu iki kavramın işaret ettiği etkinlikler bütünü, tarihin pek çok aşamasını kapsayacak şekildeki gündelik hayat çalışmalarını anlamlandıran bir yapıya sahiptir.

Toplumun yaratıcı potansiyellerinin gerçekleştirilememiş, yaratıcı kuvvetlerinin varlık kazanamamış olduğunu olağanüstü dönemlerdeki gündelik hayat farklılaşmasından teyit etmek mümkündür. Bu açıdan mütareke dönemi İstanbul'u son derece zengin bir içerik sunmaktadır. Erkeklerin savaş dolayısıyla yokluklarından doğan kontrolsüzlük gibi bir çerçeveye indirgenemeyecek şekilde, bu olağanüstü duruma cevap verebilmenin ancak ve ancak toplumun tüm imkânlarıyla karşı koymasıyla mümkün olması sebebiyle kadınların gündelik hayatta daha fazla görünür oldukları bilinmektedir. Bu noktada, şartların zorlamasıyla da olsa bir tür özgürlüğün ortaya çıktığını ve bunu da ilgili yaratıcı potansiyellerden birinin ifadesini bulması biçiminde yorumlamak mümkündür. Tabii yine de, İstanbul özelinde değerlendirerek ifade etmek gerekirse, bu durumun kentin tamamını etkisi altına alan bir olguya dönüşemediğini de eklemek gerekmektedir. Nitekim François Georgeon bu hususa ilişkin şunları ifade etmektedir:

“Aslında bu olgu, yani kadınların özgürlüğü, kentin birkaç semtiyle, birkaç sokağıyla dar bir toplumsal tabakayla sınırlı kalır. Fakat olgu da işte ortadadır; her şeye rağmen, mütareke İstanbul’unda kadınların sayıca daha çok ve daha özgür oldukları duygusu doğar: birçok kişinin başını döndürebilecek bir olgudur bu!”⁶⁸

Bunun, baş döndürücülüğü ölçüsünde tepkileri de beraberinde getiren bir tabloya işaret ettiğini de belirtmek gerekir:

“Düşmanca tepkiler ise yeni özgür kadın görüntüsünden rahatsız olan, daha ziyade yaşlı kimselerden gelir. Bir nesillik zaman için ne büyük değişim! Çok yakın bir zamana kadar çoğunlukla hareme kapanıp kalan Türk kadını yalnız başına sokaklarda dolaşamazdı, çarşaf ya da ferace giymek zorundaydı, kahvelere, lokantalara girip çıkmasına izin verilmezdi, Boğaz vapurlarında, tramvaylarda ayrı bölmelerde oturabilirdi. Tebaası arasında ahlakçı bir düzeni hâkim kılma kaygısını

⁶⁷ a.g.e., s. 43-44.

⁶⁸ François Georgeon, “Gülüşün ve Gözyaşlarının Kıyısında” içinde, Stefanos Yerasimos (haz.), **İstanbul 1914-1923: Kaybolup Giden Bir Dünyanın Başkenti ya da Yaşlı İmparatorlukların Can Çekişmesi**, çev. Cüneyt Akalın, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2021, s. 109.

taşıyan Sultan Abdülhamid, kadınların giyim kuşamını katı biçimde düzenleyeli, bir yerden başka bir yere gidiş gelişlerini kısıtlayalı çok zaman olmuştu. Savaş ve mütareke bir dizi yasağı ciddi biçimde zayıflatıp, kadına o zamana kadar tanımadığı bir özgürlük sağlar. Bu, eski kuşakları şiddetle sarsacak kadar hızlı bir değişikliktir.”⁶⁹

İşte yabancılaşma kavramı sayesinde mekânda ve mekân vasıtasıyla yaratıcı kuvvetlerin nasıl ve hangi mekanizmalar, kurumlar aracılığı ile Osmanlı’da hareketsiz hâle getirildiğinin bir tasvirini sunmak amaçlanmaktadır. Yukarıdaki iki alıntı, normal şartlarda toplumsal hayatın daha baskın bir unsuru olabilecek, yani kolektif emeğe daha fazla katkı sunabilecek (dolayısıyla kolektif emeğin varlık kazandırdığı olanaklardan yararlanma imkânı artacak) bir insan grubunun belli bir dünya görüşü uyarınca ketlendiği net bir şekilde görülebilmektedir. Benzer pek çok örneğini tespit etmenin mümkün olduğu bu durum, toplumun yaratıcı potansiyellerinin engellenmesine karşılık gelmektedir. Toplumun yaratıcı potansiyellerinin engellenmesi esasen bir sonuçtur. Yani toplumun potansiyelleri, sırf potansiyeller baskılsın diye baskılanmaz. Belli toplumsal sınıf veya sınıfların lehine olacak şekilde işletilen üretim, tüketim ve bölüşüm süreçleri, toplumun yaratıcı kuvvetlerinin baskılanması suretiyle ancak yürütülebilir. Bu da zaten sömürü olgusunun en genel tarifine denk düşmektedir.

Toplumun yaratıcı potansiyellerine yönelik sorgulama, sınıfsal çözümlemenin bir biçimidir. Çünkü bu çerçevedeki her bir engel esasen, ifade edildiği üzere, bir sınıfsal çıkarın lehine varlık kazandırılmış düzenlemenin varlığına işaret etmektedir. Bir toplumun yaratıcı potansiyellerinin baskılanması, kendiliğinden ve doğal akış içerisinde varlık kazanmak bir yana, tam olarak belli bir kolektif birimin sınıfsal çıkarlarının lehine varlık kazandırılan tercihlerin, politikaların bir sonucuna işaret etmektedir. Nitekim Saint-Simon’a göre toplum hareket hâlinindedir “*la societe en acte*” ve bu hareketlilik, “olan biteni öldürüp bitirenden, yapıp edenden, (...) aktif öznesinden kopararak” kavranamayacak olup, hangi yönüyle ele alınacak olursa olsun bir toplumsal gerçeklik

⁶⁹ Georgeon, a.g.m., 2021, s. 112.

“daima ve mutlaka gerçek bir kolektif birime (...) belirli bir grup gerçekliğine bağlı olarak” ortaya çıktığından, söz konusu olguların toplumsal gruplardan yalıtılmış şekilde ele alınması düşünülemez.⁷⁰ Sosyolojinin insan özgürlüğünün bilimine karşılık gelmesi, böylesine bir -tâbir yerindeyse- yabancılaşmadan arındırıcı bir açıklama güzergâhına sahip olmasından kaynaklanmaktadır:

“ (...) toplum, insan çabasıyla ve çabasında varlık kazandığına göre, kolektif emeğin, çalışmayan asalak unsurların (rahipler, savaşçılar, metafizikçi hukukçular ya da ulema takımı) varlıklarını, hem de saltanat sürerek sürdürmelerine imkân verecek şekilde örgütlenmesi, söz konusu emeğin yaratabileceği ‘mümkün toplum’un gerçeğe dönüşmemesine, yani toplumun kendi kendisini kapasitesinin altında üretmesine yol açar. Bu durumuyla toplum, hayati fonksiyonlarını tanı olarak yerine getiremeyen bir organizmaya benzemektedir; sağlıklı işleme koşullarını inceleyecek olan bilim ise ‘Sosyal Fizyoloji’dir. Söz konusu organizma, insanların aynı bir üretim süreci çerçevesinde ortak bir çabaya farklı bireyler olarak ve farklı fonksiyonlar esasında katılmalarından doğan -söz konusu bireylerin maddesel temeli durumundaki biyolojik varlıkların fiziksel bir aradalıklarına indirgenemeyen- yeni ve hakiki bir varlık olduğuna göre, sağlıklı işlemesi de, kendisine hayat veren emeğin, insanların birbirlerini değil, doğayı sömürüp, nesneleri yönetmelerini sağlayacak şekilde örgütlemesiyle, mümkün olacaktır. İşte bu açıdan ‘sosyal fizyoloji’, aynı zamanda özgürlüğün de bilimidir; hem kendi benzerleri, hem de Doğa karşısında özgürleşen ‘İnsanın Bilimi’.”⁷¹

Mümkün toplumdan insanın yaratıcı potansiyelleri sayesinde bahsedilebilmekte, bu potansiyellerin gerçekleştirilmesinden uzaklığın ölçüsünde yabancılaşma varlık kazanmaktadır. Devletin, iktidar yapılanmasının olduğu her yerde yabancılaşmanın da olduğunu imâ eden bu durum (nitekim Lefebvre siyasal yabancılaşmanın bir anlamda en ciddi yabancılaşma olduğunu ifade etmektedir⁷²), toplumun yaratıcı potansiyellerine olan uzaklığının mekânsal bir veçhesinin olduğunu ifade etmeye de olanak tanımaktadır. Bu yaklaşım biçimini yabancılaşmanın mekânda ve mekân sayesinde ele alınması olarak adlandırmak mümkündür.

⁷⁰ Cangızbay, a.g.e., 2011, s. 71.

⁷¹ a.g.e.

⁷² Lefebvre, a.g.e., 2019c, s. 69.

Mekân ile yabancılaşma arasında kurulması önerilen ilişki en genel tarifiyle, bir ürün olan mekânın sakinlerince ve onu üretenlerce sahiplen(e)memesi anlamına gelmektedir. Burada üretilen mekânın örneğin anıt, yapıt, yol gibi fiziksel somutluğa karşılık gelmesi şart değildir. Öyle olsaydı ürün olarak mekânın kapsamı alabildiğine sınırlı olurdu ve bu durum kapitalist dönem ve sonrası haricindeki bir tarihselliği böylesine bir kavramsallaştırma ile ele almayı imkânsızlaştıran zamansal sınırlamayı da beraberinde getirirdi. Uğur Tanyeli de benzer bir şekilde, 18. yüzyıl İstanbul’unda var olduğunu iddia ettiği tekinsizlik kavramı ile benzer bir çerçeveye işaret etmektedir:

“(...) tekinsizliği ‘mekâna ilişkin huzursuzluk ya da korku’ veya ‘nesnesi mekân olan huzursuzluk ya da korku’ anlamında kullanacağım. (...) Tekinsizlik, kişinin kendisini bir mekânda yuvasındaki dinginliğin içindeymiş gibi hissedememesi, orada diken üstünde olma halinden kurtulamaması, tanımlanmakta çok zorlandığı bir kaygı ev hatta korku halinde bulunması demek.”⁷³

Görüldüğü üzere mekânın fiziksel somutluğa indirgenemeyeceği açıktır. Belli bir tarih ve belli bir yerdeki iktisadî süreçlerin var ettiği ve de bu iktisadî süreçlerin devamlılığını sağlayan mekânsal organizasyonun kendisi de bir ürün olarak mekâna karşılık gelmektedir. İlgili organizasyonun varlık kazanması şüphesiz belli karar alma süreçlerinin bir sonucudur. Karar mekanizmasına katılımın biçimi ve ölçüsü, tarihsel süreç içerisinde toplumdan topluma farklılık gösteriyorsa da bu mekânın üretiminin karar alma süreçlerine indirgenmesi imkânsızdır. Üretim, mübadele ve tüketim örüntülerini kapsayan iktisadî ilişkiler dâhilinde sarf edilen emek, ne tür ve ne ölçüde bir işbölümüne işaret ederse etsin, bahsi geçen mekânsal organizasyonun yeniden üretilmesi ile doğrudan ilişkilidir. İktisadî süreçlerin tanzim edilmesi ve sürdürülmesinin, bu kapsamda emek sarf edenlere dışsal bir olguya dönüşmesi ölçüsünde yaşanan, üretilen ve temas edilen mekân da dışsal bir olguya dönüşür. İşte bu dışsallık, mekânın sahiplenil(e)memesine karşılık

⁷³ Uğur Tanyeli, “18. Yüzyıl Osmanlı Halk Anlatılarında Tekinsiz Kent İstanbul” içinde, Özlem Erdoğan Erkarlan; Özlem Arıtan; Didem Akyol Altun (ed.), **Prof. Dr. Gürhan Tümer’e Armağan: Mimarlığın Çevresinde / Mekânın İçinde Kuram, Eylem ve Söylem**, İzmir: Mimarlar Odası İzmir Şubesi Yayınları, 2011, s. 317-318.

gelmektedir. Toplumsal emeğin oluşumuna sunulan katkıdan artakalan zamandan gündelik hayatın ritmine, meskenin niteliklerinden hareket/seyahat özgürlüğüne ve üretim alanının mülkiyetine varıncaya değin bir dizi ölçütü içerisinde barındıran ilgili sahiplenil(e)memesinin, şu boyutlarıyla öne çıktığı bu çalışmanın bir iddiasıdır:

Mekâna yabancılaşma: Bir yandan kırsal bölgede köylünün toprağı kendisininmiş gibi görmesine rağmen toprak üzerinde mülkiyeti de sahipliğı de olmaması, diğer yandan ise şehir ve kasabada toplumsal hayatın aktığı alanlardan meskûn bölgelerin ayrışması ve bağlantılı olacak şekilde mahrem olanın evin dışına, sokağı taşan karakterinin yanılsamalı bir sahiplik algısını beraberinde getirmesi esasına dayanan bir yabancılaşmadır.

Osmanlı toprak rejiminin köylünün toprağı kendine ait gibi görmesine dayalı yapısı, Osmanlı feodalizminin özgün yönünü oluşturmaktadır. Batı Avrupa feodalizminde işlediğı toprakla beraber senyörün *malı* olduğu apaçık ortada olan serfin aksine Osmanlı köylüsü timar sistemi kapsamındaki konumu dolayısıyla dolaylı olarak sömürölmektedir.

“Osmanlı toprakları reayanın mülkü değildir. Fakat Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan herkesin ekip biçme hakkı vardır. (...) reaya toprakların mülk sahibi olmamakla birlikte, onu tasarruf etme [ve ürünü reel edinme] hakkına sahiptir, sanki kendisininmiş gibi... (...) Ne var ki, reaya tarafından işlenilen bu topraklar hiçbir zaman satılamaz, hibe edilemez, vakıf yapılamaz ve vasiyet edilemez.”⁷⁴

Dikkat çekici olan nokta, köylünün içerisinde bulunduğu bu durumdan sipahinin ve sonraki süreçteki mültezimin de farklı bir konumda olmamasıdır. Aynî veya nakdî vergiler dolayısıyla esas sömürölenin köylü olduğu ve bu nedenle mekânına yabancılaştığı muhakkak ise de sipahinin, mültezimin mekâna sahip olduğunu iddia etmek imkân dâhilinde değildir. Mekân üzerindeki tasarruf Osmanlı Devleti adına

⁷⁴ Divitçioğlu, a.g.e., s. 80-81. Divitçioğlu'nun Osmanlı'daki sömürü mekanizmasının deneyimlenme biçimine dair ortaya attığı fikirlerde önemli kimi hususlar bulunmakla birlikte bu tezde onun ATÜT kavrayışının tamamen benimsenmemiş olduğunu not etmek gerekir. Çünkü Asyagil despotizm anlayışına hizmet edebilecek hemen her açıklama biçimi, bir yönüyle, yukarıda ifade edilmiş olan karizmatik model veya güçlü devlet geleneğı şeklindeki tarihçilik anlayışıyla ortaklaşmaktadır. Yereldeki her süreci sıkı bir şekilde denetleyen ve bu itibarla neredeyse kâdir-i mutlaklık atfedilen bir Osmanlı efsanesi, sınıfsal çözümlemeler uyarınca ilgili dönemin değeriendirilmesinin önünde ciddi bir engel teşkil eder.

gerçekleştirilmekte ve bu noktadaki rol, mekânsal organizasyonu dönüştürecek bir üretim tarzı farklılığına varlık kazandırmayı sağlayacak herhangi bir mülkiyet veya sermaye sahipliğine evrilmemektedir. Bu çerçevede 18. yüzyılda ortaya çıkan mâlikâne usûlü bir istisna ve kopuş olarak değerlendirilebilmekte olup bir sonraki bölümde konu edilecektir.

Meskûn bölgelerin ayrılmış karakteri ile bu alanlardaki sokakların tanzim biçimi, Osmanlı dünya görüşü sonucunda ortaya çıkmış olan bir mahremiyet anlayışının sonucudur. Batı Avrupa’da ticarî faaliyetlerin kendisine kentte yer bulamamasının sonucu olarak çeperde gelişme gösterip kent merkezini ele geçirmesi hatırlanacak olursa, ticareti de içerecek şekildeki toplumsal hareketliliğin Osmanlı’da en baştan şehir merkezinde kendisine alan bulması ancak meskûn bölgelerden ayrılmış yapısı dolayısıyla herhangi mekânsal dönüşümün enerjisini toplayacak niteliğe kavuşamaması son derece önemlidir. Bu durum mekâna yabancılaşmanın şehir ve kasabadaki bir veçhesine işaret ederken diğeri, mahallelerin ayrışmasında, çıkmaz ve dar sokaklarda, konutların avlu sisteminde tespit edilebilecek olan mahremiyet anlayışından kaynaklanmaktadır. Buna göre mahrem olan özel olanın sınırlarını aşarak sokağa kadar taşmakta ve buradan devşirilen yanılsamalı bir *kendininmiş gibi görme* durumu, mekânın herkesinleşmesi olarak tarif edebileceğimiz türdeki bir kamusalılığı engellediğinden ötürü mekâna yabancılaşmaya karşılık gelmektedir.

Mekânda yabancılaşma: Mekâna yansımayan, mekânsal organizasyonu dönüştürmeyen ancak özellikle 18. yüzyıl ile beraber siyaseti de ekonomiyi de toplumu da hemen her yönüyle etkileyen sınıfsal geçişkenlik, hareketlilik ve mücadelelerin, en nihayetinde İstanbul’daki hayat tarzı farklılaşmasına dayalı bir mekânsal ayrılmaya tahvil edilmesi esasına dayalı bir yabancılaşmadır. Fetihlerin durması ile hükümdarın İstanbul’a görece daha gömülü hâle gelmesinin de tarihi olan 18. yüzyıl, bu iki gelişmenin etkisiyle İstanbul’daki saray ve yalı başta olmak üzere gösterişe dayalı inşâ faaliyetlerinin sahnesi

olmuştur. Yönetici elit sınıfın varlık kazandırdığı bu mimarî hareketlilik, diğer sınıfların başkent mekânındaki yabancılaşmasının bir bölümüne işaret etmektedir.

Fetihlerin durmasına, devletin vergi gelirlerinin azalmasına ve taşraya olan hâkimiyetin gerilemesine rağmen (veya belki de tam olarak bu sebeple) toplumun yaratıcı potansiyellerinin yeniden üretime değil de lükse, gösterişe ayrılmasına karşılık gelen bu süreç en nihayetinde İstanbul'daki Galata-Pera bölgesindeki yaşam tarzının İstanbul'un geri kalanından daha da farklılaştığı bir noktaya kadar ulaşmıştır. Farklı yaşam tarzının belli bir mekânsal çerçeveye hapsolması ölçüsünde, mekânda yabancılaşmaya dönüşmüştür.

Mekânın yabancılaşması: Mekâna yabancılaşma ve mekânda yabancılaşma mirasını devralmış olan Cumhuriyet Devrimi kapsamında öngörülen gündelik hayat biçimi, kısa süre içinde belli başlı kamusal mekânlarda karşılığını bulmuştur. Pera'daki yaşam tarzının bir benzerinin kamusal nitelik arz edecek şekilde pratiklere dönüşme eğilimine işaret eden bu durum, mekânda yabancılaşmanın ciddi oranda geriletilmiş olması anlamına gelmektedir. Gelgelelim bu gündelik hayat tasavvuruna erişim, nihayetinde iktisadî olarak desteklenmeye ihtiyaç duymaktadır. Aksi takdirde ilgili yaşam tarzının kamusal mekânlarda gerçekten de kamusal nitelik arz etmesi imkân dâhilinde olmayacaktır. İşte bu açıdan Devrim'in sınıfsal sınırlarının da tespit edilmesine olanak sağlayacak şekilde bahsedilen desteğin eksikliği ölçüsünde, bu kamusal mekânların kendisinin yabancılaştığı bir çerçeve varlık kazanmıştır. Mekân-yabancılaşma üçlüsünün son halkasının en genel tarifi tam olarak böylesine bir iktisadî temelden yoksun gündelik hayat tasavvurunun mekânsal izdüşümüdür.

Mekân-yabancılaşma üçlüsü uyarınca tarihsel sürecin anlamlandırılması, transdüksiyon yöntemi sayesinde gerçekleştirilecektir. Bu kapsamda virtüel nesne ve ütopya kavramları son derece kritiktir. İlerleyen başlıkta bu hususlar netleştirilecektir.

1.3 Virtüel Nesne Olarak Cumhuriyet Üzerinde Düşünmek

Lefebvre, tündengelim ve tümevarımın haricinde bir de transdüksiyon, yani “*mümkün* bir nesne hakkında düşünme” olduğunu belirtmiş, virtüel nesneyi ise doğuşu ve gelişimi gösterilmesi gereken bir “*muhtemel* nesne” biçiminde tayin etmiştir.⁷⁵ Düşünürün böylesine bir yöntemle varlık kazandırmasının arka planında, şehrin bilimsel incelenmesinde nesnenin verili olmadığı şeklindeki düşüncesi yer almaktadır: “Geçmiş, şimdi ve olanaklılık birbirinden ayrılmaz. Düşünce *potansiyel bir nesneyi* incelemektedir ki bu da yeni yaklaşımlar gerektirir.”⁷⁶ Bu durumu mekânın üzerinde mücadelelerin gerçekleştiği ve siyasallığın, toplumsallığın, ekonomik yapının yansıdığı dinamik bir niteliğe sahip olmasının bir sonucu olarak düşünmek mümkündür. Buna göre kent mekânı üzerinde olası gelecek güzergâhlarına ilişkin işaretler barındırmakta ve virtüel nesne de bu işaretlerden birinin seçilmesi esasına dayanmaktadır. Bundan dolayıdır ki konu şehir olduğunda bilimin nesnesi verili değildir ve inşa edilmesi gerekmektedir. İşte bundan dolayı Cumhuriyet Devrimi’nin mekânı başkent Ankara’nın tarihsel sürecin gözetildiği bir çerçevede ele alınması tercih edildiğinden, bu şehrin nesnesini, virtüel nesnesini inşa etmek anlam kazanmıştır.

“Transdüksiyon teorik bir nesneyi, *olanaklı* bir nesneyi *hazırlar* ve inşa eder; ve bunu da gerçeğe gönderme yapan enformasyonlardan ve bu gerçekliğin ortaya koyduğu bir sorunsaldan yola çıkarak yapar. Transdüksiyon, kullanılan kavramsal çerçeve ile ampirik gözlemler arasında bitmek bilmeyen bir geri bildirim olduğunu varsayar. Transdüksiyon teorisi (yöntembilimi), şehircinin, mimarın, sosyoloğun, politikacının, filozofun belli başlı kendiliğinden zihinsel işlemlerine şekil verir. İcadın içine kesinliği, ütopyanın içine de bilgiyi dahil eder.”⁷⁷

Varlık kazanması muhtemelen olan hakkında düşünüyor olma durumunu Lefebvre, epistemoloji ile bilgi felsefesinin terk etmiş olduğu zamansal boyutun, “muzaffer bir

⁷⁵ Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 11, 9.

⁷⁶ Lefebvre, **a.g.e.**, 2018a, s. 121.

⁷⁷ **a.g.e.**, s. 123-124.

şekilde” geri dönmesi biçiminde ifade etmiştir.⁷⁸ Çünkü ona göre zaten bilgi, “gerçek olan bir nesnenin kopyası veya yansıması, görüntüsü veya simülasyonu olmak zorunda” da değildir “nesnesini, önceden oluşturulmuş bir bilgi teorisi adına, nesnenin veya ‘modellerin’ teorisi adına inşa etmek” durumunda da değildir.⁷⁹ Dolayısıyla onun öne sürmüş olduğu bu yöntem, “saptama yapan ampirizme”, “düşüncesizce girilen genellemelere karşı” olarak ortaya atmış olduğu “bir *teorik hipotezden* doğan bir *teori*”ye karşılık gelmektedir.⁸⁰ Bu yöntemde nesnenin hipotezin içine girdiği, hipotezin ise nesneye dayandığı bir yapı söz konusu olup incelenecek olan nesne “gözlemlenebilir (ampirik) olanın ötesinde konumlandırılabiliriyorsa da,” niteliğinin kurgusal olması zorunlu değildir ve tam da bu nedenle, praksis ile ilişki içerisinde olan, doğuşu ile gelişiminin gösterilmesi gereken *muhtemel nesnenin* incelenmesi gibi bir gidişat ortaya çıkmıştır.⁸¹ Konunun praksis ve poiesis ile olan ilişkisini Lefebvre şu şekilde özetlemiştir:

“Marksist sosyolog, formların ortaya çıkışlarını izleyecektir. Formların, içerikler; yapıların, süreçler üzerindeki karşı etkisini inceleyecektir. Ortaya çıkmış bir form, olanaklarının (bu olanaklar her zaman belirlenmiştir, yani sınırlıdır) sonuna kadar giderken, başka formlar, yapılar ve sistemler kendini gösterir. Oluştan doğan ve oluş içinde tutunmaya çalışan bu ‘varlıklar’ doğada olduğu gibi toplumda da birbirleri üzerinde etki yaparlar. Bu karşılıklı-etkiler bütünü analiz etmek ve açıklamak işi, sosyoloğa düşmektedir; tarihçi herhangi bir süreci incelemekte (demek ki formların ve yapıların oluşumunu incelemekte); iktisatçı ise kendinde ele alınan şu ya da bu formu ve yapıyı araştırmaktadır. Formların ve yapıların karşılıklı-etkileri, onları sonlarına götürür. Demek ki, sosyolog, oturmuşlukları [dengeleri, devamlılıkları], bu oturmuşlukların çözülmesine yol açan şeylerden hareket ederek inceleyecektir; dengeleri ise, bu dengeleri tehdit eden şeyi göz önünde tutarak inceleyecektir: Kurulmuş ‘varlıkları’ geçici yanlarından yani diyalektik bir şekilde ele alacaktır. *Praksis*’in (*poiesis* diye adlandırdığımız özel yan da dahil olmak üzere) incelenmesi: yani bir içeriğin incelenmesi, bizce, bir formlar sosyolojisine ulaşmaktadır ve bu metodun özünde bulunan diyalektik bir ters çevirme ile gerçekleşmektedir.”⁸²

⁷⁸ Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 156.

⁷⁹ **a.g.e.**, s. 8-9.

⁸⁰ **a.g.e.**, s. 11.

⁸¹ **a.g.e.**, s. 9.

⁸² Lefebvre, **a.g.e.**, 1996b, s. 53-54.

Böylelikle bu çalışmada cumhuriyetin bir fikir, bir ideal ve bir proje biçiminde virtüel nesne olarak saptanmıştır. Virtüellik, yukarıda vurgulanmaya çalışıldığı üzere, gerçekleşeceği kesin olan bir durumu incelemek veya gerçekleşmiş olan bir olguyu geriye dönük olarak muhtemellik atfederek incelemek gibi bir anlama gelmemektedir. Bu durumun daha net ifade edilebilmesi için cumhuriyet fikrinin nasıl bir konum işgal ettiğine değinmek yol gösterici olacaktır.

Osmanlı idare anlayışındaki kamusal nitelik arz edebilecek pratikler üzerindeki denetim ve düzenlemelerden doğrulanabilen ve üretim tarzındaki karşılığı da askerî feodalizmden iltizam sistemine dek şartlara uyum sağlama esasına dayalı olarak ortaya atılan mekânsal organizasyonun genel hatları, imparatorluğun varkalmasına hizmet etmek üzere devreye konmuştu. Bu durum, rejimin karşı karşıya kaldığı krizleri aşma noktasındaki “restorasyon ya da yeniden inşa dönemlerini” beraberinde getirecek ve gerekirse kendisini dönüştürmesiyle sonuçlanacak maharetini net bir şekilde gözlemlemeye olanak tanımaktadır.⁸³ Aşağıdaki ifadeler, bu açıdan anlamlıdır:

“Ayan’ın güç kazanması özellikle İkinci Viyana Kuşatması bozgunundan ve 1695’de vergi sisteminde ‘malikane’ sistemine geçişten sonra hızlanmıştır. 1768-1774 Rus savaşından sonra ise, askeri gücü büsbütün kırılan Osmanlı Devleti, çaresizlik içinde bunlarla işbirliğini yoğunlaştırmış ve kendilerini meşrulaştırmıştır. Bu dönemde ‘ayan’ın yerli halk tarafından seçildiğini ve kendilerine vali tarafından devlet adına ‘berat’ verildiğini görüyoruz. Böylece kurumsal bir nitelik kazanan ‘ayan’a devlet vergi salınması ve tahsili, yerel güvenlik, askerlik, narhın kontrolü, menzilhanelerin bakımı v.b. gibi konularda baş vuruyordu. Bununla beraber, devlet’in ‘ayan’la ilişkileri daima hassas ve sorun yaratıcı nitelikte olmuştur. Çünkü aslında ‘ayan’ı teşkil eden kimseler, devamlı olarak güçlerini ve çıkarlarını merkezi devlet aleyhine artırma eğiliminde idiler. Bu ise, elbette İstanbul’daki yöneticilerin hoşuna gidecek bir olgu değildi. Bu yüzden merkeziyetçi kuvvetler kendilerini güçlü hissettikleri anlarda, daima ‘ayan’ı küçültme ve onları önemsiz bir danışma unsuru haline getirme çabasında olmuşlardır. Ne var ki Osmanlı sosyolojik gelişimi bu yönde

⁸³ Çağdaş Sümer, **Eski Rejimden II. Meşrutiyet’e Osmanlı İmparatorluğu’nda Modern Devletin Oluşumu ve Siyasal Çatışma Dinamikleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020, s. 39.

olmadığı için, bu alanda girişilen ‘reform’ denemeleri başarısızlıkla sonuçlanmış ve ayan’ın yetkileri giderek artmıştır.”⁸⁴

Osmanlı idare anlayışının pragmatist özü, beraberinde ihtiyaçlar ve gereklilikler uyarınca varlık kazandığından imparatorluğun tamamında geçerli olmayan kimi farklı uygulamaların tekil olarak varlık kazanması sonucunu doğurmuştur. Gelgelelim bu farklı uygulamalar Osmanlı mekânsal organizasyonundan bahsetmeyi imkânsızlaştıracak ölçüde radikallik ve özerkliği içerisinde barındırmamaktadır. Nitekim Raymond, yerel düzeyde kimi karmaşıklıklar olmasına karşın Osmanlı’da “bir eyaletten diğerine fazla değişmeyen homojen bir yönetim” kurulduğunu ve dolayısıyla bu yapıya dair ortak noktaların tespit edilebileceğini ifade etmektedir.⁸⁵ Sadece ve sadece sınıfsallığın mekânsal organizasyonu dönüştürme yeteneği penceresinden bakacak olursak, Raymond’ın ifadelerinin malikâne sisteminden sonra dahi geçerli olduğunu öne sürebiliriz.

Berâyâ-reâyâ ayrımının yeniden üretilmesi amacına dönük olan ve mekânsal organizasyon anlayışına da yansımış olan böylesine bir idare anlayışının varkalmasını hedeflemiş olduğu düzenin siyasal rejim olarak karşılığı, açıktır ki monarşiydi. Berâyâyâ yönelebilecek olası bir siyasal tehdit, herhangi başka bir hanedanın aynı yapıyı tekrar üretmesi durumu dışında, monarşi olmayanın toplumsal ve hukukî karşılığı olarak, kaçınılmaz biçimde vatandaşlık/yurttaşlık noktasına doğru ilerleyişe denk düşecektir. Fransız kamu hukukçusu Léon Duguit’nin ikili ayrımına müracaat edince monarşi olmayanın cumhuriyete karşılık geldiği anlaşılacak olup buradaki ayrım, devlet başkanlığı veraset usulünün irsî olup olmamasına dayanmaktadır.⁸⁶ Buna göre ev-dışı hayat üzerindeki (otokontrolü de içeren) denetim ve kontrol ile monarşik yapının

⁸⁴ Taner Timur, **Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine**, Ankara: V Yayınları, 1989, s. 58.

⁸⁵ André Raymond, **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, çev. Ali Berktaş, İkinci Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 3.

⁸⁶ Kemal Gözler, “Hukuk Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanımı Sorunu”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 54, Sayı: 1, 1999, s. 54.

muhafazası aynı doğrultuda yer alan hususlar olarak düşünülebilir. Böylesine bir değerlendirme hattının temellendirilebilmesi ve açıklanabilmesi için ise ev-dışı hayat üzerindeki denetim ve kontrolü mümkün kılan mekânsal organizasyonu tartışmak şart olmuştur ve ilgili tartışma, virtüel nesnenin Lefebvrian mânâdaki ütopya ile gerçekliğe dönüştürülmesi esastaki bir açıklama güzergâhı ile kurgulanmaya çalışılmıştır.

Muhtemel nesne herhangi bir tarihteki olası güzergâhlardan birine işaret etmektedir ve Cumhuriyet öncesinde, Osmanlı İmparatorluğu yıkılmadan evvel cumhuriyetin bir virtüel nesne olduğunu, yani muhtemel güzergâhlardan birine işaret edecek şekilde var olduğu, Osmanlı'nın son dönemindeki tartışmalardan teyit edebileceğimiz bir olguya karşılık gelmektedir. Sözgelimi Zafer Toprak, Ziya Gökalp'in konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde özetlemiştir:

“Osmanlı'da gayrimüslimler eskiden beri siyasal hayattan uzak kalmışlardı ve yalnız iktisadî bir hayat yaşamışlardı. Devlet, her dini unsuru kendi cemaati bünyesinde serbest bıraktığı için bu özgürlük ortamı onların iktisadî sahalarda girişimde bulunmalarına olanak sağlamış ve bu doğrultuda, bugün 'sivil toplum' da diyebileceğimiz 'ictimai taazzuv'a, toplumsal örgütlenmelerine olanak sağlamıştı. Bu nedenle gayrimüslimler, 'siyasî inkılap' ertesini iktisadî ve toplumsal hayat bağlamında çok daha müsait bir konumda bulunuyorlardı. Oysa Müslüman unsurun siyasetle bu denli iç içe olması onları iktisadî ve toplumsal hayattan uzak tutmuştu. İşte, özellikle Müslüman unsurun hedefi 'ictimai inkılap' diye nitelenen bu dönüşümü gerçekleştirmek olmalıydı.”⁸⁷

Yani vurgulamak gerekir ki gerçekliğe dönüşmüş bir fikir olarak cumhuriyet, ilgili dönemin virtüelliklerinden birisine işaret etmekteydi ve önemli olan bu virtüelliğin nasıl gerçekliğe dönüştüğüne yönelik bir açıklama sunabilmektir. İlgili açıklama, cumhuriyetin neden bir virtüellik olduğunun ve sonrasında da ne şekilde bir güzergâha dönüştüğünün de açıklamasını içerecektir. Dolayısıyla bunları gerçekleştirebilmek için yine Lefebvre'in bir kavramı olan ütopya başvurulmuştur. Ütopya, izotopi ve heterotopya ile birlikte

⁸⁷ Zafer Toprak, *Türkiye'de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928*, 3. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap, 2017, s. 27.

üçlü kavram setinin bir parçasıdır. İzotopi, aynı olanın yerine işaret ederken heterotopyanın farklı olanın öteki yer/ötekinin yeri olduğu ifade edilmişti. Bu iki kavramın tamamlayıcısı olan ve böylelikle *üçlü topostan* bahsetmemizi sağlayan ütopya ise yer-olmayana/yeri olmayanın yerine/başka-yerin yerine karşılık gelmektedir.⁸⁸

“Karmaşık bir mekânı deşifre etmeyi sağlayan çeşitli *şifre anahtarları* tahayyül edilebilir. Bunların en kabası, mekân içindeki karışıklık ve tezatları dikkate alır: *izotopyalar* (benzer mekânlar); *heterotopyalar* (birbirinin dışına atılan mekânlar); ve *ütopyalar*, yani sembollerin ve hayal gücünün, doğa, mutlak bilgi ve mutlak güç gibi ‘idealliklerin’ işgalindeki mekân.”⁸⁹

Lefebvre bu yerin özellikle “hem mevcut hem de namevcut olan bilgi ve iktidar” olduğunu ve bunun da bilhassa anıtsallıkta bulunduğunu ifade etmiş⁹⁰ ve eklemiştir: “Demek ki ütopya, fakat *somut ütopya*, günceli aydınlatan, güncelin de imkânsız olan içinde uzaklaştırdığı bir imkânlılık.”⁹¹ Lefebvre’in şu ifadeleri, izotopi-heterotopi-ütopya üçlüsünün düşünce sistematüğinde nasıl bir yere karşılık geldiğinin daha iyi görülebilmesi adına önemlidir:

“Merkez (anlık) olarak alınan bir noktanın etrafında, pratiğin ürettiği ve çözümlemenin anladığı yakın bir düzen işler. Bu, bir *izotopi*yi tanımlar. Kent fenomeni, aynı zamanda devasa niteliktedir; olağanüstü genişlemesi ve yayılması sınırlandırılmaz. Yakın düzeni içine alan *uzak düzen*, ayrı zamansallıkları bir araya getirir ve onları farklılıklara (heterotopiler) göre toplar. Fakat her yerde ve her zaman izotopi ve heterotopi karşı karşıya gelir, çatışır, bu şekilde *başka yere*; doğacak, kendini dayatacak ve daha sonra mekânsal-zamansal doku tarafından absorbe edilip dağıtılacak *farklı* merkeze yol açar. Zamanlamaya dayalı ve devasa olanın, yerin ve yer-olmayanın (başka yerin), kent düzeninin ve kent düzensizliğinin diyalektik hareketi böyle şekil alır (yani form olarak keşfedilir).”⁹²

Anlaşıldığı üzere ütopya, mevcûdun içinde bir karşılığı, yani gerçeklik temeli de bulunan fakat virtüel nesneye işaret eden olası bir güzergâhı tarif etmektedir. “Ütopik olan gerçektir” ve “bu maya olmadan kendisi de olmayacak kent gerçekliğinin tam ortasında”

⁸⁸ Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 123.

⁸⁹ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019a, s. 368.

⁹⁰ Lefebvre, **a.g.e.**, 2022, s. 68.

⁹¹ **a.g.e.**, s. 81.

⁹² Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 161.

bulunmaktadır.⁹³ Demek ki mevcut mekânsal organizasyon içerisindeki bir farklılaşma, bu organizasyonun yapısını değiştirecek olan potansiyeli içerisinde barındırmamakta, değişimin mekânına, yani heterotopyaya karşılık gelmemekte fakat bir olanaklılığa işaret eden niteliği dolayısıyla imkânın mayasının tespit edilebileceği bir yapı arz etmektedir. İfade edildiği üzere ilgili imkânı virtüel nesne olarak düşünmek mümkün görünmektedir. Öyleyse bu çalışma açısından ütopya olarak neyin önerildiğine geçebilmek adına bir virtüel nesne olarak Cumhuriyet'in nasıl kurgulandığını daha ayrıntılı bir şekilde konu etmek gerekmektedir.

Herhangi bir tür devrimci durumun Lefebvrian mânâda ütopyasının bulunduğu, en azından tespit edilebileceği, bu çalışmada benimsenmiş olan bir varsayıma işaret etmektedir. Dolayısıyla Cumhuriyet Devrimi'nin liberal modernleşme paradigması uyarınca sunulan değerlendirmesini ele alabilmek için, ilgili çalışmaların nasıl bir ütopya kavrayışına işaret ettiklerini tespit etmeye çalışmak ayrıca açıklayıcı olacaktır. Böylesine bir değerlendirme biçimi, bahsi geçen liberal modernleşme anlatısının⁹⁴ tarihle, gerçeklikle olan bağlantısını sorgulamanın bir başka biçimi olarak görülebilir. Lefebvrian mânâdaki ütopya anlayışının mevcut olanla ilişkili boyutu, herhangi bir devrimci durumun neyden ve neye doğru nasıl bir kopuşun öngörüldüğünü tespit etmeye olanak tanıyan bir yapı arz etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında bahsi geçen anlatının Cumhuriyet Devrimi kapsamında gerçekleştirilenlere neredeyse bir tür kendiliğindenlik atfedilerek işleme konduğunu öne sürmek mümkün olabilmektedir. Buradaki kendiliğindenlikten kasıt, tarihselliğin ve tasarının gerçek ile ilişkisini kurmaktaki ihmâlin bir nevi kendinden menkullüğe tahvil edilecek biçimde devrimci aktörlerin zihin

⁹³ a.g.e., s. 40.

⁹⁴ Bu anlatıya bir örnek olarak şu ifadeler gösterilebilir: “Sanayileşme, kapitalist üretim, şehirleşme ve burjuva gibi Batı modernizminin geçtiği süreçlerden yoksun olarak ilerleyen ve topluma, tepede inme şekilde elitler tarafından ithal edilen Türk Modernleşmesi, bir sosyal mühendislik olarak da nitelenmektedir.” – Ahu Sumbas, “Türk Modernleşmesi’ni Ankara Palas Üzerinden Okumak: “Doğu’dan Batı’ya Açılan Bir Pencere”, *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 31, Sayı: 1, 2013, s. 175.

dünyalarına aşırı derecede merkezî önem atfedilmesidir. Bu hususun örneklendirilebilmesi açısından aşağıdaki alıntı anlamlıdır:

“Türkiye Cumhuriyeti’nin ‘ulus-devlet’ olma çabasıyla, biçimsel anlamda da olsa bir ‘Modernite Projesi’ni içselleştirmeye çalıştığını ve Batı merkezli kamusal alan tanımının, devletin seçkinci grupları tarafından kabul gördüğü görüşü ağırlık kazanmalıdır. Bir diğer anlatıyla, yönetim erkini elinde tutan seçkinci grup, ‘burjuva kamusalılığı’ cumhuriyetçi bir söylem ve ulus=toplum ilkesiyle tasarlayarak, meşruiyetini ve daha da ötesi temsiliyetini, kendi otoritesinde bulmuştur.”⁹⁵

Dikkat edilecek olursa böylesine bir değerlendirme çerçevesinde ütopya, devrimci aktörlerin deyim yerindeyse modernleştirme ajanlığına feda edilmiştir ve böylelikle de yaşananlar âdeta öylesine, seçkinci gruplar öyle istedi diye ve kendi otoriteleri uğruna, kendi otoriteleri için varlık kazanmışçasına ele alınma noktasına kadar ilerlenmiştir. Herhangi bir devrimci durumun ütopyasının ne olduğu noktasında pek çok farklı değerlendirme öne sürülebilecekse de ütopyasız bir anlatıyı işleme koymanın açıklama güzergâhlarından birine karşılık gelmekten ziyade açıklamayı sorunlu bir şekilde yürütmek anlamına geleceğini ifade etmek mümkün görünmektedir.

Nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti olarak somutlaşmış bulunan Modern Türkiye’nin deneyimlediği siyasal devrimin niteliği ve ölçüsünün mekânsal çözümleme ile sorgulanmasına, ancak ve ancak kopuş noktalarının tespit edilebileceği bir tarihsel arka plan ile tutarlı hâle getirilebilecek olduğundan Modern Türkiye’nin Osmanlı’dan devraldığı mirası başkent İstanbul ile somutlaştırmaya çalışmak tercih edilmiştir. Nitekim “İstanbul Osmanlı modernleşmesinin, Ankara cumhuriyet modernleşmesinin düşünsel ve yönetsel mekânları”⁹⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır. İstanbul’un devretmiş olduğu ve çeşitli kamusal mekânlar ile gündelik hayat pratikleri nezdinde belirlenmeye çalışılacak

⁹⁵ Güven Arif Sargın, “Kamu, Kent ve Polytika”, içinde, Güven Arif Sargın (der.), **Ankara’nın Kamusal Yüzleri: Başkent Üzerine Mekân-Politik Tezler**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 32.

⁹⁶ Zeynep Yasa Yamaç, “Bauhaus ve Söylemlendirilen İç Mekân Anlayışı: Yeni Yaşam, Yeni Dekorasyon, Yeni Mobilya”, içinde, Ali Artun, Esra Aliçavuşoğlu (der.), **Bauhaus: Modernleşmenin Tasarımı**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2017, s. 212.

olan kamusal mirası niteliğinin hem İmparatorluğun geri kalanından önemli ölçüde farklılaşmış olması hem de bu farklılaşmanın aynı zamanda İstanbul'un içerisinde de mekânsal karşılığını bulmuş olması, sunulacak tarihsel arka planın kapsamını geniş tutmayı zorunlu kılmıştır. Çünkü İstanbul'un başkent olma sıfatıyla imparatorluğun geri kalan yerlerine kıyasla taşıdığı hem işlevsel hem anlamsal önemin de İstanbul'daki modernleşmenin parçalı ve sınırlı yapısının da köklerini Osmanlı eski rejiminde bulmak mümkündür. Böyle değerlendirildiğinde muhtemel nesne hakkında düşünmenin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçteki kopuş ve sürekliliklerin saptanabilmesi açısından kritik rol oynayacağı varsayılmıştır. Mekânsal organizasyonda, kamusal mekânlarda ve nihayet yaşam tarzında gerçekleşen değişimlere ne şekilde varlık kazandırıldığını konu etmek, aynı zamanda hem tepeden inmecilik/toplum mühendisliği/sıfırdan inşâ hem de neyin ne ölçüde ve hangi gerekçeyle devrimci duruma karşılık geldiği sorgulamalarına girişmek anlamına gelmektedir. Batı tipi hayat tarzına ulaşma hedefinin varlığını merkeze alan bir Batılılaşma kavrayışından türeyen anlatı için hemen her değişimin kendisine bakılarak, ondan örnek alınarak gerçekleştirildiği (Lefebvrian mânâdaki) ütopyanın, belki ilk anda Batı toplumu olarak işaretlendiği düşünülebilir ancak bahsi geçen değerlendirme hattında bunun somut düzeydeki karşılığına rastlanamamaktadır. Eğer öyle olsaydı, yani Batı toplumunun Osmanlı'daki gerçeklikle bağlantılı olacak şekilde karşılığının ne olduğu saptanmış olsaydı zaten bir modernleşme anlatısından ziyade tarihselliğin hesaba katıldığı diyalektik sorgulama biçiminin baskınlığı görülebilirdi. Ve denilebilir ki liberal modernleşme paradigması ile Kemalist modernleşme paradigması, tam da Batı toplumu olarak işaretlenmiş gibi olan ama somutluktaki karşılığı tespit edilmeyen eksik bir ütopya anlayışına sahip olmak ile ortaklaşırlar.

Liberal modernleşme paradigması ile Kemalist modernleşme paradigmasının bahsi geçen açmazını aşabilmek adına bu çalışmada Cumhuriyet'in ütopyası olarak Galata-Pera

bölgesinin düşünölebileceği fikri öne sürölmüştür. Bu bölge farklı hayat tarzlarının mekânsal ayrışma ile mâlöl olduğunun çok iyi örneklerinden birisidir ve dolayısıyla Osmanlı yönetici sınıfının ortak ahlâk anlayışının yapısının anlaşılabilmesi adına da kritiktir. Osmanlı idare anlayışının pragmatist boyutu, ortak ahlâk anlayışının esas itibariyle alenîleşebilecek ve kamusallığın parçasını oluşturabilecek olan kimi pratiklerin, alenîleşip kamusallığın parçasını oluşturmadığı sürece kontrollü bir özerklik kapsamında serbest bırakılması esasına dayanmaktaydı. Galata-Pera bölgesi ise böylesine bir pragmatizmin İstanbul'un henüz fethinden itibaren çarpıcı örneklerinden birisi olarak öne çıkmaktaydı. Tarihsel süreci içerisinde bu gayrimüslim bölgesinde gerek ticaretin gerek yabancı elçiliklerin bulunmasının etkisiyle Osmanlı ortak ahlâk anlayışına uygun olmayan hayat tarzlarının ortaya çıkması söz konusu olmuştur. İlgili hayat tarzlarının öne çıkan özellikleri, zaman içerisinde artan bir ivmeyle, kamusal mekânların varlığı, eğlencenin alenîleşerek kamusal nitelik arz etmesi, kadınların sosyal yaşamda görünürlüklerinin artması gibi hususlara karşılık gelmektedir. Gayrimüslimlerin ayrıcalıklı yaşam biçimine de işaret eden bu gündelik hayat çerçevesine zamanla üst sınıfa mensup müslümanlar da erişebilecektir. İşte Galata-Pera'nın bu yapısı, bir virtüel nesne olarak cumhuriyetin inşâ edilmesi noktasında kendisine bakılarak hareket edilecek bir ütopya olarak değeriendirilebilmesine olanak tanımaktadır. Bu bölgedeki hayat tarzının mekânsal sınırlılıkla mâlöl olması, üst sınıfların erişebileceği bir nitelik arz etmesi ve nihayet esas olarak gayrimüslimlerin ayrıcalığı olması, bağımsızlık savaşını, ortak ahlâk anlayışının var etmiş olduğu mekâna yabancılaşma ve mekânda yabancılaşma çerçevelerini aşmak suretiyle veren ve ayrıca Müslüman-Türk kesimi ön plana çıkartan bir yapı arz etmesi, bir muhtemel nesne olarak cumhuriyetin ütopya olarak Galata-Pera bölgesindeki yaşam tarzını millîleştirilip kamusallaştırılacak bir ufuk olarak esas almasını beraberinde getirecek şartları oluşturmuştur.

1.4 Bölüm Değerlendirmesi

Batı Avrupa kenti ile Osmanlı şehrinin birbirinden farklı özellikleri olduğu muhakkaksa da bunların Avrupamerkezcilik veya Osmanlı özgücülüğüne karşılık gelen tezlere dönüştürülmeden tartışılması mümkündür. Bu tartışma, tezde benimsenen mekânsal çözümlemenin Türkiye tarihi incelemelerindeki kullanımını sorgulamak anlamına da gelmektedir. Çünkü tezdeki mekânsal çözümleme anlayışının teorik temelini büyük ölçüde kaplayan Lefebvre'in Batı Avrupa kent tarihine yönelik incelemeler gerçekleştirmiş olması ve mekân odaklı düşünme biçimini de buna göre şekillendirmiş olması son derece önemli bir husustur. Birinci Bölüm'de gerçekleştirilen tartışmalarla, Lefebvre'in söz konusu incelemelerindeki esas nirengi noktası sınıfsal mücadeleler olduğundan dolayı Osmanlı'daki sınıfsal yapının konu edilmesi ihmal edilmediği müddetçe mekânsal çözümlemenin Türkiye tarihi incelemelerinde de kullanılabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı dönemindeki sınıfsallığın tartışılabilmesi için yabancılaşma kavramının kullanışlı bir zemini sağlayacağı varsayımından hareketle mekân ile yabancılaşmanın birlikte değerlendirildiği bir güzergâha varlık kazandırılmıştır. Toplumun yaratıcı potansiyellerinden uzaklığın bir ifadesi olan yabancılaşma, mekânsal organizasyonun nasıl bir sınıfsal yapının tesisi için merkezî idare tarafından tanzim edilmeye çalışıldığının bir anahtarı olarak düşünülmüştür. Buna göre 18. yüzyıldaki kırılmaya kadarki eski rejim olarak tarif edilen sürecin, Osmanlı insanının mekânın yabancılaşması olarak değerlendirilebileceği belirtilmiştir.

18. yüzyıl bir yandan Karlofça Anlaşması dolayısıyla fetih siyasetinin sonlandırılması diğer taraftan ise imparatorluğun idarî ve malî yapısını ciddi derecede dönüştüren mâlikâne sisteminin etkileri dolayısıyla bir dönüm noktasıdır. Söz konusu tarihsellik, 1703 Edirne Vakası sonrasında Osmanlı sultanlarının İstanbul'dan ayrılmayıp başkente görece daha gömülü hâle gelmeleri ile anlamlandırılabilir bir çerçeve olarak

düşünülmüştür. Böylelikle sınıfsal farklılaşmanın başkent mekânına yansımaları ile ortaya çıkmış olan bir mekânda yabancılaşmadan bahsedilebileceği fikri öne sürülmüştür.

Nihayet Cumhuriyet Devrimi ile yeni başkent Ankara'nın devrim mekânı olarak inşa edilmesinin mekânın yabancılaşması olarak tartışılabilirliği düşüncesi ortaya atılmıştır. Mekânda yabancılaşmayı aşmak üzere ortaya atılan kamusal anlayışının ifadesi olan kamusal mekânlara ulaşmanın, bu mekânları kullanmanın sınıfsal olanaklarında varsayılan yetersizlik, bahsi geçen yabancılaşma biçiminin içeriğine karşılık gelmektedir.

Mekânın sahiplenilmesi ile yabancılaşma arasında kurulan ters orantılı ilişki, Cumhuriyet Devrimi'nin değerlendirmeye tâbi tutulacağı tarihsel birikimin analiz çerçevesine işaret etmektedir. Osmanlı'daki yabancılaşmanın mekânda ve mekân ile tespit edilmesinin akabinde bu durumun Cumhuriyet ile nasıl bir niteliğe kavuştuğunu içeren tarihsel inceleme kapsamında, mekânın sahiplenilmesi ile yabancılaşma arasında var olduğu öne sürülen ters orantılı ilişki, öncelikli olarak topografik açıdan ve şehir mekânı sokak ile tarımsal üretim mekânı toprağı içerecek şekilde kavranmaya çalışılacaktır. Osmanlı şehrindeki sokak, kamusal nezdinde yabancılaşma ile mekânın sahiplenilmesi dengesinin kavranabileceği bir inceleme nesnesi olarak değerlendirilebilir. Tarımsal üretim mekânı olarak toprak ise bir yandan mülkiyet ilişkileri bir yandan ise tarımsal üretimden alınan verginin hesaba katılmasıyla mekânın sahiplenilmesi-yabancılaşma ilişkisinin ele alınacağı bir boyut olarak görülebilir. Bahsi geçen ilişki hukukî açıdan ise özel olmayan mekânları kullanan ve bu mekânlara erişenlerin değerlendirileceği sosyolojik analize imkân tanıyacak şekilde düşünülmüştür.

Mekâna yabancılaşma-mekânda yabancılaşma-mekânın yabancılaşması biçimindeki üçlü tarihsel inceleme güzergâhı, Lefebvre'in transdüksiyon yöntemi ile bütünlüklü bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır. Virtüel nesne (muhtemel nesne) üzerinde düşünme anlamına gelen bu yöntem uyarınca Cumhuriyet, muhtemel nesne olarak tercih edilmiştir. Virtüel nesnenin kendisine bakılarak inşa edileceği ütopya ise, bünyesinde barındırdığı

hayat tarzının ve kamusal mekânların niteliği dolayısıyla İstanbul'daki Galata-Pera bölgesi olarak önerilmiştir.



2. BÖLÜM

MEKÂNA YABANCILAŞMA: OSMANLI *ANCIEN* *RÉGIME*'İNİN MEKÂNSAL ÇÖZÜMLEMESİ

Osmanlı *ancien régime*'i (eski rejimi) ifadesi Ariel Salzmann'ın aynı başlıklı çalışmasından kaynaklı olacak şekilde tercih edilmiştir. İlgili kitap Salzmann'ın “İmparatorluğun Tedbirleri: Mültezimler ve Osmanlı Ancien Rejimi, (1695-1807)” başlıklı doktora tezinin güncellenip “İltizamın siyasal ekonomisine dair bir inceleme”nin “Eski Rejim’de hükümetin kökenlerini araştıran bir çalışma” niteliğine bürünmesiyle ortaya çıkmış olup, hâliyle Osmanlı eski rejimi ibaresiyle gönderme yapılan tarihsellik 17. yüzyılın ortaları ile 19. yüzyılın başlarını kapsamıştır.⁹⁷ Salzmann eserinde Osmanlı’da modern devletin oluşum sürecine odaklanmaktadır ve dolayısıyla eski rejimin belirttiği tarih aralığı bu hedef uyarınca şekillenmiştir. Bu tezde ise Cumhuriyet Devrimi’nin devrim mekânı Ankara’da kamusal mekânlar ve gündelik hayat pratikleri nezdinde kazanmış olduğu somutluğun devralınan kamusal mirasını ele almadan değerlendirilemeyeceği şeklindeki bir varsayım dolayısıyla Osmanlı’nın değerlendirilmesi yoluna gidildiğinden, bu çalışmada öngörülen *eski rejimin* işaret ettiği tarihselliğin buna göre tespit edilmesi gerekmiştir. Ghulyan, Türkiye’de gerçekleştirilen ve Lefebvrian kavramların kullanıldığı çalışmaların hemen hepsinde mekânın tarihine veya tarihteki mekâna odaklanmak yerine yerleşik siyasal dönemselleştirmelerin

⁹⁷ Ariel Salzmann, *Osmanlı Ancien Regime*’i, çev. Ayşe Özdemir, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2017.

benimsendiğini ifade ederek bu durumu eleştirmektedir.⁹⁸ Hâliyle, eğer mekân odaklı bir açıklama güzergâhı seçiliyorsa, bu açıklama biçimine ilişkin bir dönemleştirmeye gitmek gerekmektedir. Ancak buna girişmeden, Salzmann'ın öngördüğü tarihselliğin benimsenmemesine rağmen ona atıfla *ancien régime* ifadesinin kullanılmasında sadece bu kavramla kurulan bir bağın olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Farklı bir inceleme biçimi ve güzergâhıyla da olsa bu tezde ele alınan konuların hemen hepsi Salzmann'ın eserinde de somutlaştığı üzere, modern devlet tartışmalarını ilgilendirmektedir. Söz konusu ilişki Salzmann'a atıfla bu kavramın kullanılmasını anlamlı kılmıştır.

Yukarıda ifade edilenlerden yola çıkarak bu tezde Osmanlı mekânsal çözümlemesinin gerçekleştirilmeye çalışılacağı tarihselliğin belirlenmesi için öncelikli olarak eski rejimin sona erme tarihini tespit etmenin doğru olacağı düşünülmüştür. Bunun için ilk anda Tanzimat döneminin tercih edilmesi akla yatkın görünebilir. Sözgelimi Osman Nuri Ergin'in Türkiye şehirciliğinin gelişimi için Tanzimat'tan öncesi (ferdiyet sistemi ve cemaat sistemi) ve Tanzimat'tan sonrası (cemiyet sistemi) biçiminde bir ayrıma gitmenin doğru olacağına yönelik ifadesini⁹⁹ böylesine bir tercihin dayanağı olarak kullanmak mümkündür. Ancak bu tezde 1703 Edirne Vakası tercih edilmiştir. Belirtmek gerekir ki, modernleşme ekseninde gerçekleştirilen Osmanlı tarihi okumasına yönelik eleştirel tutumu nedeniyle farklı bir dönemleştirme arayışına girerek Osmanlı'nın son döneminin başlangıcına işaret etmek amacıyla 1703 Edirne Vakası'nı öne çıkaran E. Atilla Aytekin'in metni¹⁰⁰, bu tercihte yönlendirici olmuştur.

Edirne Vakası'nın öncesinde II. Mustafa, Karlofça Antlaşması'nı (1699) imzaladıktan sonra Edirne'ye dönmüş ve fiili olarak tahtı buraya taşımıştır.¹⁰¹ 1453'ten beri yaşanan

⁹⁸ Ghulyan, **a.g.m.**, 2019, s. 7

⁹⁹ Osman Nuri Ergin, "Türkiye'de Şehirciliğin Tarihi İnkişâfı", içinde (haz.) Selahattin Yıldırım, **Türk Belediyecilik ve Şehircilik Tarihi Üstüne Seçmeler**, Ankara: Mattek Matbaacılık (Çankaya Belediyesi), 2013, s. 112.

¹⁰⁰ E. Atilla Aytekin, "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", içinde, Gökhan Atılğan; Cenk Saraçoğlu; Ateş Uslu (yay. haz.), **Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat**, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, ss. 39-87.

¹⁰¹ Abdülkadir Özcan, "Mustafa II", **TDV İslâm Ansiklopedisi 31. Cilt**, Ankara, 2006, s. 278.

ilk taht merkezi değişikliği olduğunu ifade edebileceğimiz bu gelişme ile Sultan, “İstanbul’u sarayın yokluğunun şehir yaşamında ve geçiminde yaratacağı ekonomik sonuçlarla başbaşa bırakıyor” idi.¹⁰² Yeniçerilerin, din adamlarının, tüccar ve esnafın da dâhil olduğu ve kimi vezirler ile paşaların başını çektiği isyanın önemli bir gerekçesi olan bu değişiklik, Sultan’ın tahttan indirilerek yerine III. Ahmet’in getirilmesiyle sonuçlanmıştır. Tarihe Edirne Vakası olarak geçen bu olay, sonuçları itibariyle önemlidir. İlk olarak, yeni padişah III. Ahmet Edirne’de tahta çıktıktan sonra İstanbul’a dönmüş ve bu tarihten itibaren imparatorluk yıkılana dek hiçbir padişah bu kadar uzun süre İstanbul’u terk etmemiştir.¹⁰³ Edirne Vakası’nın bir diğer önemli sonucu ise, “yüzyıl boyunca en büyük ve en kârlı malikâne sözleşmelerini” kontrol etmiş olan ve bahsi geçen vezir ve paşaların etrafında kümelenmiş olan oligarşik yapının, Osmanlı siyasetindeki üstünlüğünün tescil edilmiş ve sağlamlaşmış olmasıdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla bu tarihsellik, sınıfsal farklılaşmayı derinleştirici bir etkiyi beraberinde getirmiş, devamındaki süreç de bu durumu doğrulamıştır.

Sınıfsal farklılaşma başta olmak üzere ülke içindeki gelişmelerin hız kazanması, bir yönüyle fetih siyasetinin sona ermesinin bir sonucudur. Fethedilecek topraklara olan odağın azalması hem idarî hem de ekonomik süreçlere sirayet etmiştir. Bu durumu Ali Yaycıoğlu şu şekilde tarif etmektedir:

“Karlofça müzakereleri (1699) 17. yüzyılın sonunda ve 18. yüzyılın (...) hemen başlarında Osmanlı İmparatorluğu’nu yeni yüzyıla taşımış ya da imparatorluk için yeni yüzyılın bir tür giriş kapısı olmuştur. Karlofça süreci hem Osmanlı Devleti’nin dünya ile olan ilişkisini hem de kendini tanımlama şeklini değiştirmiştir. Osmanlı Devleti 17. Yüzyılda zorlamalarla devam eden fetihlerle sınırlarını sürekli genişletmeye çalışan savaşçı bir Gazi devlet ideolojisini terk ederek sınırını antlaşmalarla netleştirip sınır güvenliğini ve barışı gözeten, diplomatik ilişkileri önceleyen ve kendi içindeki fetihçi unsurları dizginleme amacı güden bir devlete dönüşmeye başlamıştır.”¹⁰⁵

¹⁰² Abou-El-Haj, **a.g.e.**, 2011, s. 15.

¹⁰³ Abdülkadir Özcan, “Edirne Vak’ası”, **TDV İslâm Ansiklopedisi 10. Cilt**, 1994, s. 446.

¹⁰⁴ Aytekin, **a.g.m.**, s. 43.

¹⁰⁵ Ali Yaycıoğlu, “Karlofça Ânı: Osmanlı İmparatorluğu 18. Yüzyıla Nasıl Başladı?” **Tarih ve Toplum**, sayı: 18, 2021, s. 10-11.

Fetihlerin durması ile 1703 Edirne Vakası'nın sonucu olarak payitahtın İstanbul'a görece daha gömülü bir niteliğe kavuşması arasındaki ilişki, ganimet gelirleri eksikliğinin neleri beraberinde getirdiğinin sorgulanabilmesi açısından önem taşımaktadır. Padişahın İstanbul'u terk etmesi, gerekçe sefere çıkmak olsun veya olmasın en nihayetinde sahip olunan İmparatorluk topraklarına olan odağın azlığına işaret etmekteydi. Bunu bir güvenin ifadesi olarak da fetih siyasetinin bir sonucu olarak da değerlendirmek mümkündür. Ancak önemli olan husus, durumun tersine dönmesiyle beraber başkentin yöneticinin bulunduğu yer olma işlevinin derinleşmiş olmasıdır.

Zamansal sınırın diğer bir noktası olan 1453 ise İstanbul'un fethedilerek sonraki süreçte aşama aşama başkentlik konumuna gelmesi dolayısıyla tercih edilmiştir. Söz konusu tarihsellik, sadece başkentlik vasfı dolayısıyla değil, fethin de etkisiyle Osmanlı'nın gerçek anlamda bir imparatorluk düzeyine gelmesinin Sultan II. Mehmed ile gerçekleşmiş olmasından¹⁰⁶ dolayı anlamlı bulunmuştur.

Ek olarak, 1453-1703 aralığında gerçekleşmiş olan bir olay olan Celali İsyanları'nın da önemli bir aşamayı temsil ettiğini kısaca belirtmekte fayda vardır. İlber Ortaylı, Celali İsyanları'nın Anadolu köyünün ve köylüsünün bugünkü durumunu tayin eden önemli bir faktör olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ İsyanın önemli bir sonucu olarak, “aralarında kapıkullarının da bulunduğu seyfiyye sınıfından taşra egemenleri, köylülerin Celali İsyanları'nın sebep olduğu ‘büyük kaçgun’ sırasında terk ettikleri toprakları” sahiplenmiş ve böylelikle miri arazilerin kimi bölgelerde büyük çiftlik biçimine dönüşme eğilimleri ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸ İlgili dönüşümün ne anlama geldiğinin anlaşılabilmesi adına Halil İncalcık'ın şu metnini alıntılarla açıklayıcı olacaktır:

“Halkın, ordunun temel gereksinimini oluşturan buğday, arpa üretimini garanti altına almak, korkunç açlık dönemlerinin geri gelmesini önlemek kaygısı, mîrî toprak rejiminin asıl nedenidir. Osmanlı'dan

¹⁰⁶ Halil İncalcık, “Fatih Sultan Mehmet, İstanbul Fethi ve İmparatorluk”, **Türk Kültürü**, sayı: 20, Haziran 1964, s. 8.

¹⁰⁷ Ortaylı, **a.g.e.**, 2008, s. 155.

¹⁰⁸ Reyhan, **a.g.e.**, 2008, s. 111.

önceki imparatorluklarda, meselâ Bizans'ta da, aynı rejim uygulanıyordu. Nasıl ki Mısır'da, Mezopotamya'da nehir kanallarının onarımının tüm toplum için hayatî önemi, son derece merkeziyetçi, bürokratik bir devlet kontrolüne vücut vermiştir, Bizans ve Osmanlı imparatorluklarında bütün tebaayı ilgilendiren toprağın sıkı devlet gözetimi altında tutulması ve üretimin aksamaması zarureti, *çift-hane* denilen özgün bir üretim tarzının uygulanmasıyla gerçekleşmiştir.

Bu sistemde tarım toprakları, *raiyyet çiftliği* denilen ufak aile tarım birimlerine bölünmüş ve köylü tasarrufuna verilmiştir. Bu birimlerin kaybolmaması, devamlı kontrol edilmesini gerektirirdi. Bu da, zaman zaman yapılan toprak ve köylünün sayımı ile, yani tahrîr sistemiyle sağlanırdı. Raiyyet çiftliklerini ve gelirlerini tespit eden ayrıntılı defterlere *mufassal defter* denir.”¹⁰⁹

İltizam sisteminin bir ön aşaması olarak değerlendirebileceğimiz bu tablo, ilerleyen başlıklarda konu edilecek olan tımar sistemi ile iltizam sistemlerinin birbirinden gerek tarihsel gerek bölgesel olarak keskin sınırlarla ayrılmış iki ayrı düzen olmadığının göz önünde tutulması açısından önem taşımaktadır. Nitekim Çağdaş Sümer, son yıllarda gerçekleştirilen çalışmalarda iltizam sisteminin tımar sisteminin çöküşü ile varlık kazandığı şeklindeki düşüncenin yanlışlandığını ve dolayısıyla iltizamın Osmanlı klasik çağında da varsayıldığından daha yaygın şekilde kullanıldığının görüldüğünü ifade etmektedir.¹¹⁰

Osmanlı Devleti'nin altı asırlık mevcudiyetine yönelik değerlendirmeler ağırlıklı olarak devlet merkezli olacak şekilde yönetim anlayışı, ideolojisi ve kararları, tasarrufları dolayısıyla değerlendirildiği çalışmaların büyük etkisinden daha önce bahsedilmişti. Bu çerçevede Osmanlı'nın hâkimiyet alanını tarihsel süreç içerisinde nasıl genişlettiği ve nihayetinde bu sürecin nasıl durma noktasına gelerek modernleşme tartışmalarının başladığı şeklindeki ana aks göze çarpmaktadır. Devletin yönetim mekanizmasına odaklanan bu tip devlet-merkezli açıklamaların arka plana itmiş olduğu bir husus vardır

¹⁰⁹ İncalcık, **a.g.e.**, 2009, s. 218.

¹¹⁰ Sümer, **a.g.e.**, s. 40. İlgili çalışmalar için bkz. Suraiya Faroqhi, “Krizler ve Değişim 1590-1699,” içinde (der.) Halil İncalcık; Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi cilt 2 1600-1914**, 2. Baskı, çev. Ayşe Berktaş; Süphan Andıç; Serdar Alper, İstanbul: Eren Yayınları, 2006, s. 691-692; Kate Fleet, “Tax-farming in the Early Ottoman State,” **The Medieval History Journal**, Cilt: 6, Sayı: 2, 2003.

ki o da Osmanlı şehirlerinin ve kırsal hayatının söz konusu egemenlik sürecinde nasıl bir yapı içerisinde Osmanlı topraklarına dâhil olma niteliğini sürdürdüğünün, devletin yönetim anlayışı, ideolojisi ve kararları, tasarruflarının merkeze alınmadığı bir şekilde açıklanması olagelmıştır. Diğer bir deyişle altı asırlık mevcudiyetin, şehirlerin ve kırsal bölgelerin çözümlenmesine yönelmiş mekân odaklı bir açıklama güzergâhı ile anlamlandırılma çabasının eksikliği görülmektedir. Böyle değerlendirildiği zaman Osmanlı eski rejimi ayrıca önem kazanmaktadır. Çünkü modern devletin varlık kazanma sürecini ele alacak şekilde iltizam sisteminin, âyânlığın analizini gerçekleştirme yönünde pek çok tartışma zaten yapılmıştır ve yapılmaya devam da etmektedir. Ancak sonraki sürecin de açıklama zeminini sağlayacak bir biçimde Osmanlı eski rejiminin mekânsal açıklamasının sunulması, hem altı asırlık mevcudiyetin anlaşılması hem de modernleşme sürecinden Cumhuriyet'e kadarki sürecin belli bir çerçeveye oturtulabilmesi adına son derece kritiktir.

17. yüzyıl Osmanlısı'nda "köylülerin sınıf tabanlı toplu eylemde bulunmaması; büyük bir eşkıya/sekban öbeğinin oluşması; devletin, eşkıyalarla yürüttüğü pazarlıklar sonucunda hakimiyetini pekiştirmesi", devletin hem egemenliğini perçinleyen hem de merkezileşmesini sağlayan sürecin önemli unsurları olduğunu göstermektedir.¹¹¹ Devletin hem egemenliğinin perçinlenmesi hem de merkezileşmeye doğru yol almasıyla sonuçlanan sürecin yerel iktidarlar yoluyla gerçekleşmemiş olması, önceki bölümde pek çok kez vurgulandığı üzere Avrupa kentsel gelişim modelini esas almaksızın kendi içerisinde başlı başına açıklamaya muhtaç bir nitelik taşımaktadır. Bu çalışmada Osmanlı şehirleri ve kırsal hayatına yönelik mekânsal bir bakış açısıyla ulaşılmaya çalışılacak olan sonuçlar, böylesine bir açıklamaya ulaşma amacı ile varlık kazanmıştır.

¹¹¹ Karen Barkey, **Eşkılar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, çev. Zeynep Altok, İkinci Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 23.

Yabancılaşmanın mekân üzerinden okunup tespit edilmeye çalışılmasının mekânın sahiplenilmesi ile olan ilişkisi kapsamında kamusalılık ölçütünün, Osmanlı şehirleri ve kırsal hayatının ele alınabilmesi adına işlevsel bir analiz hattını açığa çıkaracağı varsayılmıştır. Kamusalılık nezdinde mekânın sahiplenilmesinin boyutlarının sorgulanacağı çerçeve ve ilişkili ölçütler bu çalışmada topografik açıdan temel olarak iki bağlamda değerlendirildiğini, Cem Behar'ın Osmanlı İstanbul'una yönelik olarak ifade ettikleri uyarınca belirtmek mümkündür. Behar'a göre Osmanlı dönemi İstanbulu'nun sosyal topografyasının iki temel bileşeni şunlardı: 1. Çoğunun “etnik/dinsel” bazda temellendirildiği mahalleler; 2. Etnik/dinsel yönüyle “tamamen heterojen olan ekonomik ve ticari faaliyet alanları”.¹¹² Mahalleler açısından sokağın sahiplenilmesi kritiktir. Sokakların sahiplenilmesinin, ilerleyen kısımlarda detaylandırılacağı üzere, sokağın hanenin uzantısı olacak şekilde mahremiyet çerçevesinden uzaklaşması ölçüsünde gerçekleşeceğini iddia etmek mümkündür.

Mahalleler ile ekonomik ve ticari faaliyet alanlarına yönelik yukarıdaki çerçevenin haricinde bir de kırsal alanı değerlendirmeye katmak gerekmektedir. Toprak açısından bakıldığında, Marksist yaklaşımın öngörmüş olduğu biçimde tarımsal ürüne olan yabancılaşmanın azalması, yani Osmanlı özelinde denilebilir ki vergi yükünün azalması ve ürünün köylüye ait kılınmaya doğru yol alması, aynı zamanda toprağın sahiplenilmesi anlamına gelecektir. Konunun detaylarına girmeden önce ise bu iki topografik tasnifin birbirinden hem mekânsal açıdan hem de ilgili mekânsallığın özellikleri açısından keskin sınırlarla ayrılmadığını belirtmek gerekmektedir. Osmanlı mekânsal organizasyonunun ana hatları ve şehir ile kırsal bölgenin genel görünümü, üretim tarzı tartışmalarının konu edilmesiyle netleştirilebilecektir.

¹¹² Cem Behar, **Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbulu'nda Kasap İlyas Mahallesi**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 23.

2.1 Osmanlı'nın Sınıfsal Yapısına Feodalizm Tartışmaları Üzerinden Bakmak

Bu bölümde Osmanlı eski rejiminin, yani 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadarki sürecin mekânsal çözümlemesi gerçekleştirileceğinden, sınıfsal yapı incelemesi genel olarak feodalizm tartışmalarını içermektedir. Ayrıca bu tezde sınıfsallığın, mekâna yansıdığı ölçüde ve biçimde ele alınmakta olduğunu da vurgulamak gerekir. Sınıfsallığın mekâna yansımalarının bir biçimi, bir toplumsal sınıfın mekânına sahip olma yeteneğine karşılık gelmektedir. Diğer taraftan, sınıfsallığın mekânı dönüştürecek bir çatışmayı da beraberinde getirmemesine yarayacak tüm önlemler de, yine, sınıfsallığın mekâna yansımalarının bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Sınıfsallığın mekâna yansımalarına ilişkin böylesine bir kavrayışın, Osmanlı şehri etrafında dönen pek çok tartışmanı anlamlandırılmasını sağlayacağı öngörülmüştür. Bu tartışmalardan ilki, Osmanlı şehrinin Doğu şehri veya İslâm şehri modeline uyup uymadığıdır.

Lefebvre'in Osmanlı şehrini de içine alacak şekilde öne sürdüğünü varsayabileceğimiz yaklaşımı Doğu şehri ve İslâm şehrine yönelik fikirlerinden oluşmaktadır. Buna göre Doğu şehri, “Asya tipi üretim tarzının nedeni ve sonucu”dur¹¹³ ve bu üretim tarzı, Batı tipi ve İslâmî üretim tarzı ile birlikte feodal üretim biçiminin türlerini oluşturmaktadır.¹¹⁴ Asya tipi üretim tarzı (ATÜT), Marx ve Engels'in Türkiye, İran ve Hindistan'ı kastederek Doğu'yu anlamının bir anahtarı olarak ve topraktaki özel mülkiyet yokluğu iddiasını içeren bir kavramdır.¹¹⁵ Marx, Asya tipi üretim tarzında birey için söz konusu olanın mülkiyet değil zilyetlik olduğunu ve asıl mülkiyet sahibinin cemaat olduğunu belirtmekte¹¹⁶ ve eklemektedir:

“Ama çalışan bireyin, toprak üzerinde mülk sahibi olma *konumu*, bu ilişki, onun bir cemaatin üyesi olmasıyla dolayımlanmış; doğal kökenli bir klanın üyesi vb. olmakla sahip olduğu, doğal kökenli ve çeşitli tarihî süreçler içinde, şu ya da bu oranda gelişmiş ve değişikliğe

¹¹³ Lefebvre, **a.g.e.**, 2018a, s. 145.

¹¹⁴ Henri Lefebvre, **Key Writings**, (ed.) Stuart Elden, Elizabeth Lebas, Eleonore Kofman, New York-London: Continuum, 2003, s. 118.

¹¹⁵ Taner Timur, **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu**, 3. Basım, İstanbul: Yordam Kitap, 2020, s. 21

¹¹⁶ Marx, **a.g.e.**, 2014, s. 456.

uğramış olan [toplumsal] varlığına bağlıdır. (...) Toprağın mülkiyet ilişkisine sokulması, toprağın, şu ya da bu ölçüde doğal kökenli ya da tarih içinde gelişmiş klan tarafından, cemaat tarafından, zorla ya da barışçıl yoldan işgalini önvarsayar. Birey burada hiçbir zaman salt özgür bir emekçi olmanın tek boyutluluğuyla ortaya çıkmaz. Emeğinin nesnel koşullarının kendisine ait olması önvarsayıldığı gibi, özne olarak kendisinin bir cemaatin üyesi olduğu ve bunu, toprakla arasındaki ilişkiyi dolayımладыğı da önvarsayılmıştır. Emeğin nesnel koşullarıyla bağı, kendi bir cemaat üyesi olmasıyla dolayımланmıştır; öte yandan cemaatin fiili varlığını belirleyen de bireyin emeğin nesnel koşulları üstündeki mülkiyetinin özgül biçimidir.”¹¹⁷

Zilyetlik, fiilî tasarruf hakkı olup mülkiyetteki miras bırakma olmak üzere geniş sahiplik niteliklerini içerisinde barındırmamaktadır. Bu açıdan değerlendirildiği zaman Osmanlı köylüsünün de tımarlı sipahinin de toprak üzerindeki kullanım hakkının zilyetliğe karşılık geldiği açıktır. Ancak diğer taraftan Osmanlı’da mülkiyet hakkı cemaatte de, sipahide de, mültezimde de âyânda da değil, devlettedir:

“Mülkiyet, demek ki, ilk anlamıyla, insanın kendi doğal üretim koşullarıyla kendisine ait şeyler, kendi malı, bizzat *kendi varlığının bir parçası olarak varsayılmış* bir şey olarak varoluşunun *doğal önvarsayımları*, deyim yerindeyse kendi vücudunun uzantıları olarak ilişkiye girmesinden başka bir şey demek değildir.”¹¹⁸

Devletin katı merkeziyetçi bir örgütlenme yapısına sahip olmaksızın bu sahipliği sürdürmesi zaten tam olarak mekânsal açıklamaya duyulan ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Çünkü mekâna nizamın sahipliği, basit bir şekilde despotik idare anlayışı ile açıklanamamaktadır. Tarık Şengül de merkezin yerel üzerinde mutlak bir denetiminin olmadığını, her şeyden önce buna dönemin teknolojik gelişme düzeyinin engel teşkil ettiğini belirtmekte ve buradan Suraiya Faroqhi’ye atıfla Osmanlı kentlerinin hiç olmazsa “yarı-özerk” niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹

“Osmanlı kentlerinin (çok az istisna dışında) özerklik beratları yoktur, bu nedenle de genellikle doğrudan merkezi hükümet tarafından idare edildikleri varsayıla gelmiştir. Oysa bu sadece İstanbul için geçerlidir.

¹¹⁷ a.g.e., s. 458.

¹¹⁸ a.g.e., s. 456.

¹¹⁹ Suraiya Faroqhi, “In Search of Ottoman History”, içinde Halil Berktaş; Suraiya Faroqhi (der). **New Approaches to State and Peasant in Ottoman History**, Londra: Psychology Press, 1992’ye atıfla Tarık Şengül, **Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi**, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009, s. 107.

Taşra kentlerinde ulema, mültezimler ve yeniçeri komutanlarından oluşan bir kent seçkinleri zümresi oldukça büyük bir manevra kabiliyeti kazanmıştı. Alt derecelerdeki kadılar genellikle bölgeye yerleşik ailelerden gelirdi; yeniçerilerin ve diğer askerî (ya da daha sonra paramiliter) ocakların komutanları ise ya ticaretle uğraşır ya da tüccar ve zanaatkârlarla bir bağları olurdu. Bu faaliyet onların üzerinde siyasal faaliyet yürütebilecekleri bir ekonomik zemin oluşturmaktaydı.”¹²⁰

Yerel düzeyde seçkin bir sınıfın varlık kazanmış olmasına yönelik tespit önemlidir ve bu tez için anlam taşımaktadır. Fakat yerel düzeydeki seçkinlerin özerklik kapsamındaki anlamına şüpheyle yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü seçkinlerin varlığı ve hatta mülkiyet sahipliği de mekâna sahip olmak çerçevesini tam olarak karşılamaya yeterli gelmemektedir. Mekâna sahip olmak, Tanyeli’nin de bahsetmiş olduğu üzere tekinsizliğin, diken üstünde hissetme hâlinin olmadığı bir niteliği gerektirmektedir. İktisadî güce sahip olmak da yerel süreçlerin yürütülmesinde söz sahibi olmak da mekânla kurulan tekinsiz bir ilişkinin varlığını zorunlu olarak beraberinde getirmez. İktisadî güç ve yerel süreçlerdeki söz sahipliği mülkiyet sahipliği ile desteklense dahi, bu mülkiyet mirasın konusu olamıyor ve örneğin bir müsadere uygulamasının sonuçlarından kurtulmaya yetecek sınıfsal mensubiyeti içermiyorsa, yine mekâna sahipliğin olduğu sonucuna varılamaz. Gelgelelim bunların hiçbirisi sınıfsallığın yokluğuna delil değildir. Hatta Osmanlı sınıfsallığının dolaylı karakteri, tam olarak mekânsal çözümlemenin araçları ile anlamlandırılma ihtiyacına gönderme yapmakta ve ATÜT tartışmaları, tam olarak böylesine bir çerçeve kapsamında anlam ifade etmektedir.

ATÜT, Osmanlı toplumunun sınıfsal yapısına ilişkin boyutları olan bir tartışmaya işaret etmekle beraber, Osmanlı şehrinin Batı şehrinde bir farkının olup olmadığı, varsa ne olduğu şeklindeki sorgulama açısından da kritik bir sorgulamayı haklı çıkarmaktadır. Bu nedenlerle ATÜT hem genel olarak hem de Lefebvre’in düşünceleri bağlamında geniş olarak değerlendirilecektir. Bunu yapmadan evvel ise Lefebvre’in de iddiasının bir

¹²⁰ Faroqhi, a.g.m., 2006, s. 699.

bölümünü oluşturan, aynı zamanda literatürde de Osmanlı şehri tartışmalarında önemli bir yer tutan İslâm şehriyle ilgili değerlendirmeleri ele almak yerinde olacaktır.

20. yüzyılın başlarında Max Weber ile Henry Pirenne'in çalışmalarından esinlenilerek gerçekleştirilen İslâm şehri incelemeleri İslâm dünyasındaki şehirler için geçerli olacak şekilde genelleştirilmiş belli modeller ortaya atılmış ve bu yönüyle de oryantalist çalışmalar kapsamında değerlendirilmişlerdir.¹²¹ İslâm dünyasını ve dolayısıyla İslâm şehrini belli başlı özellikler uyarınca sabitleyip tektipleştirmek suretiyle incelenmesini kolaylaştırmaya hizmet etmek çabasından dolayı oryantalist perspektifle uyum sağlayan böylesine çalışmalardaki yaklaşım biçimi bu çalışmada sahiplenilmemektedir. Bununla birlikte İslâm şehrinde öne çıkan ve ancak başka herhangi şehirde varlığına rastlanmadığını iddia etme noktasında son derece dikkatli davranılması gerektiği kabûlü ile ele alınmasının doğru olacağı varsayılan kimi nitelikleri saptayıp bunlar üzerinde tartışma yürütmek mümkündür. Böylelikle ki Osmanlı şehrinin İslâmî diyebileceğimiz veçhesini kavramak söz konusu olabilir ve ancak bu sayede oryantalist tezlere karşı çıkmanın gerçekçi zeminine ulaşılabilir.

Osmanlı şehri kapsamında İslâm dininin etkisini göz önünde bulundurarak başlamak gerekirse, Osmanlı şehrinin de Müslüman mahallesinin de çoğunlukla cami olmak üzere bir dinî yapı etrafında gelişip şekillendiği hususunun altını çizmek gerekir.

“İslam'da kent alanı, İslam cemaatine en uygun mekândır. Büyük cami ve çarşıların yer aldığı merkez, İslam'ın ilk çekirdeğini oluşturan tüccarlar topluluğunun ekonomik ve toplumsal etkinliklerine uygun düşmektedir. Her biri diğerinden kopuk ve merkezle bağlantılı mahalleler ise, İslamın kent içinde birleştirdiği birbirine düşman aşiret birimlerine denk düşmektedir. Bu mekansal yapıda iktidar yoktur; iktidar kent dışında bir kaleye sığınmış ve bir güvenlik kuşağı oluşturan meydanla kendini kentten soyutlamıştır. Meydan Batılı anlamda bir buluşma yeri olmaktan çok, imparatorluk alayının manevra sahasıdır.”¹²²

¹²¹ Ayşe Çolpan Kavuncu, **Socio-Political Transformation in Uzbekistan: A Study of Urban Mahallas in Tashkent** (Doctoral Thesis), Ankara: The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, 2012, s. 138.

¹²² Stefano Yerasimos, “Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine” içinde, **Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri**, ed. Paul Dumont; François Georgeon, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 14.

Öyleyse mekânsal çözümleme ile yaklaşıldığında bu tez için kritik sorunun bir şehrin/bir mahallenin dinî yapı etrafında varlık kazanıyor (fethedilmişse buna göre inşâ veya dönüştürme faaliyeti gerçekleştiriliyor) ise ilgili mekânın bu dinin değerleri, kural ve yasakları uyarınca şekillenip şekillenmediği olduğu ortaya çıkacaktır. Hâliyle bu soruya olumlu cevap veriliyor ise ilgili şekillenmenin unsurlarının ne olduğunu da devamında tespit etmek, son derece önemli olacaktır.

Yukarıdaki soruya cevap vermeye çalışmak, yine, Batı tipi kentsel gelişimini ve kent modelini esas alma anlamına gelecek bir Avrupamerkezcilik ile Osmanlı'nın benzersizliğine vurgu yapan özgücülük arasında gidip gelen bir tartışma alanında değerlendirme yapmaya çalışmak anlamına gelmektedir. O nedenle konuyu biraz daha detaylandırmak üzere Avrupamerkezci kent anlayışının en önemli temsilcisi sayılabilecek olan Max Weber'in düşüncelerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Weber, kentin Batı'da ortaya çıkan bir gerçeklik olduğunu şu hususları belirterek savunmaktadır:

“Ne iktisadi anlamda ‘şehir’ ne de sakinlerinin özel politik-idari yapılarla donandığı garnizon, mutlaka bir ‘topluluk’ oluşturmaz. Kelimenin tam anlamıyla bir kentsel ‘topluluk’, gene bir olgu olarak yalnızca Avrupa'da ortaya çıkmıştır. İstisnalara zaman zaman Yakın Doğu'da (Suriye, Fenike ve Mezopotamya'da) rastlanabiliyordu ama bunlar da çok azdı ve sadece ilkel biçimleriyle vardı. Tam bir kentsel topluluk oluşturabilmek için bir kentsel topluluk, alışveriş ve ticaret ilişkilerinin görece bir hâkimiyetine sahip olmalı, bir bütün olarak yerleşim alanı da şu özellikleri sergileyebilmelidir: 1- Bir kale; 2- Bir pazar; 3- Kendine ait bir mahkeme ve hiç değilse özerk bir hukuk; 4- İlgili bir birlik biçimi ve 5- En azından kısmi bir özerklik ve kendi kendini yönetebilme ve sonuçta seçilmelerinde şehir sakinlerinin katılımının gerçekleştiği yetkililerce yönetilme.”¹²³

Weber'in yanına Georg Simmel ve Karl Marx'ı da dâhil edebileceğimiz 19. yüzyıl teorisyenleri tarafından kent, “feodalizmden kapitalizme geçişte modernleşmenin bir ürünü olarak” ele alınmaktadır¹²⁴ ve söz konusu yaklaşımların tartışmalı kısmı tam olarak

¹²³ Max Weber, **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, (ed.) Don Martindale; Gertrud Neuwirth, Türkçesi: Musa Ceylan, 9. Baskı, İstanbul: Yarı Yayınılık, 2010, s. 109.

¹²⁴ Fuat Güllüoğlu, “Kent Sosyolojisi Kuramları Üzerine Bir Literatür Değerlendirmesi”, **Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 3, Temmuz 2012, s. 2.

budur. Kapitalizmin ortaya çıkması ile doruğuna ulaşan ve Lefebvre’in izotopi ve heterotopi kavramlarını kullanarak tarif etmiş olduğu Batı kent tarihi dinamizminin, kent tarihi araştırmaları ve mekânsal okumalar açısından belli bir ampirik zenginliğe işaret ettiği açıktır. Fakat böylesine bir ampirik zenginlik, kapitalizmin ortaya çıkmamasının nedenlerini araştırmaktan ibaret olmayan bir perspektif ile, aksi yöndeki örneklerin incelenmeye değer olmadığının kesinlikle bir kanıtı değildir. Bu çerçevede Osmanlı şehri ve kırsal hayatına yönelik olarak beledî hizmetlerin sunum biçimi ve vakıfların şehir hayatındaki işlev ve önemi; sosyalleşme mekânlarının durumu ve mahalle sisteminin, çıkma-dar sokakların kamusalılık ve şehir kültürü üzerindeki etkilerini, Osmanlı özgücülüğüne varmayacak şekilde, Batı tipi kent modelini esas almadan tartışmak mümkün ve de gereklidir. İşte bunu Osmanlı şehri özelinde gerçekleştirebilmek için İslâm şehri tartışmalarına değinmek gereklidir.

İlk olarak, İslâm şehrinin kendiliğindenliğe terk edilmiş bir yığın olarak değerdendirilemeyeceğini belirtmek yerinde olacaktır. Nitekim Halil İnalıcık Osmanlı şehirlerinin temel olarak İslâm geleneğinin takipçisi olduğunu ifade etmekte ve bunu yaparken İslâm şehrinin plansız, kendiliğinden ortaya ıkmaş “şekilsiz bir yığın” olduğunu içeren yaklaşımı reddetmekte, İstanbul’un şehir yapısının, Sultan’ın kontrolünde olacak şekilde İstanbul’dan önce kurulan veya yeniden tanzim edilen organizasyon biçimine olan bağlılığın sürdürülmüş olmasını kanıt olarak öne sürmektedir.¹²⁵

“.. İslam kenti, cemaat ile iktidar arasında durmaksızın yinelenen ve hiçbir zaman kurumsallaşmayan kavganın toprağa kazınmış yazıtıdır. Kent sınırına atılan iktidar, normal zamanlarda elindeki kuvvetle kenti denetim altında tutar, ama kendi kent şemasını dayatmazdı. Kentliler ıkma sokaklarının dibine, sonsuz sayıda dehlizle korunmuş bir halde yuvalanı ve isyan günlerinde buralardan çıkıp saraya doğru yürürlerdi.”¹²⁶

¹²⁵ Halil İnalıcık, “İstanbul: Bir İslâm Şehri”, **İslâm Tetkikleri Dergisi**, çev. İbrahim Kalın, Cilt: IX, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakóltesi Yayınları, 1995, s. 250-251.

¹²⁶ Yerasimos, **a.g.m.**, 1998, s. 15.

Öyleyse İslâm şehrinin kimi niteliklerinin kavgayı kurumsallaştırmayı engellemeye hizmet ettiğini varsaymak mümkün görünmektedir. Bu tez için bu niteliğin tespit edilmesi son derece önemlidir. Buna yönelik olarak Janet L. Abu-Lughod'un İslâm şehrinin ayırt edici yönünü tespit etme çabasına başvurmak yerinde olacaktır. Abu-Lughod, şehri şekillendiren belki de en önemli İslâmî unsurun erkeği ve kadını ayrı şekilde konumlandırmak olduğunu ifade ederek pencerelerin konumlarının, yapıların yüksekliklerinin, görsel mahremiyeti koruma amacına yönelik olarak ayarlandığını belirtmekte¹²⁷ ve bunun kamusal-özel alan ayrımının, erkeklerin kadınların hareket alanına müdahale etmeksizin hareket edebilmesi esasına dayandığını eklemektedir.¹²⁸ Düccane Cündioğlu'nun aşağıdaki ifadeleri, Lughod'un tespitleriyle tutarlı bir nitelik arz etmektedir:

“İslam mimarisinde *balkon* yoktu, *avlu* vardı. Medeniyetimizin temel taşlarından biri de mahremiyetti çünkü. *Haram, hürmet, mahrem*. Bakışın kendisine riayet etmesi gereken sınırlar vardı. Bakışla rahatsız etmek de yasaktı, bakışları rahatsız etmek de. Avlunun içini yasak bakışlarla taciz de haramdı, balkona çıkıp gözleri taciz de.”¹²⁹

İnalçık “İslâm'ın, haremın [harim, mahrem/haram yer] kutsallığıyla ilgili ilkelerini nazarı itibara almadan yerel mimarînin ve sokakların Osmanlı ya da İslâm şehrine verdiği özel biçimleri açıklayamayız” diyerek “Osmanlı binaları ve sokak biçimleri”nin, “İslâm hukukunun kural ve düzenlemelerine sıkı sıkıya bağlı” olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Abu-Lughod, İslâmî değerlerin şehir mekânına yansıma biçimine yönelik şu iki tespiti son derece önemlidir:¹³¹

- Ticaret bölgesi ile meskûn bölgeler arasındaki ayrım, kadına özgülenen özel alan ile erkeğe özgülenen kamusal alanın ayrışmasını beraberinde getirmiştir.

¹²⁷ Janet L. Abu-Lughod, “The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance”, *International Journal of Middle East Studies*, Cilt: 19, Sayı: 2, Mayıs 1987, s. 167.

¹²⁸ a.g.m.

¹²⁹ Düccane Cündioğlu, *Mimarlık ve Felsefe*, 5. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2019, s. 105

¹³⁰ İnalçık, a.g.m., 1995, s. 259.

¹³¹ Abu-Lughod, a.g.m., s. 169-170.

- Kamu görevlilerinin büyük kısmı ticaret bölgesinde varlık gösterdiğinden dolayı meskûn alanlar, bir tür özerkliğe sahip olabilmıştır.

Eğer İslâm şehri ile mahremiyet arasında bir ilişki kuruluyor ise, o zaman İslâm şehrinin varlığını ve Osmanlı şehrinin de İslâm şehri geleneğinin bir takipçisi olduğunu öne sürmek mümkün hâle gelebilir. Bu durum aynı zamanda Osmanlı şehrini ve kırsal hayatını değerlendirebilmek ve ayrıca da kamusal tartışmalarını yürütebilmek adına mahremiyet kavramına başvurmanın önemini de göstermektedir. Bu aşamada ise İslâm şehrinin sözü edilen özelliklerine sahip olan Osmanlı şehrinin bu yönüyle Batı şehrinden ayrılıp ayrılmadığı, daha net bir ifadeyle, ATÜT tezlerine bir dayanak olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru, Osmanlı sınıfsal yapısının nasıl bir görünüm arz ettiği, ve hatta Osmanlı’da sınıfların, sınıf çatışmasının var olup olmadığı tartışmaları açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla öncelikli olarak Osmanlı’nın toplumsal yapısından bahsetmek ve akabinde ATÜT’ü de değerlendirecek şekilde feodalizm tartışmalarına yoğunlaşmak yerinde olacaktır.

Cenk Reyhan, Weber’in kente yönelik modelinin Marksist literatürdeki bir benzerinin, “devletin, coğrafi şartların yetersizliğinden dolayı sulama işlerini kontrol ettiği ve bundan dolayı özel mülkiyetin ve aracı sınıfların bulunmadığı” iddiasını içeren Asya tipi üretim tarzı olduğunu belirtmektedir.¹³² Kent mekânı ile sınıfsallık arasındaki ilişkiye dair Lefebvre’in yaklaşımına bakacak olursak, kendisinin de benimsemiş olduğu Marksist sınıf teorisine yönelik ifadelerine başvurmanın iyi bir başlangıç noktası olabileceği görünecektir:

“1. Sınıf mücadelesi olmadan, siyasal mücadele olmadan sınıf yoktur. Bu sınıf, devrimci bir *praxis* ile praksisin üst düzeyine ulaşmadıkça; siyasî arenada kendini göstermedikçe ancak gizil olarak [kuvve halinde] vardır (yani, ‘kendi için’ sınıf değil ‘kendinde’ sınıftır). 2. Kutuplaşmış olan ve çatışma halinde bulunan sınıflar, yine de bir birlik oluştururlar. Bu birlik, genel (toplum), özel (ulus) ve tekil (üretim

¹³² Cenk Reyhan, **Osmanlı’da Kapitalizmin Kökenleri: Kent-Kapitalizm İlişkisi Üzerine Tarihsel-Sosyolojik Bir Çözümleme**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008, s. 37.

biçimleri içinde tamamlayıcı işlerin bölünmesi) adları alır. Çatışmalar, birlik üzerinde önemle durmamızı olanaklı kılar; nitekim buna karşılık, birlik üzerinde önemle durduğumuz zaman, bu birliğin çatışmalı özünü ortaya koymak gerekir.”¹³³

Bir başka yerde ise Lefebvre, İslâmî feodalizm koşullarında (bunu İslâm şehri olarak da düşünebiliriz) senyörün, “zanaat ve ticaret şehrinin üzerinde ve buradan yola çıkarak da, genellikle bahçelere, dar ve derinliksiz ekim alanlarına indirgenmiş kırsal çevre üzerinde hakimiyet” kurduğunu ve bundan dolayı da burada “herhangi bir sınıf mücadelesinin ne tohumu ne de olanağı” olduğunu belirtir ve ekler: “Yaratıcı olan, yeni yapıt ve ilişkilerin üreticisi olan sınıflar mücadelesi, Batı’ya (en ‘güzel’ şehirleri de dahil) damgasını vuran belli bir barbarlık olmadan olmaz.”¹³⁴ Lefebvre’in bu ifadelerini Osmanlı incelemeleri kapsamında sahiplenmek mümkün görünmemektedir. Bunun sebebini ayırtılandırabilmek için yine onun Marx okumasına müracaat etmek gerekmektedir.

Lefebvre, Marx’ın “toplumun sosyalizasyonu” olarak adlandırılan bir süreci açığa çıkardığını ve bunun da gittikçe karmaşıklaşmak suretiyle *sosyalize* hâle gelmiş olan toplumda uzlaşmaz sınıfların çıkıp da bu sosyalizasyon dolayısıyla sınıfların kutuplaşıp çelişmelerine işaret ettiğini belirtmektedir.¹³⁵ İşte Osmanlı idare anlayışı, sınıf çatışmasının mekânsal yapıyı da dönüştürecek bir siyasal parçalanmışlık kapsamında deneyimlenmesi imkânını sosyalizasyon üzerindeki mekânsal önlemleri ile bastırmaya yönelmiştir. Tam da mekânsal çözümleme ile açığa çıkarılıp tartışmaya müsait olan böylesine bir çerçeve, zaten kamusal tartışmalarının ve kamusal mekânların bu tez için neden önemli bir yer tuttuğunu da açık ve net bir şekilde gösteren bir hususa karşılık gelmektedir. Çünkü sınıfsal çatışmanın mekânsal organizasyon uyarınca idare edilmeye çalışılmasına yönelik tutum, doğrudan doğruya Osmanlı’daki üretim tarzının askerî bir

¹³³ Lefebvre, a.g.e., 1996b, s. 109.

¹³⁴ Lefebvre, a.g.e., 2018a, s. 86.

¹³⁵ Lefebvre, a.g.e., 1996b, s. 86.

feodalizm olması ile sıkı sıkıya bağlı bir nitelik arz etmektedir. Bu da Osmanlı'daki temel sınıfsal ayrımın konu edilmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.

Osmanlı'daki bütün halkı kapsayacak tarif, “reâyâ ve berâyâ” olup reâyâ “bir hükümdar idaresi altında bulunan ve vergi veren halk”a, berâyâ ise “halkın, haraç ve vergi vermeyen Müslüman ve kılıç ehli kısmı”na karşılık gelmektedir.¹³⁶ Halil İnalcık Osmanlı toplumunun ilkin ordu mensuplarını ve ulemayı içerecek şekilde “askerî” ve dinsel fark gözetmeksizin vergi ödeyen ve yönetim sürecine katılmaya “reaya” olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmektedir.¹³⁷ İnalcık başka bir çalışmada, daha önce 15. yüzyıl Bursası'nı incelerken karşılaştığı çarpıcı bir manzaradan bahseder. Buna göre “Bursa gibi bir ticaret ve sanayi merkezinde dahi en zengin sınıfın tüccar ve dokumacılar değil, askeri sınıf üyeleri olduğu”nun anlaşıldığını belirtmekte ve bu durumun uzun süre devam ettiğini eklemektedir.¹³⁸ Söz konusu temel ayrımın başat konumu, 18. yüzyıla dek varlığını net bir şekilde sürdürmüştür. Her ne kadar iltizam sistemine dair örnekler 18. yüzyıldan öncesinde de görülebiliyorsa da, mâlikâne sistemine gelinceye dek timar düzeninin Osmanlı eski rejimini ciddi oranda domine ettiği muhakkaktır.

İlber Ortaylı, “köy-kent ilişkilerinde, toplumsal kurumların biçimlenişinde” timar sistemin öneminin büyük olduğunu ifade etmekte, ve bilhassa “Anadolu'nun bugünkü yapısal sorunları”nın anlaşılması açısından timarı ele almanın abartılı sayılamayacağını belirtmekte ve bu kurumun varlığını “vergi tahsil güçlüğü”, “geleneksel devletin kamu görevlerini yerine getirecek merkeziyetçi bir idareyi sahip olamayışı” gibi nedenlere dayandırmaktadır.¹³⁹ Ömer Lütfi Barkan ise Osmanlı toprak düzenindeki sipahinin senyörden ziyade “görevli bir memura”, reayanın ise serften ziyade ““hür köylü'ye”

¹³⁶ Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 11. Baskı, yay. haz. Aydın Sami Güneşçâl, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993, s. 86, 880.

¹³⁷ Halil İnalcık, “The Nature of Traditional Society: Turkey”, in **Political Modernization in Japan and Turkey**, (eds.) Robert E. Ward; Dankwart A. Rustow, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1968, s. 44.

¹³⁸ Halil İnalcık, “Eyüp Sicillerinde Toprak, Köy ve Köylü” içinde (ed.) Tülay Artan, **18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp'te Sosyal Yaşam**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 11.

¹³⁹ İlber Ortaylı, **Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi**, 3. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat, 2008, s. 124-125.

benzemesi dolayısıyla Osmanlı toplumunun feodal bir nitelik arz etmediği sonucuna ulaşmaktadır.¹⁴⁰ İlber Ortaylı da tımarlı sipahinin “hukukî ve politik kültürel alt yapı açısından Batı feodalitesinin ‘baron’u” olmadığını ifade etmektedir.¹⁴¹ Timarların “doğrudan doğruya sultan tarafından” verilmesi yoluyla “bu beylerin özel ordularıyla birer derebeyi olmaları”nın önlenmeye çalışılmış olması¹⁴² da bu hususu destekler niteliktedir. Ancak sipahinin özel ordusu olan bir derebeyine dönüşmesini engellemiş olmak, artığa el koymanın temel biçimi itibarıyla üretim tarzının feodalizme karşılık geldiği gerçeğini değiştirmeye yetmemektedir.

Osmanlı’da feodalizmin olmadığı yargısının kritik olan dayanağı, sipahinin senyör olmadığı değil, köylünün serf olmadığı düşüncesidir. Osmanlı köylüsünün serf olmadığına yönelik düşüncenin tek dayanağı, açıktır ki sipahinin senyör olmaması değildir ve olamaz. Osmanlı köylüsünü serf niteliğinden uzaklaştıran husus, ilgili yazarların öne sürdüklerine göre, sipahi ile sınıfsal bir çatışmanın yaşanmamış olmasıdır. Sınıfsal çatışma yaşanmaması ise sipahinin senyör olmaktan ziyade devletin memuru gibi hareket etmeleri ile açıklanmaktadır. Halbuki sınıfsal çatışmanın görünür bir şekilde ve çeşitli mücadelelerle Batı’da olduğu şekliyle deneyimlenmemiş olması, sınıfsal sömürünün olmadığı ve dolayısıyla feodaliteden bahsedilemeyeceği anlamına gelmeyecektir. Nitekim Behice Boran da Osmanlı toprak düzeninin Batı feodalizmi ile aynı olmadığını fakat bunun farklı bir çeşidi olduğunu, Osmanlı’nın merkezî feodaliteye, Batı’nın ise yerel feodaliteye denk düştüğünü ifade ederek belirtmektedir.¹⁴³ Feodalizm olgusunun özünün zaten sınıfsal sömürünün bir tarihsel bir görünümünün açıklamasına karşılık geldiğini göz önünde bulundurunca böylesine bir değerlendirmenin belli bir tutarlılık arz ettiği görünecektir. Yani belli bir yer ve belli bir zamandaki yapıyı feodal

¹⁴⁰ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü”, *Ülkü*, Sayı: 49, 1937, s. 36’dan aktaran Muzaffer Sencer, **Osmanlı Toplum Yapısı: Devrim Stratejisi Açısından**, İstanbul: Ant Yayınları, 1969, s. 50.

¹⁴¹ Ortaylı, **a.g.e.**, 2008, s. 124.

¹⁴² Sencer, **a.g.e.**, s. 51.

¹⁴³ Behice Boran, “Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet II”, *Yön*, sayı: 51, Kasım 1962.

olarak nitelendirmenin anlamı sınıfsal ilişkinin bir açıklamasını sunmakta gizlidir. Dolayısıyla Osmanlı’da feodalizmin olmadığını iddia etmek, ilgili sınıfsallığın var olmadığını iddia etmekle aynı anlama gelecektir. Gelgelelim Osmanlı köylüsüne ilişkin olarak böyle bir değerlendirmede bulunmak imkân dahilinde değildir. Osmanlı köylüsü tarımsal üretim faaliyetini sömürü ilişkisinden münezzeh bir biçimde gerçekleştirmemektedir. Feodal sömürü ilişkisi Osmanlı için de geçerli bir durumdur fakat bunun biçimi ve görünümü Batı Avrupa feodalitesi ile birebir aynı değildir. Bu hususun anlaşılabilmesi adına Georges Gurvitch’in şu ifadeleri yol gösterici olacaktır:

“Kesin olan şeyi feodal toplumdaki devletin merkezî bir özelliğe sahip olmadığı gerçeğidir. Ne Kutsal Roma İmparatorluğu biçiminde ne de bir bölgenin feodal kralla zar zor bağlantılı önde gelen lordların toplumunda durum farklıdır. Ayrıca, devlet tüm bu gruplar üzerinde herhangi bir hukuki önceliğe sahip olmadığı gibi onlardan aşağıdadır. Fakat kendisine verilen son derece sınırlı yetkinlik alanında koşulsuz yaptırım uygulamaktadır. Devletin bir yerel gruplar bloğundan ibaret olup koşulsuz yaptırım tekeline sahip bir oluşum olarak tanımlanması konusunda ısrar edildiğinde, feodal toplumun devletsiz olduğu, bir toplum içinde devletin öldüğü çünkü devlet dediğimiz şeyin gerekli iki niteliğe bu toplumda sahip olmadığı açıkça görünür. Bu şartlar altında, her zaman devlet kaynaklı kamu hukuku ve özel hukuk arasındaki ayırım, feodal toplumun en önemli hukuk düzeni bakımından geçerli değildir.”¹⁴⁴

Buradan hareketle Batı ile Osmanlı arasındaki farkın artığa el koyma biçiminde olmayıp, yani bu açıdan feodalizme karşılık gelen yapıya sahip oldukları fakat siyasal yapı noktasında düğümlendiğini ifade etmek mümkün olmaktadır. Batı’da olmayan siyasal birlik beraberinde parçalı bir yapıyı getirmişti ve bundan dolayı da siyasal birliğe varlık kazandıracak olan süreç, sınıf çatışmalarının net bir şekilde oynadığı rol ile tanımlanacak bir niteliğe sahip olmuştur. Zaten tam da bu nedenle Lefebvre Batı feodal toplumunu karakterize eden unsurun “toplumsal bağlantıların doğrudan doğruya ve aracısız [dolayimsız]” nitelik arz etmesi olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵ Söz konusu niteliği mümkün

¹⁴⁴ Georges Gurvitch, **Hukuk Sosyolojisi**, çev. Muhammet Koçakgöl, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 246.

¹⁴⁵ Lefebvre, **a.g.e.**, 1996b, s. 85.

kılan, siyasal yapının parçalı bir görünüm arz etmesidir. Osmanlı'ya baktığımız zaman ise durumun tam tersine işaret ettiğini görmekteyiz. Bahsi geçen anlamdaki toplumsal bağlantılar Osmanlı'da dolaylı bir yapı arz etmekteydi. Bu hususu merkez-taşra ilişkilerinin niteliğinden teyit etmek mümkündür:

“Teokratik-merkeziyetçi bir monarşik devlet kurmayı amaçlayan Osmanlı Devleti’nde bu anlayışın ideolojik yansıması, taşradan kendisine yönelebilecek herhangi bir muhalif hareketin gelişmesini, düzenin/nizam-ı âlemin bozulabileceği düşüncesi ile engellemektir. Bu anlayışla şekillenen klasik dönem (1300-1600) siyasal anlayışının en dikkat çekici niteliği, siyasal iktidarının kaynağı ilahi olan padişahın (halife/zillullahi fi’l-âlem=Tanrı’nın yeryüzündeki gölgesi), toplumun ortak yararını gözettiği şeklindeki siyasal düşünceye bağlı olarak, kul statüsündeki bürokratları/rical-i devleti aracılığı ile bireysel ve kamusal ilişkilerde mutlak hâkim olmasıdır. Modernleşme öncesi olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde, merkezdeki yönetici egemen sınıfın ürettiği ‘kültürel hegemonya’ kendi üst kültürünü, kanunname, tımar, ihtisab vb.nden oluşan devletin baskı aygıtı ve medrese, lonca, cami, aile vb. eğitsel, mesleki, dinsel, toplumsal vb. devletin ideolojik aygıtları vasıtası ile taşraya yayıyor, bu suretle merkez ile taşra, yöneten/egemen sınıf, askeri ile yönetilen/tabi sınıf, reaya arasında siyasal yapının işleyişi konusunda bir mutabakat kurmaya çalışıyordu. Bu kurumsal yapı, ‘organik aydın’lar grubu olarak niteleyebileceğimiz eşraf ve âyan görünümünde ete-kemiğe bürünmekteydi. Siyasal, *padişah*/şahlar şahı unvanına; dinsel, *halife* makamını da etkileyen karizmatik Osmanlı hükümdar tipini de buna eklemeliyiz.

Devlet idealize ettiği merkeziyetçi yapıyı, yatay/mekânsal örgütlenmede taşraya hâkim olabilmek için ‘tımar sistemi’, dikey/sınıfsal örgütlenmede tebaaya hâkim olabilmek için ‘kul sistemi’ uygulamaları ile kurmaya çalışmıştır. Bundan dolayı, sipahinin en önemli görevlerinden biri, reayanın sınıfsal konumunu ve bulunduğu bölgeyi değiştirmesine engel olmaktır.”¹⁴⁶

Yukarıdaki ifadeleri, Osmanlı merkez-taşra ilişkilerini özgün kılan hususun ne olduğunu daha net bir şekilde ortaya koyabilmek ve bu noktada taşradaki egemenlerin nasıl bir sınıfsal konumu tespit etmemizi sağladığını gösterebilmek adına aşağıdaki alıntıyla beraber değerlendirmek yerinde olacaktır:

“Osmanlı toplumsal formasyonu, şarkiyatçı gelişme modelinde ifade edildiği gibi, çekişmeci/çatışmacı merkez-çevre/kenar zıtlaşması ile değil, mutabakatçı merkez-taşra diyalogu ile kendini üretmiştir. Bu mutabakat siyasal iktidarın hem ideolojik aygıtlarını hem de baskı

¹⁴⁶ Reyhan, a.g.e., s. 99-100.

aygıtı konumundaki yerel eşraf ve âyan aracılığı ile yürütülmektedir. Üstelik bu yerel egemen sınıf, mesela kapıcıbaşılık görevi gibi, devletten aldığı memnuniyetler aracılığı ile de onunla bütünleşmiştir. Hükümdar ile merkez ve taşra egemenleri arasında bir kez mutabakat sağlanınca bundan sonra yapılması gereken, siyasal sistemin madunlarının kolektif bilincinde de onaylanmasını sağlamaktır. Bu bakımdan, eşraf ve âyan merkez ile taşra arasında bir mutabakat aracı rolündedir. Konuyu bu şekilde yorumladığımız zaman diyebiliriz ki, on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı siyasal hayatında görülen isyan hareketleri, liberal görüşte dillendirilen, merkezin kendi modernleşmeci-seçkinci kültür değerini tepeden inmece bir tarzda çevreye dayatması ve çevrenin buna karşı kendi halk kültür değeri ile direnmesi olarak değil, merkez ile taşra egemenleri arasında kurulmuş olan mutabakatın bozulması ve bunun sonucunda ortaya çıkan hegemonik kriz ile açıklanabilir. Taşrada eşraf ve âyanın merkeze karşı asıl tereddüdü, hükümdardan gelebilecek müsadere uygulamasıdır ki, Osmanlı kapitalistleşme çağında liberal hukuk kuralları ile bu problemin önüne geçilmiştir. Bu bakımdan, Tanzimat ile I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinin liberal-demokratik, modernleşme hareketleri esasen merkez ve taşrada egemenlerin kendi partilerini kurup sınıfsal taleplerini merkezde temsil ettirme sürecidir.”¹⁴⁷

Osmanlı’da feodalizmin varlığı-yokluğu tartışmasının, bir adlandırma problemine denk düşmediğini de vurgulamak gerekir. Yani mesele feodalite kavramını kullanmak veya kullanmamak değil, bahsi geçen sömürü ilişkisini tespit etmek veya etmemek arasındaki tercihle ilgilidir. Ve “hür köylü” adlandırması, sömürü ilişkisinin yokluğunun en azından imâ edildiği bir çerçeveye işaret etmektedir. Halbuki ifade edildiği üzere Osmanlı köylüsünün üretim faaliyeti sömürü ilişkisine karşılık gelmektedir fakat bunun içerik, biçim ve görünümü Batı Avrupa feodalizmi ile birebir aynı değildir. Konuya diğer bir açıdan yaklaşmak gerekirse, Osmanlı köylüsü özellikle klasik dönemde toprağın ayrılmaz bir parçası olma niteliğiyle ön plana çıkmaktadır. Toprağını terk eden köylü yakalanması durumunda aradan on yıllık bir süre geçse dahi “yerlerine iade edilmekte ve çift bozan akçesi ödemektedirler”.¹⁴⁸ Osmanlı tarihi boyunca ve her bölgede bu durumun mutlak surette sürdürüldüğünü varsaymak pek tabii yanlış olacaktır. Ancak önemli olan husus,

¹⁴⁷ a.g.e., s. 267.

¹⁴⁸ İlhan Tekeli, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu”, **Toplum ve Bilim**, sayı: 50, Yaz 1990, s. 50.

bahsi geçen çerçeveden farklılaşmanın tesis edildiği hükmüne varabileceğimiz ayrı bir ilişkiselliğin mekâna yansıyacak şekilde en nihayete hâkimiyet kılınamamış olduğudur.

Öyleyse yapılması gereken, Osmanlı köylüsünün sınıfsal durumunun ne şekilde kavranabileceğini belirlemek olmalıdır. İşte bu çalışmada Osmanlı tarımsal üretimindeki sınıfsallığın özgün konumunun mekânsal çözümleme ile ortaya konabileceği fikri öne sürülmektedir. Mekânsal çözümlemenin başlangıç noktası mekânın sahiplenilmesi olgusu olarak düşünülebilir. Toprak mülkiyetine indirgenemeyecek olan bu sahiplenme, daha önce de ifade edildiği üzere yabancılaşma ile anlamlandırılabilir bir husustur. Batı feodalizminde sömürü ilişkisini görünür kılan ve dolayısıyla sınıf çatışmasının somutluk düzeyinde, mekânsal yansımalarıyla görünür olmasını mümkün kılan durum, sömürülen sınıfın mekâna mutlak diyebileceğimiz şekilde yabancılaştırılmış bir şekilde üretim etkinliğini sürdürüyor olmasıdır. Osmanlı'ya baktığımız zaman mekâna yabancılaşmanın mutlak değil katmanlı ve yanılısamalı bir niteliğe sahip olduğu görünecektir. Bu durum, Osmanlı köylüsünün toprağı kendisininmiş gibi işlemesinde gizlidir. Osmanlı devrinde halk toprağı “daimi ve ırsi bir kiracı vaziyetinde işlemekteydi”¹⁴⁹ ve bu durum tam da Osmanlı insanının yabancılaşmasını göstermektedir:

“İşte Osmanlı insanının asıl çelişkisi buradadır. Toprakla kendisi arasındaki ilişkiden dolayı hür olan insan, devletle ilişkisinde sömürülen sınıfın bir üyesi olarak sömürülen sürüye dâhildir. Böyle olunca, insan sömürmeyi içkin bir olay olarak göremez. Osmanlı insanının *yabancılaşması* buradadır. Bireysel hürlik ve sınıfsal sömürülme Osmanlı insanının aslı karakteridir. Kendisi anonim sömürülürken, bireysel olarak bu sömürme olayını algılamasına olanak yoktur. Sömürme onun için dışkın, yaşanılmayan bir olaydır. Bundan dolayıdır ki, Osmanlı toplumunda sömüren devlet her zaman meşru olmuştur.”¹⁵⁰

Reâyânın hükümdara tâbiyeti söz konusuysa ve bu açıdan bir sömürü ilişkisi tespit edilebiliyorken diğer taraftan da toprak ile olan ilişkide görünür ve doğrudan

¹⁴⁹ Ömer Lütfi Barkan, *Türkiye’de Toprak Meselesi (Toplu Eserler 1)*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, s. 132.

¹⁵⁰ Divitçioğlu, *a.g.e.*, s. 85.

deneyimlenebilir düzeyde bir sömürünün bulunmaması, mekânsal çözümlemenin Osmanlı şehri ve kırsal hayatına yönelik olarak gerçekleştirilmesini anakronik kılmak bir yana, tam da söz konusu ilişki biçimi, böylesine bir çözümlemeyi olanaklı ve belki de zorunlu kılmaktadır. Çünkü Osmanlı devlet idaresinin pragmatik niteliğinin önemli göstergelerinden birisi olarak değerlendirilebilecek olan söz konusu stratejiye, mekânın örgütlenme biçimi dolayısıyla varlık kazandırılmıştır.

“17. Yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu’nun düzeni, askerî bir feodalizm olarak değerlendirilebilir. Ülke yönetiminde ana birim, sancaktı. Ancak beyi bu yönetim bölümünün başıdır. Ondan sonra köy ve bucak düzeyinde yerleşme birimleri tımarlı sipahilerin denetimindedir. Tımar sistemi dışında yarı bağımsız, bir statüye ya da bağımsızlıklara sahip eyaletler de vardır. Fakat bunların tümünde köylü toprağa kendisi sahip değildir, yalnız eker biçer yani rakabe hakkını elinde tutardı. Ürünün onda birini (aşar) toprak yöneticisine vermek zorundaydı. Hristiyan reaya bundan başka bir de ‘cizye’ denen baş vergisi öderdi. Reaya’nın bundan başka sipahinin üründen aldığı payı taşımak, ambarlamak onun kendi tarlasını sürmek, odununu taşımak gibi ‘yedi kulluk’ adı altında toplanan bazı angarya yükümlülükleri de vardı.”¹⁵¹

“Mekâna yabancılaşma” olarak da değerlendirilebilecek olan ve yukarıdaki ifadelerin de işaret etmiş olduğu bahsi geçen strateji, esas anlamını reâyânın toprağın sahibi olmamasına rağmen öyleymiş gibi algılamasında bulmaktadır. Çünkü Osmanlı insanı için “bireysel hürlik ve sınıfsal sömürülme”nin aslî karakter olması ve dolayısıyla “bireysel olarak bu sömürme olayını” deneyimleyememesi ve algılayamaması,¹⁵² doğrudan mekânsal açıklaması olabilecek bir çerçeveye işaret etmektedir.

“Avrupa feodalitesinde görülen insandan insana bağlılık, Osmanlı toplumunda devletten topluma bağlılık şeklinde yansır. Bu bağlılığı sağlayan, devletin yüce otoritesi, din, töre ve geleneklerden oluşan birliktir. Osmanlı toplumunda, devletten topluma bağlılık kuralı, birlik zihniyeti içinde, topraklar üzerinde ne servajın oluşmasına müsaade etmiş, ne de soylu ve asil bir sınıfın yaratılmasına önayak olmuştur. Bu iktisadi işlev üzerine kurulan reayanın ve devletin anonim varlığı, toplum içinde birey-insanın yetişmesini engellemiştir. Osmanlı toplumunun devlet ve reaya arasında birlik yaratan iktisadi mantığı,

¹⁵¹ Cevat Geray, **Dünden Bugüne Kırsal Gelişme Politikaları**, Ankara: Phoenix Yayınları, 2011, s. 21-22.

¹⁵² Divitçioğlu, **a.g.e.**, s. 85.

bireyin toplum içinde özel ve bağımsız olarak ortaya çıkmasını önlemiştir. Topluluk içinde birey, ancak devlete bağlıdır.”¹⁵³

Tabiî bu ifadelerdeki devlete bağlılık düşüncesinin aşırı bir yorum olabileceğini vurgulamak gerekir. Asyagil despotizme yönelik tezleri destekleme anlamına gelecek olan bu iddia, bir dizi isyan ve iktidar mücadelesi dolayısıyla şüphelidir. Ancak iddianın diğer kısmı olan insandan insana bağlılığın Osmanlı devrinde görülmediği düşüncesi, tarihsel gerçeklerle uyumlu bir niteliktedir. Bunu kuşaklar boyu aktarılan bir soyluluğun yokluğu üzerinden teyit etmek mümkündür:

“Osmanlı İmparatorluğu’nda, siyasal ağırlıkları nispeten sınırlı kalan peygamber soyundan gelenler dışında kimse için kalıtsal bir soyluluk söz konusu değildi. (...) Padişah herkesi kendi arzusuna göre yükseltip cezalandırabildiği için, Osmanlı siyaset sınıfının üyelerinin soya ve aile bağlarına çok az önem verdikleri farz edilir. Bu koşullar altında, siyaset sınıfı üyelerinin, gayri resmi olarak kabul gören bir toplumsal tabakalaşma sistemi için bile asgari önkoşul gibi görünen, en az birkaç kuşak aktarılabilir kalıcı ve kabul edilmiş bir konumu edinme imkânları çok az olmuş olmalıdır.”¹⁵⁴

Faroqhi’nin belirttiği bu hususlar, pek tabiî sömürünün yokluğuna hükmetmek için bir gerekçe değildir. Zaten Osmanlı’daki sömürü mekanizmasının Batı Avrupa örneğinden farklılaştığı nokta tam olarak bu şekilde anlamlandırılabilir. Batı Avrupa feodalizminde “feodal bağımlılıkların tüm hiyerarşisinin tepesinde yapısal bir belirsizlik ya da tereddüt” tespit edilebilmekte¹⁵⁵ ve bu durumun, Osmanlı örneğinin aksine, parçalı iktidar yapıları ile kişiden kişiye bağımlılıkların belirlediği mekânsal organizasyonu beraberinde getirdiğini ifade etmek mümkün olabilmektedir.

“İlke olarak, Batı Avrupa’nın herhangi bir yerinde feodal hiyerarşinin mertebe açısından en yüksek düzeyi, altındaki lordlukların ikinci derecedeki düzeylerinden tür olarak değil, derece olarak kaçınılmaz bir şekilde farklıydı. Diğer bir deyişle monark, karşılıklı sadakat bağlarıyla bağlı bulunduğu vassallarının feodal süzereniydi (*suzerian*); uyruklarının tepesinde yüce bir hükümdar değildi. (...) Tepedekinin niteliksel, ayrı ya da tam yetkili bir otoriteye sahip olmadığı bir siyasal gücün aşağı doğru dağılımı şeklindeki bir devlet biçiminin saf modeli

¹⁵³ a.g.e., s. 141.

¹⁵⁴ Faroqhi, a.g.m., 2006, s. 674.

¹⁵⁵ Anderson, a.g.e., s. 171.

Orta Çağ Avrupası içinde hiçbir yerde asla var olmadı. (...) Hükümlanlığın tam olarak parçalanması, soyluluğun kendisinin sınıf birliği ile bağdaşır değildi zira onun ima ettiği potansiyel anarşi, zorunlu olarak, ayrıcalıklarının üzerine bina edilmiş olduğu tüm üretim biçimini yıkıcı mahiyettedir. Böylece feodalizm içinde, egemenliğin parçalanması yönünde canlı bir eğilimle, içinde yeniden düzenlemenin pratikte oluşabileceği nihaî bir otoritenin önlem almasını gerektiren mutlak bir zorunluluk arasında bünyesel bir çelişki vardı. (...) Batı’da feodal üretim biçimi özgün olarak kendi yapısında, bünyevî olarak ürettiği ve yeniden ürettiği bir merkezkaç devletin dinamik gerilim ve çelişkilerini barındırıyordu.”¹⁵⁶

Ellen Meiskins Wood, Batı Avrupa feodalizminde mekândaki iktidarın görünüm düzeyini “feodalizm ya da ‘feodal toplum’ kavramlarını, Batı’da iktidarın belirli bir biçimde parsellenmesi için kullanabiliriz” şeklinde vurgulayacak kadar ileri götürmektedir.¹⁵⁷ İşte Batı Avrupa feodalizminin tahlilini görece kolaylaştıran, zaten iktidarın parsellenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Osmanlı feodalizmindeki mekânsal okumanın öneminin zorluğu ölçüsünde fazla olduğunu da gözler önüne sermektedir. Bunu Osmanlı köylüsünün sömürülmesine dair algısının niteliğinden, Osmanlı’nın mekânsal özgünlüğüne dair bir tartışmaya dek ilerletecek şekilde netleştirmek anlamlıdır. Bu açıdan Marx’ın şu pasajı yönlendiricidir:

“Varlığı emeğinin toplumsal varlığına (satışına) bağlı olan piyasa bireyi, şüphesiz üretimini yaparken bu piyasa dinamiklerini hesaba katmak, bir başka deyimle emeğini, kendisi kadar toplumsal karşılık getirecek biçimde harcamak zorundadır. (...) feodal köylünün aksine, bireyin emeği bir *toplumu üretme* emeği olacaktır. Ancak bu emek piyasa düzeninde özgür ve kontrollü bir yaratıcılık olarak değil, emeğin ve onu harcayan bireyin kendisine tamamen yabancı bir güce boyun eğme olarak gözüktür; toplumu ve bireyin toplumsal gücünü *yaratmaz*, tersine, toplumun tüm emeklere yabancılaşmış ‘nesnel’ gücüne uyduğu ölçüde bu gücü *edinir*: Bireyi aktifleştirmez, pasifleştirir. İşlevi, belli varsayımları yeniden üretmekle, onların gereklerine uymakla sınırlıdır. Onları *kendinin yarattığını* göremez. Bu nedenle, toplumun özgür yaratıcılığını bu önceden verili alana hapseden üretim tarzı, sınırlı ve sınırlayıcı bir cenderedir.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ A.g.e., s. 171-172.

¹⁵⁷ Anderson, a.g.e., s. 168’e atıfla, Ellen Meiksins Wood, **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, 2. Basım, İstanbul: Yordam Kitap, 2016, s. 24.

¹⁵⁸ Marx, a.g.e., 2014, s. 167.

Osmanlı köylüsü, Osmanlı nizamını ayakta tutan maddi temele tam olarak kendisi tarafından varlık kazandırıldığını görememesi açısından piyasa bireyinin durumu ile benzeşmektedir. Osmanlı feodal düzeni, “bireyin cemaat-içi konumu” varsayımına dayalı emek¹⁵⁹ ile tanımlı olmakla beraber, mekânın sahibinin en nihayetinde Osmanoğulları olması dolayısıyla bir üst katmanda, cemaat-içi konumdaki emeğin işlevi, nizamın yeniden üretimi noktasında anlam kazanmaktadır. İşte bunu mümkün kılan husus, mekânsal organizasyondur.

Doğan Avcıoğlu tımarlı sipahilerin üzerinde “sıkı denetim ve müdahale” olduğunu ifade ederek tımarların sıklıkla el değiştirebildiğini ve dolayısıyla bu kesimin “mahalli bir soy ve toprak asaleti”ne dönüşmediğini belirtmekte, bu durumu mümkün kılan diğer bir hususun ise reâyâ mensuplarının tımar sahibi olmalarının önüne büyük ölçüde geçmek olduğunu eklemektedir.¹⁶⁰ Sömürünün somutluk düzeyinde deneyimlenmesinin biçimini farklılaştıran böylesine önlemler dolayısıyla bir bilinç problemi ortaya çıkmakta, bilinç problemi ise mutlak olmayan yabancılaşmanın derinlemesine yaşanmasını beraberinde getirmektedir.

Toparlayacak olursak, Batı Avrupa kentsel gelişim süreci ve özelliklerinin Osmanlı’ya tatbik edilemiyor olmasının tek nedeni olarak Osmanlı Devleti’nin Endüstri Devrimi’ni yakalayamamış olmasını göstermek mümkün değildir. Eğer öyle olsaydı Batı Avrupa pre-kapitalist dönemin mekânsal okuması iyi bir açıklama çerçevesi sunabilirdi. Ortada zamansal ardışıklık ve bunun iki analiz nesnesi nezdindeki zamansal uyumsuzluk problemi bulunmamaktadır. Osmanlı şehirleri ve kırsal hayatı ile Batı Avrupa kentsel gelişimini birbirinden ayıran en temel nokta, iktidar ilişkilerinin ve sınıfsal yapının tezahür biçimine karşılık gelmektedir. Söz konusu farklılaşma tezin ilgili bölümlerinde detaylandırılarak ele alınacaktır. Şu aşama için vurgulanması gereken, Batı Avrupa’nın

¹⁵⁹ a.g.e., s. 339.

¹⁶⁰ Doğan Avcıoğlu, **Osmanlı’nın Düzeni (Türklerin Tarihi: Altıncı Kitap)**, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2013, s. 31, 33.

bahsi geçen özgünlüğünün mekânsal çözümlemenin tek varlık gerekçesi olarak görülemeyeceğidir. Batı Avrupa'nın özgünlüğü, zaten (diğer başka disiplinlerin açıklama biçimlerinde de tespit edilebileceği üzere) mekânsal çözümleme ile varılan bir sonuçtur. Bu sonucun ilgili bölge ve tarihsellik kapsamında yer aldığı biçimiyle başka bir toplumda/bölgede/tarihte bulunmuyor olması, mekânsal çözümlemenin Batı Avrupa tarihi haricinde bir kenara bırakılmasının gerekçesi değildir. Düşünme sürecine mekânın dâhil edilmesi, Lefebvre'in kendi tarihsel ve güncel okuma biçimine dahi indirgenemeyecek bir nitelik taşımaktadır. Çünkü mekânsal çözümleme esas olarak iktidarın ve sınıfsallığın mekânda, mekân ile ele alınmasına işaret etmektedir ve güç ilişkisi ile sınıfsallığın olduğu her toplum biçimi, her dönem ve her bölge için böylesine bir düşünme biçimine müracaat etmek imkân dâhilindedir. Bunun bir örneğini gösterecek şekilde takip eden başlıkta izotopi ve heterotopi kavramları uyarınca Osmanlı mekânsal organizasyonu ele alınacaktır.

2.2 Osmanlı Mekânsal Organizasyonuna İzotopi-Heterotopi Kavramları

Çerçevesinde Genel Bir Bakış

Lefebvre'in ilkinin “aynı olanın yerleri, aynı yerler”, ikincisini ise “hem dışlanmış hem de iç içe girmiş olan, öteki yer ve ötekinin yeri” olarak tanımlamış olduğu izotopi ve heterotopi kavramları¹⁶¹, Osmanlı mekânsal organizasyonunun mahremiyet-aleniyet-kamusallık çerçevesinde değerlendirilebileceği zeminin oluşturulması için iyi bir çerçeveye karşılık gelmektedir. Heterotopi, dışlanmış ve ötekinin yeri olması dolayısıyla mekânsal farklılaşma dinamizmine işaret etmektedir. David Harvey, Lefebvre'in heterotopya ile sadece farklı olana vurgu yapmadığını aynı zamanda bu farklı olana

¹⁶¹ Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 122. Birinci Bölüm'de bu ikilinin ütopya kavramı ile tamamlanarak üçlü topusu oluşturduğu ifade edilmişti. Bu başlık altında ütopya ile ilgili bir tartışmaya girilmeyeceğinden, ilgili kavramsallaştırmadan ikili biçimiyle bahsedilecektir.

“devrimci bir güzergâhın tanımlanmasında” temel atfettiğini belirtmektedir.¹⁶² Heterotopiye atfedilmiş bu niteliği bir tür “devrimci potansiyel” olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim bu kavram setinin kullanıldığı pek çok çalışmada, alt-üst edişin sahnesi ve imkânı olacak şekilde çeşitli mahallelerin, bölgelerin heterotopi kavramı vasıtasıyla mekânsal çözümlemeye tâbi tutulduğu görülmektedir.¹⁶³ Gelgelelim hemen hepsi yakın geçmişi veya güncel olanı inceleyen bu tip çalışmalar, izotopi-heterotopi kavramsallaştırmasının pre-kapitalist dönem için ihtiyatlı bir şekilde kullanılması gerektiğini göstermektedir. Üstelik heterotopiye atfedilen devrimci potansiyel ve dinamizmin Avrupa kentinde olduğu şekliyle, yani feodalizm-burjuvazi-özerk kentler-modern devlet biçimindeki güzergâh dâhilinde, Osmanlı’da görülmemiş olmasının, söz konusu kullanımı daha da zorlaştırdığı düşünülebilir. Diğer taraftan ise bu ikili kavramsallaştırmanın sadece belli zaman ve mekânı ilgilendiren bir açıklamaya ait olduğunu ve başka tür bir kullanıma kapalı olduğu varsayımı da, ilgili tarihselliğe atfedilen biriciklik/benzersizlik temelinde yükseldiğinden, sorunlu olacaktır. Tüm bunları daha detaylı bir şekilde inceleyebilmek için ise Lefebvre’in izotopi-heterotopi kavramsallaştırmasına başvurarak Avrupa kentsel gelişimine dair sunduğu tasvire odaklanmak yerindedir.¹⁶⁴

“Bir bütün olarak kentsel mekan, Avrupa’da 16. yüzyılda başlayıp kırların kent dokusu tarafından işgal edilmesiyle sona eren alt üst oluşa kadar, kırsal mekana göre heterotopik bir karaktere sahip olmuştur. Bu dönem boyunca kenar mahalleler heterotopinin güçlü bir şekilde damgasını vurduğu bir karakter taşır: çeşitli kökenlerden gelen bir nüfus, ticaretin yardımcıları olarak nakliye ve yol çalışmaları, sınırların dışında kalmaya zorlanan, biraz şüpheli, savaş durumunda feda edilen yarı göçebeler; kötü donanımlı uzun yollar, karmaşık mekanlar. Fakat kısa zaman içinde şehir, bu kenar mahallelerle kaynaşır, tüccarların ve

¹⁶² David Harvey, **Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru**, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 38.

¹⁶³ Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Serhat Ay, **Bir Kaçış Mekanı Olarak Heterotopya: Moda (Kadıköy) Örneği**, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018; İsmail Hakkı Demir; Muhammed Cemil Doğan; Ayşenur Doğan, “Covid-19 Karantina Sürecinde Kentsel Kamusal Mekânların Heterotopyalara Dönüşümü”, **Online Journal of Art and Design**, Cilt: 10, Sayı: 2, Nisan 2022, ss. 183-190.

¹⁶⁴ Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 122-123.

zanaatkarların aktif mahallelerine bağlayarak eritir. Kentsel yığılma, monarşik devlete karşı mücadele içinde şekillenen güçlü halk birliği bu şekilde oluşmuştur. Ters yöndeki hareketlerin -halk unsurlarının merkezden hâlâ kırsal olan, gayet iyi okunabilen bir izotopiyle donanmış ‘banliyö’lere, yaşam alanı olarak birikme yerlerine dönüşmüş olan periferik çevrelere doğru sürülmesi, doğması için burjuva döneminin gelmesi gerekmiştir. Bu nedenle heterotopi, bir düzeyde de olsa, sosyologların *anomisine* denk düşer. Anomik gruplar, er veya geç hakim *praksis* tarafından kontrol altına alınan heterotopik mekanları şekillendirir.”

Dikkat edilecek olursa Lefebvre burada heterotopi kavramı ile esasen, Batı tipi kent modelinin gelişim süreçlerine dair tarihsel bir özet sunmaktadır. Bu özet, izotopi-heterotopi kavramsallaştırmasının modern öncesi dönem için de kullanılabileceğini gösteriyor olsa da, bahsi geçen “güçlü halk birliği”nin veya “kentsel yığılma”nın Osmanlı kırsal hayatı ve şehirleri için geçerli süreçlere karşılık gelmiyor olması hususu son derece önemlidir. Peki bu durum Osmanlı şehrinin izotopik ve heterotopik karakter barındırmadığının bir göstergesi midir? Osmanlı şehri ve kırsal alanının mekânsal organizasyonunu tartışmak suretiyle bu soruya verilecek olan cevap, mekânın sahiplenilmesi-yabancılaşma diyalektiğindeki, monarşi ve cumhuriyet arasında bulunan zıtlığa altlık oluşturacak biçimindeki bir kamusal tartışması yürütmeye olanak tanıyacaktır. Tüm bunlar yapılırken, Batı Avrupa kentsel gelişim modeli ile Osmanlı şehrinin mukayesesi bağlamında yapılacak tartışmaları içerecek şekilde Osmanlı sınıfsal yapısını mekânsal çözümleme ile Cumhuriyet’e tevarüs eden kamusal tartışma dair bir tasvirin sunulması söz konusu olacaktır.

Avrupa kentsel biçimi ve gelişim aşamalarının Osmanlı’ya uymuyor olması dolayısıyla izotopi-heterotopi kavramlarının Osmanlı Devleti için kullanılması durumunda belli sakıncaların doğabileceği belirtilmişti. Bu sakıncalardan ilkinin Batı tipi kent modelini ve gelişimini benzersiz addederek esas almak olduğunu belirtmek mümkündür. Bu kent modelini ve gelişimini dünyanın geri kalan yerleri için de zorunlu tarihsel güzergâh olarak görmek anlamına gelen ilgili esas alma tehlikesinin karşıt

kutbunda ise Osmanlı kırsalı ve şehirlerini barındırdıkları özellikleri nedeniyle benzersiz addederek esas alan kendine özgücü yaklaşım yer almaktadır. Aşağıda gerekçeleri açıklanarak temellendirilmeye çalışılacağı üzere, bu çalışmada, bahsi geçen iki görüş de sahiplenilmemektedir.

Lefebvre'in Avrupa kentine ilişkin olarak belirtmiş olduğu tarihsel süreçteki heterotopinin Osmanlı eski rejimini de içine alan bir süreç için geçerli olmaması, bu kavram setinin Osmanlı incelemelerinde kullanılmaması için tek başına yeterli bir sebep değildir. Avrupa kent tarihinde olduğu biçimiyle heterotopinin bulunup bulunmadığı sorgusuna girişmek ve değerlendirme hattını bu şekilde sınırlamış olmak, zaten, Batı tipi kent modelini ve gelişim sürecini esas almak anlamına gelecektir. Denilebilir ki bir karşılaştırma ölçütünden hareketle odaklanmakla yetinmek, o ölçütün işaret ettiği bu “olmayan”ın var olması gerektiğine işaret eden teleolojik bir yaklaşıma denk düşmektedir. Diğer taraftan ise Avrupa tipi kentsel gelişim benzersiz olmadığından, yani söz konusu sürecin kimi aşamaları ve nitelikleri sadece Avrupa'ya özgü kılınamayacağından, bahsi geçtiği biçimiyle heterotopinin yokluğunu tartışma dışına tamamen çıkartmak da Osmanlı'nın biricikliğini/benzersizliğini öne çıkarıp esas alma noktasında değin varabilecektir. Dolayısıyla Avrupamerkezciliği de özgücülüğü de bertaraf edebilme adına, ilk aşamada Osmanlı şehri ve kırsal hayatına ilişkin süreçleri Osmanlı çerçevesindeki bir iç mukayese ile ele almak en işlevsel tercih olacaktır. Söz konusu iç mukayesede ölçüt, Osmanlı modernleşmesi olarak tarif edilen ve bilhassa hayat tarzı farklılaşmalarına gönderme yapılan tarihselliğin mekânının İstanbul olduğu hususunu da hatırlayacak şekilde, dönemin başkenti olarak belirlenmiştir. İstanbul dışında büyük ve önemli kentler olsa da, başkentin üretim ve tüketim biçim ile süreçleri başta olmak üzere hemen her alandaki tartışmasız ağırlığı ve önemi, “İstanbul ve geri kalan yerler” biçimindeki mukayese çerçevesini anlamlı kılmaktadır. Söz konusu

karşılaştırmayı haklılaştıran ilişki biçimine yönelik olarak Suraiya Faroqhi'nin şu ifadelerine müracaat etmek mümkün görünmektedir:¹⁶⁵

“Başkentin inşâsı, diğer şehir merkezlerinin ödemeleriyle gerçekleşmiş olmalıdır. (...) Kaynakların çoğunun, merkezin ihtiyaçlarına bağımlı olduğu erken dönem boyunca, orta büyüklükteki kasaba ve şehirlerin büyüme imkânları, muhtemelen sınırlandırılmıştı. Eyâletlerde, merkezle mücadeleye girebilecek güç gruplarından herhangi birinin ortaya çıkmasını önlemek için oluşturulan siyasî tavır, daha küçük şehirlerin bölgesel merkezî yerler şeklinde gelişmeleri üzerinde sınırlayıcı bir etki meydana getirmiştir.”

Batı'da feodal dönemi izleyen kent-devletlerinin yerlerini mutlak monarşilere bırakması ile birlikte “dönüşen iktidar ilişkilerinin mekâna yansımaya başlaması” söz konusu olmuş, “başkentlerin diğer kentlere göre önemini daha da artırmıştır”.¹⁶⁶ Dolayısıyla bu çerçevede mutlak monarşilerin ortaya çıkışını önceleyen süreçte parçalı iktidar yapılarının varlığı, açıktır ki başkent ve geri kalan yerler biçimindeki mukayeseyi zorlaştırmaktadır. Hâlbuki Osmanlı örneğini göz önünde bulundurduğumuz zaman, Batı Avrupa örneğindeki benzer bir modern devletin ortaya çıkışı gerçekleşmemiş olmasına rağmen, başkent ve geri kalan yerler biçimindeki mukayeseye müsait bir zeminin varlığı rahatlıkla görülebilmektedir. Buradan anlaşılabileceği üzere Osmanlı'da başkent diğer yerlere göre farklılaşması, Batı Avrupa'ya kıyasla erken bir dönemde ve kendine özgü bir yönetsel yapı dâhilinde varlık kazanmıştır. Çağdaş Sümer, “Osmanlı eski rejimi söz konusu olduğunda ne merkezîyetçi dönemler tahayyül edildiği ölçüde bir merkezileşme ile sonuçlanmış, ne de adem-i merkezîyetçi olduğuna inanılan XVII. ve XVIII. yüzyıllarda taşra merkeze tam anlamıyla galebe çalabilmiştir” diyerek “bir uçtan diğerine doğru salınan bir sarkaçtan ziyade, birbirinin içine geçen, çoğul ve hareketleri âdeta bir zikzağı andıran eğilimler”in söz konusu olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷ İşte bu

¹⁶⁵ Suraiya Faroqhi, **Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı**, çev. Emine Sonnur Özcan, 3. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018, s. 42.

¹⁶⁶ Tayfun Çınar, **Dünyada ve Türkiye'de Başkentlik Sorunu**, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları, 2004, s. 60.

¹⁶⁷ Sümer, **a.g.e.**, s. 99-100.

eğilimlerin söz konusu niteliği, katmanlı bir yapı arz edecek şekilde izotopya-heterotopya üst üste gelişinin bir ifadesi olduğu öne sürülmektedir. Batı Avrupa kentsel gelişim modeli ile Osmanlı arasındaki fark izotopi ve heterotopinin varlığı veya yokluğunda değil, Batı Avrupa’da izotopi ve heterotopinin tek katmanlı, tek düzeyli bir yapı arz etmesine karşın Osmanlı’da bunların üst üste geliş ve farklı düzeyleri içerisine alacak şekilde çok katmanlı bir yapıya karşılık gelmesidir. Bu durum sipahinin aynı zamanda devletin memuru gibi hareket ediyor olması, vakıf ve lonca gibi tampon ve ara kurumların şehrin yapısı üzerinde ciddi etkilerinin olması, köylünün somut bir kurum veya ayrı sınıf tarafından değil de anonim olarak sömürülmesi gibi pek çok hususla uyumlu bir nitelik arz etmektedir. Osmanlı şehrinin Batı Avrupa kentiyle eş tutulması tehlikesini de benzersiz addedilmesi tehlikesini de bertaraf etmeye yarayacak kavramsal yaklaşım tam olarak böyle bir çerçeveye işaret etmektedir.

Lefebvre, izotopi-heterotopi farkının, “yalnızca dinamik tarzda doğru şekilde” düşünebildiğini ifade ederek, “kentsel mekanda her zaman bir şeyler”in olduğunu, farklılık ile karşıtlıkların “çatışmaya kadar” vardığını belirtmektedir.¹⁶⁸ Osmanlı deneyimi, izotopi-heterotopi kavramlarının kullanımının Avrupa kentlerindeki benzer bir dinamizmi gerektirmediğini gösterebilmek açısından da önem taşımaktadır. Çünkü izotopi-heterotopi üst üste geliş de en az izotopi-heterotopi farkı kadar açıklanmaya muhtaçtır. Ancak heterotopinin devrimci potansiyeli, bu şekilde potansiyelin potansiyeline indirgenmiş olmaz çünkü üst üste gelişin açıklaması, tam da izotopi ile heterotopinin birlikte bulunabildiği koşullara işaret etmekte ve bu da mekânsal farklılaşmanın heterotopinin ayrışması anlamında yokluğu ile ifade edilmektedir. Şöyle ki, Batı Avrupa kentsel gelişim sürecinde kimi bölgeler sınıfsal nitelik ve hareketliliğiyle bütünleşik olacak şekilde mekânsal heterotopyalar oluşturabilmiştir. Osmanlı’ya baktığımız zaman ise reâyânın yabancılaşması, mekâna yabancılaşmasının da eklenmiş

¹⁶⁸ Lefebvre, a.g.e., 2013, s. 123.

olduğu katmanlı bir yapı arz etmektedir ve Osmanlı eski rejimindeki izotopik ve heterotopik nitelik arz eden mekânlar buna göre şekillenmiştir. Bu durumu şöyle netleştirmek mümkündür:

1. Kırsal bölge için, toprağı işleyen müslüman köylü toprağı kendisininmiş gibi algılamasına rağmen anonim olarak sömürülürken gayrimüslimlerin dinî ve kültürel serbestiyetlikleri ve ilâve vergi yükleri çerçevesinde daha kapalı bir mekânsal organizasyon kapsamında tarımsal üretim faaliyetlerini sürdürdükleri görülmektedir. Toprağın millet sistemi uyarınca ayrılmış yapısı, ayrılmış her bir birime göre bir diğerrinin heterotopik karakter taşıyan mekânlara karşılık geldiğini göstermektedir. Ayrılmış birimlerin mekânlarının birbirleri için heterotopik karakter arz etmesi ölçüsü ve sayesinde ise bu bölgeler İmparatorluk nezdinde izotopyalara dönüşmektedirler. Bu durumun ayrı her bir birimin mekânını müslümanların farklı gayrimüslimlerin farklı sebeplerle sahiplenmediği şartlar altında varlık kazanıyor olması ise son derece dikkate değerdir ve Osmanoğullarının altı yüz yıllık hâkimiyetinin anahtarı tam olarak burada aranabilecektir.
2. Şehir merkezleri için, dar ve çıkmaz sokaklarla ayrılan meskûn alanların kendi içinde de cemaatler nezdinde bölünmesi ve parçalı yapı arz etmesi başta olmak üzere mahremiyet olgusu etrafında şekillenen bir gündelik hayat çerçevesi söz konusudur. Hane dışı mekânlar da hane nezdinde potansiyel heterotopik nitelik taşımaktadır ve konut mimarisindeki avlu ile çıkmaz ve dar sokak, ilk anda, önlemi alan için sahiplenme olarak yorumlanabilecek olan bir dizi düzenleme, sınırlı ve parçalı yapısı dolayısıyla hiçkimseninleştirme noktasına dek varmaktadır. İmparatorluk nezdinde bu alanlar izotopyalara, tam olarak böylesi düzenlemelerle dönüşmektedir.

Köylünün toprağı kendisininmiş gibi zannetmesi olgusu bir mülkiyet sahipliğı anlamına gelmez. Ağır vergiler ödemesine rağmen köylü, sipahi veya mültezime ait değildir ve bu tablo, sipahi veya mültezimin de toprağına sahip olmaması dolayısıyla ve köylerin millet sistemi uyarınca belli bir mekânsal organizasyona tâbi tutulmuş olması ile tamamlanmaktadır. Sömürünün anonim karakter taşımasının mekanizmasına işaret eden bu tablo, ilgili dönem için mekâna yabancılaşma olarak adlandırılmıştır. Esnafın ve zanaatkârların bulunduğu ve alışveriş dolayısıyla belli bir toplumsal hareketliliğın gözlemlendiğı şehir merkezinde ise meskûn alanların bu hareketlilikten ayrışma biçiminden dar ve çıkmaz sokaklardan hanedeki konut mimarisindeki avluya varıncaya değin bir dizi düzenlemeye işaret eden gündelik hayat çerçevesi mekâna yabancılaşmaya karşılık gelmektedir. Görülebileceğı üzere böylesine bir heterotopi kavrayışını domine eden husus ilgili mekânın devrimci potansiyeli olmaktan ziyade virtüelliğın kontrol altında tutulmasının mekânsal tanzimi ve sonuçlarıdır.

Heterotopi kavramındaki devrimci potansiyel vurgusunun bu şekilde geride kalmış olması, dışlanmış olmanın anlamı ve böylelikle aynı olanda erimesinin mekânsal örgütlenmeye yansımalarını konu edebilmenin öne çıkması açısından önemlidir. Ancak söz konusu yansımayı bir tarihsel aşamanın fotoğrafını çekmek biçiminde göstermek mümkün görünmemektedir. Çünkü izotopinin aynı olanın yeri olma özelliğı, bir mekân (hatta bir mekânsal bütünün, bir bölgenin) belli bir nitelik uyarınca tanımlanabilmesi esasına dayanmaktadır. Ve zaten heterotopinin farklılaşabilmesi de aynı olanın zemininde gerçekleşebilmektedir. Osmanlı İmparatorluğu açısından değerlendirdiğimizde ise zorluğın sadece heterotopinin tespitinde değil, izotopinin nasıl bir mekânsal birliğın adına karşılık geldiğini belirlemede de bulunduğunu görmekteyiz. Yani heterotopinin Avrupa kent gelişim sürecindeki anlamıyla Osmanlı Devleti incelemelerinde doğrudan doğruya kullanılamamasının tek nedeni, bahsi geçen gelişim aşamalarının dinamiğine işaret eden bir devrimci potansiyeli dışarıdan atamaya çalışmak değildir. Osmanlı

şehrinin heterotopisini tespit etmek, hangi aynı olandan farklılaşmanın yaşanabileceği hususundaki belirsizlik nedeniyle de zordur. Eğer ki imparatorluğun her yerinde geçerli olan ve merkeziyetçi bürokratik yapılanmayla da desteklenmiş bir tek yönlü ilişkinin var ettiği Osmanlı düzeni olsaydı, izotopiyi bu noktada tespit etmek mümkün olabilirdi. Bu açıdan Osmanlı'nın merkeziyetçiliği üzerinde durmakta fayda vardır.

“Aslında Osmanlı merkeziyetçiliğini döneminin koşulları içinde görelî olarak düşünmek ve bugünkü merkezi devletlerle karıştırmamak gerekir. (...) Osmanlılar, her eyalete bir vali ve bir yeniçeri garnizonu yerleştirmelerine rağmen, uçsuz bucaksız imparatorluğu kontrol edebilecek idari mekanizmalara sahip değildiler. Timar sistemi de feodal rejimin ilk aşamasını teşkil etmiş ve devamlı klasik feodaliteye dönüşme eğilimlerini sinesinde taşımıştır.”¹⁶⁹

Osmanlı şehrinde heterotopi ile izotopinin üst üste binmiş olduğu yönündeki iddia, Osmanlı'daki merkeziyetçilik anlayışının değerlendirilmesindeki zorluğun aşılabileceği bir perspektif sunmaktadır. Şöyle ki, Osmanlı şehrinin izotopisini belirsizleştiren husus, tam da İstanbul'un geri kalan diğer yerlerden ciddi ölçüde farklılaşmış olmasında gizlidir. Mevcut düzenin varlığının ve yeniden üretilmesinin faili olan yöneticilerin/yönetme faaliyetinin toplandığı bir mekân heterotopi olarak değerlendirilemeyeceğine göre söz konusu farklılaşmayı mekânsal açıdan çözümlemek son derece önemli olacaktır. Böylelikle İstanbul ve geri kalan yerler arasındaki ilişkinin tamamen sorunsuz bir niteliğe sahip olduğu şeklindeki iddia yoksa bile en azından bu noktadaki ilişkinin başkentten tek yönlü karakteriyle ele almaya yatkın olan tarihsel okuma bu çalışma kapsamında benimsenmemektedir. Literatürde “güçlü devlet geleneği” olarak adlandırılan bu okuma biçiminin¹⁷⁰ benimsenmemiş olması, zaten izotopi-heterotopi kavramsallaştırmasına başvurma'nın bir diğer gerekçesidir. Taşra organizasyonunun özelliklerinden başta vakıf ve lonca örgütlenmesi olmak üzere çeşitli ara kurumların varlığına ve bir potansiyel olmaktan çıkıp pek çok örnekte görülebileceği üzere çatışmanın konusu olmuş

¹⁶⁹ Timur, **a.g.e.**, 1989, s. 24-5.

¹⁷⁰ Detaylı bir tartışma için bkz. Sümer, **a.g.e.**, s. 1-63.

mücadelelere varıncaya değin bir dizi dayanak, biçimi ve içeriği farklılaşabilecekse de izotopi-heterotopi kavramlarının Osmanlı incelemelerinde kullanılabileceğini göstermektedir. Tüm bunlar ise İstanbul dışında kalan yerlerin sadece ve sadece İstanbul'un hâkimiyetinde olma gibi bir çerçeveye sıkıştırılamayacağını gösterir. Yani İstanbul dışındaki yerlerin izotopisini tespit etmek açısından İstanbul'un hâkimiyeti altında olma gibi bir çerçeve de yeterli olmamaktadır. Hatta İstanbul dahi böylesine bir çerçeveye sıkıştırılamayacak bir nitelik arz etmektedir. Bunun iyi bir örneği, bahsedildiği üzere Edirne Vakası'dır. Tekrarlamak gerekirse bu isyan, “vezir ve paşa kapılarının gücünü kırmak ve hanedanın siyasal üstünlüğünü tekrar tesis etmek isteyen Sultan ‘II. Mustafa’nın (1695-1703) başkenti İstanbul’dan Edirne’ye taşıma kararına karşı gerçekleşmiş”¹⁷¹ olup başkent değişikliği girişiminde bulunmayı gerektirecek derecede başkentte bile önemli iktidar mücadeleleri yaşanabilmişken altı asırlık hâkimiyetin nasıl gerçekleştiği, ve hatta Avrupa örneğiyle karşılaştırıldığında daha durağan olarak değerlendirilen kırsal hayat ile şehir gelişiminin mekânsal çözümlemeye muhtaç bir nitelik arz ettiği, bu çalışmada savunulmaktadır. Bahsi geçen görece durağan yapı, Mehmet Genç’in Osmanlı Devleti klasik döneminde, yani 19. yüzyıla kadarki süreçte var olduğunu öne sürmüş olduğu gelenekçilik ilkesi ile doğrudan ilgilidir:

“İktisadi hayatın herhangi bir alanında gelenekten sapma, bir değişme meydana geldiği takdirde, ona uyum sağlamak üzere yeni değişmelere yol verme yerine, değişmeyi ortadan kaldırarak eskiyi geri getirme iradesi hakimdir. İktisadî hayatın birçok alanında gördüğümüz budur. Onun içindir ki eski, denenmiş ve alışılmış olanı vücudun sağlık durumuna, değişmeyi de hastalık haline benzer sayıyormuş gibi davrandıklarını ifade ettim.”¹⁷²

Ancak hemen belirtilmelidir ki bahsi geçen durağanlık ile sorunsuz, sınıf çatışmasından münezzeh bir siyasal, toplumsal ve iktisadî bir düzenin varlığı kastedilmemektedir. Osmanlı tarihinde bilhassa yereli hedefine almış olan durağanlık tespiti, Batı Avrupa’da

¹⁷¹ Aytekin, **a.g.m.**, 2015, s. 43.

¹⁷² Mehmet Genç, **Osmanlı’da Devlet ve Ekonomi**, 11. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, s. 78.

modern kente varlık kazandıran sınıf çatışmasının, bu biçimiyle gözlenmediği çerçevesinde kaldığı ölçüde tutarlı ve tarihsel gerçeklerle uyumludur. Ancak tekrar ifade etmek gerekir ki bu çerçevedeki bir durağanlık tespiti ile yetinmek, Batı'nın esas alınmasının net bir örneğini oluşturmaktadır. Yani daha açık bir ifadeyle, Osmanlı'da sınıfın ve sınıf çatışmasının, sınıfsal sömürünün bulunmadığı yargısına da ulaşabilecek şekilde özgünlüğün Batı'dan farklılaşma temelinde kurgulanması, Osmanlı'daki özgünlüğü tespit etmeyi imkânsızlaştırır ve bu, Avrupamerkezci tarih okuması eleştirisini Avrupamerkezci tarih okumasına dayandırmak anlamına gelmektedir. Çünkü Osmanlı'nın özgünlüğünü gösterme çabası sömürü mekanizması ve sınıfsallığın yokluğu teziyle eklemlendiği ölçüde düğüm, kaçınılmaz olarak Batı kapitalizminin oluşum sürecinin idealizasyonuna çözdürülmektedir. Buna, Osmanlı idealizasyonunu Batı idealizasyonu pahasına gerçekleştirmek de denebilir. Sınıfsal çözümleme perspektifinin bulunmadığı ve Batı modern kentinin, kapitalizminin ve ulus-devletinin oluşum sürecine benzemezliğin kanıtlanması esasına dayandığı ölçüde Osmanlı'nın özgünlüğünü kavrama becerisi zayıflamaktadır. Çünkü Osmanlı düzenini özgün kılan bir husus varsa o zaten tam da sömürünün, sınıf çatışmasının dolaylanma ve hâliyle tezahür etme biçiminde gizlidir ve bu yönüyle de mekânsal çözümlemenin açıklama biçimleri önem kazanmaktadır.

Özetle bu çalışmada, Osmanlı düzeninin sınıfsal boyutunun kavranıp anlamlandırılabilmesi bir perspektifin mekânsal çözümlemeye yer aldığı iddia edilmektedir. Osmanlı eski rejiminin mekânsal örgütlenmesi ve özellikleri, düzenin sınıfsallığının yansımasına işaret etmektedir.

“Bağımsız konumunu sürdüren köylülükten beklenen, her yıl belli bir oranda vergi ödenmesiydi; bu vergiyi politik otorite yetki verdiği memurları eliyle doğrudan doğruya topluyordu. Ticaretse, hem etkin bir vergilendirme, hem de ülkenin aşırı serbest bir ticarete kapılmasını sağlamak için, merkezî kontrol altında tutuluyordu. Bu formül iktisadi

artığın yeterli bir bölümünü saraya aktardığı ölçüde, politik iktidarın sürdürülebilmesi de mümkündür.”¹⁷³

Dolayısıyla tüm bu ifade edilenler ışığında şu iddiaları öne sürmek mümkün hâle gelmiştir:

1. İmparatorluk yönetimi nezdinde imparatorluğun başkent dışındaki ve hatta İstanbul’un sur içi, dahası sarayın dışındaki toprakları heterotopik nitelik arz etmektedir. Yani başkent, sur içinin, sarayın dışı, payitaht ve genel itibarıyla yönetici sınıf için “başka olan”ın mekânıdır. Osmanlı şehir yapısının, şehirdeki gündelik hayatın ve kırsal bölgenin düzenlenmesine yönelik tüm girişimlerin, heterotopik niteliğin düzeni tehdit edecek devrimci enerjiye dönüşmesini kontrol etme amacına yöneldiği öne sürülmektedir.

2. Meskûn bölgeler ile şehirlerdeki toplumsal hayatın sürmekte olduğu mekânların ayrışma biçimi ve ölçüsünü mümkün kılan mahremiyet anlayışının mekânsal yansımaları, payitaht nezdinde şehrin ve kırsalın izotopik görünümüne kavuşmasını sağlamıştır. Söz konusu ayrışma meslekler düzeyinde de mekânsal yansıması olacak şekilde gerçekleşmiş olup bu durum, Batı Avrupa kentsel gelişim sürecinde kent merkezlerinin dışında gelişen ticaretin kentsel yapıyı dönüştürmesine benzer bir etkinin ortaya çıkmamasının da bir nedeni olarak okunabilir. Şöyle ki, Tülay Artman, İstanbul’un Eyüp kasabası üzerine yaptığı araştırmada esnaf ve zanaatkarların, “askeri sınıf mensupları/emeklilerinden de daha kesin ve yoğun biçimde, kentli karakter” taşıdığını belirterek bu savını köylerde sadece üç uzmanlaşmış meslek veya işkolunun görülmesine karşın Eyüp mahallelerinde durumun tam tersi olduğuna dayanarak temellendirmekte ve ilgili meslek veya işkollarını şu şekilde belirtmektedir: “arabacı, taşçı, yorgancı, hamami, leblebici, kayıkçı, debbağ, berber, bakkal, fırıncı, abacı/terzi, helvacı, kebabçı, oyuncakçı, mumcu, çömlekçi.”¹⁷⁴ Bu

¹⁷³ Çağlar Keyder, **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, 22. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2019, s. 15-6.

¹⁷⁴ Tülay Artman, “Orta Halliliğin Aynası: Terekeler Işığında 18. Yüzyıl Ortasında Eyüp’te Yaşam Tarzı ve Standartlarına Bir Bakış” içinde (ed.) Tülay Artman, **18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp’te Sosyal Yaşam**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 53.

manzaranın Osmanlının tümü için önemli ölçüde geçerli olduğunu varsaymamak için herhangi bir nedene rastlamak mümkün olmamıştır. Dolayısıyla böylelikle Osmanlı kırsal yaşamının tarımsal üretim ile sıkı sıkıya bağlı olduğu ve şehir merkezini dönüştürebilecek ticari veya meslekî hareketliliğin en başından şehir merkezinde bir nevi “ehlileştirildiği” ifade edilebilir.¹⁷⁵ Nitekim böylesi bir mekânsal organizasyon biçimi Osmanlı’nın özgün yönleri olduğunu göstermekte olup bunun açığa çıkarılıp çözümlenmesi ile sınıfsal yapı ve çatışmanın görünümünü sunmak, kaçınılmaz olarak iç içe geçmiş bir güzergâha varlık kazandırmıştır. Tüm bu iddiaların temellendirilmesini ilerletebilmek için aşağıdaki başlık altında Osmanlı mahalle düzeni ele alınacaktır.

2.3 Parçalı ve Sınırlı Özerkliğin Mahremiyeti: Mahalle Düzeni

Cem Behar, İstanbul mahallesinin tanımlanması için “Bir ana yol ya da küçük meydan etrafında kümelenmiş on ya da en fazla onbeş sokak, bir ya da iki cami veya mescit (kilise yahut havra da olabilir)”in yeterli olacağını belirtmektedir.¹⁷⁶ Bu çerçevenin genel itibarıyla diğer şehirlerdeki mahalleler için de geçerli olduğunu düşünmek mümkündür.

Osmanlı mahalle örgütlenmesinin hem mekâna hem de toplumsal ilişkilere yansıma biçimi, Osmanlı’da sınıfsallığın olmadığı veya en azından sınıfsallığın mekânsal bir görünümünün bulunmadığı biçimindeki değerlendirmeleri beraberinde getirebilmektedir. Dolayısıyla mekân-sınıfsallık bahsini çözümlemeye mahalleden başlamak anlamlıdır. Lütfi Bergen, Osmanlı mahallesinin “Avrupa kent hayatının üreten kesiminin ikâmet ettiği gibi ‘sınıf temelli’ olmamıştır” biçiminde bir değerlendirmede bulunmaktadır.¹⁷⁷

Hâlbuki konuya ilişkin Suraiya Faroqhi’nin belirttiği şu ifadeler dikkate değerdir:

“16.-18. yüzyıl Osmanlı kentlerinde insanların yaşadıkları mahallelerin zenginliklerine göre ayrılmasının söz konusu olmadığı, aynı dini veya

¹⁷⁵ Tabii bu esnada, Osmanlı şehrinde ve dolayısıyla mahallesinde kesinlikle tarımsal üretimin yapılmadığı gibi bir sonuca da varmamak gerekir. Artman da İstanbul’un Eyüp kasabesindeki mahalleliler arasında “bahçıvan”, “bostani” veya “bahçeci” olarak adlandırılmış olan kişilerden, şehirde küçük bahçe işletmeciliğinin bulunduğu sonucuna varmaktadır. – **a.g.m.**, s. 54.

¹⁷⁶ Behar, **a.g.e.**, s. 23.

¹⁷⁷ Lütfi Bergen, “Medeniyetin Cüzü: Mahalle”, **İdealkent**, sayı: 2, Aralık 2010, s. 148.

etnik topluluğun zengin ve yoksul üyelerinin aynı mahallede yaşadığı sık sık ileri sürülmüştür. Son zamanlarda yapılmış araştırmalar ise bu önermenin kayıtsız şartsız geçerli olmadığını, bazı koşullara/sınırlamalara bağlanması gerektiğini göstermektedir. İstanbul'daki varlıklı devlet görevlileri saray civarında ikamet ediyordu; 17. ve 18. yüzyıllar Kahiresi'nde ise esas olarak Memlûkların ve diğer zengin ailelerin ikamet ettiği mahalleler vardı. Ankara gibi çok daha orta halli bir kentte bile varlıklı aileler belirli bölgelerde kümelenme eğilimi gösteriyordu; fakat çok daha dikkat çekici olan, esas olarak yoksulların yaşadığı mahalleler olmasıdır. Kentteki mahalle profilleri arasında görülen farklar, bir ölçüde, belirli cemaatlerin mensuplarının genel itibariyle diğerlerinden daha varlıklı olmasından da ileri gelmiş olabilir. Dolayısıyla, 17. yüzyıl içinde Ankara ve Kayseri gibi kentlerin Hristiyan nüfusu servetini çoğaltmış ve bu bölgelerdeki pahalı evlerin bir kısmını edinmiş görünmektedir.”¹⁷⁸

Üstelik mahalleleri birbirinden ayıran hususun sınıfsallık olup olmadığı sorgusu, mahalleler ile sınıfsallık arasında kurulacak ilişki açısından kullanılabilecek değişkenlerden sadece bir tanesidir. Mahalle düzeninin kendisi belli bir sınıfsal yapının yeniden üretilmesi ile bağlantılı olabilir ve bunun tek görünümü mahallelerin birbirinden ayrılma biçimi olarak görülemez. Dolayısıyla Osmanlı mahalle düzenini konu etmek, bu tezdeki önemli tartışmalara işaret etmeyi sağlayacaktır.

“Özel bir kent hukuku” olmayan Osmanlı kentlerinde yaşayanlar “kendilerini bir kentin hemşerisi olmaktan önce bir dini cemaatin mensubu olarak” görmekteydi.¹⁷⁹ Bu durum Osmanlı kentlerinin birbirinden ayırt edilemezliğine ve kentlilik bilincinin hiç ortaya çıkmadığına işaret etmiyor olsa da¹⁸⁰ ilgili mensubiyetin mekânsal yansıması ve açıklamasının Osmanlı mahalle düzeni olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Buradan hareketle Osmanlı mahallesine odaklanmadan evvel özel kent hukukunun yokluğu durumunun işaret ettiği özerk kentsel gelişme ölçütünü konu etmek yol gösterici olacaktır.

¹⁷⁸ Faroqhi, **a.g.m.**, 2006, s. 704.

¹⁷⁹ Suraiya Faroqhi, **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla**, 5. Basım, çev. Elif Kılıç, İstanbul: Türk Tarih Vakfı, 2002, s. 164.

¹⁸⁰ **a.g.e.**

Özerk kentsel gelişme ölçütü, Osmanlı'nın mekâna yansımış olan idare anlayışının çözümlenebilmesi adına önem taşımakta olup bu ölçütün tercih edilmesinde Batı tipi kentsel gelişme tipinin esas alınması gibi bir motivasyonun rol oynamadığını tekrar vurgulamakta fayda vardır. Şöyle ki, kentsel gelişmenin özerk nitelikte gerçekleşmesi, Osmanogullarının öngördüğü idare anlayışı çerçevesinin dışına, yerel bir iktidar yapılanmasının belli bir alanda hâkimiyet kurup da akabinde mekânsal organizasyonu farklılaştıracak süreçleri beraberinde getirseydi eğer, Batı'daki gibi özerk kent hukukunun göze çarptığı bir çerçeveye sahip olabilirdi. Dolayısıyla Osmanlı şehrinde esas olan hususla ilgili olarak Doğan Kuban'ın "Müslüman şehirlerinde görülen fizikî düzensizliği, şehirlinin müşterek yaşama iradesini temsil eden herhangi bir sorumlu makamın varlığından haberdar olmayan şehirlinin davranışında aramak doğru olabilir"¹⁸¹ şeklindeki ifadesi anlamlı olmaktadır. Haberdar olmama hâli, Osmanogullarının idare anlayışı çerçevesinde mümkün olduğundan dolayıdır ki buradaki düzensizlik, doğal seyre değil bir iktidar mekanizmasının bilinçli bir idare anlayışına gönderme yapmaktadır. Böylelikle anlaşılmaktadır ki kentsel gelişmenin özerk bir nitelik arz etmesi bir tür kendiliğindenliğe değil, tam tersine devletin yürütmekte olduğu süreçlerin dışında yer alan bir bilinçli müdahalelerin yoğunluğu olarak varlık kazanmış olmasına işaret etmektedir.

Osmanlı'da özerk kentsel gelişmenin oluşması tartışmasını kır-kent farklılaşması üzerinden değil de, öncelikli olarak, reâyânın kapsamı ve hareket alanı çerçevesinde yürütmek yol gösterici olacaktır. Şöyle ki, mekânsal farklılaşmanın düzeyi ve biçimi ne olursa olsun, bu farklılaşmanın reâyânın konumu için bir değişikliği beraberinde getirmiyor oluşu son derece önemlidir. Mehmet Ali Kılıçbay reâyâ çerçevesine kırdaki yaşayanların da kentte yaşayanların da "askeriye ve ilmiye tabakalarına mensup

¹⁸¹ Doğan Kuban, "Anadolu - Türk Şehir Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler", *Vakıflar Dergisi*, 1968, s. 55.

olmayanlar” olarak girdiklerini, kırdan çıkarak kente doğru ilerlemenin “Osmanlı toplumunda insanları özgürleştirmemekte” olduğunu “çünkü raiyet olma, yani padişahın sürüsüne mensup olma statüsünden kurtulma”nın istisnalar haricinde bir olanaksızlığa işaret ettiğini belirtmektedir.¹⁸² Bu durum ise Batı’da feodalitenin belirleyenin “kişisel tabiyet ilişkileri”, yani serfin senyöre tâbiyeti olmasına karşın Osmanlı özelinde Doğu için “herkesin hükümdara tabi olması”nın söz konusu olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.¹⁸³ İşte bu kapsamda mahalle düzeni, reâyânın mekâna yabancılaşmış bir şekilde, anonim olarak sömürülürken bunu mekânın sahiplerini bire bir görerek değil de onun adına hareket edenlerle muhatap olma durumunun mekânsal örgütlenme nezdindeki zemini olarak işlev görmüştür. Bu durum Osmanlı şehrinin ana biriminin mahalle olması ile¹⁸⁴ de tutarlıdır. Osmanlı Devleti’ndeki reayanın padişaha tâbi olması dolayısıyla kırdan veya kentte olmanın berâyâ-reâyâ biçimindeki sınıfsal bölünmede bir farklılığı beraberinde getirmediğinin ortaya konmasından sonradır ki ancak kırların şehirlere dönüşmemesinin konu edilmesi bir anlam ifade edebilecektir. Sencer Divitçioğlu “gelecek yüzyıllarda taşrada şehirler gelişme”yişini “köy ekonomileri içinde yaratılan toprak rantının devlet tarafından gasp edilişi”ne, “köylerde ve kasabalarda yaratılan artık-ürün”ün ilgili bölgede kalmayarak “taşradaki artık-ürün gelirinin temerküzünü”n önlenmesine bağlamaktadır.¹⁸⁵

“(…) Batılı mutlak monarşilerle, Doğulu siyasal rejimler arasında iktidarların gücü açısından kesin bir ayrım yapmak kolay değildir. Fark daha ziyade bu rejimlerin dayandığı toplumsal sınıf ve zümrelerin gelişme derecelerinden doğuyor. Batı’da mutlak monarşiler, halk (tiersetât) içinden bir grubun ticaret ve sanayi yoluyla zenginleşerek krallıkla işbirliği yapması ve senyörlerin gücünü kırmasıyla gerçekleşmiştir. Bu gelişimi kolaylaştıran bir faktör de Batılı devletlerin çok küçük bir Yahudi azınlığı dışında din homojenliğine sahip olmalarıyla ilgilidir. Gerçi Batı’da dinde reform hareketi ve

¹⁸² Mehmet Ali Kılıçbay, **Doğu'nun Devleti Batı'nın Cumhuriyeti**, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001, s. 22.

¹⁸³ **a.g.e.**, s. 18.

¹⁸⁴ Noémi Lévy-Aksu, **Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş: 1879-1909**, çev. Serra Akyüz, yay. haz. Ali Bertay, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2017, s. 285.

¹⁸⁵ Divitçioğlu, **a.g.e.**, s. 108.

Protestanlık'ın doğuşu büyük çalkantılara, kurumlara ve güçlere yol açmıştı. Fakat yine de Katolikler'le Protestanlar arasında ortak Hristiyan değerler ve bunlara dayanan ortak bir dil olmuş ve mezhep ayrımı da Aydınlanma çağında giderek önemini kaybetmiştir. Oysa iktisadi alt-yapı ve halkın kompozisyonu açısından Osmanlı Devleti farklı bir durumda bulunuyordu. Bu durum Osmanlı üretim biçiminin ne olduğu ve nasıl geliştiği konusunda halen devam etmekte olan tartışmalara yol açmıştır.”¹⁸⁶

İşte Osmanlı eski rejiminde timar sisteminin ve iltizam düzeninin biçim itibariyle tam olarak Batı feodalizmine denk düşmeyip sınıf çelişkilerinin dolaylandığı bir yapıya varlık kazandırılmış olmasını mümkün kılan idare anlayışının yerelde anlamlandırılmasının yol gösterici olabileceği varsayımı bu şekilde ortaya çıkmış olup, bu kapsamda yerel organizasyonun bir kilidinin mahalle düzeninde aranması gerektiği önerilmektedir.

Böylelikle son olarak, mahalle düzeni ile şehirdeki veya kasabadaki meskûn alanlar kastedilmekle birlikte kırsal bölgelerdeki tarımsal üretimin yapıldığı toprakların köyler ve tarım arazileri nezdinde millet sisteminin mekânsal ayrışma organizasyonundan etkilenmiş olduğu, mahalle düzeninin konu edildiği tartışmalarda unutulmamasının önemli olduğunu belirtmek gerekir.

“Mahalle sistemi, kent nüfusunu dine ve mesleğe göre bölmeye yatkındı. Pek çok hristiyan mahallesi, orada bulunan kilisenin adıyla anılırdı; Müslümanları bölgeleri de genellikle adlarını sınırları içindeki en büyük din kurumundan alırdı. Bazı mahallelerin adları, oradaki çoğunluğun yürüttüğü mesleğe göre konurdu. Bütün mahallelerin merkezinde, topluluğun kültürel ve dini kalbini oluşturan bir tapınak vardı. (...) Farklı dinlerden topluluklar, dini ve yönetici önderlerine bağlı olarak yaşardı. Müslüman mahallesinde bu kişiler, toplumun dini önderi olan imam ile hükümetin temsilcisi olan kethüdaydı. Hristiyan ve Yahudi mahallelerinde de, benzer biçimde, bir papaz ya da haham olurdu. Mahalle sistemi, Osmanlı yetkililerinin imparatorluğun kentsel bölgelerinde vergi toplamalarının en iyi yoluydu. Kimi zaman kethüda, kimi zaman da her mahallenin yaşlısı (koca), devletin vergi memuru işlevini üstlenirdi.

(...) Kasaba meydanı genellikle iş hayatına, yönetime ve savunma işlerine ayrılırdı. (...) Mahalleler, merkezin çevresinde, halka biçiminde dizilirdi. Halkın yaşadığı binalar az katlıydı. Ortak dar sokaklara açılan kapıları vardı ve birbirlerinden geniş bahçelerle

¹⁸⁶ Timur, a.g.e., 1989, s. 22-3.

ayrılırlardı. Bu yüzden kasabalar, nüfuslarından beklenmeyecek kadar geniş alanlara yayılırlardı.”¹⁸⁷

Osmanlı mahallesi her ne kadar bir yerel yönetimi olmadığından dolayı kesin sınırlarla belirlenmiş bir alanla tanımlanmaktan ziyade “yakın ve yoğun bir insan ilişkileri ağı tarafından tanımlanan bir topluluk”a işaret etmektedir.¹⁸⁸ Dolayısıyla Osmanlı mahallesi, Özer Ergenç’in tanımlamasına göre, “Osmanlı şehrinde mahalle, birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yer”e karşılık gelmektedir.¹⁸⁹ Buna göre dinî cemaat mensuplarının (müslümanlar, hristiyanlar ve yahudiler) yaşadığı birimler mahallelerdi ve “yaşamlarının çoğunu bir mahallede geçirir, gündelik etkinlik alanlarının dışına nadiren çıkarlardı; çünkü kendi toplumsal birimleri içinde bütün gereksinimleri karşılanırdı.”¹⁹⁰ Bu aşamada, mahallelerin etnik/dinî faktörler uyarınca tanımlanması noktasında ihtiyatlı olmak gerektiğini de belirtmekte fayda vardır. Cem Behar, Çiğdem Kafescioğlu ile Halil İnalcık’a atıfla, son zamanlarda gerçekleştirilen çalışmalarda, “Osmanlı İstanbulu’nun en erken dönemlerinde bile etnik ya da dinsel kimliğin tek başına bir mahalleyi tanımlamaya yetmediği” hususunun vurgulandığını belirtmekte ve şu uyarıyı eklemektedir:¹⁹¹

“Keza, çeşitli Osmanlı kentleri hakkında son yıllarda yapılmış birçok araştırma ve yayında yakın zamanlara da bu konudaki egemen görüş olan ve tüm Ortadoğu ya da İslam kentlerinde mahallelerin iş yapısının tamamen türden olduğu iddiasını ve bununla birlikte Ortadoğu şehirlerindeki mahallelerin her zaman ve kesin bir şekilde ya dinsel ve etnik yahut meslekî veya sınıfsal temelde tanımlandıkları fikrini esastan çürütürler.”

¹⁸⁷ Mehrad Kia, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Gündelik Hayat**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013, s. 78-79.

¹⁸⁸ Behar, **a.g.e.**, s. 31.

¹⁸⁹ Özer Ergenç, **Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 75.

¹⁹⁰ Kia, **a.g.e.**, s. 78.

¹⁹¹ Behar, **a.g.e.**, s. 25. Bahsi geçen çalışmalar: Çiğdem Kafescioğlu, **Constantinopolis/İstanbul, Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital**, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009; Halil İnalcık, **The Survey of Istanbul - 1455**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.

Nitekim Ayşe Çolpan Kavuncu da Özbekistan'daki sosyo-politik dönüşümü Taşkent'teki mahalleler üzerinden çözümlediği çalışmasında, mahallenin, İslâm dünyasındaki tüm şehir için geçerli olacak özelliklerinin bulunmayıp mahalle biçiminin toplumdan topluma değişiklik arz ettiğini belirterek, 19. yüzyıldaki Orta Asya mahallelerinde dinî liderin yanı sıra bir de bölge halkı tarafından seçilen *oqsoqol* isimli idarî liderin bulunmasına karşın Osmanlı'da sadece, bölge halkı tarafından seçilse de Sultan tarafından onanan veya direkt onun atadığı dinî liderin bulunduğunu örnek olarak sunmaktadır.¹⁹² Dolayısıyla bu çalışmada da özellikleri belirli ve birörnek İslâm şehri mahallesi olduğu düşüncesiyle bunu veri alıp Osmanlı mahallesini incelemek gibi bir yol takip edilmemiştir. Dahası, Osmanlı mahallesinin de imparatorluğun her yerinde geçerli birörnek bir yapıya sahip olduğu da varsayılmamıştır. Yapılmaya çalışılan, İslâm şehrine atfedilen kimi özelliklerin Osmanlı şehir yapısının mekânsal organizasyonunda rol oynadığı kabûlünden hareketle, Osmanlı mahallesine dair literatürde öne sürülmüş olan ve genel itibariyle geçerli olduğunu düşünebileceğimiz kimi unsurların mekânsal çözümleme uyarınca nasıl anlamlandırılabilceğini tartışmaktan ibarettir.

Böylelikle bu tez için mahallelerin ne ölçüde ve hangi yaygınlıkla etnik/dinî temel uyarınca ayrılmış olduklarından daha önemlisi, meskûn alanlar ile ekonomik/ticarî faaliyet alanlarının, ev-dışı sosyal hayat ve dolayısıyla kamusalılık nezdinde çıkarımlar yapmaya olanak tanıyacak şekilde ayrılmış olmalarıdır. Söz konusu ayrışmayı var edecek şekildeki bir mahalle düzeninin varlığı, o mahallenin kendi içinde nasıl bir ayrışmayı etnik/dinî açıdan temsil ettiğinin ötesinde kendi başına büyük bir anlam ifade etmektedir. Çünkü mahalle çerçevesinde cami ile -eğer varsa- hamam haricinde “bir araya gelinebilecek buluşma yeri” bulunmamakta idi.¹⁹³ Bu durum, 19. yüzyıl başlarında mahalle kahvehanelerinin açılmasına dek varlığını sürdürmüştür.

¹⁹² Çolpan Kavuncu, **a.g.e.**, s. 141.

¹⁹³ Behar, **a.g.e.**, s. 26-27.

Özer Ergenç, Osmanlı şehirlerindeki farklı grupların mekânsal olarak ayrılması anlamındaki mahalle düzeninin İslâm şehrinde olduğu kadar katı bir nitelik arz etmediğini ifade ederken bu durumun nedeninin “bir merkezî imparatorluğun kuvvetli otoritesi ve genel güvenliğin sağlanması için alınan önlemlerin, yaratılan kurumların işlevlerini iyi yerine getirmesi sonucu, mahallenin bir savunma alanı olmaktan çıkıp şehir yerleşiklerinin birbirleriyle daha rahat ilişki içine girebilmeleri” olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁴ Zaten bu çalışma çerçevesindeki mahalle düzeni de Osmanlı’daki farklı milletlerin birbirleriyle ilişkileri açısından değil, Osmanlı İmparatorluğu’nun yerel süreçlerinin mekânsal yorumu dolayısıyla ele alınarak değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Tüm bunları gerçekleştirebilmek için ise Osmanlı’daki mahallenin konumunu tespit etmek gerekmektedir:

“Devletin sultanın iradesine ve örfe dayalı işleyişi içinde, mahalle şeriatın kontrolüne bırakılmış bir toplumsal varlıktır. Bir mahalleyi diğerinden ayıran bir fiziksel sınır ve biçim olmasa da, kent toplumunun idari ve sosyal tanımında belirgin bir kimliği vardır. Bir ‘commune’ olarak örgütlenmiş olan ve insanların bağımlılıkları sadece kendi yöresinden, tarikatından, inancından, ailesinden ve etnik grubundan olanlarla tanımlandığı İslam kentlerinde sosyal dayanışma ve katılım, temelde sadece mahalle düzeyinde etkili olmuş sayılabilir.”¹⁹⁵

Aristoteles, sınırların mekânı ayırmadığı, birleştirdiğini belirtmektedir.¹⁹⁶ Mahalle düzeni parçalı bir yapıya işaret etmekte olsa da mahalleleri birbirinden ayıran sınırlar, esasen reâyâ olma noktasında birleştirici bir etkide bulunmaktaydı. Bu aynı zamanda ayrışmanın yerel düzeyde her bir ayrı birimin diğerinin mekânını heterotopya olarak görmesinin imparatorluk düzeyinde izotopyaya dönüşmesinin bir açıklamasıdır. Mahallelerin reâyâyı oluşturan sınıfların yeniden üretilmesi noktasında birleştirilmesinin, mahallelerin iç organizasyonları açısından açıklamaları bulunduğunu özellikle vurgulamak gerekir.

¹⁹⁴ Ergenç, a.g.e., s. 76.

¹⁹⁵ Doğan Kuban, “Mahalleler (Osmanlı Dönemi)”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi Cilt 5**, 1994, s. 242.

¹⁹⁶ Saim Can Beritan; Evren Haspolat; Hakan Sağlam; Deniz Yıldırım, “Kamusal Birer Hayalin Peşinde: Mekân Sempozyumu’ndan Mekân Kitabına”, içinde, Saim Can Beritan; Evren Haspolat; Hakan Sağlam; Deniz Yıldırım (ed.), **Mekânı Düşünmek: Felsefe, Politika, Mimarlık, Sinema**, Ankara: Nika Yayınevi, 2021, s. 11.

İlgili birleştirme işlemi ise esas itibariyle mahallelerin meskûn kısımlarının evi ve sokağı kapsayacak şekilde özel hayatı oluşturması¹⁹⁷ ve bunun mahremiyete işaret etmesi ile doğrudan ilişkilidir. Yoksa mahalle düzenindeki birimlerin tamamının kendi aralarında mutlak bir ilişkisizliği bulunmamaktaydı. Faroqhi, mahallelerin birbirlerine kapalı olmasını engelleyen bir faktörün iş ilişkileri olduğunu belirterek günlük ihtiyaçların mahalleler arasında da temin edilebildiğini ifade etmektedir.¹⁹⁸

“Mahallelerin birbirlerinden duvarlarla ayrılması, geceleri kapılarının kapanması gibi ortaçağ kentlerinde gördüğümüz uygulamalar İstanbul’da olmamıştır. Hattâ Müslüman olmayan mahallelerin bile diğerlerinden herhangi bir duvarla ayrılmadığını biliyoruz. Vakfiyelerde Müslüman evlerini Hristiyan ve Yahudilere ait mülklerin izlediği ve divan kayıtlarında camilerin yakınına Hristiyan evi yaptırılmasına ilişkin emirler bulunduğu görülür. Gerçi Müslümanlar gibi Hristiyan ve Yahudilerin de ayrı semtleri olmuştur. Fakat erken yüzyıllardan başlayarak bunun dışında durumlar vardır. Son 2 yüzyılda ise böyle bir pratiğe kentin birçok bölgesinde itibar edilmemiştir.”¹⁹⁹

Yukarıdaki ifadeler diğer taraftan da bu durum, kamusal alanın ne şekilde sınırlandırılarak kontrol altında tutulduğuna dair de ipucu sunmaktadır. Etyen Mahçupyan, “cemaatler arası kamusal alanı esas olarak lonca temelli bir iktisadi ilişkiye hapsedip, onu tüm cemaatlere şamil sıkı ahlaki kurallarla denetleyen devlet”in, bu sayede “tüm toplumu kapsayan bir ‘ortak ahlak’ alanı”nı da var ettiğini belirtmektedir.²⁰⁰ Ortak ahlâk, potansiyel heterotopik karakter taşıyan hane-dışı’nın dinî değerlere, mahremiyete dayalı çeşitli mekânsal düzenlemelerle var ettiği bir kurallar bütününe işaret etmektedir. İlgili ortak alan, imparatorluk düzeyindeki izotopyaya dönüşümü mümkün kılmakta ve bu, kamusal alanın baskılanması pahasına hayata geçirilmektedir. Bu tartışma ilerleyen kısımda detaylandırılacaktır.

¹⁹⁷ İnalçık, **a.g.m.**, 1995, s. 259.

¹⁹⁸ Faroqhi, **a.g.e.**, 2002, s. 166.

¹⁹⁹ Kuban, **a.g.m.**, 1994, s. 243.

²⁰⁰ Etyen Mahçupyan, “Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset”, **Doğu Batı**, sayı: 5, 1989-9, s. 41.

Yaratılan ortak ahlâk alanının dinî boyutunu mahalle organizasyonu açısından değerlendirdince ise mahalle imamının önemini vurgulamanın gerekli olduğu görülecektir. İmamlar, 1829 yılında muhtarlık teşkilatının kuruluşuna dek kadının temsilcisi olacak şekilde mahallenin yöneticisiydi ve bu kapsamda “mahallelerinin düzeninden, halk arasındaki ahenk ve barıştan sorumlu idiler”.²⁰¹ Bu çerçevede 11 Ekim 1784 (20 Zilkade 1198) tarihli bir belgede imamların görevlerine yönelik olarak “Her mahallenin ırzını korumak ve mahalleye zarar verecek durumları ortadan kaldırmak, mahalle halkının emniyetini sağlamak ve rahatlarının teminine dikkat etmek” ifadesinin kullanılması önemlidir.²⁰² Himmet Taşkömür, Ahmet Refik’in “Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1435-1531)” başlıklı eserine atıfla imamların görevleri arasında “Kadınların sokak ve pazarda tesettüre uygun terbiyeli dolaşmalarını kontrol ve uygunsuz hareket edenlere mâni olmak, mahallede kefilsiz adam oturtulmamasına dikkat etmek, ahlâksızlığın yayılmasına engel olmak” olduğunu belirtmiş ve tüm bunların Osmanlı mahallesindeki otokontrole işaret ettiğini vurgulamıştır.²⁰³ Burcu Belli ise ikâmetin önemli bir parçasını oluşturan kefalet sisteminin, “insanları birbirinin polisi yapmayı hedeflemekte ve birbirlerinin üzerinde sınırları belli olmayan sorumluluklar vermekte” olduğunu belirtmekte ve bu çerçevede özel hayatın varlığından bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁰⁴

Merkezi idarenin çeşitli kurum ve politikalarla bilinçli bir çabanın eseri olarak ortaya çıkarmış olduğu ve otokontrolü de beraberinde getirdiği böylesine bir mekanizma, Cumhuriyet Devrimi’nin gündelik hayat tasavvurunun nasıl bir tarihsel birikim üzerine

²⁰¹ Ziya Kazıcı, “Osmanlılar’da Mahalle İmamları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 27.

²⁰² Himmet Taşkömür, “Osmanlı Mahallesinde Beşerî Münasebetler”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 35-36.

²⁰³ **a.g.m.**, s. 36.

²⁰⁴ Burcu Belli, **Osmanlı’da Fuhuş: II. Abdülhamid Döneminde Kayıtlı Fuhuş, Devlet ve Modernlik (1876-1909)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021, s. 90.

(daha doğrusu nasıl bir tarihsel birikime tepki olarak) oluşturulduğunun anlaşılabilmesi adına çok kritiktir. İlgili bölümde detaylandırılacak olan bu hususun netleştirilebilmesine yönelik olarak Falih Rıfkı Atay’a ait olan şu pasajı aktarmakla yetinmek, mahalle ile ilgili ilerleyen tartışmalar açısından anlamlı olacaktır:

“Osmanlı toplumunda kadın, taassuba karşı devletin başlıca tavizi idi. Taassup için ahlâk, ırz, ırz da bilhassa kadın demektir. İstanbul’da kadınları ırzından yalnız kocaları, ana babaları sorumlu değil idiler. Bütün mahalle halkı aile hayatını kontrol ederdi. Bir eve kadın alındığı haberi duyuldu mu imam, bekçi ve belli başlı mahalle eşrafı gider, o evi basardı. Çatı arasına ve kümese kadar aramadığı yer bırakmazdı. Sokakta herkes kadın kıyafetine karışmak hakkını kendinde görürdü. Yüzler, eller, kollar ve bacaklar iyice kapanmalı, çarşaf lar vücut biçimini hiç sezdirmemeli, peçeler bir süs değil, tam bir örtü olmalı idi. Bazı kibar semtlerde ve Beyoğlu’nda bu disiplin biraz gevşerdi. Fakat harp, pahalılık gibi hadiseler olduğu veya idare aleyhine dedikodular arttığı vakit, hemen kadın kılığı günün meselesi haline gelirdi. Kadın erkeklerle bir arabaya binemezdi. Vapurlarda, tramvaylarda, muhallebici dükkânlarında kadın yerleri perde veya kafesle erkek yerlerinden ayrılmıştı. Mesirelere kadar her yerde harem kısmı vardı.”²⁰⁵

Asayişten ahlâkî kontrole dek uzanan bu çerçevenin II. Abdülhamit dönemine ve de Jön Türk iktidarının başlamasına dek devam ettiğini özellikle vurgulamak gerekir. İlgili tarihselliğe dek mahalle otokontrolü, baskın konumunu korumuştur.²⁰⁶

Mahallede bir otokontrol mekanizmasının bulunduğu tespiti son derece önemlidir. Otokontrol, denetimin ve yereldeki iktidarın mutlak olmadığına işaret etmektedir. Bu durum, kethüda ve imamın vergi toplamak ve asayiş i sağlamak başta olmak üzere kamu işlerinden sorumlu, devlet ile topluluk arasında aracı işlevi görmekten ibaret bir faaliyet alanı olmasının, geri kalan süreçlerin ise sınırlı bir özerkliğin söz konusu olmasıyla

²⁰⁵ Falih Rıfkı Atay, **Çankaya -Atatürk’ün doğumundan ölümüne kadar-**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2008, s. 473-474.

²⁰⁶ Bu dönem asayiş kavramının nesnelleştirilmesi girişimine sahne olduğu görülmektedir: “Vaktiyle dinî normlar ve şartlara bağlı karışıklıklar üzerinden tanımlanan kamu düzeni, artık ölçülmeye çalışılan; güvenlik bölgelerine ayırma, istatistik ve zabıt tutma, hatta farklı vakalarla karşılaştırma gibi rasyonel yöntemler kullanarak denetim altında tutulmak istenen bir olguya dönüşmüştür.” – Lévy-Aksu, **a.g.e.**, s. 119.

ilgilidir: “Devlet, şehrin tamamını etkileyen yangın gibi olayların dışında yerleşim bölgelerine talimatnameler göndermeyi hiçbir vakit uygun bir iş olarak görmemiştir.”²⁰⁷

“Mahalle hiç tereddütsüz hem evlerde hem de hüceratta barınanlar için bir tür yarı kapalı ‘gemeinschaft’ tı. Kendisini vareden üyeleri gündelik yaşamlarında hem denetleyen, hem de destekleyen, dayanışmanın esas bağlantı güdüsü olduğu, tekil davranma ve düşünme imkanları alabildiğine dar bir küçük grup olarak çalışırdı. ‘Mahallenin namusu’ gibi terimlerde dışavurulan mahallelilik hali, herkesin herkesi kollayan bir patrimonial otorite gibi davranmasını ve ahlaki normların ailenin devamı gibi işleyen o otorite tarafından uygulanmasını mümkün kılıyordu. O yüzden, özellikle genç mahalleliler mahalle dışında bile hemşehrilerinin denetimiyle karşılaştıklarında şaşırıyordu. Her erkeğin aynı mescitte ibadet ettiği, kent havadislerini oradan aldığı, dolayısıyla bilgi edinme mekanizmalarının bile mahalle odaklı olarak çalıştığı bir sistemdi bu. (...) Merkezi yöntemlerle ilişkilerin bile kişi veya aile boyutunda değil, mahalle boyutunda olduğu anlaşılıyor. O kadar ki, 16. yüzyıl tahrir defteri yazıcıları ürettikleri istatistiki bilgileri evleri tek tek dolaşarak derlemez, mahalle imamının katkısıyla mescidi ofis gibi kullanarak çalışırlardı. Bu son veri iki çıkarsama yapma olanağı veriyor: Birincisi, mahalle bir bağlantı kurumuydu; sayısız işlevlerinin yanı sıra, devletle aile ve kişi arasındaki iletişimi de sağlıyordu. İkincisi, devletin temsilcilerini bile dışarıda tutabilen ve konuta mahremiyeti bile ikinci plana düşüren bir dokunulmazlığı sağlayan bir kaleydi.”²⁰⁸

Yerel mekânsal organizasyonda meskûn bölgelerin geri kalan yerlerden mahremiyet uyarınca farklılaşmış olmasının bir görünümünü muhtesib üzerinden de doğrulamak mümkündür. Muhtesib, kadının yetkisi kapsamındaki dinî görevlerden olan üretim sürecinin belli standartlar uyarınca gerçekleştirilmesi olan hisbe ile görevli olan bir memurdu.²⁰⁹ “Greko-Romen pazarlarında olduğu gibi basit bir pazar denetleyiciliğini aşan” görev alanıyla muhtesib, toplum ahlâkını İslâmî kurallar uyarınca kontrol ederdi fakat bu görevi, meskûn alanlara dek sirayet etmez, bu alanlardaki ahlâki denetim, mahremiyet dokunulmazlığının esas olmasından hareketle, imamların ve topluluğun otokontrolü ile sınırlı olurdu.²¹⁰ Hileyi önleyecek şekilde fiyatlar üzerinde kontrol

²⁰⁷ İnalçık, a.g.m., 1995, s. 260.

²⁰⁸ Uğur Tanyeli, “İstanbul’da Konut Mekanında Mahremiyetin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe 16.-21. Yüzyıl” içinde, Uğur Tanyeli; Engin Gerçek, **İstanbul’da Mekan Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf**, İstanbul: Akın Nalça Kitapları, 2012, s. 31-32.

²⁰⁹ İnalçık, a.g.m., 1995, s. 262.

²¹⁰ a.g.m., s. 264-265.

sağlama işinin, ilgili pazar biçimindeki bir mekânsal karşılığı olduğu açıktır. Muhtesibin pazar kontrolünü aşan görev alanının mekânsal açıdan pazar sınırlarını aşamaması ise dikkate değerdir. Mahallelerin sonuç itibariyle ayrı birimler biçiminde örgütlenmesi ve kendi mekânsal organizasyonları olması, bahsi geçen durumu mümkün kılan bir çerçeveye işaret etmektedir. Öyle ki,

“(..) mahalleye ‘yabancı’ insanların gelip yerleştiği ve bunun sonucunda mahallenin başlangıçtaki niteliğinin zamanla değişikliğe uğradığı da az olurdu. Birbirine komşu ailelerin çoğu akrabaydı. Mahalle sakinleri mahallelerine giren çıkanı denetlemeye çalışıyorlardı; bu yüzden akrabaların geçmesine olanak veren genişçe sokakların sayısı oldukça azdı. Hatta karışıklık dönemlerinde bazı kentlerde birbirinden duvarlarla ayrılmış mahalleler de görülmüştü. Pek çok çıkmaz sokak vardı ve bunların çoğundan herkes geçemezdi.”²¹¹

Mahallelerin ayrı birimler hâlinde örgütlenmesini mümkün kılan bir husus, sınırlı bir serbestiyetin varlığıdır. Ortak ahlâk normlarına meydan okumadıkları sürece ve dinî-kültürel yaşamlarını sürdürmeleri noktasında ilâve vergi yükü karşılığında gayrimüslümler bu serbestiyete müslümanlara nazaran daha fazla sahipti. Bunun açıklamasını millet sisteminde bulmak mümkündür. Ancak hemen belirtmek gerekir ki mahalle düzeninin sosyolojik arka planının anlaşılabilmesi adına millet sistemi önemliyse de bu sisteme *Pax Ottomana*’ya (Osmanlı Barışı) varacak derecede merkezî rol atfetmek, güçlü devlet geleneği kapsamında değerlendirilebilecek bir tür Osmanlı tarihi okumasına dayanmaktadır. Pek çok farklı milleti içerisinde barındıran bir imparatorluğun altı yüz yıl boyunca varlığını sürdürmesinin anlamı ve stratejisi olarak, sınıfsal açıklamaları bir kenara koymak suretiyle *Pax Ottomana*’nın sunulması ve akabinde de imparatorluğun çöküşünün milliyetçi hareketlerle ilişkilendirilmesi, bu tez kapsamında sahiplenilen bir tarihsel okuma değildir. Gelgelelim bu durum millet sisteminin ve *Pax Ottomana*’nın içeriğindeki tarihsel niteliklerin geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis söz konusu içerik, reâyâ-berâyâ şeklindeki sınıfsal bölünmenin mekânsal açıklamasının

²¹¹ Faruqi, a.g.e., 2002, s. 165-66.

sunulabilmesi adına önem taşımaktadır. Millet sistemi ve *Pax Ottomana*'nın anlaşılabilmesi için aşağıda verilecek ayrıntıların bu çerçevede içerisinde anlamlı olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Yukarıda bahsi geçen tarihsel okumaya göre farklı milletlerin, homojen olmayan bir nüfusun bir arada yaşaması ve yönetilmesi âdeta bir “barış durumu”na işaret etmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu’nun “eski Roma ve Bizans İmparatorluğu’nun topraklarında 15-17. yüzyıllar boyu parlak devrini yaşayan siyasal birliğin adı” olduğunu ifade eden İlber Ortaylı, bu birliğe çağdaş tarihçilikte *Pax Ottomana* dendiğini ifade etmiş ve bu kavramı şöyle tarif etmiştir:²¹²

“Osmanlı barışı (*Pax Ottomana*) tarihteki Roma barışının (*Pax Romana*) son modelini, Osmanlı tarihçilerinin hassaten Batılı meslektaşların Osmanlı düzenine tâbi milletlerin bu idare altındaki uyumunu izah etmek için kullandıkları bir deyimdir. Muhtelif milletler (dinî gruplar) arasındaki uyum için bir tek şart vardır: Hâkim grubun (yani Türk’ün) kendi etnik kimlik ve kültürünü fazla vurgulamadan kabul ettirmeye çalışması (oradaki Türklük dışındaki diğer idarî dallarda Türk olma şartı vurgulanmıştır).”

Karşılığının Nizam-ı Âlem olduğu ifade edilen *Pax Ottomana*’nın sac ayakları adalet, istimâlet ve pragmatizmdir.²¹³ Buna göre adalet, “halkın hayatından memnun olması, fazla şikâyetçi olmaması, vergisini sızlanmadan ödemesi” anlamına gelir.²¹⁴ Pragmatizm, adaletin de istimâlet politikasının da belli pratik amaçlara hizmet etmek üzere bir araç için kullanıldığını ifade etmektedir. Bu amaçların yerelde devlet otoritesini sarsacak herhangi oluşum ya da olayın ortaya çıkmamasını sağlama amacından devletin bekasına kadar uzandığı düşünülebilir. İstimâlet ise sözlük anlamı “meylettirme, cezp etme, gönül alma”dır ve Osmanlı’nın uyguladığı fetih siyasetini tanımlamak üzere kullanılmaktadır. İstimâletin öne çıkan unsurları ise “fethedilen yerlerin halkına iyi davranma, onları himaye etme, dış düşmanlara karşı can ve mal güvenliğini sağlama, dinî konularda

²¹² İlber Ortaylı, **Osmanlı Barışı**, 9. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, s. 11.

²¹³ Ahmet Nezihi Turan, “Pax Ottomana ve İlber Ortaylı”, **Türkiye Günü**, sayı: 58, Kasım-Aralık 1999, s. 106.

²¹⁴ a.g.m.

serbestiyet verme, vergi hususunda kolaylık gösterme” olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹⁵ Osmanlı’nın fetihlerini kolaylaştıran bu siyaset Selçuklular’dan devralınmıştır. Selçuklular bu siyaseti Bitinya bölgesindeki Bizans tekfurları ile iyi geçinmek ve yerli halkın kalbini kazanmak biçiminde uygulamaktaydı. Böylesine bir politikanın dönemin şartlarının beraberinde getirdiği kimi mecburiyetlerin sonucu olduğu düşünülebilir. Çünkü ulaşım olanakları yetersizdi, haberleşme ağı gelişmemişti ve merkezin taşraya varıncaya dek etkili bir şekilde uzanabileceği bir bürokrasi ve bürokratik kayıt sistemi mevcut değildi. Bu sebeplerle istimâlet politikası aynı zamanda bir idare biçimi hâline gelmiştir. Bunun halk bazındaki ifadesi ise “millet sistemi” şeklinde cereyan etmiştir.

“Millet sistemi bir kompartıman sistemidir ve insanlar kendi dinî kompartımanının üyesi olarak en alttan en üst çizgiye yükselme imkânına sahiptir ve bunun için mücadele ederler. Milletlerin idarî teşkilatı onların merkezle antlaşma ve müzakere ve istimâlet sisteminde olduğu gibi bir tür akitle dinî hürriyet, kültürel muhtariyet ve idarî işbirliği (idarî muhtariyet değil) statüsünü vermeleridir. Milletbaşı ruhanî liderdir ve Tanzimat devri de dâhil bu böyledir. Ancak Tanzimat döneminde laik grupların teşkilatlanarak ruhbanın otoritesine iştiraki ve onu bazen safdışı bırakması sağlanmıştır.”²¹⁶

Osmanlı Devleti’ndeki millet sistemi, farklı dinî cemaatlerin, homojen olmayan nüfusun nasıl birarada yaşadığını aşan bir anlama sahiptir. Millet sisteminin öngördüğü ve yukarıda bahsedilen “dinî hürriyet”, “kültürel muhtariyet” ve “idarî işbirliği” prensipleri, Osmanlı’daki merkezî idare ile taşra arasındaki ilişkinin içeriğini ve doğasını gözler önüne sermektedir bir bakıma. Yukarıda bahsedilen teknik yetersizliklerin de etkisiyle ve dönemin diğer imparatorluklarında da görülebileceği üzere Osmanlı’da merkez’den taşra’ya kadar uzanan merkezî bir bürokratik örgütlenme ve denetim mekanizması mevcut değildi. Ve tam da bu yüzden dinî cemaatlere, mahalleler kapsamında değerlendirilecek olan bir “dinî hürriyet”, “kültürel muhtariyet” ve “idarî işbirliği” statüsü verilmiştir. Bu statü sayesinde imparatorluk bünyesindeki farklı dinî cemaatlerin bir

²¹⁵ Ortaylı, a.g.e., 2008, s. 117

²¹⁶ Ortaylı, a.g.e., 2016, s. 11.

yandan dinlerini, kültürlerini yaşayıp hayatlarından memnun bir şekilde fazla şikayetçi olmadan vergisini ödeyip bir yandan da bir tür sınırlı özerklik kapsamında toplumsal hayatın düzenlenmesi işini üstlenmeleri beklenmiştir. Ayrışmış birimlerin kendi yaşam alanlarının dışına bir nevi ötekinin mekânı (heterotopya) gibi bakmaları bu şekilde mümkün olmaktadır. Tabî söz konusu çerçevenin iktisadî süreçlerin tanzim edilme biçimi ile de desteklenmesi şarttır. Bu çerçevede lonca sistemi mahalle düzeni açısından kritik bir rol oynamıştır.

“Lonca, esnafın toplanıp işlerini görüştükleri yeri ifade etmek için kullanılır. Lonca denilen bu toplantı yerlerinde Müslüman ve Hristiyan esnaftan seçilenler toplanarak kethüda ve yiğitbaşların idaresi altında meclis kurarak esnafın işlerini tartışırlardı. Ayrıca, esnaflar arasında meydana gelen küçük anlaşmazlıkları kadiya aksettirmeden kendi aralarında çözümlemeye çalışırlardı. Esnafın usul, nizam ve teamüllere uygun olarak çalışmalarını denetlemek de loncaların fonksiyonları arasındaydı.

Loncalar üzerinde devlet denetimi söz konusuydu. Esnaf örgütlenmesi ve Ahi teşkilatlarının vesayeti altındaydı. Kethüdalar esnaf tarafından seçilse bile merkezi otoritenin bunu onaylaması gerekirdi. Kethüdalar esnaf örgütü ile merkezi otorite arasında aracı işlevini yerine getiriyordu. Bunların zaman zaman doğrudan merkezi otoriteye atandıkları da görülmüştür. Yiğitbaşlar ise doğrudan esnaf tarafından seçiliyordu. Esnaf dilek ve şikâyetlerini yiğitbaşya, yiğitbaşı bunu kethüdaya, kethüda da konuyu merkezi yönetime iletmekteydi.²¹⁷

Kökü Roma’ya kadar uzanan lonca teşkilâtına Batı Avrupa’da da rastlanmaktadır. Fakat şu farkla ki, Batı Avrupa’daki meslek örgütleri hammadde ve üretilen mal fiyatını belirleme yetkisine sahipken Osmanlı esnafı için böyle bir durum söz konusu değildi. Çünkü bu kurum,

“Osmanlı toplumunda bu kurum üyelerinin ortaklığının bir ürünü olmaktan çok merkezi devletin gereksinimlerini öncelikle sağlamaya yarayan bir araç olarak kurulmuştur. Bu nedenle loncalar Avrupa’daki gelişmelerden ayrı bir yön izlemiş ve kentlerin özerkleşmesi gibi bir işlev görmekten uzak kalmışlardır. Bu durum eşit yurttaşlık ve birey düşüncesinin de oluşmasını engellemiştir.”²¹⁸

²¹⁷ Ahmet Cihan; İlyas Doğan, **Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum**, İstanbul: 3F Yayınevi, 2007, s. 38-39.

²¹⁸ a.g.e., s. 38.

Lonca sisteminin Osmanlı’da nasıl bir işlevinin olduğu, Batı Avrupa kenti ile mukayeseli bir şekilde değerlendirildiğinde ayrıca önemli açılımlar sunmaktadır. Lefebvre’e göre politik şehirden ticaret şehrine geçiş sürecinde “mübadeleye ve ticarete ayrılmış olan yerler ilk dönemlerde güçlü bir şekilde *heterotopi*” izleri taşır ve bunlar zamanla kent merkezinin başat unsuru hâline gelir.²¹⁹ Osmanlı açısından baktığımız zaman ise lonca teşkilatı ve ticaretin ekseriye gayrimüslimlere bırakılması yoluyla heterotopik virtüellik imkânının baskılandığı ve bunun mübadele ve ticaret süreçlerinin sonradan ayrı bir mekânda heterotopik karakter taşıyıp kent merkezi ile karşılaşacağı bir sürecin yerine en baştan kent merkezinde konumlandırıldığını tespit etmek önem arz etmektedir. Yani Osmanlı’da Batı Avrupa’nın aksine “(...) bir yönüyle savaşçı, bir yönüyle yağmacı olan seyyar satıcıların, toprak senyörlerine karşı mücadele etmek için, bilinçli olarak eski (Roma’dan kalma) şehirlerin güçlü kenar kısımlarında kaldığı” bir yapı²²⁰ söz konusu olmamış, kentin kırı geride bıraktığı bir tarihsel gelişim seyrindense kent ve kır, lonca teşkilatı gibi ara ve tampon kurumların varlığı ile göreceli denge durumundaki bir birlik biçiminde varlığını sürdürmüştür. Böylesine bir çerçeve heterotopik niteliğin ortadan kaldırılması anlamına gelmek bir yana, Üçüncü Bölüm’de detaylandırılacağı üzere, ilgili niteliğin başkentin istisnai konumuna tahvil edilmek suretiyle anlamlandırılacak bir yapının varlığına işaret etmektedir. Osmanlı şehri için izotopi ile heterotopinin katmanlı bir yapı arz etmesinin bir diğer açıklaması da zaten tam olarak budur.

Osmanlı şehri ve kırsal hayatı için tıpkı lonca sistemi gibi vakıfların da son derece önemli olduğu bilinmektedir. Osman Nuri Ergin’e göre “Türklerin eski **belediye sistemi** [vurgu yazara aittir] baştan başa vakıf usulüyle idareden ibarettir.”²²¹

“Hep ferde mal edilen beledî müesseseleri yapanlar arasında bir çok hükümdarlar bulunduğunu hatırlayarak bunların hükümet nam ve hesabına yapıldığı zannedilmesin. Yalnız hükümdarlar değil, onların karıları, oğulları ve kızları da bu türlü müesseseleri hayır ve şefkat

²¹⁹ Lefebvre, **a.g.e.**, 2013, s. 14.

²²⁰ **a.g.e.**, s. 15.

²²¹ Ergin, **a.g.m.**, 2013, s. 122.

duygusu ve ilme muhabbet hissile kendi nam ve hesaplarına olarak kendi tahsisatlarından yaparlardı.

(...)

(...) vakıf sisteminin en güzel, en faydalı ciheti bütün bu beledi hizmetlerin hükümete, belediye'ye ve halka yük olmadan ferdler tarafından yapılması ve halkın da bunlardan parasız istifade etmesidir. Çünkü ne hükümet, ne de belediye meselâ o zamanlarda 'medrese' denilen bir mektep, ne de yine o zamanlarda 'bimarhane' denilen bir hastanenin yapılması ve idare edilmesi için on para vermediği gibi, bu türlü beledi müesseselerin yapılması ve idare edilmesi hususunda 'vergi' namilede halktan bir para alınmazdı. Bu müesseseleri yapanlar hem onların yapılış, hem idare masraflarını, hem de bunları idare edecek memurların aylıklarını temin edecek irat ve akarları da önceden hazırlarlardı.

(...) yapılan bu hayır, şefkat, sıhhat ve ilim müesseselerini yaşatmak ve onlara varidat bulmak için memleketin ötesinde berisindeki ham araziye işletmek; şehir ve kasabalardaki boş arsalarda arastalar, hanlar, çarşılar ve dükkânlar yapmak suretile oralarının imarına çalışmak.”²²²

Bu tartışmayı yürütebilmek ise bir yönüyle mahallenin özelliklerine iktisadî açıdan biraz daha yakından bakmak anlamına gelecektir. Mahallenin iâşesi için önem taşıyan “avarız akçası vakfı”na değinmek yerinde olacaktır. “Mahalle yerleşiklerinin ortaklaşa karşılaması gereken giderlerinin toplanması için kurulmuş bir *fon* niteliğinde” olan bu kurum “bir ölçüde sosyal yardımlaşmayı da sağlamakta” iken “sınırlı bir kredi kurumu görünümü”ne de sahip olup söz konusu giderler şunlardı:²²³

- a) Mahallenin câmi, mescid, sıbyân mektebi, çeşme vb. yapılarının onarımı ile buralara mum, kandil gibi ihtiyaçların sağlanması,
- b) İmâm, müezzin, muallim gibi görevlilerin ücretleri,
- c) “*Tekâlif-i örfiyye ve avârız-ı divâniyye*” diye adlandırılan ve başlangıçta olağanüstü durumlarda alınırken, sonra sürekli alınır olan vergilerin ödenmesi.”

Mahalle sakinlerince biriktirilen ve imama teslim edilen bu avarız akçası ile aynı zamanda mahalledeki hastalara ve fakirlere de yardım yapıldığı bilinmektedir.²²⁴ Görüldüğü üzere vakıflar bir tür tampon kurum olarak son derece kritik bir rol üstlenmişlerdi. İlhan Tekeli, vakıfların Osmanlı'daki kentlerin kentsel hizmet, yapı ve altyapı inşasının arkasındaki

²²² a.g.m., s. 122-123.

²²³ Ergenç, a.g.e., s. 81-82.

²²⁴ Kazıcı, a.g.m., s. 30-31.

temel kurum olduğunu ve bunların genel itibariyle askerî sınıfa üye olan kişilerce kurulduğunu belirtmektedir.²²⁵

Vakfın işlevleri, mekânın reâyâ tarafından sahiplenilememesini mümkün kıldığı gibi toprak üzerinde mülkiyet tesis edecek bir tür senyörün ortaya çıkmasını da engelleyecek bir işlev görmektedir. Unutulmamalıdır ki vakıflar ne doğrudan doğruya devlet otoritesinin ajanları, temsilcilerdi ne de herhangi özerk bir iktidarı, siyasal gücü bünyelerinde barındırmaktalardı. Vakıflar, “dine hizmet etmek”, “hayır işlemek” amacına yönelik olarak varlık kazandırılan kurumlardı.²²⁶ Böyle değerlendirildiği zaman, vakıfların Osmanlı devlet teşkilatı otoritesinin yokluğunun, yerini başka tür bir iktidar yapılanmasına bırakmamasını sağlayan bir tampon kurum olduğu daha net bir şekilde görülebilecektir. Çünkü mekânsal yapıt ile mekân sahipliği arasındaki, Batı Avrupa pre-kapitalist döneminden de bildiğimiz bağ, böylelikle tesis edilememiş olmaktadır. Mekâna sahip olacak türden bir senyör ya vakıf kurumunun içinden çıkabilirdi ya da bu kurumu egemenliği altına alması beklenirdi. Toplumun dışındaki bir otoriteye referans vermek sûretiyle iktidarın belli bir bünyede toplanıp temsil edilmemesinin kodu olarak düşünebileceğimiz vakıf, Osmanlı ortak ahlâk anlayışının da hem sonucu hem de garantörü sıfatını taşımaktaydı. Dolayısıyla mekâna sahip olacak bir senyör, ortak ahlâk anlayışını ya geriletmeli ya da kendi otoritesinde temsil etmeliydi. Her iki seçeneğin de Osmanlılar penceresinden devlete alternatif olmak biçiminde değerlendirileceği açıktır. Bu tablo, vakıfların tampon kurum olarak gördüğü işlevleri özetler niteliktedir.

“Osmanlı kentsel dönüşüm sürecinin gerçek aygıtı ‘Vakıf’ kavramıydı. Dükkânların ve tarlaların gelirlerinden vazgeçip, onları dini bir kurumun kullanımına ayırarak (vakfederek), mülklerinin gelirlerinden feragat ediyorlardı. Böylece kendilerinin ahrette, varislerinin de bu dünyada kutlanmalarını sağlıyorlardı. Osmanlı sultanları ve devlet memurları camiler, okullar, hastaneler, su düzenekleri, yollar ve köprüler yanında, ‘bu kurumların bakımına ve işletmesine para kaynağı

²²⁵ İlhan Tekeli, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kent Planlama Pratiğinin Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasındaki Etkileri”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneginden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 57.

²²⁶ Faruqi, a.g.e., 2002, s. 148.

sağlamak üzere hanlar, çarşılar, kervansaraylar, hamamlar, değirmenler, boyahaneler, mezbahalar gibi işletmeler’ de kuruyorlardı. Bu hayır kurumları genellikle bir merkez caminin çevresinde kurulurdu, ticari destek işletmeleriye yakınlarında olurdu ya da gerekiyorsa daha işlek bir yere açılırdı.”²²⁷

Lonca sistemi ve vakıflar, Osmanlı toprak düzeninde tespit edilebilen mekâna yabancılaşmanın şehirde de varlığını sürdürmesini sağlamaktaydılar. Merkezî otoritenin taşradaki bir nevi boşluğunu dolduran ama bunu bir devlet memuru veya ayrı bir otorite olarak değil de kendi iç dinamiklerindeki değerler ve işleyiş mekanizmaları uyarınca gerçekleştiren bu kurumlar, nihayetinde mekânın sakinleri tarafından sahiplenilmemesini ve mekâna yabancılaşmış bir raiyyet çerçevesinin muhafazasını olanaklı kılmaktalardı. Özellikle çıkmaz sokaklar ile anlamını bulan mahremiyet-aleniyet dengesi ve biçimi ise tarif edilmeye çalışılan durumun hem bir görünümü hem de koşulu olarak değerlendirilebilecek bir yapı arz etmekteydi.

2.4 Mahremiyet-Aleniyet ve Kamusal-Özel Ayrımları Üzerinden Kamusalılık

Tartışmalarını Yeniden Okumak

Mekâna yabancılaşmayı mümkün kılan mekânsal organizasyonu teşhis edebilmek adına Osmanlı’da kamusalılığın nasıl bir görünüme sahip olduğunu konu etmek gereklidir. Böylelikle ki Cumhuriyet’in neden bir virtüel nesne biçiminde değerlendirilebileceği şeklindeki düşüncenin anlamlı hâle getirilebildiğini göstermek mümkün olacaktır. Dahası, İstanbul’da Galata-Pera bölgesinin hangi sebeplerle ve ne şekilde Lefebvrian mânâda ütopya karşılık geldiğini tartışabilmek adına da Osmanlı’daki kamusalılık tartışmalarına ilişkin bir arka plan sunmak faydalı olacaktır.

Kamusalılık tartışmaları Osmanlı için esas itibarıyla şehir merkezlerindeki süreçleri, mekânları ilgilendirmektedir. Önceki kısımlarda belirtildiği üzere Osmanlı eski rejiminde kırsal bölgelerin haricindeki alanlar için mekâna yabancılaşma, hane-dışı’nın gerek

²²⁷ Kia, a.g.e., s. 85-86.

hanedekiler gerekse şehirdeki kadılık, lonca, vakıf, imam, ihtisab gibi çeşitli kurum ve sistemler nazarında potansiyel heterotopyalar olarak görülmesinin sonucu olarak yaratılmış olan ortak ahlâkın, mekânsal organizasyon ve gündelik hayata ilişkin düzenlemelerin reâyânın mekânı bir yandan ahlâkî normlar ve otokontrol mekanizması dolayısıyla diğer yandan ise mahremiyete dönük önlemler sonucunda sahiplenmemesine karşılık gelmekteydi. Bu başlık altında bahsi geçen yabancılaşmanın ne şekilde gerçekleştiği irdelenmeye çalışılacaktır. Böylesine bir çaba, açıktır ki kamusal tartışmasının, başta özel alan olmak üzere çeşitli kavramlarını da kaçınılmaz olarak hesaba katmayı gerektirmektedir. O nedenle pre-modern ve pre-kapitalist bir dönem incelemesinde bu kavramları dikkatli bir şekilde kullanmak önem arz etmektedir. Nitekim Uğur Tanyeli, şöyle bir uyarıda bulunmuştur:

“(...) örneğin, Osmanlı 16. yüzyılından konuşurken özel-kamusal ayrımından bahsetmek bir anakronizm yaratıyor. O yüzyılın insanları için söz konusu olmayan bir yarılmayı ve terminolojiyi sanki onlar için de aynen geçerliymiş gibi ele almaya yol açıyor.”²²⁸

Bu tezde konu edilen kamusal tartışmaları ve dolayısıyla kamusal-özel ayrımı Tanyeli’nin ifade ettiği gibi o dönemin insanların gündemindeki bir yarılma olarak değil tarihsel incelemeyi sürdürmenin bir değişkeni ve perspektifi olarak tercih edilmiştir. Bu tercih, Cumhuriyet fikrinin bir virtüellik, Galata-Pera bölgesinin ise ütopya olarak düşünülmesi yönündeki inceleme güzergâhı çerçevesinde anlam taşımaktadır. Kamusal ölçütünü kullanmak, Osmanlı zihniyetinin mekâna yansıma biçimini konu edebilmek adına işlevseldir. Yoksa Batı kamusallığının biçimi/gelişimi/fonksiyonları tüm toplumlarda geçerliymiş/geçerli olmalıymış gibi bir varsayımdan hareketle Osmanlı’nın bu çerçeveye ne ölçüde uyduğunu sorgulamak gibi bir amaç, kesinlikle bulunmamaktadır. Öyle olsaydı Osmanlı kamusal inceleme temeli bir odak noktası, özel alan olarak

²²⁸ Tanyeli, **a.g.m.**, 2012, s. 9.

tain edilmiş olurdu. Ancak Tanyeli'nin aşğıda belirttiğı gerekçeler yerindedir ve inceleme güzergâhı da buna göre belirlenmiştir:

“Geleneksel barınma düzeninde İstanbullular'ın ‘iç mahremiyet’ denebilecek özelleşme ve/veya yalnızca tek başına kalma olanaklarının çok düşük olmasına karşılık, ‘dış mahremiyet’ olanakları epey yüksekti. Oda başına (...) dört civarında kullanıcı düşen bir barınma düzeninde kişisel yaşam çok kısıtlı ölçüde söz konusu olabilir. O kullanıcılar ne denli disiplinli olurlarsa olsunlar birbirlerinin göremeyeceğı, duyamayacağı çok az şey yapabildi. Değil ev içinde, mahalle içinde bile gizli kalabilmiş bir kişisel yaşam bölgesi olduğunu düşünmek için neden yok. Özel yaşama benzer bir varoluşu olsa olsa en üst sınıflar deneyimlemiş olabilir.”²²⁹

Kaldı ki kamusalık ölçütünün herhangi Batı dışı bir toplum incelemesindeki kullanımının ilk anda ve toptan “oryantalistik” tespitiyle reddi, sözgelimi bir İslâmî mahremiyet anlayışının mekâna yansımalarının Batı kamusalığından ayrı düşünölemeyeceğı varsayımını içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Doğı şehirleri için önemli bir değişken olarak değerdendirebileceğimiz mahremiyetin mekânsal çözümlmelerde kullanımı, Batı kamusalık tartışmaları ile gerçekleştirmeyi imkânsızlaştıracak herhangi bir nedenin bulunmadığı kabul edilmiştir.

Osmanlı için kamusalık tartışması yürütmenin önemli anlamlarından birisi devletin sosyalleşme mekânlarına yönelik tutumunda aranmalıdır. İmparatorluğun henüz ilk dönemlerinden itibaren “insanlara bir araya gelme ve iletişim kurma imkânı tanınması itibariyle her türden sosyalleşme mekânı kamu düzeni açısından potansiyel bir risk” olarak görölmüş, sosyalleşme mekânlarına dönük denetim, “baskı ve hoşgörü arasında gidip gelen özel bir ilgi”yi içerecek şekilde 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar devam etmiştir.²³⁰ Kahvehaneler bahsinde ayrıca işlenecek olan bu durum merkezin yerele bakışının belki de en net özetlerinden birisini sunmaktadır. Burada merkez ile sultanın otoritesi ve yönetici sınıf kastedilmektedir. Böyle düşününce yerelin en iyimser ifade ile İstanbul ve geri kalan yerler olduğu, ama daha doğrusu yönetim mekânları haricinde

²²⁹ Tanyeli, **a.g.m.**, 2012, s. 32-33.

²³⁰ Lévy-Aksu, **a.g.e.**, s. 84.

kalan, yani İstanbul'un sur dışını da içine alan bir kapsama, yani reâyâyâya denk düştüğü ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla merkezî idarenin sosyalleşme mekânlarına dönük ilgisinin, imparatorluk zihniyetinin hayatın hemen her alanına yansıtılma çabasının ötesinde alternatif iktidar odaklarının varlık kazanma ihtimâlini hesaba katan bir ihtiyatlılık olduğu da anlaşılmaktadır. Böyle değerlendirildiği zaman toplumsal hayatın dinî normlar uyarınca oluşturulmuş bir ortak ahlâk çerçevesinde yürütülmesi önem kazanmaktadır. Din dışı pratiklerin de dinî bir çerçevede varlık kazanması bu açıdan dikkate değerdir. Halil İncılık, halkın dinî yapılara “sadece dinî ve kazaî işlerini görmek için değil, aynı zamanda ticaret yapmak, eğlenmek ve eşi dostu görmek için de” geldiğini belirtmektedir.²³¹ Dinî yapıların kamusal mekânlar olarak görülüp görülemeyeceği sorusunu da gündeme getiren söz konusu gündelik hayat çerçevesi, mekâna yabancılaşmadaki ortak ahlâkın, din dışı faaliyetlerin dinî yapılarla bağlantılandırılmasının kamusal tartışmalarının nasıl yürütülebileceği hakkında fikir vermektedir.

Devletin dinî normlar uyarınca gerçekleştirdiği “toplum ahlâkı”na yönelik düzenlemeler ile bunların kadı, muhtesib, imam, loncalar vb. kurumlar aracılığıyla denetlenip yürütülmesi sürecinde (otokontrol mekanizmasının da etkisiyle) kişinin kamusal/alenî olmayan alanına yönelik olarak ortaya çıkan müdahalelerin kamusal tartışmaları çerçevesinde nasıl yorumlanması gerektiği kritiktir. Buna geçmeden evvel ise yine Tanyeli'nin bir uyarısına yer vermek gerekmektedir:

“(…) özel yaşam sadece zamanda değil, mekanda da değişiyor. İstanbul'da olmak başka, Belgrad'ta veya Ankara'da olmak başka bir şey. 13. yüzyıl, 17. yüzyıldan farklı özel yaşam gerçeklikleri ve idealleri üretiyordu. Öte yandan, toplumsal gruplara, gelir ve statü gruplarına, etnodinsel gruplara göre değişiyor. O kadar çok parametreye göre özel yaşamdan ve özel yaşamın sınırı demek olan mahremiyetten konuşmak için elimizde ipucu var ki, bunların hepsinin izini sürerek yazmanın olanağı yok.”²³²

²³¹ İncılık, a.g.m., 1995, s. 256.

²³² Tanyeli, a.g.m., 2012, s. 9.

Böylelikle bu çalışmada özel yaşamın bütün veçhelerinin görünümünü sunmak gibi bir amacın olmadığını belirtmek gerekir. Diğer taraftan ise Tanyeli'nin haklı olarak belirtmiş olduğu İstanbul'daki özel yaşam ile bir başka yerdeki özel yaşamın aynı potada değerlendirilemeyeceği gerçekliği, tam da bu gerçekliğin kendisinin özellikle Üçüncü Bölüm'de ele alınıyor olması dolayısıyla bu tez için anlamlıdır.

Burcu Belli, kamusal/alenî olmayan alandaki müdahale ve düzenlemelere ilişkin “Osmanlı gündelik hayatında kamusal alan, varlığını her zaman özel alanda hissettirdi” şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır.²³³ Belli'nin kamusal alan olarak ifade ettiği çerçeve kamusal'ın özel olmadığı varsayımına dayanmakta olup bu tezde ilgili çerçevenin dinî normlar uyarınca şekillenmiş olan bir ortak ahlâk alanı olduğu önerilmekte, özel alanın ise mahrem olandan ayrı düşünülemeyeceği savunulmaktadır. Şöyle ki, Jürgen Habermas “Geç Ortaçağ'ın feodal toplumu bakımından sosyolojik anlamda, yani kurumsal ölçütlere dayanarak özel alandan ayrılmış, kendi başına bir alan olarak kamudan” bahsedilemeyeceğini belirtmektedir.²³⁴ Meseleye Osmanlı açısından bakacak olursak, özel olandan ayrılmak ile mahrem olanın etkisine girmiş özel olandan ayrışmanın farklı şeyler olduğunu tespit etmek gerekir. Yani Osmanlı'da özel olmayanın kamusal olarak değerlendirilmesi son derece sakıncalı olacaktır. Özel olmayanın kamusala karşılık gelebilmesi için, öncelikli olarak özel olan ile mahrem olanın birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Görüldüğü üzere kamusallık tartışması, Batı Avrupa kentsel gelişim modelinin bir ürünü olan kamusal alanı bir değerlendirme ölçütü olarak alıp Osmanlı'ya uygulama ve buradan yola çıkarak ya eksiklikleri tespit etmeye çalışma veya da ilgili tarihsel gelişimi ve vardığı noktayı biricik addetme gibi bir anlayışın sonucu olarak kurgulanmamıştır. Osmanlı için kamusallık, ifade edildiği üzere, en başından beri kendi içinde ve başlı

²³³ Belli, **a.g.e.**, s. 83.

²³⁴ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, 15. Baskı, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2018, s. 64.

başına bir mesele olagelmıştır. Aksi doğru olsaydı sosyalleşme mekânlarına dönük denetleyici zihniyetin varlığı, Batı tipi kurum ve yaşam biçiminin etkisinin Osmanlı gündelik hayatında hissedilmesinin başlangıcı olarak işaretlenebilirdi. Ancak Batı etkisinin toplumsal yaşamda görülmeye başlaması, öteden beri gözetilen bir husus olan sosyalleşme mekânlarının denetimi sorununu ortaya çıkarmamış, derinleştirmiştir. Konuyla ilişkili teorik tartışmayı yürütmeden önce meyhanelerin sosyalleşme mekânlarına dönük denetim bağlamında son derece önemli olduğundan bahsetmek yerinde olacaktır. Bu tartışmayı Cumhuriyet'in devrim mekânı Ankara'daki içkili restaurant biçimindeki kamusal mekânlarla ilgili tartışmanın altlığı olarak düşünmek gerekir.

“..meyhane, İslâm dininin buyruklarına aykırı bir şekilde alkol tüketimine vesile olması, müşterileri arasında kavga dövüş çıkması sebebiyle en tehlikeli sosyalleşme mekânlarından biri olarak kabul edilir. 19. yüzyıl başına kadar gayrimüslim semtlerde bulunan ve ağırlıklı olarak gayrimüslim müşterilerin rağbet ettiği meyhaneler, adı kötüye çıkmış mekânlar olarak değerlendirilir. Meyhaneler birçok kez yasaklanmıştır (...)”²³⁵

Bu noktada sosyalleşme mekânının tayin edici özelliğini saptamak yol gösterici olacaktır. Georg Simmel, sosyalleşmede konuşmanın kendinde bir amaç olduğunu ifade etmektedir.²³⁶ Osmanlı'da yaratılan ortak ahlâk açısından kendinde amaç olan konuşmanın ön planda olduğu bir sosyalleşme hemen her dönemde bir risk faktörü olarak görülmüş ve değerlendirilmiştir. Ve tam da bu nedenle herhangi başka amaç çerçevesinde varlık kazanmış bir gündelik hayat pratiğindeki konuşmanın ve karşılaşmanın doğrudan doğruya kamusal alanın varlığına delil olacak şekilde değerlendirilmesi sakıncalıdır. Zaten her tür konuşma ve karşılaşma kamusal nitelik arz ediyor olsaydı, bir toplumda iletişim/ilişki sıfır düzeyinde olamayacağından, tarihin hemen her döneminde ve her toplumda kamusal alanın var olduğunu düşünebilirdik. Durum böyle değilse eğer

²³⁵ Lévy-Aksu, a.g.e., s. 87.

²³⁶ Georg Simmel, **On Individuality and Social Forms: Selected Writings**, ed. Donald N. Levine, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971, s. 136.

kamusallık için belli başlı ölçütlerin değerlendirilmesi gerekmektedir; ki Batı kamusal alanını esas almamanın yolu da ancak ve ancak Batı toplumuna özgü olmayan bir değişken, bir değer ile saptamakla mümkün olabilecektir. İddia edilen odur ki, kendinde amacı konuşmak olan bir sosyalleşme ölçütü herhangi bir toplum modeline ait değildir ve dolayısıyla dinî ritüellere, çalışma hayatına ilişkin süreçlere bağlı olduğu ölçüde herhangi karşılaşmayı, konuşmayı kamusallığın hanesine yazmak imkânsızlaşmaktadır.

Yukarıda ifade edilenleri detaylandırabilmek ve Osmanlı şehir yapısının, konut mimarisinin ve gündelik hayatının özellikleri uyarınca tartışabilmek adına kamusal alan meselesine dair bir çerçeve tayin etmek yerinde olacaktır. Her şeyden önce belirtmek gerekir ki mekânsal çözümlemenin Osmanlı dönemi için uygulanabilirliğinin tartışıldığı bölümde bahsedilen Avrupamerkezcilik tehlikesinin bir benzeri kamusal alan tartışmaları için de geçerlidir. Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ünde izlediği güzergâh, Lefebvre'in tarihsel anlatısına benzer şekilde Avrupa tarihini kapsamaktadır. Nitekim Habermas da bu durumu, eserini yazmaktaki hedefinin "İngiltere, Fransa ve Almanya'nın 18. yüzyıl 19. yüzyıl başındaki gelişmelerinin tarihsel bağlamından yola çıkarak burjuva kamusunun ideal tipini tanımlamak" olduğunu ifade ederek belirtmektedir.²³⁷ Osmanlı eski rejiminin mekânsal çözümlemesi açısından ise mekâna yabancılaşmayı mümkün kılan husus ve bu durumun bir açıklaması olarak hanenin, konutun mahremiyet sınırlarının sokağa kadar ilerlediği çerçeve önem taşımaktadır. Nitekim "Evde kişinin ailesinin yaşadığı yere *harîm* denir ve burası dokunulmaz kabul edilir"di.²³⁸ Bu bağlamda İnalcık, mahremiyetin İslâm şehrinin pek çok özelliğini açıklamakta olduğunu belirtmekte ve şunları eklemektedir:²³⁹

"Mahremlik, ailevî ve dinî hayatı kuşattığı gibi Osmanlı -ya da daha genel bir ifadeyle İslâm- şehrinin, iskân ve ticaret bölgeleri diye ikiye ayrılmasını da açıklamaktadır. Ticaret bölgesinde dinî kimlik günlük hayata müdahale etmez; müslimler ve gayrimüslimler birbirine

²³⁷ Habermas, **a.g.e.**, s. 15.

²³⁸ İnalcık, **a.g.m.**, 1995, s. 259.

²³⁹ **a.g.m.**, s. 258.

karişmiştir; sadece yiyecek maddesi satan dükkânlar ayırır. Yerleşim bölgelerinde halk, kurallara bağlıdır; kendi dinlerinin ibadetlerini kendi toplumlarında ve ayrı veya ‘özel’ mahallelerinde yerine getirirler.”

Santos Goş, Yusef Belkacem’in 1980 yılında Kral Faysal Üniversitesi’nde düzenlenen İslam Mimarlığı ve Şehirciliği konulu uluslararası sempozyumda sunmuş olduğu tebliğ^{*} atıfla İslâm şehrindeki mimarî biçimin ve şehir yapılarının 1. Kamusal; 2. Yarı kamusal; 3. Yarı kamusal/yarı özel; 4. Yarı özel; 5. Avlu-özel şeklindeki hiyerarşiyi takip ettiğini ifade ettikten sonra bu hususu şu şekilde açıklanmaktadır:

“Çevresinde duvarlar ve odalar bulunan avlu, özel bir mekândı. Yarı özel mekân, evlere açılan kapıların ve duvarların önündeki sokaktı; yarı kamusal mekânlar ise ev kümeleri içindeki geniş sokaklar ve meydana. Kamusal mekânı, kapının yanındaki veya cami ya da pazaryerinin yanındaki meydan oluşturuyordu.

Sonradan çıkmaz sokak (zugag) hâline gelen evler arasındaki sokaklar (darb) çoğu zaman kapılıdır. Evler arasında küçük meydanlar (rabbah) veya kavşaklardan meydanlar (murabbah) vardı; buraları, alışverişi yapılan belli bir şeyin adıyla anılırdı.”²⁴⁰

Benzer bir şekilde Stefano Yerasimos İslâm kentinde kamu alanından söz edilemeyeceğini ifade etmekte ve “Özel kişilere, hükümdara ve vakıflara ait özel mülklerin yanında, komşuların ya da bütün cemaatin ortak mülkiyeti altında bulunan alanlar”ın bulunduğunu ekleyerek, ortak mülkiyet alanlarının kamu yararı yükümlülüklerinin uygulanamayacağı dolayısıyla kamu alanı olarak görülemeyeceği notunu düşmektedir.²⁴¹ Yazara göre İslâm kentinde kamu alanından söz edilemeyeceği hususu en iyi çıkmaz sokak sokaklarda görülebilmekte olup “sınır kavramının yokluğu” diğer bir bileşendir.²⁴²

“Roma hukukuna göre Batı kentindeki arazi mülkiyeti hukukunun temelinde tamamen soyut olan sınır kavramı bulunur; bu sınır tamamen farklı iki hukuki birimi, örneğin iki özel mülkü ya da bir özel mülk ile bir kamu alanını birbirinden ayıran ve hiçbir kalınlığı olmayan bir çizgidir. Oysa İslam kentinde sınırın yerini, bir birimden diğerine

^{*} Tebliğin başlığı şu şekildedir: “Architectural form and urban structures in Islam”

²⁴⁰ Santos K. Goş, “İslâm Şehrinin Yeniden Planlanması”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 332-333.

²⁴¹ Yerasimos, **a.g.m.**, 1998, s. 10.

²⁴² **a.g.m.**, s. 10-11.

aşamalı geçişi ifade eden “finâ” kavramı alır. Finâ, alanın hak sahibi sokak sakinlerince ortak kullanılan bir bölümüdür ve taraflardan birinin diğerine göre hakkı kendi mülküne doğru yaklaşıldıkça artar.”

Buna göre kamusal veya en azından yarı-kamusal olabilecek bir mekânın çıkmaz sokak vasıtasıyla mahrem kılınması, o mekânın aslında hiçkimsenin olmasına denk düşmektedir. Hiçkimseleşen mekân, esasen mekâna yabancılaşmanın bir diğer görünümünü sunmaktadır. Çünkü sokak sayesinde, şehrin kendisi olacak şekilde bir grubun ortaya çıkıp kendini göstermesi ve mekânları *sahiplenmesi* mümkün olmaktadır.²⁴³

“Sokak, bir buluşma mekanıdır (topi) ve o olmadan belirlenmiş yerlerde (kafelerde, tiyatrolarda, çeşitli salonlarda) buluşmak imkansızdır. Bu ayrıcalıklı mekanlar sokağı canlandırır ve bu canlanmadan yararlanır, aksi halde var olamazlar. Spontane bir tiyatro olan sokakta gösteri ve izleyici, bazen de aktör olurum. İşte burada hareket ve kaynaşma ortaya çıkar; bunlar olmaksızın meydana gelebilecek şey kent yaşamı değil, toplumda bölünme, donuk bir parçalanma ve kopma olacaktır. Sokaklar ortadan kaldırıldığında (Le Corbusier’den beri, ‘yeni kümeleşmeler’de) sonuçları görülmüştür: Tüm hayatın sönüp gitmesi, ‘şehrin’ bir yatakhaneye indirgenmesi, varoluşun anlamsız bir tarzda işlevselleştirilmesi.”²⁴⁴

Çıkmaz-dar sokaklara böylesine anlamların yüklenmesi, konuya ilişkin farklı bir yorumu da hesaba katmayı gerekli kılmaktadır. Stefano Yerasimos, çıkmaz-dar sokakların bir tür özelleştirme süreci olduğunu iddia etmektedir:

“(…) yolların daralmasının ve üstlerinin örtülmesinin iklim koşullarına bağlı kaygıların değil, sokak sakinlerinin ortak alandan yer kazanmasına dayalı ince ve sürekli bir oyunun sonucu olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde çıkmaz sokakların ortaya çıkışı da bir Doğu musibeti değil, alanın sokak sakinlerinin en fazla yarar sağlayabilecekleri şekilde özelleştirilmesi sürecidir. (...) Bir yolun karşı karşıya oturan iki ev sahibinin karşılıklı ilerlemeleri sonucunda tıkanması ve mahallenin geneline önemli geçiş güçlükleri çıkarmadığı ölçüde iki çıkmaz sokağa dönüşmesi, eski yolun kenarında oturan bütün sokak sakinleri için yararlı bir işlemdir; çünkü iki yeni çıkmaz kenarlarında oturanların ortak mülkiyeti haline gelmekte ve böylece özelleştirme sürecini ilerletmektedir.”²⁴⁵

²⁴³ Lefebvre, a.g.e., 2013, s. 23.

²⁴⁴ a.g.e., s. 22.

²⁴⁵ Yerasimos, a.g.m., 1998, s. 13.

İşte çıkmaz-dar sokakların sokak sakinleri için yararlı bir işlevinin bulunması, tam da Osmanlı'daki sınıfsal bölünmenin ve hâliyle sömürüye dayalı iktisadî yapının, devrimci potansiyeli ile tanımlı ve belli bir alana hâkimiyeti ile sabitlenmiş ve böylelikle de izotopiyi dönüştürecek noktaya gelmiş heterotopyaların varlık kazanmamasını sağlayan mekânsal organizasyon unsurlarından birine denk düşmesi anlamına gelmektedir. Payitaht nezdinde taşranın izotopiliğini mümkün kılan da bu olmuştur. Osmanlı şehrine ait bir özelliğin yönetim mekanizması kapsamında böylesi yararlı işlevlerinin olduğunu iddia etmek, çıkmaz-dar sokakların “Doğu musibeti” olarak görüldüğü anlamına gelmediği gibi, bahsi geçen *özelleştirmenin* aksi yöndeki bir tabloyu neden ve nasıl kanıtladığı da bir muammadır.

Tanyeli de Osmanlı şehrindeki sokağın ve de her türlü açık alanın, camilerin avlularını dahi içine alacak şekilde, “biraz çabalanarak mahremin alanına alınabilecek bir rezerv gibi” görüldüğünü belirterek ve yüzyıllarca “bunu engellemeye yönelik hemen hemen hiçbir yasal düzenleme”nin yapılmadığını vurgulamakta ve şu hususları eklemektedir:

“Arsasını genişleten ya da sokağın üzerine taşan malsahibi kamuya ait olanı çaldığını düşünmez. Kamusalın tanımının yapılmadığı bir kültürel ortamda böyle bir endişe de duyulmayacaktır. O, hiçkimseye ait olmayanın bir kesimini, ihtiyacı kadar ve o hassas dengeyi altüst etmeyecek biçimde kendine mal eder. Bu nedenledir ki, kentsel düzeni kamusal özel dikotomisi bağlamında sabitlemenin aracı olan kadastro, Türkiye'nin en büyük kenti İstanbul'da 1930'ların sonunda bile tamamlanmış değildir. Sadece bu gecikme dahi sözkonusu kavram çiftinin Türkiye'deki anlamına ilişkin çok şey söyler.”²⁴⁶

Bu ifadeler, Yerasimos'un belirttiklerine yönelik yukarıdaki değerlendirmeleri doğrulayan bir yapıdadır. Hiçkimseye ait olmadığı düşünülen bir alanın *özelleştirilmesi* ve bunun herhangi iktisadî karşılığı olmak bir yana, Osmanlı idaresinin ortak ahlâk anlayışı ile uyumlu bir nitelik arz etmesi, *hiçkimsenin olmayandan* koparılan parçaların

²⁴⁶ Tanyeli, **a.g.m.**, 2012, s. 18; Osman Ergin, **İstanbul'da İmar ve İskân Hareketleri**, İstanbul – Eminönü Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi Neşriyatı VI Konferanslar Serisi III, İstanbul: Bühraneddin Matbaası, 1938, s. 36.

esasen tam da *Osmanoğulları'na ait olan*'ı mümkün kıldığını öne sürmeye olanak tanımaktadır. Doğan Kuban'ın aşağıdaki ifadeleri de bu açıdan açıklayıcıdır:

“Çıkma sokak ve eğri büğrü sokak dokusu da kent mekânlarının ortak kullanılmasını kontrol eden hukuksal ilkelerle ortaya çıkmıştır. İslâm hukukunda iki tür sokak vardır: “Tarik-i nafız” ve “tarik-i gayri nafız”. Bunlardan birincisi herkesin geçiş hakkı olan sokaktır. Buralarda kişiler kamu alanına kuramsal olarak tecavüz edemezler. Mahalle içindeki sokak ve çıkma yollar ise ikinci gruba girer; başka bir deyişle o sokakta oturanların yarı özel malları olan bir alan sayılır. Her evin önü, İslam hukukuna göre, diğer sokak sakinleri şikâyetçi olmadıkça, o ev tarafından kullanılabilir. Çıkma sokağın oluşumu da, ilk kuruluş aşamasında bir evden çıkanın ortak yola varmasını sağlayan bir özel yol niteliği taşır. Bu özel yol bir evin olabildiği gibi, birkaç evin ortak yolu da olabilir. Hatta bir sokağın ortasına bir ev yapıp sokağı kapatmak, sokağın üzerine çıkmak, evin önüne sundurma yapmak gibi müdahaleler, başkalarına ziyan vermedikçe ya da başkaları şikâyet etmedikçe İslâm hukukunca kabul edilebilir sayılmıştır. Ortaçağ İslam kentlerindeki sayısız kapılar da bu sokakların, sokakta oturanların bir tür ortak malı olduğu ilkesinden kaynaklanmıştır. Sokağın bu tanımı İstanbul'u bütün İslam kentlerine benzeten temel davranışlardan biridir.”²⁴⁷

Batıda meskûn bölgeler ile toplumsal hayatın aktığı yerler, toplumsal hayatın çeşitli süreçlerinin meskûn bölgeleri etkileme potansiyeli açısından Osmanlı'da olduğu kadar ayrılmış değildi. Bağlantılı olacak şekilde ise özel olan, mahrem olanca bu denli domine edilmemişti. Viyanalı seyyah Hans Dernschwam'ın İstanbul'daki kervansaraylara ilişkin gözlemlerini aktarırken kullandığı ifadeler, bu açıdan dikkate değerdir:

“Kasaba, köy ve kentlerde rastladığımız kervansarayların benzerleri İstanbul'da pek çok. Çünkü, Hristiyan memleketlerde olduğu gibi yabancıların ve yolcuların para karşılığında gidip kalacakları, yiyip içecekleri han, otel ve benzeri binalar yok buralarda. Kervansaraylar padişahındır. Paşalar, beyler veya varlıklı kimseler tarafından yaptırılan cami, hamam, şifahane gibi kurumlar için bu kervansaraylar vakıf olarak yaptırılıyor. Ayrıca İstanbul'da padişah tarafından çok büyük ve çok güzel bir kervansaray yaptırılmış. Burada üç gün hiçbir şey ödmeden kalınabiliyor, yenilip, içiliyor. Türkiye'de, bizim Hristiyan âleminde olduğu gibi başkalarının evinde kalınmaz. Zaten evler de buna göre yapılmamış. Hristiyanlar âdet olduğu üzere bir hemşehrilik görevi veya kent yönetiminin gereği olarak kente ait bir bina da yok. Türklerde birbirlerine karşı içten ve dürüst bir güven de olmadığından, bir kimse gidip arkadaşının evinde kalamaz. Zaten toplanıp bir arada hoş vakit

²⁴⁷ Kuban, a.g.m., 1994, s. 243.

geçirmeye de mezun değiller. Bütün bu nedenlerden ötürü ticaret erbabı askerler ve sair kimseler kervansaraya giderler.”²⁴⁸

Osmanlıda pazar yeri, cami ve hatta kahvehane gibi kamusal mekân işlevi gördüğü/görebileceği düşünülebilecek olan yerler var olmasına rağmen kamusal alanın tam anlamıyla oluşmamış olması bundan kaynaklanmaktaydı. İşte sokağın özel alanın uzantısı olmasının önemindeki büyüklük tam olarak böyle bir temele sahiptir. Şöyle ki, kamunun varlığı bir yönüyle ailenin haricindeki yaşam çerçevesinin varlığına işaret eder²⁴⁹ ve fakat Osmanlı şehrindeki mahalle düzeninde aile-dışı yaşamı, üretim süreçleri kaplamaktaydı. Böyle yaklaşıldığı zaman Lefebvre’in Batı Avrupa’ya yönelik olarak “Burjuva toplumuna dek,” bireyselliğin, başka bir ifadeyle kişiliğin ancak üretken çalışmanın dışında” gelişebildiğine yönelik ifadesi²⁵⁰ anlam kazanmaktadır. Haricinde görülen dinî hayat pratikleri de, Osmanlı idare anlayışının kamusal mekânlar üzerindeki denetiminin dinî referanslarla varlık kazanmış olması dolayısıyla kamusal alanın varlığı için kendi başına yeterli olamaz. Diğer bir açıdan ise caminin/mescidin ilgili bulunduğu mahalle ile sıkı bağları da kamusal mekân olma niteliğinin önünde bir engel teşkil etmektedir:

“Mahallenin mescidi bile öncelikle mahallelinin kullanımı içindir. Bir toplumsallaşma mekânıdır; ama bir kamusal mekân değildir. Çünkü kamu diye adlandırılan farazi bir toplumsal bütüne değil, üyeleri belirli, gerçek bir cemaat oluşturan mahalleye aittir. Üstelik de sadece mahalleliye ait oluşu bağlamında belirli bir mahremiyeti de bulunur.”²⁵¹

İktisadî ilişkiler ile aile hayatına bir çerçevenin daha eklenmesinin Osmanlı’daki mekânsal karşılığı açısından sokakların düşünülebileceği önerilmektedir. Kamusal alanın varlığı daha ziyade şehirle ilgili bir olgu olmakla beraber yine de meselenin toprak ve dolayısıyla tarımsal üretim gerçekleştiren köylü açısından durumuna baktığımız zaman

²⁴⁸ Hans Dernschwam, “Çemberlitaş ve Kervansaray” içinde (haz.) Necati Güngör, **Seyyahların Kaleminden Şehr-i Şirin İstanbul**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1996, s. 32.

²⁴⁹ Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak; Abdullah Yılmaz, 6. Basım, İstanbul: Ayrintı Yayınları, 2019, s. 33.

²⁵⁰ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019c, s. 35.

²⁵¹ Tanyeli, **a.g.m.**, 2012, s. 19-20.

ise tarımsal üretim ile gündelik hayatın birbiriyle daha fazla iç içe olduğunu belirtmek gerekir. Köylünün toprağına, üretim mekânına bağılı olmasına yönelik önlemler bu çerçevede anlamlıdır.

“16. yüzyıl köylüsü dilediğı yere taşınmak konusunda özgür değildi. Köylü, bir köyden diğetine taşınma kararı alırsa, çeşitli *kânunnâmeler*deki düzenlemelerin ufak tefek farklılıklarına rağmen, kendisinden *çift bozan akçesi* adıyla bilinen, bir ceza ödemesinin istenmesi yaygın gözükmetedir. Bazı *kânunnâmeler*, *sipahi* ya da *tımar* sahibinin taşınmış bir köylüyü on ya da onbeş yıl içinde geri çağırmakta özgür bırakıldığını ifade etmektedir. Bu süreden sonra göçmen, ikametgâhının bulunduğu yeni yer altında *tahrirlere* dâhil edilirdi.”²⁵²

Kırsalda kamunun ortaya çıkma potansiyelinin en baştan sınırlı bir nitelik arz ettiğinin gösterilebilmesi açısından Lefebvre’in şu ifadelerini aktarmakta fayda vardır:

“Bu dönemlerde [Antikçağda, Ortaçağda ve feodalitede], bu üretim tarzlarında üretken çalışma gündelik hayata karışmıyordu: Örneğin köylülerde, zanaatkârlarda bu görülür. Köylü yaşamını sanayi emekçisinin yaşamından günümüzde bile gayet derinden ayıran şey, özellikle üretken faaliyetin bütün olarak yaşama bu içkinliğidir. Çalışma yeri evi etrafında düzenlenir; çalışma, ailenin gündelik hayatından ayrılmaz. Köylü topluluğunun (köyün) buyrukları, vaktiyle, şenlikleri olduğu kadar zahmetli çalışmanın ve ev yaşamının örgütlenmesini de kurala bağılıyordu. Böylece kelimenin tam anlamıyla bireysel olmayan, ama topluluk ya da korporasyon bağları -ve sınırları- içine dahil olmuş insanların yaşamı belli bir noktaya kadar gelişebiliyordu.”²⁵³

Yukarıdaki ifadeleri Osmanlı için, toplumsallaşmanın bir istisnaya işaret ediyor olması ile teyit etmek mümkündür. François Georgeon, d’Ohsson’ın “*Tableau l’Empire Ottoman*” adlı eserinden aktardığı şu pasaj dikkate değerdir:

“Doğruyu söylemek gerekirse, ulusun farklı sınıflarından akrabalar ve tanıdıklar, yılın sadece bu döneminde [Ramazan ayı], karşılıklı olarak birbirlerinin evinde toplanırlar ve yemek yerler. (...) Söz konusu otuz gece boyunca Müslümanlar, yılın geri kalan kısmında, ancak kırıntılarına rastlanan bir *toplumsallık* ve cana yakınlık havası kazanırlar.”²⁵⁴

²⁵² Faroqhi, a.g.e., 2018, s. 120.

²⁵³ Lefebvre, a.g.e., 2019c, s. 36.

²⁵⁴ François Georgeon, “İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul’da Ramazan” içinde, (ed.) François Georgeon; Paul Dumont, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşamak**, çev. Maide Selen, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 41.

Ramazan ayındaki canlılığın mekândaki en dikkat çekici yansıması aydınlatma hususudur. Öyle ki Ramazan’ın geldiği, orucun ilk gününden bir gün önceki gün “birden bire ışık kuşaklarıyla sarılmış minareler ve camiler”in belirmesinden anlaşılmaktaydı.²⁵⁵ Tanzimat’ın kent reformları bahsinde ele alınacak olan aydınlanma meselesi açısından bu durum son derece anlamlıdır.

Yukarıda tarif edilen mekânsal organizasyonun, Sencer Divitçioğlu’nun belirttiği üzere Osmanlı insanının anonim olarak sömürülmesine rağmen bunun *yaşanılmayan bir olay* olarak kalmasını sağladığı bu çalışmada iddia edilmektedir. Bunun daha net ifade edilebilmesi adına tartışmayı detaylandırarak netleştirmek gerekmektedir.

Jeff Weintraub, “özel”in bir yandan “aleni, açığa çıkmış veya ulaşılabilir olan”ın karşıtı olacak şekilde “saklı/gizli olan”; diğer yandan ise kolektif olanın karşıtı olacak şekilde “bireysel”e karşılık geldiğini belirterek burada görünürlük ve kolektivitenin temel ayrışma kriterleri olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁶ Böyle değerlendirildiği zaman kamusal için “özel de olabilecek olmayan”²⁵⁷ şeklinde bir tarifi kullanmanın mümkün olduğu görülecektir. Bu durum kamusallığın gerektirdiği kolektiviteyle ilgilidir. Özel için ise, benzer bir tanımlama biçimi ile hareket etmek gerekirse, “kamusal olamayacak olan” şeklinde bir anlama ulaşmak mümkün olmaktadır. Buraya kadar bir analiz çerçevesi olarak kavramsal bazda Avrupa kamusallığının tarihsel açıklama biçimi ile Osmanlı açısından uyumsuzluğun bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Farklılaşma, “mahrem” kavramının devreye girmesiyle beraber anlaşabilecek ve kavranabilecektir. Şöyle ki, bu çalışma çerçevesinde “mahrem”in, “özel” ile örtüştüğü anlamının haricinde bir de “potansiyel aleniyetten veya kamusalıktan sakınmak suretiyle özel olana eklenmiş olan” a denk düştüğü öne sürülmektedir. Osmanlı konut mimarisindeki avlu ve mahalle

²⁵⁵ a.g.m., s. 45.

²⁵⁶ Jeff Weintraub, “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”, içinde, Jeff Weintraub; Krishan Kumar (eds.), **Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997, s. 5.

²⁵⁷ Kadir Cangızbay, “Globalleşme ve Kamusal Alan”, içinde, Meral Özbek (ed.), **Kamusal Alan**, İstanbul: Hil Yayın, 2004, s. 297.

yapılanmasındaki çıkmaz sokak, işte bu biçimiyle mahremiyet dâhilinde değerlendirilmektedir.

“İslam kenti bir uçtan öbürüne, bir mahalleden diğerine kişilerin diledikleri gibi geçebilecekleri bir alan değildir; kapı, çarşı, büyük cami gibi kamusal niteliği en belirgin yerlerden en özel mekân olan eve büyük sokak, küçük sokak ve çıkmaz sokak aracılığıyla, yani gittikçe kamudan özele geçmeyi sağlayan bir ilerlemeyle varılabilir. Bu petekli sistemde -Batı'nın çok hoşlandığı labirent nitelemesi doğru değildir- çıkmaz sokak mahremiyetin ve korunmanın bütün avantajlarına sahiptir.”²⁵⁸

Tam da bu nedenle alenî olanın da “mahrem olmaktan çıkabilen” anlamına geldiği öne sürülmektedir. Burada mahrem olandan sıyrılan kimi gündelik hayat pratiklerinin kamusal mekânlar nezdinde kurumsallaşmasına dek ortaya çıkan manzaranın aleniyet kavramı ile karşılanması amaçlanmaktadır. Çünkü özel veya mahrem olmayan her şey kamusal olarak değerlendirilemeyecektir. Bu noktada Serdar Öztürk'ün pazaryerine ilişkin olarak “herkesin girebilmesi, aleni olabilmesi ve mahrem olmaması itibarıyla kamusal bir mekândır” biçimindeki değerlendirmesinin²⁵⁹ eleştirildiğini ifade etmek gerekir. Bu eleştiri, şehrin ve kasabanın ticaret bölgesi ile meskûn alanlarının ayrıışmış olmasına dair sunulan açıklamaların bir sonucudur. Bahsi geçen ayrıışmanın varlığı, Öztürk'ün ifadelerindeki işlevlerin varlığını son derece şüpheli hâle getirmeye yetmektedir.

Dahası, kamusallığın kamusal mekânlara dahi indirgenemeyecek bir anlamı bulunmaktadır. Aşağıda konu edilecek bu anlam, kamusal alanın varlık kazanmasının bir dizi şarta bağlı olması ile ilgilidir. Ayrıca iddia edilen odur ki, aleniyet kavramı sayesinde kamusallığın Avrupa tarihini ilgilendiren bir Batılı kavram olarak kalması engellenmiş olacaktır. Çünkü bu kavram sayesinde Osmanlı mekânındaki özgünlüğe dair bir açıklama sunulması söz konusu olabilmektedir.

²⁵⁸ Yerasimos, **a.g.m.**, 1998, s. 13.

²⁵⁹ Serdar Öztürk, **Mekân ve İktidar: Filmlerle İletişim Mekânlarının Altpolitikası**. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, s. 69.

Kamusallığın öne çıkması için mahrem olanın sokaklardan haneye doğru geri çekilmesini gerektirir. Nitekim Tanzimat'ın kent reformları kapsamında çıkmaz sokakların ortadan kaldırılmasına yönelik çaba bu açıdan son derece anlamlıdır. Çıkmaz sokak olma niteliğini yitiren yollar, geçiş güzergâhlarının, sokak sakinlerinin haricinde de kullanıma açılması anlamına gelecektir. Bu çerçeveyi, özel ve mahrem olanın haricindeki alanların gittikçe “herkesin olan” veya en azından “herkesin olabilecek olan” niteliğine kavuşmasına denk düşecektir. Mekânsal organizasyonun parçalı yapısının çözülmesi olarak değerlendirilebilecek ve ilerleyen bölümde ayrıntılarıyla ele alınacak olan bu değişim, mekânın sahiplenilme biçim ve düzeyinde de bir farklılaşmayı beraberinde getirecektir. Mahrem olanın hane sınırlarını aşan kapsam alanı, *kamusal da olabilecek* alanların esasen hiçkimsenin olmasını beraberinde getirmekteydi.²⁶⁰ Bu tezde mekâna yabancılaşma olarak adlandırılan mekânın hiçkimseleşmiş karakteri, Osmanlı idare anlayışının mekânsal kodlarını da sunmaktadır. Bu durum monarşinin, ülkenin bir hanedanın malı olmasına karşılık gelmesi ile de uyumludur.²⁶¹ Yani mekân, devletin reâyânın değil de hanedanın, berâyânın malı olmasından dolayıdır ki reâyâ nezdinde hiçkimsenindir. Ancak mekânın hiçkimsenin olan karakteri, pek çok kez ifade edildiği üzere, doğrudan deneyimlenebilir olmak bir yana ara ve tampon kurumlar dolayısıyla aksi yöndeki bir anlamın doğmasına dahi hizmet edebilmektedir. Mekânın hiçkimsenin olan niteliğinden uzaklaşarak herkesin ola(bile)ne doğru yol alması da, dolayısıyla, monarşik siyasal rejimin gevşemesine denk düşmektedir. İşte bu noktada, *monarşi olmayan* niteliğiyle cumhuriyetin bir imkân, bir virtüel nesne olarak belirmesi söz konusudur. Kamusalın da cumhuriyetin de *res publica* olması tesadüf değildir. Böylelikle ifade etmek

²⁶⁰ Mahremiyetin bu şekildeki kullanımı, Tanyeli'nin şu uyarısıyla çelişmeyen bir çerçevenin sağlanabilmesi açısından da önemlidir: “(...) Osmanlı evinin mahremiyeti, kamusal alandan kesin sınırlarla yalıtılmış özel alanın dışı kapalılığı olarak tarif edilemez. Hatta geleneksel mahremiyet, sanıldığı aksine, sadece dışı kapalılıkla ve görünürlüğü kısıtlamakla tanımlı statik bir olgu sayılamaz. Bu amaçla, evin iç mekanını, yani ev halkının kendi içinde mahrem yaşayabilme olanaklarını bir kenara bırakıp, sadece ev halkının dışarıyla olan ilişkilerine bakmakta fayda var.” – Tanyeli, **a.g.m.**, 2012, s. 18.

²⁶¹ Halil İnalcık bu durumu “Sultanın kanunu ‘Toprak ve reaya sultanındır’ diyor” şeklinde açıklamaktadır. – İnalcık, **a.g.m.**, 1998, s. 12.

gerekir ki, Cumhuriyet Devrimi gibi bir deneyimin yaşanmış olması dolayısıyla erekselci bir tarihsel perspektiften yola çıkarak değil de, Osmanlı'daki kamusallığın görünümü ve gündelik hayatın Galata-Pera'daki yapısından dolayıdır ki mekânsal çözümlemenin kamusal mekân tartışmaları üzerinden yürütülmesi anlam kazanmıştır. Çünkü Osmanlı'da kamusal alanın görünümü, toplumsal hayatın dinî normlara göre yürütülüyor olması ile doğrudan bağlantılı bir durumdu. Dikkat edilecek olursa kamusal alanın görünümü ile toplumsal hayatın dinî normlara göre yürütülüyor olması arasında kurulan ilişki, Batı kamusal alanındaki dinin konumu veya etkinlik düzeyi ile alakalı bir husus değildir. Burada söz konusu olan, Osmanlı'nın kendi dinamikleri içerisinde kamusal alanın ortaya çıkmasının toplumsal hayatın dinî normlara göre düzenlenmesi olgusundaki farklılaşmaya bağlı olmasıdır.

“... Osmanlı yaşamında herkesin katılacağı; her kamusal sorunun önyargısız biçimde, evrensel boyutlar içinde tartışılacağı; hiçbir tabunun kabul edilmeyeceği bir “kamusal alan”ın yaratılamamış olmasından kaynaklanıyordu. Böyle bir alan ise yönetici zümresi Müslüman, burjuvazisi hristiyan ve Musevi olan bir toplumda ancak bu ayrılıkları aşan evrensel boyutlu, laik bir esprinin ürünü olabilirdi.”²⁶²

Serdar Öztürk, “Habermas başta olmak üzere bazı Batı merkezli yazarların kamusal alanın ölçütü olarak ileri sürdükleri eleştirel-rasyonel söylem” çerçevesinin Osmanlı kamusal alan ifade biçimlerini kuşatmaya yetmediğini belirterek²⁶³ özgün ölçütler olarak şunları öne sürmektedir: “1) Söylenti 2) Tiyatro performansları: (a) Karagöz oyunu (b) Meddah hikayeleri”.²⁶⁴ Bahsi geçen ifade biçimlerinin Osmanlı kamusallığının değerlendirilmesinde yararlı bir perspektif sunduğu açıktır ve Osmanlı'da kamusal alanın Batı tipi burjuva kamusal alan ile aynı özelliklere sahip olmasının düşünülmemeyecek olması açısından Öztürk'ün önermesi değerlidir. Ancak diğer taraftan kamusal ölçütü

²⁶² Taner Timur, **Osmanlı Kimliği**, 5. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2010, s. 15.

²⁶³ Öztürk başka bir yerde “Habermas, kamusallığı akılcı söylemlere indirgemekle, sosyallığın diyalojik ve dramaturjik boyutunu ihmal eder görünür” şeklinde bir not da düşmektedir. –Öztürk, **a.g.e.**, 2012, s. 71.

²⁶⁴ Serdar Öztürk, “Osmanlı'da Kamusal Alanın Dinamikleri”, **İletişim**, sayı: 21, 2005, s. 108.

olarak haklı bir biçimde yeterli görülmeyen eleştirel-rasyonel söylemin ilgili çalışmada ele alındığı şekliyle Batı burjuva kamusal alanı için taşıdığı değer ile Öztürk'ün önermiş olduğu ifade biçimleri arasında temel bir benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerlik, kamusal alan ile iktidara yönelik eleştireliliğin sıkı bir şekilde bağ kurulması esasına dayanmaktadır. Kamusal alan ile iktidara alternatif pratikler arasında bir bağ olduğu muhakkaktır. Gelgelelim bu bağ, Aykut Çelebi'nin ifade ettiği üzere “potansiyel”lik noktasında karşılığını bulmaktadır:²⁶⁵

“Kamusal alan, kurucu iktidar ateşinin kor halinde de olsa yanmaya devam ettiği bütün mekânsal, siyasal ve kültürel pratiklere ve deneyimlere karşılık gelir. Bundan, tali iktidarın zamanla zorunlu biçimde yeniden bir kurucu iktidara dönüşeceği sonucu çıkarılamayacağı gibi, kamusal alanda faaliyet gösteren aktörlerin bu yönde bilinçli bir strateji takip ettiklerinden de söz edemeyiz. Kamusal alan kurucu iktidar için sadece bir potansiyeldir. Kurucu iktidar ancak kamusal alanda biçimlenebilir; eski ve/veya kurucu iktidar unsurları ancak kamusal alandaki deneyimlerde vücut bulabilir. Tekrara düşmek pahasına kamusal alanın kurucu iktidar bakımından sadece bir potansiyel olduğunu vurgulamak istiyorum.”

Kamusal alanın herhangi bir kurucu, mevcut iktidara alternatifin ve ona eleştireliliğin potansiyeli olarak kavranması, kamusal alanın iktidar-dışı veya ona karşı pratiklerin tespit edilmesinden ibaret bir perspektifte tüketilmesi biçimindeki tehlikeyi önlemenin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Özellikle pre-modern döneme ait kamusal sorgulamalarda bulunan bu tehlike açısından ilgili potansiyel, tek başına değerlendirildiği takdirde doğrudan doğruya kamusal mekân veya kamusal alan kapsamında girebilecek olan mekân veya pratiklerin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebileceği zeminin oluşturulabilmesi adına da işlevseldir. Bu açıdan kahvehaneler önemli bir örnektir. Muhalif söylemlerin de barınabildiği ve bu nedenle de sayısız kısıtlama ve yasaklamaların konusu olan, aynı zamanda Batı tipi burjuva kamusal alanının gelişim süreci için de önemli bir örnek olarak ele alınan kahvehanelerin Osmanlı'da görece erken bir

²⁶⁵ Aykut Çelebi, “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme”, içinde, Meral Özbek (ed.), **Kamusal Alan**, İstanbul: Hil Yayın, 2004, s. 240.

tarihte ortaya çıkmış olmasına rağmen kamusal alanın gerçek anlamıyla başlangıç noktası olarak işaretlenemiyor olması dikkate değer bir tartışmaya işaret etmektedir. Bu husus bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde tartışılacak olup şu aşamada Osmanlı kamusal alanının oluşmasının, tek başına yeterli olmasa ve kamusallığın tek biçimi ve ifadesi olarak görülemeyecek olsa da, mekâna yabancılaşmanın geriletilmesi ile ancak mümkün olabileceğini vurgulamak gerekmektedir. Tüm bu ifade edilenler uyarınca şöyle bir tablonun ortaya çıktığı belirtilebilir:

- **Mahrem:** *Alenî olamayan*, potansiyel aleniyetten/kamusallıktan sakınılıp özel olana eklemlenen.
- **Alenî:** *Mahrem olmaktan çıkabilen*. Mahrem olandan sıyrılan eylemler ile mekânların kurumsallaşmamış karakteri, bunların kamusal alan değil de aleniyet çerçevesinde değerlendirilmesini akla yatkın hâle getirmektedir ve arızî niteliğiyle öne çıkar. İstanbul’da mekânsal bölünme ile karakterize edilmiş bir aleniyetin, Ankara’da kamusal olana dönüştürülme çabası söz konusu olmuştur. Bu kavramın kamusallığın Avrupa tarihini ilgilendiren bir “Batılı” kavram olarak kalmasını engelleyeceği varsayılmıştır.
- **Özel:** *Kamusal olamayacak olan*.
- **Kamusal:** *Özel de olabilecek olmayan*: “‘Kamusal’ sözcüğü herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken, ‘özel’ sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamındaydı.”²⁶⁶
- **Cumhuriyet** (*Res publica/Republic*): *Herkesin olan, monarşi olmayan*.

Böylelikle bu çalışmada kamusalılık için öngörülmüş olan iki şartı da net bir şekilde ifade etmek mümkün olabilmektedir:

1. Konuşmanın kendi içinde amaç olduğu bir sosyalleşme ve

²⁶⁶ Sennett, a.g.e., s. 31.

2. Herhangi belli bir insan grubuna özgü olmayıp herkesin katılımına açık olma.

Bu iki ölçüt, Osmanlı ortak ahlâk anlayışının tanzim etmiş olduğu kamusalılık çerçevesinin dışına çıkma durumlarını tespit etmeye olanak tanıyacaktır. Söz konusu durumlar ise bir virtüel nesne olarak Cumhuriyet'in gerçeğe dönüşmesi süreci açısından kritik anlamlar taşıyacaktır.

2.5 Bölüm Değerlendirmesi

Osmanlı eski rejiminin mekânsal çözümlemesine yönelik olarak bu bölümde öncelikle Osmanlı şehir tartışmalarının önemli bir bölümünü oluşturan sınıfsal yapı konu edilmiştir. Böylelikle eski rejimdeki temel sınıfsal bölünme olan berâyâ-reâyâ ayrımının basit bir şekilde yöneten-yönetilen çerçevesine indirgenemeyeceği ve konunun doğrudan doğruya feodal üretim tarzının varlığı ile bağlantılı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Merkezî-askerî feodalite niteliğini taşıyan üretim tarzının mekâna yansıma biçiminin, heterotopi-izotopi kavramsallaştırmasıyla tespit edilmesi yoluna gidilmiştir. Buna göre farklı olanın yeri (heterotopya) ile aynı olanın yerinin (izotopi) Batı Avrupa kentinde olduğu gibi tek katmanlı bir yapı arz etmediği ortaya çıkmıştır. Osmanlı'daki sınıfsal yapının mekânsal organizasyonu özerk süreçlerle dönüştürecek dinamizme kavuşmaması esasına dayalı olarak varlık kazandırılmış mekânsal yapı, mahrem olanın kamusal olanı, mahalle düzeninin ise toplumsal olanı parçalı kılmak suretiyle heterotopyanın nizam nezdinde değil de taşrada birbirine benzer birimlerin ayrışmalarının bir ifadesine dönüştüğü gösterilmiştir. Bu sayededir ki İstanbul nezdinde taşra, izotopi niteliğine kavuşabilmiştir.

Mahalle düzeninin ve kamusalılığın tartışıldığı başlıklarda ise sınıfsal yapının mekânı dönüştürecek dinamizme kavuşmamasının detayları sunularak tartışma derinleştirilmiştir. Mahalle sistemi Osmanlı mekânsal organizasyonunun temel bir bileşenidir çünkü Osmanlı nizamının toplumsal yaşamın tanziminde kullandığı temel

ideoloji olan ortak ahlâk anlayışının hüküm sürmesi tam olarak bu şekilde mümkün olabilmektedir. Bu noktada mahremiyet kavramının kilit konumda olduğu gösterilmeye çalışılmış ve böylelikle ise sonuç olarak ilerleyen bölümler için önem taşıyacak olan kamusalılığa dair iki ölçütün belirlenmesi söz konusu olmuştur:

1. Konuşmanın kendi içinde amaç olduğu bir sosyalleşme ve
2. Herhangi belli bir insan grubuna özgü olmayıp herkesin katılımına açık olma.



3. BÖLÜM

MEKÂNDA YABANCILAŞMA: İSTANBUL'DAKİ SINIFSALLIĞIN MEKÂNA YANSIMALARI

Osmanlı modernleşmesi olarak tarif edilen sürecin gündelik hayatı ilgilendiren boyutu, hayat tarzında görülen farklılaşmalar biçiminde ortaya çıkmaktadır. Ağırliğini bürokratik reform çabalarının oluşturduğu söz konusu sürecin toplumsal sonuçları olarak değerlendirilebilecek olan bu farklılaşmalar, kurumsal ve hukukî tahlillerin sınırlılıklarının aşılabilmesi için son derece önemlidir. Öyle ki, önceki dönemde varlığına rastlanmayan veya rastlansa bile varlık alanı ve/veya biçimindeki değişim ile bir modernleşme okumasının nesnesi olarak ele alınabilen kimi gündelik hayat pratiklerinin belli bir ölçüt nezdinde değerlendirmeye tâbi tutulması, ilgili sınırlılıklara cevap verme imkânını daha da genişletebilecektir. İşte özünü kamusal mekânların oluşturacağı kamusallık, böylesine bir ölçüt şeklinde kullanılabilecek olmasından dolayı değerlidir ve bu ölçüt mekânda yabancılaşma tartışmasının temel bir bileşenidir.

Kamusal mekânların ön planda olduğu bir kamusallık çerçevesi, gündelik hayat pratiklerinin değerlendirilmesine olanak sağlaması dolayısıyla anlamlıdır. Gündelik hayat pratikleri ise idarî ve hukukî gelişmelere odaklanmış bir yorumlama perspektifinin ötesine geçerek sürecin somut karşılıklarının tespit edilebilmesi açısından kritiktir. Böylesine bir mekânsal okumanın başlangıç noktası ise, reform, yenilik ve farklılaşmalar ile başkent İstanbul arasındaki ilişki olmalıdır. Çünkü İstanbul, Osmanlı modernleşmesi

olarak tarif edilen sürece dair kimi kritik kararların alındığı yönetsel merkez olmanın yanı sıra bu sürecin ilk ve başat sahnesi olarak da ön plana çıkmaktadır.

Sürecin kentsel boyutunu ilgilendiren tartışma genellikle Tanzimat'ın kent reformları ile başlatılmaktadır. Önceki bölümlerde şehrin ve kırsal mekânsal organizasyonuna dair saptanmaya çalışılan hemen her husus için bir kırılmaya tekâbül eden söz konusu reformlar, İstanbul'un özgün konumunu derinleştirici bir etkiyi beraberinde getirmiştir. İlgili konunun tespit edilip tartışılabilmesi adına ise mekânda yabancılaşma kavramı tercih edilmiştir. Vurgulamak gerekirse, mekânda yabancılaşma ile gerek genel itibariyle imparatorluğun İstanbul dışında kalan yerler açısından gerekse İstanbul'un iç mekânsal organizasyonu açısından farklı hayat pratiklerinin belli mekânlarla sınırlı kalmış olması kastedilmektedir. Bu hayat pratikleri Osmanlı ortak ahlâk anlayışı tarafından alenileşmemesi, sonradan ise genelleşmemesi yönünde çaba sarf edilen bir niteliğe sahiptir. Bilhassa restoranları, meyhaneleri, birahaneleri içeren kamusal mekânlarda ortaya çıkan hayat biçimi ve gündelik pratikler literatürde Osmanlı modernleşmesi kapsamında sıkça ele alınan bir konu olagelmıştır. Gelgelelim ilgili sürecin mekânsal ve gündelik boyutuna odaklanan çalışmalarda genel itibariyle, bahsi geçen farklı kamusal mekânlar ile hayat pratiklerinin İstanbul çerçevesinde değerlendiriliyor olması hususunun ayrı bir problem olarak yeterince tartışılmadığı göze çarpmaktadır. Bu noktada öne sürülen ampirik kaygılar ise problemin tartışılacağı zemini kuşatmaktan uzaktır. Çünkü bu meseleyi bir taraftan İstanbul'un imparatorluktaki özgün konumu diğer taraftan ilgili kamusal mekânlar ve hayat pratiklerinin İstanbul'daki mekânsal görünümünü değerlendirmeden ele almak eksik bir tartışma yapılması sonucunu doğurur.

İlgili parçalılığın sınıfsal görünümünün olduğu varsayımı, mekânda yabancılaşma kavramının diğer bir açıklaması olup bu husus ilerleyen başlıklarda detaylandırılacaktır. Şu aşamada mekânda yabancılaşmanın, parçalı bir yapı içerisinde İstanbul'da varlık kazanmış olan ve farklı gündelik hayat pratikleri anlamındaki yenilik ve farklılaşmaların

bu yönünün bir bakıma Batılı yaşam biçiminin, Osmanlı eski rejimindeki mahalle düzenindeki parçalı yapı dâhilinde ve dolayısıyla belli bölgelerde ifadesini bulmakla sınırlı kalmış olmasına karşılık geldiğini ifade etmek yeterli olacaktır. Söz konusu durum daha ziyade kamusal mekânlar nezdinde ifadesini bulmaktadır. Bunun en net görünümüne İstanbul’da rastlanmakta olup mekânda yabancılaşmanın süreç kapsamında İstanbul çerçevesinde değerlendirilmesinin açıklaması da tam olarak buna karşılık gelmektedir: “Başkent, Osmanlı devletinin modernleşme ve Batılılaşma yöneliminde ortaya çıkan çatışma ve denemelerin esas arenası oldu.”²⁶⁷

Yeni kamusal pratiklerin belli mekânlarla sınırlı kalmış olmasının diğer bir yönünü, mahalle düzenini andırır şekildeki ve kamusal mekânlarda görülebilen mekânsal ayrışma ile bağlantılı olacak şekilde bu durumun yerleşim alanlarında ve konut tiplerinde de tespit edilebiliyor olması oluşturmaktadır. Zenginlerin banliyö oluşturacak ölçüde kent çeperlerine yerleşmesini ve bunun konak, köşk, yalı gibi lüks konut tipiyle tamamlandığını ifade eden bu ayrışmaya en net şekliyle yine İstanbul’da rastlandığı muhakkaktır. Mekânda yabancılaşmanın her iki yönünün de esas itibarıyla İstanbul’da varlık kazanmış olması ise zaten başlı başına, imparatorluk genelini kapsayacak şekildeki bir mekânda yabancılaşmadır. Bu durum İstanbul’un başkentlik sıfatıyla imparatorluğun diğer kentlerinden farklılaşmasının başka bir boyuta taşınmasını içermektedir.

Lefebvre’e göre “gündelik hayat, (...) üretim tarzının içinde ele alınabilir”.²⁶⁸ Bu durumun, gündelik hayatın üretim biçiminin bir çıktısı, bir sonucu olması ile ilgili olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim “gündelik hayat üretim tarzının ürünüdür”; çünkü “üretim tarzı, çok sayıda faaliyetin dışında ya da üzerinde değil, hem bu faaliyetler dolayısıyla hem de gündelik hayatın içinde gerçekleşen şey olarak kavranır.”²⁶⁹ Gündelik

²⁶⁷ Edhem Eldem, “İstanbul: İmparatorluk Payitahtından Periferileşmiş Bir Başkente” içinde Edhem Eldem; Daniel Goffmann; Bruce Masters (ed.), **Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul**, çev. Sermet Yalçın, 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 236.

²⁶⁸ Lefebvre, **a.g.e.**, 2017, s. 18.

²⁶⁹ **a.g.e.**

hayat çözümlemelerinin üretim tarzından ayrı düşünölemeyeceğini gösteren bu ifadeler, Osmanlı modernleşmesi ile Cumhuriyet Devrimi'nin eski ve yeni başkent nezdinde ve mekânsal, gündelik hayat çözümlemeleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmasında sınıfsallığın merkezî rol oynadığının gösterilebilmesi açısından önem taşımaktadır. Yani Cumhuriyet'in devralmış olduğu (bilhassa kamusal mekânlar özelindeki) kamusalılık mirasının mekânsal olarak ve gündelik hayat pratikleri dolayısıyla çözümlenmesi, en nihayetinde sınıfsal bir açıklama biçimine tekâbül edecektir. Bu ise Ankara'nın devrim mekânı olarak inşâsının devrimci potansiyelinin mukayeseli ve tarihsel sürecin gözetildiği bir kapsamda tartışılmasını mümkün kılacaktır.

Gündelik hayat ile sınıfsallık arasında kurulan ilişkinin önemli bir bölümü, gündelik hayattaki eğlence olanakları üzerinden bir sınıfsal okuma yapmanın mümkün olmasıyla ilgilidir. Bu durum Osmanlı sınıfsal yapısının yönetenler-yönetilenler biçimindeki (berâyâ-reâyâ) görünümünü somutlaştırma girişimi olarak da okunabilir. Kaldı ki Osmanlı klasik rejiminin çözümlü iltizam sisteminin ortaya çıkmasının etkisiyle, ama özellikle 19. yüzyılda gözlemlenebileceği üzere zengin tabakanın gerek konut yapısı gerek konutun bulunduğu bölge ve gerekse eğlence olanakları ile somutlaştırılabilecek olan farklı gündelik hayat pratikleri nezdinde tartışılması da böylelikle mümkün olabilmektedir. Ancak Osmanlı'da her dönem için "halkın eğlence kavramı ve eğlenme biçimiyle imparator ya da padişah sarayları çevresinin, soyluların, devlet ricalinin, zenginlerin kısaca üst toplumsal ekonomik tabakaların eğlenceleri arasında belirgin farklılıklar" bulunmaktadır ve diğer taraftan da tüm yönleriyle "eğlence hayatının merkezi yine İstanbul'dur".²⁷⁰

İmparatorluğun başkenti olma sıfatıyla İstanbul'un herhangi tür yeniliğe en açık, en müsait yer olması anlaşılabilir bir durumdur. Eğlence hayatı ise, "bütün değişim ve

²⁷⁰ Raşit Çavuş, "Eğlence Hayatı", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, Cilt: 3, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994, s. 140.

tepkilerin, gündelik hayata eklemlenmeden önceki durağı” olması, “gündelik hayatın ‘genelinin’ nasıl yaşanması gerektiğini” ve “idealindeki ilişki biçimlerini ve toplumsal rolleri” yaratması, sonuç itibarıyla gündelik hayatın bir provası olması dolayısıyla önem arz etmektedir.²⁷¹

Cem Behar, 19. yüzyılın öncesine dek İstanbulluların çoğunun hayatının “sınırlı bir mekân içinde” geçtiğini, bilhassa suyun diğer tarafı olmak üzere şehrin diğer kısımlarına âşinalıklarının olmadığını ve söz konusu tarihsellik kapsamında “kentten bir bölümünden bir diğerine yolculuk” yapmanın “küçük bir macera” sayıldığını ifade etmektedir.²⁷² Bu durum, eğlence hayatı üzerinden açıklanıp detaylandırılabilir bir nitelik taşımaktadır. Böylelikle ki hem konuşmanın kendi içerisinde amaç olduğu bir sosyalleşme biçimine ilişkin görünümü sunmak mümkün olabilecek hem de Osmanlı yönetici sınıfının öngörmüş olduğu ortak ahlâk çerçevesinin durumu sorgulanabilecektir.

Tüm bunlar, İstanbul’un başkent olarak nasıl bir konum işgal ettiğine yönelik tartışmalar uyarınca ortaya çıkacak olan zeminde gerçekleştirilebilecektir. Çünkü Behar’ın 19. yüzyıl olarak işaret ettiği fakat bu tezde başlangıç noktası 18. yüzyıl olarak işaretlenmiş bir dizi gelişme, nihayetinde başkent mekânında net bir şekilde gözlemlenebilen etkileri beraberinde getirmiştir. Malikâne sisteminin yerelde egemenliğin parsellenmesine dönüşmek yerine başkentle sıkı sıkıya bağlı bir düzeni beraberinde getirmesi, bu açıdan kritiktir:

“Yüzyıl ilerledikçe [18. yüzyıl], her türlü gelir (mukataa) yeni sisteme [malikâne sistemi] çevrildi. Her yıl 150 ilâ 300 yeni sözleşme malikâne olarak satışa çıkarılıyordu. Genellikle İstanbul’da yaşayan, bin ya da iki bin kişilik, ayrıcalıklı bir rantıye zümresi bunları satın almaya davrandı. 1734’te malikânegilerin yüzde 65’i İstanbul’da yaşarken, 1789’da bu oran yüzde 87’ye yükselmişti. Malikâne sözleşmelerinden alınan avanslardan (muaccele) elde edilen yıllık gelir, o sırada merkezi hükümet gelirlerinin yüzde 10’unu oluşturmaktaydı (malikânegilerin ödemekle yükümlü oldukları yıllık kiralar hariç).

(...)

²⁷¹ Murat Can Kabagöz, **Eğlenirken Modernleşmek: Meyhaneden Baloza, İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e İstanbul**, Ankara: Heretik Yayınları, 2016, s. 11-12.

²⁷² Behar, **a.g.e.**, s. 21-22.

“Üstelik asıl malikâne sahiplerinin büyük çoğunluğu İstanbul’da yaşadığı için, sistem fiilen taşrada yaşayıp, saptanmış paraları toplayan sayısız vekil için büyük fırsatlar yarattı. Bu vekiller zümresi, (kavramın orijinal kullanımıyla) âyan tabakasıyla çakışmaktaydı.”²⁷³

Klasik dönemden bu yana sınıflı bir toplum niteliğini haiz Osmanlı’da idari yapılanmada pek çok değişim yaşanmışsa da sınıfsallığın mekâna yansımaları genel itibariyle sınırlı bir nitelik arz etmiştir. Yani sınıfsal çelişki ve mücadelelerin mekânsal organizasyonu dönüştürdüğüne yönelik kanıtları tespit etmek son derece zordur. Merkezî idarenin taşra üzerindeki denetiminde önemli bir gerilemeye sahne olan ve buna koşut olarak yerel elitin iktidara ortak olma noktasına gelecek ölçüde güçlenmesinin gerçekleştiği 18. yüzyıl bile mekânsal organizasyonun kaydadeğer oranda dönüşümünü beraberinde getirmemiştir. İşte sınıfsal çelişki ve mücadeleler nispetinde biriktiği varsayılan böylesine bir dönüşüm imkânı, nihayetinde başkentteki inşaat furyası ile, lüks yerleşim alanlarının yoğunlaşması ile ve hayat tarzının belli mekânlardaki sekülerizasyonu ile ifadesini bulabilmiştir. Çalışmanın temel iddialarından birisine işaret eden bu husus, ancak İstanbul’un başkentlik konumuna dair belli başlı tartışmalar gerçekleştirilirse anlaşılabilecektir.

3.1. Pre-kapitalist Aşamanın Bir Başkent İstisnası: İstanbul

3.1.1. Başkentlere İlişkin Teorik Arka Plan

Tezin bu bölümünde cevabı aranacak olan soru, feodalizmi takip eden kapitalist birikim süreçlerinin kent mekânının dönüştürücü bir etkiyi de beraberinde getirecek şekilde bir tarihselliğin sahnesi olma niteliği taşımayan başkent İstanbul’un Endüstri Devrimi öncesi başkentlerin yapısıyla ne derece uyumlu bir nitelik taşıdığıdır. Yani Batı Avrupa’da olduğu gibi siyasal birlik yokluğu ile varlık kazanmış parçalı bir iktidar yapılanmasına

²⁷³ Bruce McGowan, “18. Yüzyıla Bir Bakış” içinde (der.) Halil İncalcık; Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi cilt 2 1600-1914**, 2. Baskı, çev. Ayşe Berktaş; Süphan Andıç; Serdar Alper, İstanbul: Eren Yayınları, 2006, s. 837.

sahip olmayan Osmanlı İmparatorluğu'nun bu özelliğinin başkentinin yapısına ne gibi bir etkisinin olduğu üzerinde durmak amaçlanmaktadır. Buradan çıkacak sonuçların ise, endüstriyel rasyonalite ile Batı'da kentlerin kazandığı ve mekânsal çözümlemeyi âdeta göreve çağıran niteliklerin, böylesine bir süreci deneyimlememiş Osmanlı şehrinde erken bir tarihte başka bir biçimde de olsa bulunup bulunmadığını sorgulamayı olanaklı kılacağı varsayılmıştır. Böylelikle Osmanlı'nın kentsel mânâda bilhassa Batı Avrupa kentleri ve dolayısıyla başkentleri karşısında özgün bir konumunun olup olmadığını sorgulamak da mümkün olacaktır. Dolayısıyla eğer ki Osmanlı başkentinin kendisiyle mukayese edilebilecek başkentlerden belli başlı özgün nitelikleri varsa bunun Cumhuriyet'e devredilen miras kapsamında birtakım sonuçlarının olabileceği düşünülebilir. Bunun yanısıra ise İstanbul'un başkent olarak bünyesinde barındırdığı ayırt edici nitelikler, mekânda yabancılaşma olgusunun tespit edilebileceği mekânsal yapının ortaya konabilmesi adına da iyi bir başlangıç noktasıdır. Tüm bunları yapabilmek adına öncelikle başkente dair bir teorik arka plan sunmak, akabinde ise ortaya çıkan tabloda İstanbul'un başkent olarak konumunun ne olduğunu tartışmak gerekmektedir.

“Bir başkent, ayrı bir siyasal birimin merkezi yönetiminin bulunduğu yerdir. Normal olarak böylesine bir birim sınır komşularından açık bir şekilde farklılaşacak biçimde siyasal varlık kazandırılmış egemenlik alanı olan bir ‘devlet’ olmalıdır. Dolayısıyla diğer devletler tarafından tanınmış belli bir egemenlik alanına karşılık gelir.”²⁷⁴

Modern devletin varlığının 16. yüzyıla dayandırıldığı düşünülecek olursa başkentlik için devlet olma kriterinin öne sürülmeyip merkezi yönetimin bulunduğu yerin ayrı bir siyasal birim olarak tarif edilmiş olması önemlidir. Buna göre bir başkent hem içeride hem de dışarıda egemenliği tanınan bir merkezi yönetim ile birbirinden ayrılmaz şekilde bağlı bir yapısının olduğunu da ifade etmek mümkün olmaktadır. Başkent daha ziyade işlevlerine odaklanmış olan diğer bir tanım ise şöyledir:

²⁷⁴ Jean Gottmann, “The Study of Former Capitals” *Ekistics*, Cilt: 52, Sayı: 314/315, Kasım/Aralık 1985, s. 542.

“Başkent, bir ülkesel birimin siyasi otoritesinin yoğunlaştığı yer olarak tarif edilebilir; yasamanın bulunduğu yer ile yerel yönetim üzerinde idarenin merkeziyetçi veya federal olmasına göre katı veya yumuşak denetim uygulayan yönetimin merkezidir. Her durumda olmasa da sıklıkla ülkenin kültürel odağıdır. Ancak özellikle federal devletlerde olmak üzere pek çok durumda ülkenin diğer kentlerine nazaran ticari ve endüstriyel önemi daha azdır. Çünkü başkentin yer seçimini genelde ekonomik olmaktan ziyade siyasal ve stratejik faktörler etkiler. Böylelikle beklenen, bir ülkenin siyasi tarihinin en yoğun ifadesinin ve hatta dışarıdaki görünümünün yansımalarının başkentin yer seçimi ve gelişiminde etkili olması noktasında coğrafi mecburiyetlere rastlanmasıdır.”²⁷⁵

Genel itibariyle değerlendirildiğinde başkentlerin konumlarına ilişkin olarak tarihsel süreç içerisinde “savunma, su ve ticaret yollarının üzerinde bulunma gibi geleneksel amaçlar”ın, “ulusal birliğin ve ulusal kalkınmanın sağlanmasına yönelik olarak iç pazarın bütünleştirilmesi, mekana dengeli yerleşme gibi amaçlar”ın etkili olduğunu ve ayrıca başkentlerin “mekana yönelik bir siyasetin, iç pazarı bütünleştirmeye yönelik kalkınma hedefinin ya da yeni bir devlet düzeni kurmanın aracı haline gelmiş” olduğunu, kentsel sistemde ve kır-kent ilişkisinde merkeziyetçi iktidar yapısının mekâna yansımalarının sonucu olduğu ve iktidarın gücünün ve ideolojisinin mekâna sembolik düzeyde yansıtılması ile ilişkili olduğu belirtilebilir.²⁷⁶ Tüm bu niteliklerin tarihsel süreç içerisinde nasıl varlık kazandığını irdelemek yol gösterici olacaktır.

Tayfun Çınar, günümüz Avrupası’nın başkentlerinin çoğunun “ancak feodalizm sonrası yaşanan kapitalist birikim süreçleriyle gerçek anlamlarını kazanmaya başlamış” olduklarını ifade etmektedir.²⁷⁷ Diğer bir ifadeyle yaklaşık olarak Westphalia Sistemi’nin oluşturulduğu sürece dek “hükümdarın ikâmet ettiği yer” olarak başkentler ilgili devleti kapsamında kritik bir rol oynamamış, ve hatta 17. yüzyıla dek bugünkü anlamıyla ortaya dahi çıkmamışlardır.²⁷⁸ Ek olarak, antik ve ortaçağlarda başkentler kral veya

²⁷⁵ Oskar Hermann Khristian Spate, “Factors in the Development of Capital Cities” *Geographical Review*, Cilt: 32, Sayı: 4, Ekim, 1942, s. 622.

²⁷⁶ Çınar, *a.g.e.*, s. 11, 48.

²⁷⁷ *a.g.e.*, s. 48.

²⁷⁸ Vadim Rossman, *Capital Cities: Varieties and Patterns of Development and Relocation*, London & New York: Roudledge, 2017, s. 22.

imparatorlardan ayrı düşünölemeyecek karakter taşırlar ve bu durum yöneticinin varlığının yöneticinin bulunduğı yerden daha önemli olduğı bir çerçeve anlamına gelmektedir.²⁷⁹ Dolayısıyla hem modern devletin oluşumunda kritik bir eşik olan Westphalia Sistemi'nin hem de kapitalist birikim sürecinin başkentleri nasıl belirlediğinin saptanabilmesi adına başkentliğe dair belli kriterler üzerinde durmak gereklidir. Böylelikle bir kentin başkent olma vasfındaki kırılma noktalarının neler olduğunu ortaya koymak mümkün olacak, bu ise Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti olarak İstanbul'un konumunu tartışmayı sağlayacaktır. Çünkü Batı tarihinde yaşanmış olan önemli kırılmaların beraberinde getirdiğı kimi nitelik veya kriterler, ilgili çıkarımlar deneyimlenmeden de başka türlü süreçler sonucunda varlık kazanabilecek, yani belli bir tarihselliğe yapısal olarak bağı olmayan bir karaktere sahip olabilirler. Eğer böyle ise bunları tespit etmek İstanbul'un değerlendirilmesinde yol gösterici olacaktır.

“Başkentlerin günümüzdekine yakın anlamını ve işlevlerini kazanması, Batı Avrupa'da kapitalizmin ve ulus-devletlerin yükselişe geçmesiyle birlikte” gerçekleşmiş ve bu durum “sermaye yoğun bir niteliğı ve belirli bir toprak genişliğine sahip olma amaçları bulunan ilk ulus-devletlerle birlikte, sermaye yoğun nitelik gösteren kent-devletleri ve geniş topraklarda denetim kurabilmiş imparatorluk örgütlenmelerindekinden farklılaşmış” ise²⁸⁰ başkentlerin anlam ve işlevlerine yönelik olarak kent-devletleri, imparatorluklar ve ulus-devlet biçiminde üçlü ayrıma gitmenin yerinde olacağı göröülecektir. Her bir ayrım başkentliğe ilişkin kendi içerisinde belli başlı nitelikleri barındırmakta olup buradan devşirilecek bir başkent tasviri, tıpkı Osmanlı şehri ve kırsalının Batı Avrupa kentsel gelişim süreci ve modeli ile ne derece uyumlu ve açıklanabilir olduğı sorgusu gibi son derece yol gösterici bir tartışmaya işaret edebilecektir.

²⁷⁹ a.g.e., s. 29-30.

²⁸⁰ Charles Tilly, **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu: 990-1992**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge, 2001'e atıfla, Çınar, a.g.e., s. 7.

Geleneksel bakış açısı uyarınca başkent olma vasfına sahip olan kentler ülke yöneticileri tarafından yönetim merkezi olarak kabul edilip sunuldukları sürece bu konumu işgal ederler ve dolayısıyla “başkent in sahip olduğu -başkent olmanın en temel koşulu olarak gösterilen yönetme işlevi- o kenti başkent ilan eden siyasal bir kararın ve onun arkasındaki iradenin varlığına dayalı” bir nitelik arz ederler.²⁸¹ Yöneticinin ve yönetim mekanizmasının bulunduğu yer olma ölçütü bir başkent için olmazsa olmaz nitelikte ise de bu, bir yerin başkent olması için yeterli değildir. Çınar da Mezopotamya’da ortaya çıkan kent-devletlerini başkentlik açısından ele alırken kentsel düzen kapsamında siyasal merkez olma niteliği ile diğer kentlerden ayrıışmanın şart olduğunu, “söz konusu kent devletlerinin bulunduğu bölgede yöneticilerin oturduğu kentin dışında o büyüklükte, hatta onun yarısı büyüklüğünde bir yerleşim yeri”nin varlığının gerekli olduğunu ifade etmektedir.²⁸² Antik dönem imparatorluklarına baktığımız zaman ise bu örgütlenme biçiminde “elde edilen zenginliklerin başkentlerde toplanması ve devlet yönetiminin daha kararlı, düzenli ve uzmanlığa dayalı bir iş haline gelerek geniş bir örgütlenmeye dayanan bürokrasiyi gerekli kılması, başkentlerin konumunun öneminin artmasına neden olmuş” ise de gerçek anlamda bir başkentlik düzenin ortaya çıktığını ifade etmenin zor olduğunu ifade etmek gerekmektedir.²⁸³

“Haraççı ve fetihçi toplum tipinin bir karması olarak görülebilecek imparatorluk örgütlenmelerinin özelliklerinden birisi çoğu zaman el konulan zenginliklerin toplandığı büyük başkentlerin bulunmasına karşılık imparatorlukta kentsel dizgenin üretime el koymaya yönelik askeri işlevleri ağır basan mekanlar biçiminde örgütlenen kentlere ve kırsal alanlara dayalı oluşudur. Bu nedenle köleci üretimin geçerli olduğu Antik dönemlerde kurulmuş imparatorluklar, üretime dayalı bir kentsel sıradüzene sahip kentsel dizgeye dayanmamaktadır. Bu açıdan bugünkü anlamda bir başkentlik dizgesi bu dönemlerde henüz söz konusu değildir.”

²⁸¹ a.g.e., s. 18-19.

²⁸² a.g.e., s. 28.

²⁸³ a.g.e., s. 30-31.

Yine Çınar, Antik Yunan'daki kentin merkezinde olduğu Batı uygarlığının temelleri açısından önemli bir konumunun bulunmasına karşın bu tarihsellikte “kırla kent arasında ileri bir işbölümünün bulunmaması”nı gerçek anlamıyla başkent olmamasının en önemli gerekçelerinden birisi olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁴ Kent-kır-işbölümü üçlüsüne ilişkin tasvir bilindiği üzere Marksist literatürden kaynaklanmaktadır. Ticarî ve sınaî kapitalizm deneyimi yaşamamış bir Osmanlı başkentinin pre-kapitalist dönem başkentinin nitelikleriyle ne derece uyumlu bir yapıyı bünyesinde barındırdığına yönelik sorgulamanın ilerletilebilmesi için söz konusu üçlüye dair şu alıntıyı aktarmak faydalı olacaktır:

“Bedensel ve zihinsel emek arasındaki en önemli bölünme kent ile kıran ayrılmasıdır. Kent ile kır arasında barbarlıktan uygarlığa, kabileden devlete, yerellikten ulusa geçişle birlikte başlayan karşıtlık, uygarlık tarihi boyunca devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Kentlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda yönetim aygıtını, polisi, vergileri vb; kısacası belediye teşkilatını, dolayısıyla da genel olarak siyaseti zorunlu kılar. Burada, ilk kez, nüfusun iki büyük sınıfa bölündüğü açıkça görülür ve bu bölünme doğrudan doğruya işin ve üretim araçlarının bölünmesine dayanır. Kent aslında zaten nüfusun, üretim araçlarının, sermayenin, zevklerin ve ihtiyaçların bir merkezde toplanması olgusudur. Oysa kır açısından bunun tam tersi söz konusudur: İzolasyon ve dağınıklık. Kent ile kır arasındaki karşıtlık ancak özel mülkiyet çerçevesi içinde var olabilir. Bu karşıtlık, bireyin iş bölümüne, kendisine dayatılan belirli bir faaliyete tabi kılınmasının en keskin ifadesidir. Birini sınırlı bir kent-hayvanına, diğerini sınırlı bir kır-hayvanına dönüştüren ve ikisinin çıkarlarının karşıtlığı her gün yeniden üreten bir tabi kılmadır bu. Burada emek yine en başta gelen şeyi bireyler *üzerindeki* güçtür ve bu güç var olduğu sürece özel mülkiyet var olmak zorundadır. Kent ile kır arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılması, topluluğun ilk koşullarından biridir. Bu koşulun kendisi de, herkesin ilk bakışta görebileceği gibi, tek başına iradeyle yerine getirilmesi mümkün olmayan birçok maddi önkoşula bağlıdır (bu koşulların henüz geliştirilmesi gerekmektedir). Kent ile kıran ayrılması, sermaye ile toprak mülkiyetinin birbirinden ayrılması olarak, sermayenin toprak mülkiyetinden ayrı ve ondan bağımsız olarak gelişmesinin başlangıcı -yalnızca emeğe ve mübadeleye dayanan bir mülkiyetin başlangıcı- olarak da ele alınabilir.”²⁸⁵

²⁸⁴ a.g.e., s. 39, 42.

²⁸⁵ Marx; Engels, a.g.e., s. 56.

Hemen belirtmek gerekir ki aşağıda bilinen anlamıyla başkentlik için hangi kriterlerin gerekli olduğuna dair maddeler halinde bir özet sunulmaya çalışılırken işbölümünün ileri olmasına dair vurgu geri plana alınmıştır. İleri düzeydeki işbölümü kapitalist ulus-devlet modeline işaret ettiğinden dolayı, kapitalist ulus-devlet örgütlenmesinin ortaya çıkmadığı ama belli bir ölçüde de olsa iâşenin, mesleklerin belli bir mekânsal organizasyon uyarınca düzenlenmiş olduğu bir tarihselliğin değerlendirilebilmesi adına böyle bir tercihte bulunulmuştur. Zaten bu ve/veya bir müdahalede bulunulmadığı takdirde kapitalist ulus-devletin başkentinin bünyesinde barındırdığı hiçbir özelliğin başka bir örgütlenme formunda yer almadığı baştan kabul edilmiş olacaktır. Söz konusu müdahale, aksi yöndeki bir hipotezin irdelenmesi amaçlandığından dolayı gerçekleştirilmiştir.

Çınar, Ortaçağ'ın birinci feodal dönemi olan Karanlık Çağ'ın sonrasında 10.-11. yüzyılda Akdeniz havzası bölgesinde yeniden canlanan kent-devletleri aşamasında da gerçek anlamıyla bir başkentten bahsetmenin güç olduğunu şu ifadelerle belirtmektedir:

“Ekonomik temelinin özeğinde bir kent örgütlenmesi olan bu özerk örgütlenmelerde siyasal bir özek bulunmaktaysa da gerçek anlamda bir başkentten söz etmek güçtür. Kent devletlerinde diğer kent-devletleriyle ve siyasal örgütlenmelerle ilişkiler sürdürülmekte ve yönetici elitin oturduğu yönetim özeği bulunmaktaysa da başkent niteliğini kazandıracak kentsel sıradüzene dayalı bir yapılanmadan söz etmek olanaklı değildir. Bu yönüyle gerçek bir başkent olmanın koşullarından birisi kentsel dizgede ve kır-kent ilişkisinde özekçi bir iktidar anlayışının mekana yansımadır. Erkin sadece sınırlı bir coğrafyada değil, çok daha geniş bir alanda özekçi bir etkisi bulunması gerekmektedir.”²⁸⁶

Buraya kadar ifade edilenler uyarınca özetlemek gerekirse kapitalist dönemde gerçekleşen kırılmaya kadarki süreci ilgilendirecek şekilde başkentlere ilişkin şu kriterler ortaya çıkmıştır:

1. Sınırdakiler başta olmak üzere diğer devletler tarafından egemenliği tanınmış bir siyasal birimin merkezi yönetiminin bulunduğu yer olma,

²⁸⁶ Çınar, a.g.e., s. 54.

2. Siyasal birimin merkeziyetçi veya adem-i merkeziyetçi oluşuna göre düzeiy ve biçimi değişiklik arz edecek şekilde yerel yönetim üzerinde denetim kuracak idari mekanizmanın merkezi olma ve
3. Yöneticinin varlığının yöneticinin bulunduğu yerden daha önemli olması noktasına varana dek, antik ve ortaçağlarda kral veya imparatorlardan ayrı düşünölemeyecek karakter taşıma.

Başkentlerin bildiğimiz anlamına ulaşmaları için gerekli olan kriterler ise şu şekilde öne çıkmıştır:

1. Kendisinden başka aynı veya yarı büyüklükte başka kentlerin bulunması,
2. Üretime dayalı bir kentsel hiyerarşiye sahip bir kentsel sistemin yürütölmesinde başat role sahip olması ve
3. Kırla kent arasında bir işbölümünün ortaya çıkması.

Yukarıdaki kriterler uyarınca kapitalist dönem ile birlikte Batı Avrupa'da yaşanan kırılmanın tam olarak nasıl bir içeriğinin ve anlamının olduğunu belirlemek gerekmektedir. Bu çaba, başkente ilişkin kapitalist ulus-devlet örgütlenmesi sonucunda varlık kazanmış olsa bile bu tarihsellikten ibaret görölemeyecek ne gibi niteliklerin olduğunu ortaya koymaya olanak tanıyacaktır.

Kendisinden başka aynı veya yarı büyüklükte başka kentlerin bulunması ile üretime dayalı bir kentsel hiyerarşiye sahip bir kentsel sistem yürütölmesinde başat role sahip olması kriterleri aşağıdaki başlıkta ele alınacaktır. Kırla kent arasında işbölümünün ortaya çıkmasına dair kriter için ise bu aşamada bir açıklama sunmak iyi olacaktır. Kırla kent arasında bir işbölümünün ortaya çıkmış olması, sınıfsal farklılaşma ve sömürünün varlığı ile ilgili bir hususa karşılık gelmektedir. Yani temelinde belli bir sınıfsallığın ve çatışmanın bulunmuyor olması dolayısıyla kır ile kent arasında varlık kazanan işbölümü bir anlam ifade etmektedir. Sınıfsal bölünmenin, sömürünün ve çatışmanın mekâna

yansıması olarak değerlendirebileceğimiz bu durum, sınıfsal bölünme/sömürü/çatışmanın başkentlik tartışması kapsamında mekâna yansımasının tek biçiminin kır ile kent arasındaki işbölümü olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Eğer sınıfsallık başka tür bir mekânsal organizasyon ile yansıyabiliyor ise, ilgili kriterin başka tür bir yapıya sahip olabileceği düşünülebilir. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu bunun için son derece iyi bir örnektir. İkinci Bölüm’de gerçekleştirilen ve Osmanlı mekânsal organizasyonunun özelliklerini saptamayı içeren tartışmalar, endüstriyel rasyonaliteyi deneyimlememiş bir Osmanlı şehir mekânının, sınıfsallığı mümkün kılıp içerisinde barındıran bir nitelik arz ettiğini öne sürmeyi olanaklı hâle getirmişti. Bu aşamada ise ilgili organizasyonun son derece önemli bir bileşeninin İstanbul’un başkent olarak konumu olduğunu vurgulamak önem arz etmektedir.

Kapitalist dönem ile birlikte Batı Avrupa’da kentler bazında yaşanan kırılmanın anlamı, “ticari kapitalizm ve buna uygun sermaye birikim süreçleri”nin etkisiyle başkentlerin zenginliğin toplandığı mekânlar olarak diğer yerler üzerinde egemenliğini sağlaması ile başlamış, “ticari kapitalizmden endüstri kapitalizmine geçiş sürecinde” ise İngiltere örneği göz önünde bulundurulacak olursa, “Manchester, Liverpool gibi endüstri kentleri nüfus ve üretim güçleriyle başkent Londra seviyesine” çok geçmeden ulaşmaları ile devam eden sürece işaret etmekte, “ulus-devlet sistemi içerisinde gerçek anlamda başkentler”in ortaya çıkması ve “kent devletçikleri sistemine göre daha kurallı, düzenli ve kararlı bir toplum yapısı içerisine sermaye ve emek piyasalarının belli kurallara göre” düzenlenerek yürütüldüğü merkezlere dönüşmelerini içermektedir.²⁸⁷ Böylelikle ulus-devletler eliyle yönlendirilen karakteriyle öne çıkan başkentlerin “planlaması ve mimarisi, klasik mimari ve planlamanın ötesinde simgesel ve işlevsel değer kazanmış”, “ulusal sınırlar içerisinde öncelikle ulusal kimliğin simgelendiği ve diğer kentlere de

²⁸⁷ a.g.e., s. 58-59.

örnek gösterilen mekanlar haline gelmiş”lerdir.²⁸⁸ Bu ifadeler, Ankara da dâhil olmak üzere modern devlet ve/veya sonrası başkentlerinin gerek mimari gerek mekân felsefesi gerek gündelik hayat felsefesi uyarınca analiz edilmesine imkân tanıyan bir çerçeveye işaret etmektedir. Dolayısıyla netleştirebilmek adına tekrar ifade etmek gerekirse, İstanbul’un bu çerçevede istisnai bir konumunun olup olmadığı sorusu bu çalışmada verimli bir tartışma alanı olarak kurgulanmaya çalışılmaktadır.

Başkentlerin diğer kentlerden farklılaşması noktasında mimari açıdan simgesel değer kazanması ve de örnek gösterilen mekânlara dönüşmeleri önemli hususlardır. Açıktır ki bir iktidarın başkentte simgesel bir anlam inşa edip diğer kentlere örnek olacak bir yapıya varlık kazandırması, ülkedeki zenginliğin önemli ölçüde merkezi idarede birikmesini gerektirmektedir. Biriken zenginliğin kentin fiziksel inşasına ihtiyaçların ötesinde simgesel anlamları var etmeye değin yönlendirilebilmesi ancak böyle mümkün olacaktır. Böyle değerlendirildiğinde kapitalist birikim sürecinin bahsi geçen birikimi mümkün kıldığı açıktır. Ancak pre-kapitalist örgütlenme modellerinde de benzer bir durumun ortaya çıkması ihtimal dâhilindedir. Bu husus Osmanlı başkentinin kimi imparatorluk örneklerinin yönetim merkezleri ile mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi ile aşağıda ele alınacaktır.

3.1.2. İstanbul’un Başkentlik Konumu

Başkentlere ilişkin olarak önceki başlıkla çizilen teorik çerçeve uyarınca İstanbul’un tarihsel süreç içerisindeki başkentler içerisindeki konumunu belirlemek bu tez açısından önemlidir. İmparatorluk başkenti olarak İstanbul’un ayırt edici nitelikleri, Cumhuriyet’e nasıl bir kentsel miras devredildiği ve başkent değişikliğine neden ihtiyaç duyulduğunun tartışılabileceği tarihsel arka planın anlaşılabilmesine hizmet edecektir. Bu tartışma İstanbul’un İmparatorluk topraklarının geri kalan kısmı ama özellikle de Anadolu ile ne

²⁸⁸ a.g.e., s. 68.

şekilde farklılaştığını ilgilendirmektedir. Özellikle Anadolu, çünkü Osmanlı payitahtını ilgilendiren tartışmalar bu çalışma için nihayetinde Cumhuriyet Devrimi ve başkent değişikliği ile yeni başkent inşası uyarınca anlam ifade etmektedir. Böyle değerlendirildiği zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesi ile birlikte nihai olarak kaybedilen topraklardan ziyade Türkiye Cumhuriyeti'nin egemenliğinde kalan toprakların kritik olduğu görülecektir. İstanbul-Anadolu kıyaslamasına karşılık gelen söz konusu çerçeve, İstanbul'daki mekânda yabancılaşmayı beraberinde getiren mekânsal organizasyonun temellerinin tespit edilebilmesini sağlayacak olup, meselenin genel görünümü açısından Maurice Cerasi'nin şu ifadeleri dikkate değerdir:

“Anadolu'nun antik ve katı İslam kentleri ve bir ölçüde de Balkanlar'daki küçük merkezler kendilerini manevi dünyalarının içine kapamışlarken İstanbul'da günlük yaşamın, doğa güzelliğinin ve kent yaşamının mutluluğu kaldı ve serpildi. Harikulâde ama coşmayan bir doğanın, evet işlevsel mamüllerin ama özellikle çevreden alınan zevkin, sadece ve tamamı ile estetik kurallara dayanan minarelerin varlığını, kentin pisliği ve düzensizliği silmedi; ama daha az soyut hale getiren hafif bir tül ile örttü.”²⁸⁹

Tarık Şengül'ün İzmir gibi liman kentlerini dışarıda tutmak suretiyle “İstanbul-Anadolu çelişkisi” olarak ifade ettiği bu durum kaydadeğer bir ekonomik gelişmişlik farkını, “eşitsiz gelişme”yi temsil etmektedir.²⁹⁰ Bu durumu anlamlandırmak üzere İstanbul'un başkentliğinin detaylarını ele almak yol gösterici olacaktır.

Başşehir, tahtgâh veya dâr'us-saltanat olarak isimlendirilebilen Osmanlı başkenti, bir başkent olmazsa olmaz nitelikleri arasında da yer aldığı üzere, “saltanat sahibinin ikamet ettiği yer”e karşılık gelmekteydi.²⁹¹ İstanbul'un başkentliği ise üçlü yapıya karşılık gelmekteydi.²⁹²

i) Pâyitaht-ı Saltanat-ı Seniye: “(...) Osmanlı tahtının bulunduğu şehir, saltanatın merkezi, padişahın başkenti (...)”

²⁸⁹ Cerasi, **a.g.e.**, 2001, s. 222.

²⁹⁰ Şengül, **a.g.e.**, s. 108-109.

²⁹¹ İnalçık, **a.g.m.**, 1995, s. 253.

²⁹² Bilâl N. Şimşir, **Ankara... Ankara: Bir Başkent in Doğuşu**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1988, s. 47-48.

- ii) Makarr-ı Hilâfet-i İslâmiye: “*Makarr*, karar kelimesinden gelir. (...) İstanbul, İslam dünyasının başı sayılan halifenin oturduğu, karargâh yaptığı, merkez olarak kullandığı şehir”dir.
- iii) Merkez-i Hükümet-i Osmaniye: “(...) İstanbul, Osmanlı Hükümetinin *merkezi*, yani genel yönetim yeri idi.”

Bu üçlü yapı, İstanbul’un fethedildiği 1453 yılından itibaren varlık kazanmaya başlayan bir çerçeveye işaret etmektedir. Nitekim Halil İnalçık, II. Mehmed’in İstanbul’un fethinin gerçekleştiği gün bu kenti başşehir yaparken şu ifadeyi kullandığını belirtmektedir: “Şu andan itibaren İstanbul benim *taht*’ımdır.”²⁹³ Tabî bu noktada İstanbul’un başkentlik vazifesi görmeye başlamasının esas tarihinin 1458 olduğunu belirtmekte de fayda vardır. Fethin ardından II. Mehmet 18 Haziran tarihinde, “1457-1458 kışına dek Osmanlı devletini başkenti olarak kalacak” Edirne’ye dönmüş ve bu süre zarfında İstanbul’da gerekli düzenlemelerin gerçekleştirilmesini sağlamıştır.²⁹⁴ Şehrin başkent olarak inşâsı ise bahsi geçen sürecin sonrasında da devam etmiştir. Padişahın tahtı olma vasfını kazanmış olan bir şehrin buna uygun olarak ve de hanedanın gücünü, ihtişamını tescilleyerek ilân edecek şekilde inşâ edilmesi şaşırtıcı değildir.

“Başkentin inşâsı, diğer şehir merkezlerinin ödemeleriyle gerçekleşmiş olmalıdır. Esasen, erken ve geç 16. yüzyılda, şehirlerin büyüklükleri ve nüfusu arasında bizim tespit ettiğimiz farklılık, bu yönde olmuştur. Kaynakların çoğunun, merkezin ihtiyaçlarına bağımlı olduğu erken dönem boyunca, orta büyüklükteki kasaba ve şehirlerin büyüme imkânları, muhtemelen sınırlandırılmıştı. Eyâletlerde, merkezle mücadeleye girebilecek güç gruplarından herhangi birinin ortaya çıkmasını önlemek için oluşturulan siyasî tavır, daha küçük şehirlerin bölgesel merkezî yerler şeklinde gelişmeleri üzerinde sınırlayıcı bir etkisi meydana getirmiştir.”²⁹⁵

İstanbul’un Makarr-ı Hilâfet-i İslâmiye olarak anlamı esasen İstanbul’un fethinin Hz. Muhammed tarafından müjdelendiğini içeren ve en çok rivayet edilen biçimi şu olan hadise inançla doğrudan bağlantılıdır. “İstanbul elbette fetholunacaktır, onu fetheden

²⁹³ İnalçık, **a.g.m.**, 1995, s. 253.

²⁹⁴ Robert Mantran, **İstanbul Tarihi**, çev. Teoman Tunçdoğan, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 213.

²⁹⁵ Faroqhi, **a.g.e.**, 2018, s. 42.

kumandan ne güzel kumandan ve onu fetheden ordu ne güzel ordudur.”²⁹⁶ Bu hadisin böylesine bir çalışma açısından önemi, açıktır ki sahih olup olmaması değil, Osmanlı tarihinde ne ölçüde sahiplenilmiş olduğudur. Bu açıdan Ömer Ziyaeddin Dağıstânî’nin (II. Abdülhamid devri ulemasından) derlemiş olduğu *Kırk Hadis* arasında bu ifadenin, “atası II. Mehmed’in fethetmek suretiyle Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye hâline getirdiği İstanbul’u yönetmesi sebebiyle II. Abdülhamid’in de diğer Osmanlı padişahları gibi aynı müjdeye nail olduğu kanaatini” içerecek şekilde geçiriliyor olması fethin dinî boyutuna dair imparatorluktaki süreklilik açısından önemli bir delil olarak görülebilir.²⁹⁷

İstanbul’un hilafet merkezi olarak tüm dünya müslümanlarını tarihsel süreç içerisinde ne derece harekete geçirdiği veya geçirebileceği tartışmasından bağımsız bir şekilde henüz 1453’te dahi İstanbul’un dinî açıdan son derece kaydadeğer bir anlamının bulunması şehrin organizasyonundaki zihniyetin anlaşılabilmesi adına önem taşımaktadır. Bu durum, şehir hayatının tanziminde İslâmî kurallara başvurma’nın nasıl bir temel üzerinde yükseldiği tartışmasına işaret etmektedir. Örneğin Osman Nuri Ergin’in şu ifadeleri dikkate değerdir:

“Şurası muhakkaktır ki, bugün İstanbulun neresinde büyük bir cami yahut ona benzer umumî bir bina varsa onların yeri mutlaka Bizanslılar zamanında ya bir meydan, ya bir kilise, yahut Bizans hükûmetine ait, binaenaleyh rakabesi yeni hükûmete geçmiş umumî bir yerdir.”²⁹⁸

Şehrin gündelik hayatını ve mekânsal organizasyonunu etkilediği ifade edilen dinî boyutu sadece yöneticilerin tasarruflarından ibaret bir çerçeveye karşılık gelmediğini, bunun halkta da önemli bir karşılığının olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Bu açıdan Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Beş Şehir*’deki şu ifadeler dikkate değerdir:

“Elbette ki XV. asır başlarında Üsküdar’da, Anadoluhisarı’nda oturan dedelerimiz İstanbul’a sadece fethedilecek bir ülke gibi bakıyorlar ve Sultantepe’sinden, Çamlıca’dan seyrettikleri İstanbul akşamlarında

²⁹⁶ İdris Bostan, “‘Kostantiniyye Elbette Fetholunacaktır’ Osmanlı Kaynaklarında Fetih Hadisi Meselesi” içinde Ebru Altan; Muharrem Kesik; Murat Öztürk, **Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen: Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın’a Armağan**, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020, s. 187.

²⁹⁷ a.g.e.

²⁹⁸ Ergin, a.g.e., 1938, s. 16.

şark kayserlerinin er geç bir ganimet gibi paylaşacakları hazineleri seyrediyorlardı. Buna mukabil fetihten sonrakiler için İstanbul bütün imparatorluğun ve Müslüman dünyasının gururu idi. Onunla övünüyorlar, güzelliklerini övüyorlar, her gün yeni bir âbide ile süslüyorlardı. O güzelleştikçe, kendilerini sihirli bir aynadan seyreder gibi güzel ve asil buluyorlardı.”²⁹⁹

Bir başkentin hemen her ülkede diğer kentlere nazaran daha öne çıkabileceğini varsaymak mümkünse de Osmanlı’da İstanbul’un önemi, “merkezi olduğu devletin de sınırlarını aşan özel bir aura”ya³⁰⁰ kadar varmış bulunmaktaydı. Bu durum, yöneticinin varlığının yöneticinin bulunduğu yerden daha önemli olup olmama kriteri hatırlanacak olursa İstanbul’un başkentlik olarak konumu daha iyi anlaşılabilir. Ek olarak bahsi geçen aura ile Makarr-ı Hilâfet-i İslâmiye sıfatıyla dinî bir tanzim işleminin konusu olmasına karşın bunun istisnalarının da bulunuyor olması arasında bir bağlantının olduğunu varsaymak da mümkündür.

Osmanlı başkenti için durum sadece idari karar mekanizmalarının toplandığı yer olma niteliğinden de ibaret değildi. İstanbul’un bir başka önemli niteliği, Osmanlı Devleti’nin teşkilat yapısına dair çizilen tablodaki unsurların en iyi örneklerine bu şehirde rastlanabiliyor olmasıdır. Sözelimi Osmanlı lonca sistemine dair Eldem, “Şayet bu sistem, hem devlet hem de ‘klasik’ tarihçilerce idealize edilen biçimini andırır bir olgunlaşma noktasına varmışsa, bu muhtemelen imparatorluğun başkentinde olmuştur” şeklinde bir not düşmektedir.³⁰¹ Bu hususun, kapitalist ulus-devlet modeli başkentinin bir özelliği olarak yukarıda ifade edilmiş olan diğer kentlere örnek olma kriteri ile bağdaştırılması mümkündür. Her ne kadar Osmanlı idare anlayışının pragmatik karakteri tarihsel süreç içerisinde imparatorluk topraklarında kimi bölgelere özel idari mekanizma olanağı tanıma noktasına dek varmış olsa da genel itibarıyla değerlendirildiği zaman Osmanlı şehrinin ve kırsalının belli bir yapısı söz konusuydu ve bunun en iyi örneğine

²⁹⁹ Ahmet Hamdi Tanpınar, **Beş Şehir**, 27. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 118-119.

³⁰⁰ Lévy-Aksu, **a.g.e.**, s. 75.

³⁰¹ Eldem, **a.g.m.**, 2017, s. 195.

İstanbul’da rastlanmaktaydı. Böyle bakıldığı zaman bahsi geçen kriterin İstanbul’un başkentliği nazarında sağlandığı sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Bu husus, Osmanlı sarayı ile taşradaki eyaletler arasındaki ilişkinin yapısına işaret etmektedir:

“Osmanlı sarayı ile taşra eyaletleri arasındaki bağlar, en gevşek zamanlarında bile, temkinli bir şekilde yorumlanmalıdır. En uzak ve görünürde en ‘bağımsız’ eyaletlerde bile, sultanın hükümranlılığı uzaktan da olsa bir gerçeklik olarak hissediliyordu.”³⁰²

İstanbul’un taşra ile ilişkisi, Osmanlı’ya tâbi olma durumu muhafaza edildiği ve devletin temel hedeflerine uyulduğu müddetçe “merkezî hükümetin taşra özerkliğine boyun eğdiği” bir çerçevede gelişmekteydi.³⁰³ Bu durumu İstanbul’un eyaletlerle olan ilişkisi üzerinden de doğrulamak mümkündür:

İstanbul, sınırındakiler başta olmak üzere diğer devletler tarafından egemenliği tanınmış bir siyasal birimin merkezi yönetiminin bulunduğu yer olma kriterini başkentlik niteliğini kazandığı tarihten bu yana sağlamaktadır. Yerel üzerinde denetim kuracak idari mekanizmanın merkezi olma kriterine bakıldığı zaman ise Osmanlı eski rejiminin mekânsal çözümlemesinin konu edildiği bölümde ayrıntılarıyla tartışıldığı üzere kendine özgü bir merkezi idare anlayışına sahip olduğu görülmekte ve dolayısıyla bunu de yerine getirmektedir. Antik ve ortaçağ için öne sürülmüş olan yöneticinin varlığının yöneticinin bulunduğu yerden daha önemli olma kriterine tekrar bakıldığında, bunun İstanbul için geçerli olduğunu iddia etmenin zor olduğu görülecektir. İstanbul, yöneticinin ve yönetim mekanizmasının bulunduğu yer olmaya indirgenemeyecek bir anlama sahipti. Bu durum özellikle kentin tarihsel öneminden, 1453 öncesinde de dinî ve sembolik açıdan kritik bir yer olmasından kaynaklanmaktadır. Yani İstanbul’u padişahıtan ayrı düşünmemek, her ne kadar padişahın varlığı ve başkentlik sıfatı süreç içerisinde ilgili anlamda derinleştirici bir etkiyi beraberinde getirdiyse de, mümkün görünmemektedir. Eğer ki İstanbul’un başkentliği yöneticinin bulunduğu yer olmaktan ibaret veya en azından ayırt edici niteliği

³⁰² Raymond, a.g.e., 2000, s. 9.

³⁰³ a.g.e., s. 15.

bu olan bir çerçeveye işaret ediyor olsaydı, şehir, fetih ile beraber aynı yıl başkentlik sıfatını da kazanırdı. Bunun yerine II. Mehmet, ifade edildiği üzere, şehrin düzene konmasını, yönetimin örgütlenmesinin oturtulmasını ve ekonomik hayatın tekrar başlatılmasını öngörmüş ve akabinde tahtı buraya taşımıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda İstanbul dışında başka önemli şehirler de bulunmaktaydı. Eski payitahtlardan Edirne ve Bursa ile örneğin Halep, İzmir bu şehirlere örnek olarak gösterilebilir. Hatta sözgelimi İzmir'e, liman ve ticaret şehri olmanın beraberinde getirdiği etkilerin bir sonucu olarak elektriğin 1905'te, havagazının ise 1862'de getirildiğini görmekteyiz; İstanbul ise elektriğe 1910'da, havagazına 1882 yılında ulaşabilmiştir.³⁰⁴ Üretime dayalı bir kentsel hiyerarşiye sahip bir kentsel sistemin yürütülmesinde ise İstanbul'un, başkent dışında üretilen zenginliğin yönetildiği ve önemli ölçüde toplandığı yer olması nedeniyle bu kriteri sağladığı ifade edilebilir. İç ticaret açısından bakılarak bu hususu teyit etmek mümkündür. Divitçioğlu, “devlet ricali elinde toplanan servet ve gelirlerin her an tüketim harcamalarına tahsis edilebildiği bir ekonomide ticaretin oldukça gelişmiş olması gerekir” diyerek, “hâkim sınıfların elinde biriken gelirlerin ancak buralardaki [İstanbul'daki] pazarlarda” harcanabildiğini, bunun da başkent ile vilayet merkezleri arasındaki ticaretin yoğunlaşması ile sonuçlandığını ifade etmektedir.³⁰⁵ Ancak yine de bu hususlarda ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Bu itibarla Edhem Eldem, Daniel Goffman ve Bruce Masters'ın, *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep İzmir ve İstanbul* başlıklı kitaba yazdıkları giriş metninde “Machiavelli'den Montesquieu'ye ve Max Weber'e kadar uzanan siyasi filozoflar”ın Osmanlı'ya yönelik olarak “keyfi hükümdarları ve sıkı kontrol edilen toplumuyla despot devletin temel örneği olarak” kullandıklarını ve böylesine bir yönetimin “imparatorluk içindeki kentlere herhangi bir özerklik, özgünlük ya da kimlik tanımayacak kadar bir güç

³⁰⁴ İlber Ortaylı, **Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)**, Ankara: Sevinç Matbaası (Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları No. 142), 1974, s. 230.

³⁰⁵ Divitçioğlu, **a.g.e.**, s. 105.

ya da kararlılığa sahip olduğu” düşüncesini barındırdıklarını belirterek ifade ettikleri şu hususlar son derece önemlidir:

“Sürekli yinelenen bu imge, elbette bir hayal ürünüydü. Gerçekte, bu örnek ‘despot’ yönetim, bırakın imparatorluğun geri kalanını, kendi gizemli başkenti üzerinde bile tam bir denetime sahip değildi. Daha ziyade, bölgesel yöneticiler ile İslami ve saltanata ait yerel hukukun bir karışımıyla, ince ama esnek ve şaşırtıcı ölçüde merkeziyetçilikten uzak bir siyasi düzen kurdular. Balkanlar, Anadolu ve Arap topraklarındaki şehirler içinde İstanbul, çeşitli güç ve otorite devrelerinin sadece en güçlüsüydü.”³⁰⁶

Yukarıdaki ifadeler, imparatorluk topraklarının tamamına mutlak bir şekilde hâkim olan ve yerel düzeydeki süreçleri sıkı bir bürokratik mekanizma yordamıyla yönlendiren bir başkent merkezi idare örgütlenmesinin Osmanlı’da söz konusu olmadığını, daha önce de çeşitli vesilelerle belirtildiği üzere, net bir şekilde göstermektedir. Ve hatta “vergilerin toplanmasında, iltizam usulünün kaldırılması, bu işin devlet organlarınca hakkaniyet çerçevesinde ve belirli kurallara dayanılarak yerine getirilmesi”³⁰⁷ gibi ciddi bir hedefi olan Tanzimat Fermanı sonrasındaki süreçte kurulmaya çalışılan merkeziyetçi yapı için yürürlüğe konan reformların dahi imparatorluk topraklarında aynen kabul edilerek benimsenmediğini unutmamak gerekir. Bu açıdan Ortaylı, 1867’de kaza merkezine dönüştürülmek istenen Amasra’da eski ayan ile ağaların bu girişimi Bolu’ya gitmek suretiyle önledikleri ve yine aynı kişilerin telgraf direklerini söktürmek, yol yapımını engellemek ve nihayet şube binası yapımını durdurmak gibi eylemlere imza attıkları örneğini vermektedir.³⁰⁸ Sadece bu durum bile sıkı bir merkeziyetçilik ile kontrolün sağlanamamış olduğunu kabul etmek için yeterli görünmektedir. Ancak yine de, tüm bunlara rağmen belli bir siyasi birlik vardı ve Osmanlı devlet ricalinin de içinde bulunduğu temel sınıfsal bölünmenin haricinde siyasi özerklik noktasına değin varacak

³⁰⁶ Edhem Eldem; Daniel Goffman; Bruce Masters, “Giriş” içinde Edhem Eldem; Daniel Goffmann; Bruce Masters (ed.), **Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul**, çev. Sermet Yalçın, 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 13.

³⁰⁷ Ortaylı, **a.g.e.**, 1974, s. 13.

³⁰⁸ Necdet Sakaoğlu, **Amasra**, İstanbul: Lâtin Matbaası, 1966, s. 178’e atıfla Ortaylı, **a.g.e.**, 1974, s. 6.

veya mekânsal organizasyonu dönüştürecek bir siyasal parçalanmanın engellenmesi yüzyıllarca sağlanabilmiştir. Yani sıkı merkeziyetçi bir örgütlenme biçiminin yokluğu, ifade edildiği üzere, ince, esnek ve de merkeziyetçilikten uzak olsa da belli bir siyasi düzenin başkent merkezli olacak şekilde var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Zaten bu durum İstanbul'un başkentlik konumunun özgün veçhesini tespit etmeyi yakalayacak bir perspektife işaret etmektedir. Çünkü diğer taraftan da İstanbul'un en büyük şehir olduğu da muhakkaktı:

“Hiçbir önemli bir eyalet merkezi, hem Anadolu'da hem Balkanlar'da, 100,000'dan fazla yerleşik nüfusa sahip değildi. (...) Anadolu'da on sekizinci yüzyılın sonu öncesi Bursa'nın nüfusu yaklaşık 70-100,000 idi ve bu başkenttekinin sekiz katı daha azına karşılık gelmekteydi. Kabul edilmelidir ki İstanbul'un, Osmanlı'nın Saray ilgisini pekiştiren avantajları vardı. Başkentin coğrafi konumu onu hem denizde hem karada esnek hâle getirmişti. Deniz taşımacılığının genellikle kara taşımacılığına göre belirgin avantajlar sağladığı bir çağda, İstanbul'un kuzey-güney su sistemi yollarındaki, gemilerin saldırı kontrolünden korunan konumu, Anadolu'daki Bursa veya Edirne'deki gibi hiçbir iç şehir yakın hinterlandının ulaşamayacağı bir büyümeyi mümkün kılmıştı.”³⁰⁹

Böylelikle İstanbul, coğrafi avantajlarının da etkisiyle diğer şehirler üzerinde egemenlik kurabilecek bir nitelik kazanmıştır. İlhan Tekeli de İstanbul'un 1500'lerdeki nüfusunun 400,000, 1570 yılı itibariyle 700,000'lere yükseldiğini ifade ederek bunun “Anadolu'daki kentsel nüfusun yüzde 40'ına varan kesimin İstanbul'da yaşaması” anlamına geldiğini ve dolayısıyla yerleşme sisteminin “tam bir tek egemen kent dağılımı gösteriyor” olduğunu belirtmiştir.³¹⁰ Bu veriler, fethin öncesinde Konstantinopolis'in nüfusunun 40,000-60,000 dolaylarında olan nüfusunun fetih sonrasında ölüm, tutsaklık, kaçış gibi nedenlerle yaklaşık yarısının yok olduğu hususu ile beraber değerlendirildiğinde, İstanbul'daki şehir gelişimi atağının boyutları daha da iyi anlaşılacaktır.³¹¹

³⁰⁹ Leila T. Erder; Suraiya Faroqhi, “The Development of the Anatolian Urban Network during the Sixteenth Century” **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Vol. 23, No. 3 (Oct., 1980), s. 293.

³¹⁰ İlhan Tekeli, **Türkiye'de Kentleşme Yazıları**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 1982, s. 15.

³¹¹ Mantran, **a.g.e.**, 2020, s. 212-213.

“İstanbul 19. yüzyıl öncesinde Anadolu şehirleri çerçevesini domine etmiştir. Hiçbir şehir onun büyüklüğünün yanına yaklaşamıyordu; ne Anadolu, ne Balkanlar ne de Osmanlı egemenliğindeki Arapça konuşan bölgeler. On sekizinci yüzyıla dek herhangi bir Avrupa şehri de İstanbul’un büyüklüğü seviyesine erişememişti. Osmanlı idaresi, türünün en büyük örneği olan bu şehir için yiyecek ve hammaddeleri garanti etmek üzere yaratıcılığını ve gücünü bir araya getirmişti.”³¹²

İstanbul’un imparatorluğun geri kalan bölgelerinden ne derece farklılaştığının anlaşılabilmesi adına “İstanbul’a yapılan yoğun göçlerin etkisiyle taşrada nüfusun azalması ve kalanların ağır vergi yükümlülüğü altında ezilmeleri gerekçe gösterilerek, ‘en az on yıldır İstanbul’da oturtmayanların memleketlerine dönmeleri’ için” 1772 yılında bir ferman çıkartılmış olması³¹³ da ayrıca son derece çarpıcıdır.

19. yüzyıla gelindiğinde imparatorluğun Batı’ya, ama daha doğru bir ifadeyle kapitalizmin etkilerine açılmasının yansımaları kentler bazında da gerçekleşmiştir. Tekeli, 19. yüzyılda hem şehirleşmenin hem de kaybedilen topraklar ve bağlantılı olarak göçlerin etkisiyle nüfusun arttığını belirtmekte, “ülkenin dış pazarlara açılması”nın etkisiyle ulaşım teknolojisindeki ilerlemenin şehirleşmeye olanak sağladığını ifade ederek bunun Anadolu’daki kentli nüfusun 16. yüzyıldaki % 8-9 düzeyinde % 25’e kadar arttığı notunu düşmektedir.³¹⁴

“Kentlerin genel olarak büyümesinin yanı sıra mekânsal dağılımı da değişme göstermiştir. 16. yüzyılın Anadolu’nun içine dönük kentsel dağılımı, Anadolu’nun dışa açık ticaret biçimi nedeniyle dışa dönük hâle gelmiştir. Eski liman kentleri hızla büyümüş yeni liman kentleri doğmuştur. Anadolu’nun kıyı kesimlerinde nüfus hareketleri yoğunluk kazanmıştır. Bu değişme, kentlerin sıra-büyüklik dağılımını da etkilemiştir. Bu dönemde Anadolu’nun ikinci büyük kenti olma özelliğini Bursa’yı geride bırakarak İzmir kazanmıştır. Birinci kent ile ikinci kentin nüfusu arasındaki oran 16. yüzyıldaki 10 değerinden uzaklaşarak 5’e düşmüştür. İstanbul’un tek egemen kentlik özelliğinden bir ölçüde de olsa uzaklaşmış olması, İmparatorluk içinde artı ürünün denetleme biçiminin değişmesi olması yüzündendir.”

³¹² Erder; Faroqhi, **a.g.m.**, s. 291.

³¹³ Uğur Kurtaran, “18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754)”, Ahmet Durmaz (ed.), **Osmanlı Modernleşmesi: Reform Çağında Çözüm Arayışları**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019, s. 54.

³¹⁴ Tekeli, **a.g.m.**, 2019, s. 60-61.

Kırla kent arasındaki işbölümü açısından kapitalist dönem ile birlikte ortaya çıkan tablonun bir benzerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanmamış olduğu muhakkaksa da yine Osmanlı eski rejiminin mekânsal çözümlemesinin gerçekleştirildiği bölümde tartışıldığı üzere belli bir mekânsal organizasyonun oluşturulmuş olduğunu gözden kaçırmamak yerinde olacaktır. İlgili organizasyon, Batı Avrupa kentlerini kırsalda örgütlenen ticaretin dönüştürmesi gibi bir tarihselliğin ortaya çıkmasının imkânsız kılınmasının bir açıklaması olarak da düşünülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun başşehri olma vasfıyla İstanbul'un istisnai konumu, imparatorluğun geri kalan yerleri ile karşılaştırıldığında göze çarpan öneminin, kapitalist birikim süreçlerinden de modern devletin bürokratik kurumlarının ortaya çıktığı bir merkez-yerel ilişkisinden de türemeyecek şekilde erken bir tarihte ifadesini bulmuş olmasında gizlidir. Bu açıdan şu ifadeler kritiktir:

“Bugünkü Avrupa'nın başkentleri konumunda olan yerlerin büyük bir çoğunluğu ancak feodalizm sonrası yaşanan kapitalist birikim süreçleriyle gerçek anlamlarını kazanmaya başlamışlardır. Bu bağlamda, Roma dönemindeki garnizon kentlerin daha sonraki dönemdeki kentlerin kökenleri olduğu yönündeki sav, kurumların sürekliliği olmadığı için genel düzeyde geçerlilik taşımamaktadır. Bu nedenle Avrupa'nın bugünkü kentsel dizgesi ve başkentleri, daha sonraki dönemde ortaya çıkacak feodalizmin üst seviyesi ile kapitalist birikim sürecinin egemen olmaya başladığı aşamada gerçek anlamda gelişmiştir.”³¹⁵

Bilindiği üzere tüm imparatorlukların emperyal bir başkenti bulunmamaktadır. Nitekim Tayfun Çınar, “köleci üretim biçiminin en ileri aşamasında yer alan Roma İmparatorluğu'nda, Roma kenti emperyal bir başkent konumundayken Roma İmparatorluğu'nun ardılı olan ve onun mirasına sahip çıkma savındaki feodal bir üretim biçimine sahip Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nda ya da göçebeliliğe dayalı bir ekonomik model olan Moğol İmparatorluğu'nda, gerçek anlamda bir emperyal başkentten söz etme”nin olanaksız olduğunu ifade etmektedir.³¹⁶ Zaten Roma

³¹⁵ Çınar, a.g.e., s. 48.

³¹⁶ a.g.e., s. 19.

İmparatorluğu’nu takip eden süreçte, Ortaçağ’ın “Karanlık Çağ olarak adlandırılan birinci feodal dönem”i, merkeziyetçi güç odaklarının ortadan kalkmış olması, yani “kentlerin siyasal açıdan yok olduğu bir zaman dilimi”ne karşılık gelmesi dolayısıyla “mekânsal ve yönetsel olarak Roma benzeri emperyal bir başkent, Karanlık Çağ süresince kurulamamıştır”.³¹⁷

Roma İmparatorluğu’nun değerlendirilebilmesi adına ise Çin ile karşılaştırmalı bir yaklaşım işlevsel olabilecektir. Ellen Meiksins Wood, “erken Çin emperyal devleti” iktidarını “büyük aristokratik aileleri yenerek ve onların yeni fethedilen topraklarda söz sahibi olmasını engelleyerek” kurduğunu ve bu bölgeleri “merkezi devletin memurları” eliyle yönettiğini; Roma’nın ise “emperyal yayılmasını güçlü bir devlet olmadan”, “toprak aristokrasisi oligarşisi”nin varlığının yer aldığı ve gücünü artırdığı bir yapı içerisinde gerçekleştirdiğini belirtmektedir.³¹⁸ Böyle değerlendirildiği zaman Osmanlı imparatorluk yapısında ne alaşağı edilen ne de uzlaşılarak idari sistemin bir parçasına dönüştürülen toprak aristokrasisinin olduğunu tespit etmek önemli olacaktır.

Sonuç itibariyle İstanbul, Batı kentini ilgilendiren çalışmalarda öngörülen mekânsal işlev, nitelik ve anlam farklılaşmalarına endüstriyel rasyonelleşmenin, kapitalist birikim modelinin bir sonucu olarak değil kendine özgü mekânsal organizasyonunun bir sonucu ve tamamlayıcısı olacak şekilde ulaşmıştır. Bu durum, Batı Avrupa’da bulunmayan siyasal birliğe sahip olma çerçevesinin de ötesinde bir emperyal başkent olarak da ayırt edici bir konumun varlığına işaret etmektedir. Böylelikle Osmanlı’da imparatorluk topraklarının tümünü kapsayan nizamın mekânsal organizasyon nezdindeki önemli bir nitelik ortaya çıkmış olmaktadır. İstanbul’un geri kalan yerlerden farklılaşmasına işaret eden bu durum, İstanbul kent mekânında da gözlemlenen başka tür bir ayrışma ile tamamlanan bir nitelik arz etmiştir. Mekânda yabancılaşmaya işaret eden söz konusu

³¹⁷ a.g.e., s. 52.

³¹⁸ Wood, a.g.e., 2016, s. 23.

çerçevenin daha iyi anlaşılabilmesi adına 18. yüzyıl ile birlikte kent mekânında ve yaşamında gözlenmeye başlayan değişimlere bakmak ve akabinde Tanzimat'ın kent reformlarını konu etmek işlevsel olacaktır. Çünkü tüm bunlar en nihayetinde hem Galata-Pera'nın ütopya olarak anlamının teşhis edilebilmesine hem de Cumhuriyet'e nasıl bir miras devredildiğinin tartışılabilmesine olanak sağlayacaktır.

3.2. İstanbul Kent Yaşamında 18. Yüzyıl ile Birlikte Gözlenen Değişimler

3.2.1. İlk Belediye Örgütlenmesinin Şehre Yansımaları

Osman Nuri Ergin, Osmanlı'da Tanzimat'tan önceki belediye sisteminin başka hiçbir yerdeki sisteme benzemediğini ve ikilik gösterdiğini belirterek bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“ (...) Türkiye’de Tanzimat’tan önce hükümet, belediye işlerini kendi üzerine almayarak bu işleri görmekte tebaasını serbest bırakmış, fakat onları “İslâm olan” ve “İslâm olmayan” diye ikiye ayırıp İslâmlar’ın belediye işlerini ferde, İslâm olmayanlarınkini cemaate gördürmüştür. (...)”

İdare hukukçuları bu sistemlerden bahsederken mahallî ve beledî işleri hükümet görürse ‘merkeziyet’ ve halka bırakırsa ‘adem-î merkeziyet’ usulü diyorlar. Fakat adem-î merkeziyet halinde de ferde gördürülen usulden hiç bahsetmiyorlar.”³¹⁹

Ergin’in ifadeleri uyarınca şu beledî hizmetlerin ferdî (vakıflarca) olarak görüldüğü ortaya çıkmaktadır: Su işleri, eğitim-maarif ve kültür işleri, sağlık ve sosyal yardım hizmetleri, konuk ve yoksul evleri, aşhaneler-imâretler, mezarlıklar, park-bahçe ve yeşil alanlar, yardım sandıkları-avarız akçesi sandığı, temizlik işleri, aydınlatma, köprüler, kaldırım, lağım ve benzeri.³²⁰ Diğer taraftan imar faaliyetlerine bakıldığında ise, ihtiyaca yönelik olanların haricinde Osmanlı kentlerindeki imar faaliyetlerinin önemli bir gerekçesinin yangınlar olduğunu görmekteyiz. Ancak bu yangınların Arap kentlerini daha az etkilediği, bunun gerekçesinin ise buradaki yapılarda çoğunlukla, ahşaba göre

³¹⁹ Ergin, a.g.m., 2013, s. 113-114.

³²⁰ a.g.m., s. 113-119.

daha az yanıcı olan taş, kerpiç veya samanlı toprağın malzeme olarak kullanılması olduğu ifade edilmektedir.³²¹ Osman Ergin, Osmanlı'daki ilk imar hareketlerinin sırasıyla şöyle bir seyir izlediğini ifade etmiştir:³²²

1. III. Selim'in mimar ve mühendis yetiştirilecek okulun açılması ve Nizam-ı Cedit askerleri için yapılan Selimiye kışlasının yanında kendi adını taşıyan ve birbirine hem dik hem paralel, geniş sokakları bulunan evlerden oluşan bir mahalle kurdurması,
2. II. Mahmut döneminde İstanbul'da ve dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleştirilen "ilk geniş ölçekli şehir planlama çalışması"nın bir ürünü olan 1839 tarihli Moltke Planı'nın³²³ hazırlanması,
3. Kırım Harbi'nden dolayı İstanbul'a gelmiş olan İngiliz, Fransız ve İtalyan ordularının barınması ve bağlantılı pek çok kentsel hizmet sorununun çözülebilmesi amacıyla 1854-55 yıllarında İstanbul Şehremaneti ve İntizam-ı Şehir Komisyonu ile 1857 yılında Altıncı Daire-i Belediye'nin kurulması,
4. 1865 yılında gerçekleşen Hocapaşa yangınının yarattığı tahribatı onarmak üzere 1866 yılında Islahat-ı Turuk Komisyonu'nun kurulması,

Moltke Planı'nın tüm ayrıntıları belli değildir. Daha önemlisi ise planın uygulandığına dair herhangi bir emarenin bulunmamasıdır.³²⁴ Buna mukabil Kırım Harbi'nin İstanbul şehir hayatına ne denli ciddi etkilerinin olduğu bilinmektedir. Kırım Harbi dolayısıyla İstanbul'a gelen yabancı askerlerin barınma başta olmak üzere pek çok kentsel hizmetin eksikliğini göstermiş olmasının sonucu olarak yerel yönetim reformu yapma ihtiyacı

³²¹ André Raymond, "Osmanlı Devri Arap Kentlerinde Kamu Hizmetleri", içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 45-46.

³²² Ergin, **a.g.e.**, 1938, s. 27-28, 35-36, 38, 43.

³²³ Mehmet Bengü Uluengin; Ömer Turan, "İmparatorluğun İhtişam Arayışından Cumhuriyet'in Radikal Modernleşme Projesine: Türkiye'de Kentsel Planlamanın İlk Yüzyılı", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, 2005, s. 360-361.

³²⁴ Ergin, **a.g.e.**, 1938, s. 34.

doğmuştur. Kırım Harbi'nin sonunda ise galibiyetin etkisiyle varlık kazanan çıkan sükûn ortamında Batı mimarisinin örnek aldığı yalıların, köşkların, konakların yapıldığı ve bununla beraber alafranga sofralara, sazlı-sözlü ziyafetlere olan ilginin artarak zamanında önemli bir yer tutan helva sohbetlerinin bir nevi rakibi olarak Galata-Pera bölgesinde Batılı eğlencelerin düzenlenmeye başladığı görülmüştür.³²⁵

Kırım Harbi'nin bir diğer etkisinin de kadınların toplumsal hayata katılım düzeyindeki artış olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü kadınların toplumsal hayattaki varlıklar, ancak “toplumun ve kamusal hayatın *gerçek sahipleri* yokken”³²⁶, savaş zamanlarında tolere edilebilen bir duruma karşılık gelmekteydi”³²⁷ Savaş dönemlerinin toplumsal emeği potansiyel sınırlarına dek genişletici etkiyi beraberinde getirmesinin kent hayatına etkilerine bir diğer örneğe sonraki bir dönemden de verilebilir. Mütareke dönemi İstanbulu'nda kentsel hizmetlerin sunumu noktasında belediyenin temel problemi maddi kaynak bulmak olduğundan bu sorunun üstesinden gelmeye çalışan Belediye Başkanı Cemil Paşa, kadınların çöp toplama işlerinde ve sokakların yıkanmasında çalışmasını sağlamıştı.³²⁸ Bu veriler Osmanlı düzeninde kadınların toplumsal yaşamdaki görünürlüğüne dair anlamlı ipuçları sunmaktadır.

İstanbul Şehremaneti de İntizam-ı Şehir Komisyonu da şehrin imar edilmesinde ve temizlenmesinde bir yeniliğe imza atamaz ve bunun üzerine Galata ve Beyoğlu civarında Altıncı Daire-i Belediye, örnek olarak ve tecrübe kazanılıp İstanbul'un tamamına uygulanması amacıyla kurulur.³²⁹

“Daire çevresindeki ana yolları mümkün olduğu kadar genişletmiş ve bunlara taş döşetmiş, yeni kaldırım yaptırmış, daire çevresindeki gayri müslim mezarlıklarını şehir dışarısına çıkartmıştır. Şişlideki umumî hristiyan mezarlığını yaptırmıştır, boşalan mezarlık yerlerine umumî binalar ve bahçeler inşa ettirmiştir.”

³²⁵ Ali Rıza Bey, **Bir Zamanlar İstanbul**, yay. haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Eser (11), 1986, s. 183-184.

³²⁶ İtalik vurgusu orijinal metinde bulunmamaktadır.

³²⁷ Belli, **a.g.e.**, s. 101.

³²⁸ Bilge Criss, **İşgal Altında İstanbul: 1918-1923**, çev. Ahmet Kaçmaz, 12. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 60.

³²⁹ Ergin, **a.g.e.**, 1938, s. 35-36.

1855 Şehremaneti deneyimini takip eden süreçte Altıncı Daire-i Belediye olarak adlandırılan belediye örgütlenmesinin 1857 yılında Beyoğlu-Galata'yı kapsayacak şekilde düzenlenmiş olması dikkate değerdir. Söz konusu deneyim öncelikli olarak “gelişmiş liman kentlerine 1877’de de I. Meşrutiyet Meclisi’nden çıkarılan bir yasayla da tüm İmparatorluğa” yayılmıştır.³³⁰ Bu uygulamanın ilk örneğinin uygulama alanındaki tercihe yönelik olarak Beyoğlu-Galata’nın “Osmanlı aydınının Avrupa’ya baktığı pencere” olması tespitinden hareketle “hükümetin yabancılara hoş görünmek ve reform yapıyor görüntüsü verme” isteğinin etkili olduğu şeklinde bir yorum³³¹, çeşitli biçimleriyle literatürde varlığını göstermektedir. Ancak bu çalışmada ilgili tercihin başka türlü bir açıklamasının daha yol gösterici olduğu fikri savunulmaya çalışılmaktadır.

Altıncı Daire-i Belediye ile İstanbul’daki “ticaret burjuvazisi kendi yörelerindeki mülkiyet haklarına belirlilik kazandırır” ve bu kapsamda şunlar gerçekleştirilmiştir:³³²

- Yolların “mümkün olduğu kadar” genişletilmesi ve taşla kaplanarak kaldırım yapılması,
- Mezarlıkların Şişli’ye taşınması ve “bunların yerine Taksim ve Tepebaşı parkları”nın kurulması,
- Hastane gibi sağlık tesislerinin açılması ve
- Mezbaha yaptırılması

Zeynep Çelik, belediye reformlarının yapısına ilişkin şu hususları belirtmiştir:

“..belediye reformlarından en çok yararlananlar Altıncı Daire’deki üst gelir grupları oldu. Sokakların aydınlatılması ve temizlenmesi, çöp toplama gibi hizmetler Pera’nın arka sokaklarında yaşayanlara yaradı. Taksim’in dere yataklarında, Kasımpaşa’da, Pangaltı’nın arka sokaklarında yaşayan fakir Rum, Ermeni ve Türk ahali bu hizmetlerden faydalanamadılar. Tanınan öncelikler açıkça gösteriyordu ki amaç kent

³³⁰ Tekeli, **a.g.m.**, 2019, s. 66.

³³¹ Eryılmaz, **a.g.m.**, s. 408.

³³² Tekeli, **a.g.m.**, 2019, s. 65-66. Aslında belediye mali açıdan güçsüzdür. Bu kapsamda kentsel altyapı hizmetlerinin yabancı şirketler eliyle sunulmuş olması hususu önemlidir.

hizmetlerinin demokratik bir biçimde dağıtılmasından çok Avrupalılara sunulmasıydı.”³³³

Yukarıda ifade edilenler son derece önemlidir ve anlamlandırılıp detaylandırılması açısından bu tezde tartışılmaya çalışılan Osmanlı mekânsal organizasyonunda kaydadeğer bir kırılmaya karşılık gelen çıkmaz sokaklardan arındırma ve yol genişletme faaliyetlerine daha yakından bakmakta fayda vardır.

Osmanlı modernleşmesinin sokak ve caddelerin dar veya geniş oluşuyla ilişkisi, Osmanlı kent formuyla Batı’nın arasındaki farklılıkla ilgilidir. Osmanlı’da “yoğun, içedönük ve homojen çarşı strüktürünün dar yaya sokakları” bulunurken Batı’da bu yapı “zincir gibi uzun ticari sokakları ve taşıt trafiğine bağımlı”dır; Osmanlı’da “açık ve düşük yoğunluklu meskûn doku”, Batı’da “daha sıkı ve yoğun” doku gözlenir; Osmanlı parçalanmışlığı kendisini “form, hacim ve doğrultu açısından” sokak ve caddelerde hissettirirken Batı’da “modern caddenin seri haldeki düzgünlüğü ve hizalanmaları” ile “uzun düzenlemeler ve perspektifler yoluyla geometrik olarak disipline edilen hayati ‘kısa doğrultu’ların” ortadan kalkan anlamı söz konusudur.³³⁴ İşte dar sokakların varlığına son verme ile geniş caddeler yaratma çabası, Batılı kent formuna doğru yol alışı işaret ettiğinden dolayıdır ki Osmanlı modernleşmesi kapsamında değerlendirilmektedir. Ve dahası ifade etmek gerekir ki, her bir yeni yol yapımı, içe kapalı, temastan olabildiğince uzak ve dolayısıyla mahalle sakinlerinin denetime görece kapalı mahallelerin karşılaşmalara açılması olarak değerlendirmenin mümkün olduğu öne sürülmektedir.

Maurice Cerasi, İstanbul suriçinin, 16.-19. yüzyıl aralığında gittikçe artan bir ivmeyle “Galata ve Liman kentlerine zıt olarak” hem kültürel hem de siyasal bir içedönüklüğünün bulunduğunu belirtir.³³⁵ Söz konusu içedönük yapıya çıkmaz sokakların varlığı ve geniş

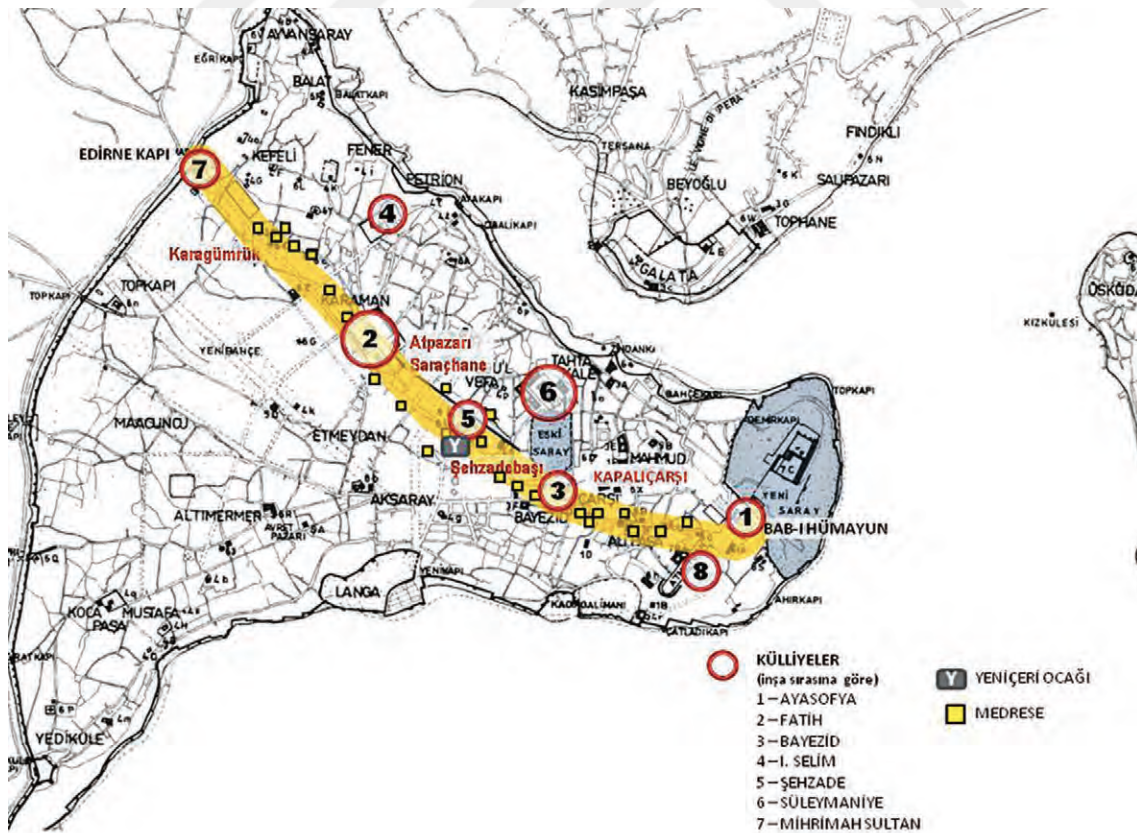
³³³ Çelik, a.g.e., s 60.

³³⁴ Maurice Cerasi, *Divanyolu*, çev. Ali Özdamar, 2. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, s. 146.

³³⁵ a.g.e., s. 76.

cadde-sokak yokluğunun varlık kazandırdığını varsaymak mümkün görünmektedir. İstanbul'daki kent reformları kapsamında İstanbul'da ortadan kaldırılmaya çalışılan çıkmaz sokaklar ve açılan yeni sokak ile geniş caddeler, suriçinin bahsi geçen yapısında 19. yüzyılda yaşanan kırılmanın ana hatlarını sunmaktadır.

İslâm şehrinin ayırt edici bir özelliği olan çıkmaz sokak yapısının Osmanlı şehri için ne denli önemli bir konum işgal ettiği önceki bölümlerde detaylı bir şekilde tartışılmıştı. Mahremiyetin konut sınırlarını aşmasını beraberinde getiren ve dolayısıyla kamusalığa dair pek çok etkisi olan çıkmaz sokak modernleşen Osmanlı'da varlığına meydan okunan bir gerçeklik hâlini almıştı. Çıkmaz sokaklardan arındırma faaliyetinin belki de en tipik göstergesi ve uygulamasının ise İstanbul-Divanyolu olduğu belirtilebilir. Çünkü Divanyolu, o zamana kadarki açılmış en geniş yol idi.³³⁶



³³⁶ Ergin, a.g.e., 1938, s. 41-42.

Şekil 1: Divanyolu

Kaynak: Nilgün Kiper, Maurice Cerasi'nin Divan eksenine dair verileri ile Müller-Wiener'in XV. yüzyıldaki İstanbul haritasını kullanarak hazırlamıştır: Nilgün Kiper, "Osmanlı İstanbul'unda Kentsel Mekânın Değişim Süreci" İçinde Coşkun Yılmaz; Mehmet Âkif Aydın (Ed.), **Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2015, s. 443.

Öyle ki, Divanyolu'nun genişletilmesi esnasında, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medresesi dükkanlarını, Atik Ali Paşa Medresesi'nin bir kısmını, Çemberlitaş Hamamı'nın köşesini ve Köprülü Mehmed Paşa Medresesi'nin büyük kısmını içerecek şekilde pek çok anıtsal binanın belli kısımları yıkılmıştı.³³⁷ Bunlar, Divanyolu'nun yeniden inşasına ne derece önem verildiğini gözler önüne sermektedir.

Mekâna yansımış olan kent reformlarının belki de en çarpıcı örneği görüldüğü üzere Galata-Pera bölgesinde değil, Edirne Kapı'dan Topkapı Sarayı'na uzanan bir nevi *saltanat aksını* oluşturacak şekilde gerçekleştirilmiştir. Ancak buna rağmen kentsel reformların ve genel itibarıyla Osmanlı modernleşmesi olarak tarif edilen sürecin gündelik hayata farklı yaşam tarzlarının oluşumu bağlamında yansımaları dediğimiz zaman Galata-Pera'nın ayırt edici konumu, varlığını muhafaza etmiştir. Bu durum Galata-Pera bölgesinin öneminin anlaşılabilmesi adına ayrıca önem taşımaktadır.

Bir diğer önemli geniş yol yapımı faaliyeti ise Taksim-Pangaltı hattında gerçekleştirilmiştir. 1869'da tamamlanan yol, çok geçmeden Şişli doğrultusuna uzatılmış ve böylece "daha sonra pek çok kente uygulanacak" örnek bir yol ortaya çıkmış oldu.³³⁸

Çıkmaz sokakların ortadan kaldırılmasına yönelik çaba, Tanzimat'ın "yerel idari yapıların sekülerleştirilmesi", "dinî ileri gelenlerinin yerini mülki temsilciler"in alması ve kadınların "hem kentsel ve iktisadi konulardaki, hem de asayiş alanındaki güçlerini büyük ölçüde kaybetmiş olmaları"nı beraberinde getirmesi³³⁹ ile doğrudan ilgilidir. Bu durum ise Tanzimat reformları ile merkeziyetçi bir idarenin kurulması çabasının bir

³³⁷ Cerasi, **a.g.e.**, 2014, s. 149.

³³⁸ Tekeli, **a.g.m.**, 1998, s. 26-27.

³³⁹ Lévy-Aksu, **a.g.e.**, s. 294.

sonucu olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Tanzimat, bu çalışmanın konuları itibariyle merkeziyetçiliğin sağlanması yönünde atılan adımlar dolayısıyla anlamlıdır. Otokratik imparatorluklardakine benzer güçlü, merkeziyetçi bir devlet hedefi, “ülkenin tüm malî işlerinin tek merkezden yönetilip yönlendirilmesini, yükümlülüklerinin kanunî esaslara dayandırılmasını ve yargı gücünün düzenli biçimde işlemesini” hedeflemekteydi.³⁴⁰ Açıkça ki böylesine bir çerçeve, merkez-yerel ilişkisine dair de doğrudan sonuçları beraberinde getirmiştir.

“Tanzimat Fermanı’nın ilanını hazırlayan bu tarihsel süreç, taşrada etkinliği artan ve merkezi yönetim için tehlike yaratan yerel iktidar odaklarının tasfiyesiyle birlikte, kişilere ve uzlaşıya dayalı esnek bir düzen fikrinin yerine, soyut bir adalet ve eşitlik kavramından beslenen yeni bir kanun ve düzen fikrinin gelişmesi olarak da tanımlanır. Böylece daha öncesinde taşrada yerel otoriteler tarafından denetlenen toplumsal düzen, aracısız ve güçlü bir merkezi iktidarın denetimine geçmektedir.”³⁴¹

Kent reformları kapsamındaki bir diğer önemli mesele şehrin aydınlatılmasında gerçekleşmiştir. İlber Ortaylı, “Geleneksel Osmanlı şehrinde,” sokak aydınlatmasını sağlamak gibi bir problemin olmadığını belirterek, sokağa gece çıkmak durumunda olanların bunu fener ile yapmak zorunda olduklarını ifade etmekte, buna uymayanlara cezaların uygulandığını eklemektedir.³⁴² Sokakların aydınlatılmasında önemli bir istisna Ramazan ayı eğlenceleri olarak karşımıza çıkmaktadır. 18. yüzyıl örf ve adetlerini konu ettiği çalışmasında Ignatius Mouradgea d’Ohsson bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Şehirler, geceleri aydınlatılmaz. Ancak milletin örf ve âdetleri göz önünde tutulacak olursa buna şaşmamak lâzımdır. Çünkü geceleyin kimse sokağa çıkmaz. Yılın her mevsiminde, güneşin batmasından bir saat sonra, hükümet merkezinde bile sokaklarda kimseye raslanmaz; bekçilerden ve zarurî bazı işler için elinde fenerle sokağa çıkan uşaklardan başka. Ana caddeler, meydanlar, konaklar ve saray sadece “ramazan” ayında aydınlatılır.”³⁴³

³⁴⁰ Ortaylı, **a.g.m.**, 2019c, s. 79-80.

³⁴¹ Akyürek, **a.g.e.**, s. 14.

³⁴² Ortaylı, **a.g.m.**, 2019a, s. 16. Genel durum Ortaylı’nın belirttiği gibi olsa da örneğin Kahire’de sokakların aydınlatılmasının başlangıcı 15. yüzyıla dek uzanan bir geçmişinin olduğu belirtilmektedir. – Raymond, **a.g.m.**, 2019, s. 44-45.

³⁴³ Mouradgea d’Ohsson, **XVIII. Yüzyıl Türkiye’inde Örf ve Adetler**, çev. Zehran Yüksel, İstanbul: Kervan Kitapçılık (Tercüman Gazetesi), 1980, s. 150-51.

Bu çerçevede 17 Nisan 1864 tarihli bir İrade-i Seniyye, işaret ettiği kırılma bakımından dikkate değerdir:

“Sokakların gece kandil ile aydınlatılması, birinci derecede mamuriyet ve medeniyete delalet eder ve amme menfaatinden olup, birtakım uğursuz eşhasın kabahatine meydan bırakmamak bakımından zabıtaca dahi gereklidir.”³⁴⁴

Bu gelişme, 19. yüzyılda gündelik hayatın kamusal nitelik arz etmeye doğru evrilmeye başlamasının belli kararlar neticesinde gerçekleştiğinin görülmesi adına önem taşımaktadır. Gündelik hayat bu şekilde kamusal nitelik arz etmeye doğru ilerlerken ise diğer taraftan yerleşim bölgesi ve konut tipi açısından sınıfsal farklılaşma mekâna iyiden iyiye yansımaktadır. Dolayısıyla iki süreci birlikte değerlendirmek önem arz etmektedir.

3.2.2. İstanbul’da Sınıfsallığın Mekâna Yansıma Biçimleri

İstanbul kent yaşamında hayat tarzı farklılıklarında ve çeşitli mimarî yapılarda somutlaşan değişimler, literatürde genel itibariyle Osmanlı modernleşmesi kapsamında değerlendirilmektedir. Osmanlı’da 18. yüzyıldan itibaren başlatılabilecek bir süreçte son derece önemli değişimlerin yaşandığı muhakkaksa da bunun bir modernleşme anlatısı esasında gerçekleştirilmesi, bu tezde takip edilen bir açıklama çerçevesi değildir. Ancak İstanbul’da gerçekleşen yenilikler ağırlıklı olarak, Osmanlı modernleşmesinin sahnesi olmak gibi bir kapsamda ele alınmaktadır ve bu çerçevede ele alınabilecek hemen her husus, bu çalışma için mekânda yabancılaşma nezdinde önem taşımaktadır.

“Osmanlı kent modernleşmesi kısıtlı bir Batılılaşmaydı; modern kenti, kendi Batılılaşma projesinin bir parçası olarak açıkça sunmamıştı. Diğer bir yönü ise, kentlerin tümünü kapsayan planların yapılmamış olmasıydı. Osmanlı kentsel Batılılaşma projesi açığının en belirgin görülebileceği ahşap konutlardan kâgir konutlara geçilmesi olmuştur. Ama kâgir konutlar pahalıdır. Halkın ödeme gücünün dışındadır. Yönetmeliklerde ödeme gücü olmayanların kenar bölgelerde ahşap konut yapmasına göz yumulmayacağı açıkça belirtilmiştir. Bu tavizkâr bir Batılılaşma projesi olmuştur.”³⁴⁵

³⁴⁴ Ortaylı, a.g.m., 2019a, s. 17.

³⁴⁵ İlbeyi Özer, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Yaşam ve Moda*, İstanbul: Truva Yayınları, 2006, s. 156-57.

Osmanlı modernleşmesi tâbiri, imparatorluğun 18. yüzyılda içinde bulunduğu duruma bir yanıt geliştirme çabası ile doğrudan ilişkili olan ve bir dizi düzenlemeyi içeren sürece işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu modernleşme süreci İlber Ortaylı tarafından -eserinin ismini de oluşturacak şekilde- *imparatorluğun en uzun yüzyılı* olarak tarif edilen 19. yüzyıla karşılık gelmekte olup, 1683'teki Viyana Kuşatması bozgunu ile başlayıp 1798'deki Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı istilasını ile sonlanan ve dolayısıyla yenilgi ve toprak kayıplarıyla öne çıkan 18. yüzyıldaki gelişmelere bir yanıt geliştirme girişimine denk düşmektedir. Askerî yenilgilerin böylesine tesirli olması, doğal olarak Osmanlı modernleşmesi olarak ifade edilen sürecin öncelikli olarak askerî reformlarla başlamasını beraberinde getirmiştir. Askeri reformlar ise, Ortaylı'nın belirttiği üzere kışla ile sınırlı kalamazdı çünkü "askeri cerrah yetiştirmek için tıp eğitimi, istihkâm ve yol için mühendislik eğitimi, matematik, coğrafya derken sonunda vergilerin düzenli toplanması için maliyeye" olan ihtiyaç ortaya çıkmakta, bu da sürekli merkezî ordunun "modern merkezîyetçi sisteme dayalı bir mali idare"yi gerektirmesinden dolayı tüm bunlar nihayetinde "yönetimin her kompartımanına ve hukuk alanına" sıçrayan bir nitelik de kazanmıştır.³⁴⁶ Batılılaşma olarak da tarif edilen söz konusu süreç, bürokratik reform ve modernleşme ilişkisinin kavranabileceği bir perspektifi de sunmaktadır. Ancak dikkat edilecek olursa böylesine bir anlatı, yoğun bir devlet merkezli içerik barındırmaktadır. Nitekim Eldem, modernleşme sürecini "tek doğrultu bir biçimde anlamak, bütün bir değişim sürecinin devlet tarafından başlatılıp yaşandığı ve devletin temel kurumlarının Batı'nın *deux ex machina* (gökten zembille inmiş) tarzında müdahalesiyle biçimlendiği yollu yanlış bir fikre" yol açabileceğini öne sürerek şunları belirtmiştir:

"Batılı biçimlerden ve (daha sonra) fikirlerden esinlenmesine karşın, bu değişim süreci, 16. yüzyılda başlayan modernleşme hareketiyle güçlü bağlara sahipti ve esas itibarıyla, imparatorluğun kaynakları ve toprakları üzerindeki merkezi kontrolünün en üst düzeye çıkarılması amacıyla bürokratik yapıların akılcılaştırılmasını içeriyordu."³⁴⁷

³⁴⁶ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 49. Baskı, İstanbul: Kronik Yayınları, 2019b, s. 19.

³⁴⁷ Abou-El-Haj, *a.g.e.*, 2000'e atıfla Eldem, *a.g.m.*, 2017, s. 236.

Açıktır ki rasyonel bürokratik örgütlenmenin bulunduğu bir merkeziyetçilik, hem vergi gelirlerinin toplanması hem de egemen olunan topraklardaki kontrolün sağlanması açısından kritik önem taşımaktadır. Gelgelelim bu çalışmanın konularına odaklı bir şekilde değerlendirildiği zaman çok önemli bir aşamaya karşılık gelen ilk beledi örgütlenmenin oluşturulması ve takip eden gelişmeler, aşağıda bahsedileceği üzere rasyonel bürokratik örgütlenme kurma veya genel itibariyle *devleti kurtarma* gibi bir misyonun sonucu olarak varlık kazanmamıştır. Sadece bu husus bile devlet merkezli bir modernleşme okumasının sınırlılıklarını tespit etmeye olanak sağlamaktadır.

Diğer taraftan, modern devlete doğru yol alma çabası olarak da değerlendirebileceğimiz bürokratik reform girişimleri bazı mekânsal sonuçları da öngörülmedik şekilde beraberinde getirmişti. Osmanlı modernleşmesi ile devletin modern niteliklerle donatılması çabasının birbiriyle iç içe geçen süreçler olduğu bilinmektedir ve bürokratik reform, ilgili iç içeliğin iyi bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern bürokrasinin tesis edilmesine yönelik çabaların yüksek bürokratların konutlarını ve dolayısıyla da genel itibariyle kamu-özel-mahrem dengesini etkileyen sonuçları olmuştur. Uğur Tanyeli bu durumu şöyle ifade eder:

“Üst sınıf erkeklerinin yaşamında kişiselle toplumsal olan birbirinden yalıtılamayacak kadar çok sık kesişmektedir. Yüksek bürokratlar yanlarında, ‘kapı halkı’ olarak adlandırılan ve sayısı mali olanaklarına bağlı olarak değişen genişlikte bir alt kadroyu konutlarında beslemekte ve barındırmaktadır. Bunlar olağan ev hizmetlileri değildir. Görevleri ev sahibinin toplumsal-yönetimsel rolüyle doğrudan bağlantılıdır. Bir anlamda memur, bir anlamda stajyer memur adayları olarak nitelenebilirler.

19. yüzyılın ortasına gelmeden modernleşme kapı halkını tasfiye eder, modern bürokrasi kurulmaya başlanır. Sonuçta, devlet yöneticilerinin konutlarında evsel yaşamla yönetim pratiklerinin kesişme bölgesi olan ‘dış’, bu karmaşık yapısını yitirir. Ancak, üst sınıfların konakları yine de salt özel mekan kimliği edinmez. Bu kez selamlık doğar. Evin daha az mahrem, daha çok toplumsal kesimi orasıdır. Hala bir arakesit bölgesidir, ama artık genelde erkek konukların ağırlandığı tek işlevli bir kesime dönüşmüştür. Özel mekan olma niteliğinden alabildiğine uzaktır.”³⁴⁸

³⁴⁸ Tanyeli, **a.g.m.**, 2012, s. 9.

Meselenin iş ile evin ayrışmasına odaklanan bir diğer açıklaması ise şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

“Yüzyılın başından itibaren hissedilmeye başlayan iş ile evin ayrılması süreci II. Abdülhamid’in uzun saltanatı sırasında yaygınlaşıp kökleşti. 19. yüzyılda devlet bürokrasisinde gerçekleştirilen reformlar, geçmiş Osmanlı deneyimine karşı Avrupa kurumlarına benzer bir biçimde devlet ve aile ilişkileri arasına daha kesin bir sınır getirmişti. Özellikle Kırım Savaşı’ndan sonra giderek artan ticarileşme ve gelişen sanayi nedeniyle, şehirdeki birçok insan ailelerinden uzak işyerlerinde çalışmaya başlamıştı. Yüzyılın başından itibaren nüfusun önemli bir kesimi ev dışında çalışıyor ve geçimini aylık olarak ve ücretlerdeki harekete bağlı bir şekilde sağlıyordu.”³⁴⁹

Nevin Meriç, bu gelişmenin “evin ‘özel alan’ olarak algılanma sürecini başlatmış” olduğunu ifade etmekte, “evin dış dünyaya açılan kapısı olan selâmlığın fonksiyonlarını yitirmesine neden oluştur”duğunu ve “evin fonksiyonlarında bir daralma meydana gelmiş” olduğunu eklemektedir.³⁵⁰

Gündelik hayat çerçevesinin ve kamusalık anlayışının, başka bir amaçla varlık kazandırılmış bir sürecin öngörülmedik sonucu olarak bu şekilde değişikliğe maruz kalabiliyor olması, varlık kazanan yeniliklerin (Batı tipi yaşam tarzı veya Batı tipi kent modeline uygun bir nitelik arz etse dahi) Batılılaşma çabasından veya modernleşme anlatısından ibaret bir perspektifle açıklamanın son derece sınırlı olacağını gözler önüne sermektedir.

Bir diğer öngörülmedik sorunları beraberinde getiren husus, mütareke döneminin olağanüstü koşullarıdır. Bu dönem şehre gelen Rus göçmenlerin toplumsal hayata çok ciddi etkileri olmuş ve bu etkiler genel itibarıyla Galata-Pera bölgesinde yoğunlaşmıştır. Şöyle ki, 1917 Devrimi ile Çarlığın devrilmesinin bir sonucu olarak Rusya’dan kaçan aristokrat sınıf ve zengin tabakanın sayıları tahminen süreç içerisinde toplam 200.000’e yaklaşan kısmı İstanbul’a yerleşmiştir. Böylelikle İstanbul çok geçmeden, bir yandan

³⁴⁹ Alan Duben; Cem Behar, **İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık (1880-1940)**, çev. Nuray Mert, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014, s. 257.

³⁵⁰ Nevin Meriç, **Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi: Âdâb-ı Muâşeret 1894-1927**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 42.

işgalci orduların bir yandan ise Rusya'dan kaçan bu insanların beraberinde getirdiği kültürel etkilerin sahnesine dönüşmüş, Zafer Toprak'ın deyimiyle “safahat ile sefalet” buluşmuştur.³⁵¹

“İstanbul'da Mütareke ile birlikte ‘mesire’ anlayışı değişiyor. Boğaz yerine artık Adalar'a gidiliyor. İstanbullu denize girmeye başlıyor. Plaj modasını Rus göçmenler getiriyor. Yüzyıllardır denizden kaçan İstanbul halkı bu kez ‘Fülürye’ye koşuyor. Burada yarı çıplak Rus dilberleri denize giriyorlar. Eskiden, tarihi çınarlar ve menba suları ile meşhur Fülürye'ye fülürye kuşunu dinlemeye giden halk bu kez deniz banyosu yapıyor. Bu arada ‘Fülürye’ Rus şivesi ile ‘Florya’ya dönüşüyor. Mahremlik giderek kalkıyor; Türk kadınları için de açılma devri başlıyor.

Mütareke'nin İstanbul'a bir diğer hediyesi barlar. İstanbul hovardası Galata'nın izbe meyhanelerinden barlara terfi ediyor. Gene Rus göçmenler bu konuda öncülük ediyorlar. Daha önce de benzer işlevi kafekonserler görüyor. Sesleri akordsuz Romen aktörler, kendi ülkelerinde gözden düşmüş Fransız şantözler, garip şiveli Danimarkalılar, Japonya'dan gelme cambazlar, kısacası feleğin savurduğu tüm insanlar Osmanlı'nın son döneminde bu kafekonserlere doluşmuş.”³⁵²

Değişen mesire anlayışının temelinde esasen Millet Bahçeleri yer almaktadır. Zeynep Çelik, İstanbul'a kamuya açık park kavramının 1860'lı yıllarda girdiğini ve bu türün ilk örneği olan Taksim Bahçesi'nin 1869'da tamamlandığını belirtmektedir.³⁵³ Akabinde ise 1870 yılında Kısıklı'da Millet Bahçesi'nin açıldığını görmekteyiz.

“Kentsel alanın genişlemesiyle birlikte, kent kenarındaki mezarlık alanları kentin ortasında kaldı. Bu alanlar boşaltılarak, Batı'da görülenler tarzında parklar yapılmaya başlandı. Taksim'deki eski Katolik mezarlığı yerine beaux-arts ilkelerine uygun tasarlanmış bir park yapıldı. Taksim Kışlası'nın yanında yapılan bu ilk park Pera'nın çok canlı bir eğlence yeri haline gelince, Tozkoparan'daki Müslüman mezarlığının bir kısmı da Tepebaşı Bahçesi haline getirildi. Bunu Anadolu yakasında Kısıklı'da 1870 yılında Millet Bahçesi'nin açılması izleyecekti.”³⁵⁴

³⁵¹ Zafer Toprak, “Önsöz” içinde Clarence Richard Johnson M. A. (ed.), **İstanbul 1920**, çev. Sönmez Taner, İkinci Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. x.

³⁵² **a.g.m.**, s. x-xi.

³⁵³ Zeynep Çelik, **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul**, çev. Selim Deringil, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 92.

³⁵⁴ İlhan Tekeli, “19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü” içinde, **Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri**, ed. Paul Dumont; François Georgeon, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 26-27.

Bir yoruma göre bu bahçelerin *Millet Bahçesi* olarak tanımlanması, bir Osmanlı milletini öngörecektir biçimde klasik dine dayalı milletler sisteminden uzaklaşmayı ifade etmekteydi.³⁵⁵ Bu hususun, Millî Mücadele döneminde İzmir'in işgal edildiğine yönelik haberin Ankara'ya ulaşması ile birlikte Millet Bahçesi'nde 'Karagün' isminde bir piyes oynanarak³⁵⁶ işgale kamuoyu tepkisine katkı sunulmasının mümkün olabildiği üzerinden akla yatkın olduğunu belirtmek mümkündür.

19. yüzyılın ilk yarısına dek İstanbul, "Batı dünyasındaki kent tasarımı ve mimarideki gelişmelerden etkilenmemişti" ve "Türk-İslam kenti karakterini" sürdürmekteydi.³⁵⁷ Bu noktada 19. yüzyılın imparatorluğun genelindeki şehir yapısı ve mekânsal organizasyonu açısından kritik olduğunu hatırlayarak sözgelimi bunun konut bazında da yansıması olduğunu belirtmek anlamlı olacaktır. Tekeli, 19. yüzyılda "her milletin tüm sınıfları aynı mahallede oturmamaktadır" diyerek zenginlerin kentin çeperine doğru yerleştiğini, ulaşım olanakları uyarınca banliyölerin oluştuğunu ifade etmiş, bu kesimin konutlarının konak, köşk ve yalı gibi niteliklere büründüğünü eklemiştir.³⁵⁸

"17. ve özellikle de 18. yüzyılda yeni bir eğilim ortaya çıktı: Kentin dış bölgelerinde, asıl olarak Haliç kıyıları, Boğaz, Üsküdar ve Salacak'ta ikinci derecede saltanat konutları yükseldi. Padişahın şehir merkezinden uzağa doğru hareketini taklit eden saray halkının üyeleri - özellikle Padişahın kızları ve kız kardeşleri- ve bürokrasinin başında yer alan unsurlar da Boğaz kıyıları boyunca ikincil ikametgâh kompleksleri kurdular."³⁵⁹

İstanbul'daki yönetici sınıf ve dolayısıyla zengin kesimin lüks konutlarda oturmaya başlaması açısından yalılar önemli bir yer tutmaktadır. Kuban, yalı sözcüğünün kıyı

³⁵⁵ Yalçın Memlük, "Osmanlı Modernleşmesi ile Ortaya Çıkan Bir Kentsel Mekan Olarak 'Millet Bahçeleri'" <https://www.skb.gov.tr/osmanli-modernlesmesi-ile-ortaya-cikan-bir-kentsel-mekan-olarak-millet-bahceleri-s25212k/>, 2017. [Erişim Tarihi: 25.7.2022]

³⁵⁶ Oğuz Aytepe, "Millî Mücadele'de Ankara" içinde Funda Şenol Cantek (haz.), **Cumhuriyetin Ütopyası: Ankara**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2012, s. 119.

³⁵⁷ Zeynep Çelik, **a.g.e.**, s. 1.

³⁵⁸ İlhan Tekeli, **a.g.m.**, 2019, s. 62.

³⁵⁹ Eldem, **a.g.m.**, 2017, s. 190.

anlamına geldiğini ve bir anlam değişikliği ile bir konut tipi adına dönüştüğünü belirterek vurgunun deniz kenarında olma durumu olduğunu ifade ederek şu detayları vermektedir:

“Yalılar, bir yanı denize, öbür yanı arkadaki bahçeye açılan, genellikle bir orta mekân çevresinde gelişen bir plan tipolojisinin varyasyonları olarak inşa edilmişlerdi (...) yaygın kullanımının temel nedeni, çevreye, denize, bitki örtüsüne ve güneşe en fazla açılım sağlayan esnekliği idi.”³⁶⁰

Şehrin çeperinde oturmaya başlaması eğiliminin 17. yüzyılın sonlarından itibaren gözlemlendiğini ifade etmek mümkündür.

“Bir kere, hanedanın ve elitin kıyılarda bir sayfiye veya mesire yaşantısı kurma tutkusu, Boğaz’dan önce Haliç’te yoğunlaştı. 18. yüzyıl ortasına ait resim, çizim ve gravürlere batığımızda, hemen bütün Haliç-Eyüp sahil şeridinin birbirine neredeyse bitişik uzanan sahilsaraylarla dolduğunu görüyoruz. Acaba bu gelişme, semtin asıl sakinlerinin daha mütevazı yalılarına fazla yer (ya da daha kolay edinilebilir yer) bırakmamış olabilir mi? ikincisi, denize yakın bir yaşam modelinin cazibesine hiç kapılmadıklarını söyleyebilir miyiz?”³⁶¹

Artman bu soruyu sorduktan sonra ise 18. yüzyılda bir mollanın Yeniköy’de yalı satın alması bilgisini yorumlamaya koyulmuş ve şunları ifade etmiştir:

“Eğer seçim kriteri deniz kenarında olmaks, neden itibarlı Eyüp mahallelerinden birinde, örneğin Zal Mahmud Paşa Mahallesi’nde değil de Yeniköy’de, kendisine bir tarafında meyhane olan bir yaşam mekânını seçiyor? Acaba burada yeni bir tüketim arzusu, insanların kendi geleneksel çevrelerinden çıkıp yeni coğrafyalara atlaması biçiminde mi tezahür ediyor? Bunu bir varsayım olarak kaydediyorum.”³⁶²

Artman’ın varsayımı, Osmanlı mekânsal örgütlenmesinin de çok önemli bir unsuru olan ortak ahlâk anlayışının İstanbul’da 18. yüzyıl ile birlikte mekânsal yansımaları olacak şekilde dönüşmeye başladığını düşünmeye olanak tanımaktadır. Buradaki *mekânsal yansımaları olacak şeklinde* ibaresinin önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü Osmanlı ortak ahlâkı esas itibarıyla özel ve mahrem olanın dışı için kritik önem taşımaktaydı. Yani engellenmeye çalışılan husus, ortak ahlâk anlayışına uymayan

³⁶⁰ Doğan Kuban, **İstanbul Bir Kent Tarihi: Bizantion, Konstantinopolis, İstanbul**, çev. Zeynep Rona, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021, s. 450.

³⁶¹ Artman, **a.g.m.**, s. 56.

³⁶² **a.g.m.**, s. 56-57.

herhangi bir eylem veya gündelik pratiğin alenileşip kamusallığın bir parçası olmasıydı. Yoksa alenileşip kamusallığın bir parçasına dönüşmediği müddetçe pek çok *uygunsuz* pratiğin İstanbul'da da imparatorluğun geri kalan hemen her yerinde de var olduğu bilinmektedir. Ancak bunlar, ifade edildiği gibi, kamusal mekân niteliğini haiz değildi. Sözelimi yenileşme sürecine dek meyhanecilik İstanbul'da sadece gayrimüslimler tarafından yapılmakta, müslüman mahallelerinde meyhane açılmasına izin verilmediğine dair örnekler 19. yüzyıla kadar rastlanabilmektedir.³⁶³ Görüldüğü üzere ortak ahlâkın gerilemesi, mekânsal organizasyonda yansımaları olduğu müddetçe anlam taşıyacaktır. Çünkü ancak böylelikle ki ortak ahlâkın esas hedefindeki kamusalılıkta bir değişimin gerçekleşmesi mümkün olabilecektir. Gelgelelim Artman'ın bahsetmiş olduğu mekânsal değişim, yine de ortak ahlâk anlayışının öngörmüş olduğu mekânsal sınırlılığa dayanılarak gerçekleştirilmekte ve bu da açık bir şekilde sınıfsal nitelik arz etmektedir. Yani o ya da bu ölçüde gerçekleşen değişim, zengin tabakanın erişebileceği çerçevede deneyimlenmiştir. Bu husus Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurunun kamusal mekânlarda sergilenip temsil edilmesinin ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir.

3.3 Bir *Ütopya* Olarak Pera

3.3.1. Kahvehaneler: Bir Kamusal Mekân İstisnası Mı?

Galata-Pera bölgesinin bir *ütopya* olarak anlamı, bünyesinde barındırdığı kamusal mekânlarda ortaya çıkan hayat tarzından kaynaklanmaktadır. Osmanlı kamusal hayatının mahrem olanın özel alana doğru geri çekilmesini gerektirdiğine yönelik ortaya atılan düşünce hatırlanacak olursa, bahsi geçen kamusal mekânların özgün bir niteliğe sahip olduğu şeklindeki varsayımın yönlendirici olduğu anlaşılabilecektir. Daha açık bir

³⁶³ İhsan Erdoğdu, *Keyif, Günah ve Suç Arasında Osmanlı'da Meyhaneler ve Müdavimleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021, s. 77-78.

ifadeyle, Pera'daki kamusal lık anlayışının bir benzeri başka bir yerde ortaya çıkmamış olmalıdır ki ütopya olarak gördüğü iddia edilen işlevdeki ayırt edici konumuna dair varsayım tutarlı olsun. İşte bu sorguyu gerçekleştirebilmek için literatürde sıklıkla bir kamusal lık ve/veya kamusal mekân istisnası olarak değ rlendirilebilen Osmanlı kahvehanelerini değ rlendirmek gerekmektedir.

18. yüzyılla başlayan süreç, şehir formu olduğu kadar yeni kamusal mekânlar ve hayat tarzı üzerinde de ciddi etkileri beraberinde getirmiştir. Hem İstanbul'un mekânsal okumasının yapılabilmesi adına hem de genel itibarıyla bu sürece dair pek çok çıkarımı mümkün kılacak şekilde bu yeni kamusal mekân ile hayat tarzının konum ve anlamlarının daha iyi anlaşılabilmesi adına kahvehanelerden bahsetmek yerinde olacaktır.        kahvehaneler kimi yazarlarca bir kamusal mekân olarak değ rlendirilmekte ve Osmanlı kamusal lığının temellerini oluşturdukları ileri sürülmektedir. Eğer bu iddia doğruysa 16. yüzyıl gibi erken bir tarihte böylesine bir mekânın varlık kazanmasının Osmanlı şehirleri, kırsal hayatı ve de kamusal lığı üzerinde derin etkiler bırakmış olması ve 18. yüzyıl ile başlayan süreci öncelemesi gerekir. Dolayısıyla ilgili iddianın sorgulanması, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nasıl bir kamusal lık mirasının devredildiği noktasında da önemli bir tartışmaya işaret etmektedir.

Osmanlı'daki kahvehanelerin, Dördüncü Bölüm'de konu edilecek olan Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvuru kapsamındaki kamusal mekânların nasıl bir kamusal mekân mirasının üzerine temellenmiş olduğunun tartışılacağı tarihsel arka plan açısından da önemi bulunmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde özellikle gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde yeni bir hayat biçiminin habercisi olacak şekilde farklı kamusal mekânların varlık kazandığı bilinmektedir. Bu mekânların İstanbul mekânsal örgütlenmesi dâhilinde belli bölgelerle sınırlı kalmasına karşın kahvehaneler, devletin baskı ve yasaklarına çeşitli dönemlerde konu olsalar da yaygınlık kazanma anlamında çok daha başarılı bir  rneği oluşturmuşlardır. Söz konusu yaygınlığın

kamusalığın temelleri açısından bir işlevinin olup olmadığı sorusu ise kritiktir. Dolayısıyla kahvehanelerin bu özelliğinin kamusal ve mekânsal sonuçlarının olup olmadığını soruşturmak bu başlığın amacına işaret etmektedir.

Dinî normlar uyarınca varlık kazandırılan ortak ahlâkın, gerek çeşitli kurum ve görevlilerin yürütücülüğü gerekse otokontrol mekanizması ile, kamusal olarak nitelendirilebilecek pratikler üzerindeki denetimi hatırlanacak olursa İstanbul’da ilk kahvehanelerin 1555 gibi bir tarihte, Sultan’ın da onayıyla açılmış olması³⁶⁴ ve sonraki süreçte de sayılarının gittikçe artması önemli ve açıklanmaya muhtaç bir olguya karşılık gelmektedir. Bu çalışma kapsamında ise söz konusu sorgulama alanı kahvehanelerin kamusal mekân olup olmadığı ve kamusal alanın oluşumu noktasında işlevlerinin olup olmadığını içerecek ama kesinlikle bunlara indirgenmeyecek şekilde Osmanlı insanının mekânda yabancılaşmasının değerlendirileceği çerçeveye altlık oluşturması amacıyla nasıl anlamlandırılabilceğine odaklanmak suretiyle kurgulanmıştır.

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki Osmanlı’daki kahvehanelere dair veriler kısıtlıdır. Osmanlı kahvehanelerinin tarihi, “büyük ölçüde sohbetlerden, rivayetlerden, fiskoslardan, iç çekmelerden ve sessizliklerden meydana gelen sözlü bir tarihtir” ve dolayısıyla “kahvehanelerin entelektüel ve sosyolojik tarihini yazmaya imkân tanıyacak” derecede kayıt ve belge bulunmamaktadır.³⁶⁵ Bununla birlikte Cengiz Kırılı, kaba bir hesapla “kahvehane muhabbetleri elimizdeki jurnallerin 2/3’ünü oluşturmaktadır” diyerek buraların “tartışmasız en önemli gündelik yaşam mekânı olarak”

³⁶⁴ Ayşe Saraçgil, “Kahve’nin İstanbul’a Girişi (16. ve 17. Yüzyıllar)” içinde, (ed.) Hélène Desmet-Grégoire; François Georgeon, **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. Meltem Atik; Esra Özdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, s. 32.

³⁶⁵ François Georgeon, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri” içinde, (ed.) Hélène Desmet-Grégoire; François Georgeon, **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. Meltem Atik; Esra Özdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, s. 41.

adlandırılabileceğini belirtmektedir.³⁶⁶ Bu nedenle kahvehaneler birer aylaklık mekânı olarak da görülebilmektedir.

“Kahvehaneler yalnızca birer aylaklık mekânı ve kumar gibi ahlâken yanlış uygulamaların görüldüğü yerler olarak algılanmakla kalmamıştır. Heterojen bir müşteri kitlesini bir araya getirerek sınıflar arasındaki sınırları silikleştirdikleri ve böylece kamusal düzeni sarstıklarına da inanılmıştır. Ayrıca, kahvehanelerde dönen ve potansiyel olarak bozguncu nitelik taşıdığına inanılan tartışmalar ve söylentilerin yaygınlaşmasında kahvehanelerin oynadığı rol, bu mekânları yöneticilerin öncelikli hedefi haline getirmiştir. Bununla birlikte, 18. yüzyıldan itibaren kahvehanelerin toptan kapatılması yerine, ibret olsun diye bazı müesseselerin kapatılması yoluna gidilmiştir.”³⁶⁷

İstanbul’un fethedilmesinden yüz yıl sonra varlık kazanan kahvehaneler, “esnaf, yeniçeri, tulumbacı, âşık, semai ve meddah kahvehaneleri” biçiminde “çeşitli meslek gruplarının müdavimi oldukları kahvehane modellerini de” ortaya çıkaracak şekilde zamanla çeşitli dönüşümler yaşamış olsa da kahvehaneler arasında en yaygın olanı mahalle kahvehanesi idi ve “mahallelinin haberleşmesini sağlayan, problemlerin öğrenildiği ve çözüm yollarının ortaklaşa arandığı platform işlevini” üstlenmişlerdi.³⁶⁸ Ancak burada hemen mahalle kahvehanelerinin ortaya çıkışının ancak 19. yüzyılın başlarında mümkün olabildiğini belirtmek gerekmektedir.³⁶⁹

Niyazi Berkes, Türkiye çağdaşlaşmasının ilk aşaması olarak ifade ettiği 1700’lü yıllarda Osmanlı halkı arasında yaşanan değişimleri konu ettiği bahiste kahveye birincil önem atfeder. Bu çerçevede Berkes, kahvenin serbestleşmesinin beraberinde kahvehaneleri getirdiğini, bu mekânların da “*kamu düşünü*” olmak açısından kritik önemi haiz olduklarını vurgular.³⁷⁰ Kahvehanelere kamusalılık açısından olumlu bir değer

³⁶⁶ Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, içinde, Halil İnalıcık; Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, s. 427.

³⁶⁷ Lévy-Aksu, **a.g.e.**, s. 85.

³⁶⁸ Cem Sökmen, **Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri**, 2. Basım, Ankara: Ötüken Neşriyat, 2011, s. 41.

³⁶⁹ Hélène Desmet-Grégoire; François Georgeon (yay.), **Cafés d’Orient Revisités**, Paris: CNRS Editions, 1997’a atıfla Behar, **a.g.e.**, s. 26.

³⁷⁰ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 21. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 43-44.

atfeden böylesine bir yaklaşım, bu mekânların diğer sosyalleşme mekânlarından farklılaştığı önkabulüne dayanmaktadır.

“Elbette başka kamusal mekânlar da vardı; cami, çarşı veya hamam gibi yerlerde yabancılar karşılaşır sosyalleşebilirdi. Ancak kahvehane, aktif işlevi toplumsallık olan bir kurum olarak ortaya çıktı. Meyhane gibi karşılaştırılabilir kurumlar da mevcuttu, ama bunların hiçbirisi müşteri kitlesinin ve faaliyetlerin çeşitliliği bakımından, kahvehane kadar kapsayıcı değildi. Şehrin sakinleri için, camiye bir alternatif sunan kahvehaneler, kamusal alanın sekülerleşmesinin de araçları oldular.”³⁷¹

Yukarıdaki ifadelerde müşteri kitlesi ve faaliyet çeşitliliği, kapsayıcılığın dayanakları olarak öne sürülmüş oldukları için önemlidir. Kahvehanelere kimlerin gittiğine genel itibariyle baktığımızda belirgin biçimde sadece kadınları dışarıda kaldığını görebiliyoruz. Bu fark akılda tutulmak kaydıyla değerlendirilince müşterilerin de faaliyetlerin de çeşitlilik arz ettiği düşüncesi mâkul görünmektedir. Osmanlı’da çoğu erkek için “bir kahvehanede günde birkaç saat geçirmek dışında başka hiçbir eğlence olanağı”nın bulunmadığına yönelik düşünce³⁷² ile birlikte okunduğu zaman da bir haklılık payının olduğu düşünülebilir. Mahrem alan sınırlarının dışına çıkmış bir faaliyetten bahsediliyorsa, yine anlaşılabilir bir argümanla karşı karşıyayız demektir. Ancak kahvehanelere kamusal alanın sekülerleşmesine varana değin bir rol atfetmeden önce meselenin üzerinde daha ayrıntılı bir şekilde durmakta fayda vardır. Çünkü müşteriler ile faaliyetler çeşitlilik arz ederken, yukarıda da belirtildiği gibi, kahvehane türleri de çeşitlilik göstermekteydi. Böyle değerlendirildiği zaman öne sürülen ilgili çeşitliliğin varlığı şüpheli duruma gelmektedir. Denilebilir ki müşteri ve faaliyet çeşitliliği, kahvehane türü çeşitliliği esasında dağılma eğilimini beraberinde getirmiştir.

Selma Akyazıcı Özkoçak, İstanbul’daki kahvehane ve camilerin “sosyal ve fiziksel yakınlığı”nın hiç olmazsa mahalle kapsamında korunmuş olmasına rağmen

³⁷¹ Uğur Kömeçoğlu, “Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusal ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri” içinde, Ahmet Yaşar (ed.), **Osmanlı Kahvehaneleri (Mekân, Sosyalleşme, İktidar)**, 3. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018, ss. 55-90, s. 61.

³⁷² G. Gilbert Deaver, “Eğlence”, içinde, (ed.) Clarence Richard; M. A. Johnson, **İstanbul 1920**, çev. Sönmez Taner, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007, s. 226.

kahvehanelerin “camiye alternatif yerel bir platform” olduğunu ve bunun, insanların sosyalleşme mekânı olma vasfı olma noktasında caminin geriye düşmesini beraberinde getirdiğini ve dolayısıyla pek çok din adamının bundan rahatsızlık duyduğunu ifade etmektedir.³⁷³ Kahvehanelere bir sosyalleşme mekânı olarak değer atfediliyor olmasının, Osmanlı tarihsel gerçekliği uyarınca anlaşılabilir bir tabloya işaret ettiğini ifade etmek mümkündür:

“Aile bireylerinin ev dışındaki ortamları, dini merkez olan cami, ticari merkez olan çarşıdır. Kahvehaneler iletişimin çoğunlukla tek yönlü olduğu, bir tarafın genelde alıcı konumunda bulunduğu bu üçlü yapının yanında çift yönlü alışverişin ve iletişimin üretildiği mekânlar olarak belirgin bir kimlik kazanmış, içe dönük iletişimden dışa dönük iletişime geçişin zemini olmuştur.”³⁷⁴

Ve tam da bundan dolayı belirtildiği üzere geleneksel yapıyı muhafaza etme amacı doğrultusunda kahvehanelerin tehdit olarak algılandığı ve yasaklara konu edildiği bilinmektedir. Bu mekânlar, çeşitli dönemlerde devlet ve toplum arasındaki “nizam”ın bozulmasını beraberinde getirebilecek bir “ara form potansiyeli” olarak görülmüştür.³⁷⁵ Nitekim Öztürk de kahvehanenin “zorunluluğu içermeyen, yoğun bir duygusal, kültürel alışverişi, eğlenceyi, dinlenmeyi ve sükuneti içerdiği ölçüde özerk faaliyetin mekânı” olduğunu ifade etmektedir.³⁷⁶ İktidarın kahvehaneye yönelik baskıcı ve denetleyici tutumunun özerk faaliyetin ve özerk faaliyetin mekânının *tekinsizliği* nedeniyle ortaya çıktığını öne sürmek anlaşılabilir bir argümana işaret etmekteyse de kahvehaneye atfedilen niteliklerin sadece iktidar baskısı ve denetimi ile doğrulanması eksik bir açıklamaya karşılık gelecektir. Burada kahvehanelerin varlığının toplumsal yapıdaki hangi normalde mecburiyetler haricinde bir arada olmayan ve vakit geçirmeyen grupları buluşturma işlevini yerine getirdiğine yönelik ölçütü öne sürmek anlamlıdır. Ancak

³⁷³ Selma Akyazıcı Özkoçak, “Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri”, içinde, Ahmet Yaşar (ed.), **Osmanlı Kahvehaneleri (Mekân, Sosyalleşme, İktidar)**, 3. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018, s. 32.

³⁷⁴ Sökmen, **a.g.e.**, s. 24.

³⁷⁵ Öztürk, **a.g.m.**, 2005, s. 103.

³⁷⁶ Öztürk, **a.g.e.**, 2012, s. 89.

normalde herhangi mecburiyetler ve hayatın doğal akışının haricinde bir arada olmayan ve vakit geçirmeyen kişilerin bir araya gelme olanağı bir yana, meslekler temelinde kahvehanelerin ayrılmış olmasının son derece manidar olduğunu şimdiden not etmek gerekir.

Hélène Desmet-Grégoire, kahvehanelerin “Toplumsal ortamı yeniden dengeleyen gerçek bir elek” olduğunu belirterek, Michel De Certeau ve diğerlerine ait şu ifadelere atıf yapmaktadır:³⁷⁷

“Mahallenin bazı mekanları tam anlamıyla cinsiyetlerden biri ya da diğeri tarafından işaretlenmiştir. Bu anlamda kahve/esnaf karşıtlığı bir örnektir. ‘Mahalle kahvesi’ - işlevi tamamen farklı olan ‘yol kahvesi’nden ayrı tutmak gerekir” - bazı bakımlardan geleneksel toplumlardaki ‘erkekler evi’nin eşdeğeri olarak düşünülebilir. ‘Yoksulun salonu’ olmasının yanı sıra, erkeklerin iş dönüşü, eve yemeğe gitmeden önce bir dakikalığına buluştukları holdür; kahve bir ‘uyuşmazlık’, iş hayatı ile özel hayat arasında, sosyal atmosferin bir yeniden dengelenmesi boşluğudur; bu nedenle çalışma günlerinde akşamüstleri ve neredeyse sadece erkekler tarafından bu kadar düzenli bir biçimde kuşatılır, bu nedenle yine, hem bir iş gününün ‘ödülü’ olduğundan son derece hoş görülen hem de izin verdiği alkolizm eğilimi nedeniyle son derece çekinilen birkaç anlamlı bir mekandır.”³⁷⁸

Benzer bir şekilde Tanyeli’nin çizmiş olduğu şu tablo, kahvehanelerin kamusal mekân olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine dair çok önemli bir perspektif sunmaktadır:

“Derin mahremden dışa doğru olan bir açılım güzergahı bulunduğu gibi, dışarıdan da içeri doğru iten bir kapanma güzergahı yüzyıllar boyunca var olmayı sürdürmüştür. Ama 20. yüzyılın başlarında bile kahvehane, özel-kamusal kutupsallığı üretmeyen bu toplumsal ortamı temsil etmeyi çok iyi sürdürüyordu. Örneğin özellikle İstanbul’un mütevazı semtlerinde, erkekler mahalle kahvehanelerine akşam yemeği sonrasında gecelik entarileri ve terlikleriyle geliyorlardı. Kahvehane evin bir uzantısı gibiydi. Bu durumda bir kez daha konutun ‘dış’a doğru açılışından söz etmek mümkündür. Yani, Batı Avrupa terimleriyle

³⁷⁷ Hélène Desmet-Grégoire, “Giriş” içinde, (ed.) Hélène Desmet-Grégoire; François Georgeon, **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. Meltem Atik; Esra Özdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, s. 21.

³⁷⁸ Michel De Certeau; Luce Giard; Pierre Mayol, **Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri**, Türkçesi: Çağrı Eroğlu; Erkan Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 47-48.

söylenirse, kamusal nitelikte olan bir mekan özellik kimliği edinmişti.”³⁷⁹

Bu durum, Lefebvre’in boş vakit bahsi kapsamında kafeyi “aile-dışı ve meslek-dışı toplanma yeri” olarak tarif ediyor olması ile birlikte değerlendirince manzara daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.³⁸⁰ Dolayısıyla en azından, kahvehanenin özerk faaliyetin mekânı olmasına dair tüm argümanlar kabul edilse dahi bu faaliyetin bir boş zaman çerçevesine denk düşmediğini vurgulamak mümkün görünmektedir. Tabî bu durum kahvehanenin toplumsal hayat içerisindeki rolünün azımsanabilir olduğu anlamına gelmemekte olup ifade edilmeye çalışılan husus, kahvehanenin kamusal alanın oluşumunda veya gündelik hayat pratiklerinin biçimlenip dönüşmesinde ciddi etkisi olan bir kamusal mekân olarak değerlendirilmesinin aşırı bir yorum olduğudur. İstanbul’daki kahvehaneler, Osmanlı nizamını en önemli unsurlarından birisi olan ve mekânsal örgütlenmeyi de biçimlendirmiş olan ortak ahlâk anlayışında kayda değer bir dönüştürücü etkiyi beraberinde getirmiş olsalardı bu ve benzeri yorumların haklılık payı olabilirdi. Ancak böylesine bir yorumu haklılaştıracak gelişmeler, esas itibarıyla İstanbul’un Galata-Pera bölgesinde deneyimlenmiştir.

3.3.2 Galata-Pera Semtinin Ayrıcalıklı Yapısı

Osmanlı’da sınıfsal, statüye dayalı farklılaşmanın düzeyi mahalle değil, semt idi. Bu durumun açıklaması, mahalle ve semtteki aidiyetin biçimine işaret etmektedir. Mahalle aidiyeti “gündelik hayatın bir parçası” iken semt aidiyeti “daha yüksek bir soyutlama düzeyi gerektirirdi” ve dolayısıyla bir semt diğer semtten “daha prestijli, daha ‘seçkin’” olabileceğinden, gerçek olsun hayalî olsun bir hiyerarşinin varlığından bahsetmek bu şekilde mümkün olabilirdi.³⁸¹ Zaten aksi durum doğru olsaydı eğer, önceki bölümlerde

³⁷⁹ Tanyeli, **a.g.e.**, 2012, s. 22.

³⁸⁰ Lefebvre, **a.g.e.**, 2019c, s. 46.

³⁸¹ Behar, **a.g.e.**, s. 27.

gerçekleştirilen mahalleye ilişkin tartışmaların bu bölümdeki uzantısı, İstanbul semtleri biçiminde değil İstanbul mahalleleri biçiminde teşekkül ederdi. Diğer taraftan ise izotopi-heterotopi kavramsallaştırması ile ortaya konmaya çalışılan katmanlı yapıyı hatırlayarak, mahalle düzeni ve örgütlenmesinin şehir ve hatta Osmanlı nizamı için önemsiz olduğunun iddia edilmediği, bilakis açıklama güzergâhının olmazsa olmaz bir unsuru biçiminde kurgulandığı notunu düşmekte fayda vardır.

“(…) bu mahallelerdeki [Osmanlı İstanbulu mahalleleri] yerleşim kalıpları, (...) etnik ve dinsel kimlikler üzerine kuruluydu. Sosyo-ekonomik kıstaslar mahalle teşkilinde hep ikincil bir rol oynamıştı. Şehirde sınıf veya servet esasına dayanan bir yerleşim örüntüsünün egemen olması için yirminci yüzyılı beklemek gerekti.”³⁸²

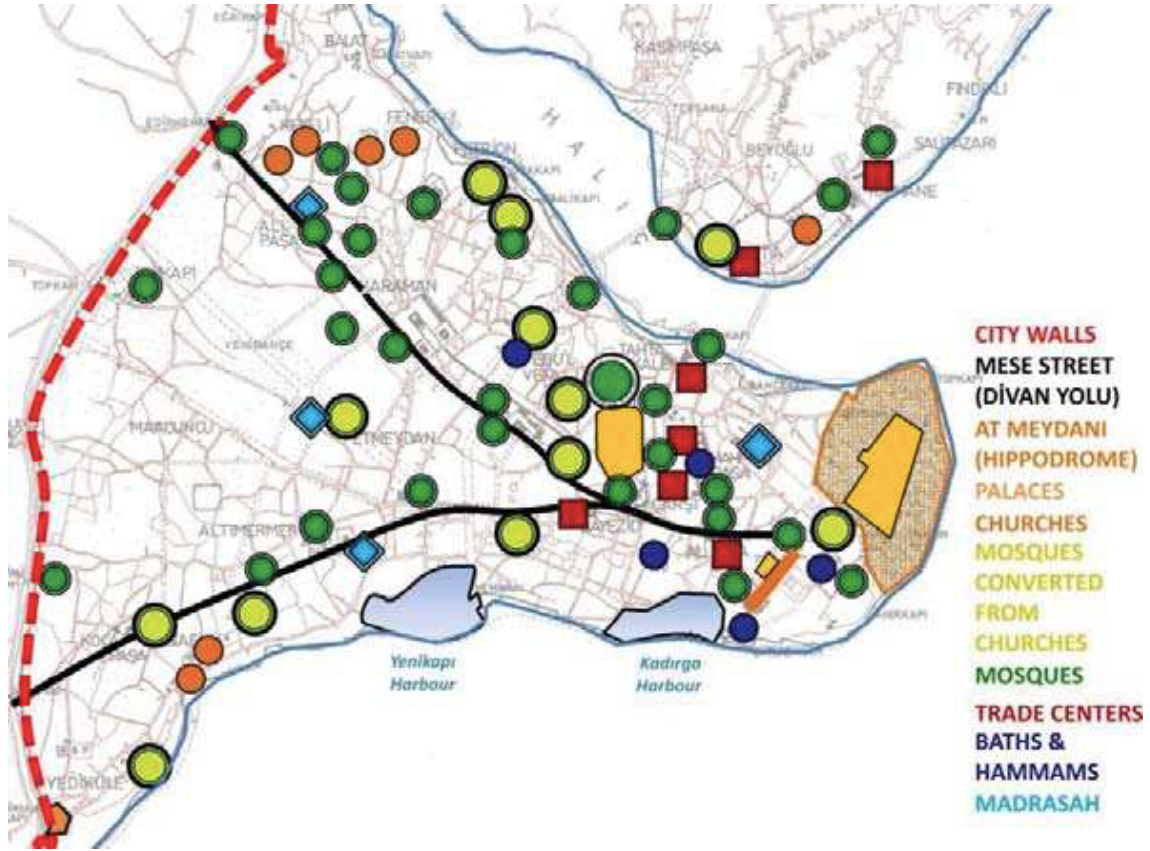
Behar’ın bu ifadeleri, mahalle özelinde değerlendirildiği zaman şüphesiz ki tarihsel gerçeklerle uyumlu bir nitelik arz etmektedir. Gelgelelim mahallenin sosyo-ekonomik kıstaslar uyarınca tanımlanamıyor oluşu, mahallenin sosyo-ekonomik kıstaslar uyarınca tanımlanamıyor olma durumunun kendisinin, sınıfsallığın mekânsal organizasyonundaki bir düzeye karşılık geldiğinin iddia edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim izotopi-heterotopi kavramsallaştırması da tam olarak böylesi bir açıklamanın sunulmasına olanak sağlamakta olup, semtlere odaklı bir mekânsal okuma gerçekleştirmenin anlamı da böylelikle daha da açığa çıkmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak İstanbul semtlerini konu edebilmek adına ilk olarak başkentlik öncesindeki döneme ilişkin durumu aktarmakta fayda vardır. 1453’e kadarki süreç için İstanbul, “Fatih (ve Eminönü) ilçesini kapsayan (...) günümüz İstanbul yüzölçümünün binde 27’sini” oluşturan “tarihî yarımada veya İstanbul Suriçi” idi.³⁸³ “İki yanı suyla çevrili olan kabaca üçgen şeklindeki tarihî yarımada”ya karşılık gelen suriçi

³⁸² a.g.e., s. 30.

³⁸³ Ahmet Tabakoğlu, “Osmanlı Döneminde İstanbul’un İlaşesi” **Bildiriler (Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu II)**, Mayıs 2014, s. 99-100.

kent, yüzölçümü itibariyle endüstri devrimi öncesi kentleri arasında Avrupa'nın muhtemeldir ki en büyük kenti idi.³⁸⁴



Şekil 2: 15-16. yüzyıllarda İstanbul şehir formunun ana bileşenlerinin görünümü

Kaynak: Ayşe Sema Kubat; Eren Kürkçüoğlu, “Morphological Evolution of Urban Form Components in the Historical Peninsula of Istanbul”, İçinde Vitor Oliveira; Paulo Pinho; Luisa Mendes Batista; Tiago Patatas (Ed.) *Our Common Future in Urban Morphology*, International Seminar on Urban Forms, FEUP, Porto, 2014, s. 568.

İstanbul'un sur içi (*İntaranuras*) bölgesi en yüksek rütbeli kadının selahiyetinde olup “İstanbul'dan sur veya şehir duvarlarıyla ayrılan üç semt (bilad-ı selase)” şunlardı:³⁸⁵

- Galata
- Üsküdar
- Haslar (Eyüp)

³⁸⁴ Behar, *Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbulu'nda Kasap İlyas Mahallesi*, s. 21.

³⁸⁵ İnalçık, a.g.e., 1995, s. 260-261.



Şekil 3: İstanbul'un üç semti

Kaynak: Robert Mantran, *XVI.-XVII Yüzyıl'da İstanbul'da Gündelik Hayat*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1991, s. 5.

Öncelikle, literatürde birbirlerinin yerine de kullanılabildiği görülen Galata, Beyoğlu ve Pera isimlerine dair olası karışıklığı önlemek yerinde olacaktır. “Bizans döneminde etrafı surlarla çevrilmiş olan” ve “sınırları bugünkü Karaköy, Perşembe Pazarı, Azapkapı, Şişhane, Tünel Meydanı ile Tophane’de” sonlanan bölgenin ismi olan Galata³⁸⁶, tarihsel süreç içerisinde Beyoğlu olarak da anılmıştır. “Beyoğlu’nun bilinen ilk ismi (...) bölgede incir ağaçlarının çokluğu sebebiyle (...) Hellen dilinde ‘İncirler’ manasına gelen Sykai’den” gelmektedir.³⁸⁷ Pera ise “Yunancada suyun ötesi veya karşı taraf anlamında”dır ve “önceleri Galata Surları’nın kuzeyindeki kapısı olan Kulekapısı’ndan

³⁸⁶ Turan Akıncı, *Galata: İstanbul’un 700 Yıllık Karakutusu*, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021a, s. 11.

³⁸⁷ Dilek Alan, *İstanbul’un Şehrsel Gelişimi ve Mekânsal Özellikleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021, s. 14.

başlayan ve Galatasaray Meydanı'na kadar olan bölge"ye karşılık gelmekte olup süreç içerisinde bölgenin orta aksı bugünün İstiklal Caddesi olacak şekilde Taksim Meydanı'na dek uzanmıştır.³⁸⁸ Bugünün İstiklal Caddesi "Taksim'i Tünel'e bağlayan ana cadde"dir ve tepenin üstündeki patika halk arasında Cadde-i Kebir olarak tanımlanmış, 1867 yılında ise Belediye bu caddeye Grand Rue de Pera ismini vermiştir.³⁸⁹

Semtte yaşayan gayrimüslim halkın, bölgeye Pera demeyi tercih etmesine karşın 1925 yılına gelindiğinde, Pera isminin resmî yazışmalardan çıkarılmak suretiyle Beyoğlu isminin kullanımından yana açıktan bir tavır alındığını belirtmek gerekir.³⁹⁰ Tam da bundan dolayı bu semtteki farklı yaşam biçiminin bir ütopya olarak ele alındığı noktada Galata ile yetinmek veya Beyoğlu yerine Pera adlandırmasının öne çıkarıldığı bir tercih yapıldığını belirtmek gerekir. Belirtildiği üzere Beyoğlu, bölgenin Cumhuriyet sonrası yapısına gönderme yapmaya daha uygun iken Cumhuriyet'in ütopyası olarak kullanılmaya müsait olan yapısının nitelikleri dolayısıyla Pera, öne çıkmıştır.

³⁸⁸ Akıncı, **a.g.e.**, 2021a, s. 11.

³⁸⁹ Turan Akıncı, **Beyoğlu: Yapılar, Mekânlar, İnsanlar (1831-1923)**, 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2021b, s. 15-16.

³⁹⁰ Haldun Hürel, **Semtleri, Mahalleleri, Caddeleri ve Sokaklarıyla A'dan Z'ye İstanbul'un Ansiklopedik Öyküsü (Bir İstanbul Kitabı 5)**, 2. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları, 2010, s. 144.



Fotoğraf 1: Yüksek Kaldırım, *Entree de la Grand Rue de Pera* (1870-1880)

Kaynak: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, <https://zamanmakinesi.ibb.gov.tr>, [Erişim Tarihi: 25.8.2022], t.y.

Rumların önemli bir kısmının yaşadığı Pera, kentin iş merkeziydi ve bambaşka bir dünyaya karşılık gelmekteydi; “burası bir Avrupa şehrinin küçük bir kopyasıydı” ve ayrıca elçilikler, yabancı iş adamları ve diplomatlar, zengin azınlık aileleri, Levantenler de burada yaşamaktaydılar.³⁹¹ Aleksandr Jevakof, “Türklerin Beyoğlu ve başka herkesin Pera adını verdiği”ni ifade ettiği bu bölgenin saltanatın dört yüz küsur yıldır yönetmekte olduğu bir yer olmasına rağmen Edmondo De Amicis’in şu şekilde tasvir ettiğini aktarmaktadır:³⁹²

“Avrupalı sokağın ortasında yüksek sesle konuşur, güler, şakalaşır, Müslüman burada kendini evinde hissetmez ve İstanbul tarafına kıyasla başını daha az dik tutar.”

Beyoğlu, “başka yerlerde barınamayanların ilke adresi” olup İstanbul’daki eğlence hayatının merkezi olma özelliği ile öne çıkmaktadır.³⁹³ Bu durum içerisinde Pera’nın da yer aldığı Beyoğlu-Galata’nın şehrin diğer bölgelerinden mekânsal ayrışmasını beraberinde getirici bir etkiye neden olmuştur.

“Hâlâ surlarla çevrili olduğu için bir ‘kent’ de denebilecek bu mahalle [Galata-17. yüzyılın sonları], Avrupalı mevcudiyetinin (siyasi, diplomatik veya ticari) merkeziydi ve bu yüzden, temelde yabancı ve gayrimüslim özellikleriyle Osmanlı başkentinden ayrı bir yapı oluştuyordu (ya da en azından böyle algılanıyordu). 17. ve 18. yüzyıllarda Doğu’ya giden seyyahların çoğu, Galata’nın bu özelliğinden etkileniyor ve genellikle şu veya bu biçimde kentin ‘Frenk’ havasından söz ediyorlardı.”³⁹⁴

Galata’ya hâkim olan söz konusu *Frenk havayı* gündelik hayata ilişkin kimi pratiklerden teyit etmek mümkündür. Örneğin içkinin ve domuz etinin Müslümanlara yasak olmaları dolayısıyla bu gayrimüslimlerin bu ürünlerini içeren dükkânlarını Müslüman mahallelerinde açmaları söz konusu olmazdı. İstanbul’daki meyhanelerin yalnızca Haliç’in öte tarafında, Galata’da bulunmasının böyle bir anlamı bulunmaktaydı ve

³⁹¹ Criss, **a.g.e.**, s. 40-41.

³⁹² Aleksandr Jevakoff, “Çanakkale’nin İstanbul’dan Görünüşü” içinde, Stefanos Yerasimos (haz.), **İstanbul 1914-1923: Kaybolup Giden Bir Dünya Başkenti ya da Yaşlı İmparatorlukların Can Çekişmesi**, çev. Cüneyt Akalın, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2021, s. 73.

³⁹³ Burcu Belli, **a.g.e.**, s. 162.

³⁹⁴ Eldem, **a.g.m.**, 2017, s. 179.

dolayısıyla ilgili bölge Müslümanlarca “günah yeri” addedilmektedir.³⁹⁵ *Stanboul* isimli

gazetede 23 Ağustos 1896 yılında yayımlanan bir yazının şu bölümü çarpıcıdır:

“Cadde-i Kebir’den iki adım ötede, tam anlamıyla ahlâksızlığa tahsis edilmiş bir mahalle vardır ve namuslu hiçbir ailenin burada barınması mümkün değildir [...] Bir mahalle artık böyle anılmaya başladığında, eğer bu durum düzeltilmek isteniyorsa, Şehremaneti yarım yamalak önlemler almak yerine birtakım radikal tedbirleri kararlılıkla uygulamalı, genellikle büyük şehirlerin giriş noktalarında bulunan adı kötüye çıkmış bu evleri merkezden uzağa götürmelidir.”³⁹⁶

Galata’ya yönelik bakışın yansımaları edebiyatta da karşılığını bulmuş; Eldem’in anlatımıyla “Frenk kenti teması, çok sayıda şair tarafından sürekli olarak kullanılan bir motif” olarak “bedenin yasak zevklerine yönelik şehvet ve imrenme duygusuyla karışık bir ayıbı ve günahkârlığı” simgeler olmuştur.³⁹⁷ Ancak yine Eldem bu kurgunun tamamen gerçeğe dayandığını düşünmemek gerektiğine yönelik şöyle bir uyarıda da bulunmuştur:

“Ne var ki şaşırtıcı olan, aslında böyle bir Frenk ve gayrimüslim kenti değerlendirmesinin gerçeğin yanlış bir temsili olmasıydı. Hem Avrupalılar hem de Osmanlılar için Galata, gerçek etnik ve sosyal yapısından tamamen bağımsız olarak Hristiyanlığı hatırlatan bir mesajı, bir sembolizmi ifade ediyordu. Görüldüğü kadarıyla bu mesaj, dönemin zihniyet yapılarında özel bir rol oynuyordu: Bir yandan Avrupalılara yabancı bir çevrede kendilerini evlerinde hissedecek, güvenli bir sığınak yanılması -belirli ölçüde de gerçekliği- sağlarken, öte yandan da Osmanlılara -özellikle de Müslümanlara- rahatlıkla hem bir egzotizm kaynağı hem de Müslüman bir imparatorluğun başkentinde oldukça negatif bir kâfir varlığı örneği olarak kullanılabilecek bir ötekilik imajı sunuyordu.”³⁹⁸

Galata’ya yönelik algılama biçiminin tamamen gerçeğe uyuşmayabileceği notunu akılda tutarak, Galata’daki hayat biçiminin Osmanlı’nın son dönemlerine doğru giderek artan bir biçimde ilgili algının gerçekliğine doğru yol aldığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

“Osmanlı’nın son yıllarına dek bu Pera bölgesi, yoğun olarak Müslüman yerleşimi olan anıtsal İstanbul yarımadasının, sosyal yaşam açısından hem uzağında, hem de fiziksel olarak çok yakınındaydı. Buna

³⁹⁵ İncalcık, **a.g.m.**, 1995, s. 258.

³⁹⁶ Lévy-Aksu, **a.g.e.**, s. 142-143.

³⁹⁷ Eldem, **a.g.m.**, 2017, s. 182.

³⁹⁸ **a.g.m.**, s. 183.

karşın Haliç'in bu iki kıyısındaki kültür farklılıkları ve yaşam modeli, birbirinden oldukça farklı şekilde biçimlenmiştir. Bütün Beyoğlu yakası, çekirdekte Halata, yükseklerde Pera ve daha gerilerde Taksim-Pangaltı hattında, batıda Şişhane-Kasımpaşa yönünde ve doğuda da Karaköy-Dolmabahçe hattında yayılmıştır. Bütün bu yerleşimler, genel anlamda Beyoğlu'ndan çok daha farklı fiziksel yapı ve sosyal yaşam karakterleri sergilerler. Örneğin Karaköy-Dolmabahçe ve Şişhane-Kasımpaşa hatları daha fazla İslami yerleşim düzenini ve yapılaşmayı vurgularken, Pera-Taksim ve Pangaltı hattında eski yıllardan beri batılı 'levanten' bir yaşam ve mimarî stili göze çarpar. (...) İlk birahane olan 'Londra', İstiklal Caddesi'nde 1880'lere doğru açılmıştı. Ünlü Pera Palas yaklaşık o yıllarda inşa edilerek dünyanın ilgisini çekmiştir. İlk tünel ve ilk aydınlatmalar da yine burada yapılmıştı.”³⁹⁹

Galata'nın sözü edilen tüm özellikleri bünyesinde barındıracak şekilde özerk denebilecek bir karaktere sahip olmasının tarihsel temelleri bulunmaktaydı. İstanbul'un fethi ile birlikte Kenti, Cenevizli sahipleri II. Mehmed'e teslim ederek belli başlı ayrıcalıklar elde etmişlerdi. 1 Haziran 1453 Ahidnamesi, bunun bir sonucuydu ve buna göre “Osmanlı hükümdarı onlara saldırmayacağına, 'kale'lerini yıkmayacağına söz vermiş, kiliselerinin varlığını devam ettirmelerini, geleneksel 'ayin'lerini sürdürmeleri ve kendi 'maslahatları'nı takip edebilmeleri için aralarından birini kethüda (temsilci) olarak seçmeleri konusunda güvence sunmuştu”:

“Galata, kanunen Osmanlı voyvodası ve kadısının doğrudan yönetimi altına girse bile bu ahidname, bölgenin, *Magnifica Communità di Peyra* (Muhteşem Pera Cemaati) ve onun *Loggia* meclisinin yarı özerk otoritesi altında, yabancı (Ceneviz ve dolayısıyla Frenk) özelliğinin sürdüğünün dolaylı kabulü anlamına geliyordu. Bu ahidname en azından bir kez, 1610'da yenilendi ve böylece kentin tam tamamlanmamış statüsü teyit edilmiş oldu. Devlet ancak 1682'de, *Magnifica Communità*'yı meşru kılan beratı yenilemeyi sonunda reddetti.”⁴⁰⁰

³⁹⁹ Hürel, a.g.e., s. 144-145.

⁴⁰⁰ Halil İnalcık, “Ottoman Galata, 1453-1553”, Edhem Eldem (der.), **Premiere rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Maison des Sciences de l'Homme, 18-22 janvier 1985, I, Recherches sur la ville ottomane: le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, économique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque**, İstanbul, 1991, s. 18-19; Mahmut Şakiroğlu, “Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılara Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, 1983, s. 211 -16 ve Louis Mitler, “The Genoese in Galata: 1453-1682”, **International Journal of Middle East Studies**, Sayı: 10, 1979, s. 73-74'e atfla, Eldem, a.g.m., s. 181.

Bu durum Konstantinopolis'in alınması ve Osmanlı şehri kılınmasının askerî zaferden ibaret bir çerçeveye karşılık gelmemesinin, ilgili sürecin içerisinde pek çok zorluğu barındırmasının bir sonucu olarak okunmalıdır. Nitekim 1453'ün hemen akabinde II. Mehmet, şehrin hızlı bir biçimde yeniden doğması için Bizans ileri gelenleri, soyluları ve Rum idarecilere yönelerek işbirliği arayışına girmiştir.⁴⁰¹

Tarihsel süreç içerisinde bölgenin etnik/dini yapısı açısından önemli bir kırılma ise 17. yüzyıl sonlarında yaşanmıştır. Bu gelişme, 1669 yangınının takip eden süreçte S. Francesco kilisesinin istimlakı ile camiye dönüştürülmesini içermekte olup bu tarihten sonra “altısı sur içinde yaklaşık on iki camiye karşılık sadece altı kiliseye (üç Frenk, iki Rum ve bir Ermeni kilisesi)” sahip oldular ve bu durum Frenklerin Bereketzade'ye, Yahudiler'in Karaköy'e, Ermeni ve Rumlar'ın ise St. Benoît civarına sıkışmalarına ve böylelikle “Pera yokuşunun tepesini merkez alıp, 19. yüzyıl sonlarında gayrimüslimlerin baskın olduğu Pera'yı meydana getirecek çekirdeği oluşturarak, kuzeye doğru yayılmaktan başka seçenekleri kalmamıştı.”⁴⁰²

19. yüzyıl, Pera'daki eğlence hayatının kent hayatına etkilerinin iyiden iyiye kendini göstermesi açısından önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bu dönemde Pera'da modern kafeler açılmış, Galata balozlarının düzenlendiği, içkili, müzikli gazinonun ilk biçimi

⁴⁰¹ Mantran, **a.g.e.**, 2020, s. 213.

⁴⁰² Stephane Yerasimos, “Galata à travers les récits de voyage (1453-1600)”, Eldem, **Première rencontre internationale**, s. 117-37 ve Edhem Eldem, “The Ethnic Structure of Galata”, **Biannual Istanbul**, 1993, s. 28-33'e atıfla, Eldem, **a.g.m.**, s. 184. Eldem, sürecin detaylarını şu şekilde aktarmaktadır: “Haliç'in öte yakasında, İstanbul'un yer aldığı üçgen biçimindeki yarımada, etnik ve dini gruplar genel olarak belli mahalle ve semtlerin sınırları içine yoğunlaşma eğilimindeydiler; bu bölgelerde nüfus, net bir şekilde etnik çizgilerin belirlediği bölümlere ayrılıyordu. Bu dini belirlenimli topografya kuralının tek istisnası, özel bir işlevin (genellikle iktisadi/ticari) yerine getirilmesi için farklı din ve kökenlerin kaynaşmasının gerektiği bölgelerdi. Bu yüzden Eminönü ile Unkapanı arasındaki alanlar gibi Kapalıçarşı içinde ve etrafında yer alan kentin ticari merkezi de, temelde insanların etnik ve dini kökenlerinden bağımsız olarak şehrin ticari tabakasını yeniden şekillendirdikleri, son derece çeşitlilik arz eden bir etnik yapı sergiliyordu. Bununla birlikte, çoğunlukla konutlardan oluşan kentin geriye kalanında yerleşim biçimini belirleyen, temelde etnik ve dini özelliklerdi; sosyoekonomik özellikler ikinci planda kalıyordu. Bundan dolayı sırasıyla Fener ve Kumkapı'da bulunan Rum ve Ermeni cemaatlerinin patrikhaneleri, bu mahallelerin yerleşim yapısını büyük ölçüde belirlediler ve sonuçta diğer grupların dışlanmasına neden oldular; adını Ebu Eyüp Ensâri'nin türbesi ve camiinden alan Eyüp neredeyse sadece Müslüman kaldı. (...) gayrimüslim cemaatler büyük oranda kentin kenarlarına doğru itilirken (Rumlar Haliç boyuna ve Marmara kıyılarına, Ermeniler Yenikapı, Samatya ve Topkapı'ya, Yahudiler Haliç'in iki kıyısına ve özellikle de Balat ve Hasköy dış mahallelerine), şehrin merkezi bölgeleri temelde Müslüman unsurlarla dolduruldu.” – Eldem, **a.g.m.**, 2017, s. 185.

olarak değerlendirilebilecek revölü kafe konseptinin (kafesantan, *café chantant*) rağbet göstermesi söz konusu olmuştur. Böylelikle “Boğaziçi ve Adalar’daki gazino, restoran ve meyhanelerin eğlence hayatı içindeki ağırlığı artmış” ve böylelikle “İstanbul’un Avrupai hayat özlemi içindeki Müslüman kesimleriyle Levanten burjuvazi arasındaki ilişkiler” gittikçe sıklaşmıştır.⁴⁰³ 1917 Devrimi sonrası İstanbul’a gelen Rusların etkisiyle ise bahsi geçen çerçeve çok daha belirginleşmiştir. Mütareke dönemi İstanbul’u olarak adlandırılan süreçte bu bölgedeki “lokanta, konser, bar, kabare ve kumarhane” işlerinin çok geçmeden Rusların eline geçtiği ve böylelikle “Osmanlı delikanlısı”nın Rus eğlence ve gece hayatını tanınmasının söz konusu olduğu görülmektedir.⁴⁰⁴ Georgeon bu durumu şöyle tarif etmektedir:

“Beyaz Rus kadınlar çok kısa süre içinde İstanbul’da tanınırlar. Haklı haksız, uçarı, kolay kadınlar olarak ünlenirler. Yeni zenginlerin, Levantenlerin, müttefik subayların kollarında özellikle göze çarpanlar, onlardır. En şanslı olanları, Galata’nın ya da Pera’nın lokantalarında, barlarında ya da kafelerinde -onlar da yaşayacaktır- garson olarak bir araya gelirler. Kadınların halka açık yerlerde çalışmaları, İstanbul için bir yeniliktir. Ve bu, iyi bir parça arayan ya da salt gözlerinin pasını silmek isteyen İstanbullu gençler için ek bir eğlencedir. Sarışın garsonun sipariş almak üzere yaklaştığını gören serserilerin bile içleri yanıp tutuşur.

Cins-i lâtifler, savaş-sonrası İstanbul’unda daha büyük bir yer kaplar gibi idiye de, bu sadece Beyaz Rus dalgasının sonucu değildir. Müttefik işgali de birçok maceracı, yarı-monden topluluğu buraya çıkar. Nisbî özgürlük ortamı, dört yıllık savaştan sonra âdetlerdeki genel gevşeme, ister levanten ister Ermeni ister Yahudi olsun, kadınların cesaretini artırmıştı. Bürolarda, atölyelerde, fabrikalarda ya da hastanelerde cepheye giden erkeklerin yerini alan ve çoğu kez ailenin geçimini üstlenen dul Türk kadınları, kamusal alanlarda, toplu taşıtlarda, idari birimlerde ve ticari faaliyetlerde artık daha çok yer alıyorlardı.”⁴⁰⁵

Pera’nın özgün ve ayrıcalıklı konumu, Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla beraber ilân edilen cihadın etkisiyle tepkilerin sergilendiği bir mekân hâline gelmiş olmasının da bir nevi temellerini oluşturmuştur denebilir. Jevakoff’un görüşüne göre polisin

⁴⁰³ Çavuş, **a.g.m.**, s. 143.

⁴⁰⁴ Toprak, **a.g.m.**, s. xi.

⁴⁰⁵ Georgeon, **a.g.m.**, 2021, s. 109.

örgütlemiş olduğu bir grup “yeşil sancakları açarak” elçilikler önünde gösteri yapmış ve akabinde Tokatlıyan Otel’ine ve 1878 yılındaki savaş sırasında ölen askerlerin anısına Rusların inşâ ettiği kiliseye, mezarlık alanında bulunan gömütlere saldırmış, bahsi geçen kilise dinamit ve top ateşleriyle yerle bir edilmiştir.⁴⁰⁶ Buradan hareketle Pera’nın özgün ve ayrıcalıklı konumunun Osmanlı ortak ahlâkından türeyen tepkilere indirgenemeyecek şekilde milliyetçi duyguların da hedefi olmasını beraberinde getirdiğini ifade etmek mümkün görünmektedir. Tepkiler ortak ahlâk anlayışına indirgenemezdi çünkü Pera’daki yaşam her ne kadar eğlenceleriyle, sekülerliğiyle ön plana çıkmakta idiyse de tüm bunlar esasen genel itibarıyla daha iyi bir yaşam koşulları çerçevesi içerisinde varlık kazanmaktaydı. Dolayısıyla Pera’daki gayrimüslimler ve buraya giden/gidebilen Müslüman ayrıcalıklı İstanbul’un geri kalanlarının gözünde sadece eğlenmiyor, aynı zamanda *yaşıyordu*. 1914’teki gösteriler bu çerçevede de değerlendirilebilir ve Cumhuriyet’e devredilen miras açısından gerek bu bölgedeki yaşam biçimi gerekse de bu yaşam biçiminin mekânsal ayrışmışlığı, yani mekânda yabancılaşmanın varlığı, son derece önemlidir. Dolayısıyla Cumhuriyet’in gündelik hayat tasavvuru değerlendirilirken tüm bu hususların da göz önünde bulundurulması, yaşananları Cumhuriyet idarecilerinin zihninde varlık kazanıp da halka dayatılan bir süreç gibi değil de gerçekliklerle bağlantılı şekilde değerlendirilebilmesini sağlayacaktır.

3.4. Bölüm Değerlendirmesi

Çalışmanın bu bölümünde Osmanlı eski rejimindeki mekâna yabancılaşmaya bir de özellikle 18. yüzyıl ile birlikte payitaht İstanbul’daki mekânda yabancılaşmanın eklendiği düşüncesi öne sürülmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda bahsi geçen süreye kadarki sınıfsal çelişkilerin Osmanlı eski rejiminin öngörmüş olduğu mekânsal organizasyonda

⁴⁰⁶ Jevakoff, **a.g.m.**, s. 76.

kaydadeğer bir kırılmayı beraberinde getirmemesindeki potansiyelin, İstanbul'da yaşam tarzı farklılığı uyarınca mekânsal ifadesini bulduğu fikri savunulmuştur.

Bir önceki bölümde Osmanlı eski rejiminin mekânsal çözümlemesi gerçekleştirilirken İstanbul'un başkent olarak mekânsal organizasyondaki rolüne dair belli bir çerçeve çizilmişti. Bu bölümde ise ilgili tartışma ilerletilerek başkentlere ilişkin gerçekleştirilen teorik tartışmalar uyarınca İstanbul'un başkent olarak özgün konumunun netleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Buna göre İstanbul'un, pre-kapitalist devlet başkentlerinden de imparatorluk başkentlerinden de farklılaşan ve modern dönem başkentlerinin kimi özelliklerini bünyesinde barındıran bir niteliğe sahip olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

İstanbul'un başkent sıfatıyla bünyesinde barındırdığı nitelikler, bilhassa 18. yüzyıl ile birlikte varlık kazanmış olan sınıfsallığın mekâna hayat tarzı farklılaşması üzerinden farklılaşmasını zeminini oluşturması bakımından önemlidir. Böylelikle bahsi geçen hayat tarzı farklılığının bir yönüyle imparatorluğun ihtişam arayışını simgeleyen yapılara, bir yönüyle lüks konutların sayısındaki artışa ve nihayet Osmanlı ortak ahlâkının dışına taşan görece seküler pratiklerin kamusal mekânlarda varlık alanı bulmasına işaret ettiği gösterilmiştir. Bu kamusal mekânların yoğunlaştığı bölge, gayrimüslim nüfusun ve ticaret bölgesi olmasının etkisiyle kozmopolit yapıya sahip olan Galata-Pera olduğundan tartışma, bu doğrultuda ilerletilmiştir.

Galata-Pera'daki kamusal mekânlarda ortaya çıkan gündelik hayat pratiği, bir virtüel nesne olarak cumhuriyetin varlık kazandırılması noktasında kendisine bakılarak örnek alınan ütopya olarak detaylandırılmıştır. Bu yapılırken ise kendisine bakılarak örnek alınma durumunun somut verilerle desteklenecek bir tarihsel gerçeklik olmaktan ziyade, ortak ahlâk anlayışının gerilemesi ile mekânın sahiplenilmesinin siyasal rejim olarak karşılığının cumhuriyet olduğu fikri arasında kurulan teorik bağlantı ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Millî Mücadele mekânının sınır noktasında sahiplenilmesi

olduğundan ve böylesine bir tarihselliğin akabinde yeni rejim kurulduğundan dolayı yeni başkent Ankara'nın inşasında öngörülen gündelik hayat tarzının, Pera'daki hayat tarzının alenileştirilerek kamusallaştırılması ve bir yandan da millileştirilmesi esasına dayandırıldığı fikri bu noktada yönlendirici olmuştur. Böylelikle Ankara'nın bir sonraki bölümde ne şekilde inceleneceğine dair çerçeve de ortaya çıkarılabilmektedir.



4. BÖLÜM

MEKÂNIN YABANCILAŞMASI: GÜNDELİK HAYAT ÜZERİNDEN CUMHURİYET DEVRİMİ'NİN SINIFSA SINIRLARI

4.1. Devrimci Kopuşun Düzey ve Niteliğinin Analiz Çerçevesi Olarak Gündelik Hayat

Bilâl N. Şimşir, “Başkent’in İstanbul’dan Ankara’ya taşınması”nın, “başlıbaşına bir devrim” olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁷ İstanbul’un Osmanlı İmparatorluğu için taşıdığı anlamı ve önemi göz önünde bulundurunca başkent değişikliğini başlı başına bir devrim olarak değerlendirmek akla yatkın görünecektir. Gelgelelim bir üst başlık olarak Cumhuriyet Devrimi biçiminde bir olgu var ise veya en azından bu olgunun varlığı-yokluğu ile ölçüsü, biçimi tartışılacak ise eğer başkent değişikliğinden ibaret olamayacak şekilde kapsamlı bir çerçeveden meseleye yaklaşılmalıdır. Başkent kaydırmanın anlamı da ancak böylesine bir çerçeve dâhilinde tartışılabilecektir. Şüphesiz bu husus devrim ile neyin kastedildiği, devrimin nasıl algılandığı ile doğrudan ilişkilidir. Mekân odaklı bir çözümlemenin gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir çalışmada devrim kavrayışının da buna göre şekillendirilmesi beklenecektir. Sözelimi iktidar değişikliğine, yeni hukukî düzenin tesis edilmesine veya kurumsal farklılaşmalara odaklı bir devrim perspektifi, mekânsal çözümlemenin tarih bilimi ya da siyaset biliminin açıklama güzergâhının bir benzerini

⁴⁰⁷ Şimşir, a.g.e., s. 12.

takip etme anlamına gelirdi. O nedenle mekânsal çözümlemeye özgü bir devrim çerçevesi tayin edebilmek kritiktir.

Birinci Bölüm’de Lefebvre’in öne sürmüş olduğu transdüksiyon, yani muhtemel nesne üzerinde düşünme biçimindeki açıklama çabasının takip edilmeye çalışılacağı belirtilmişti. Hatırlatmak gerekirse, bu kapsamda ilgili muhtemellik, yani virtüel nesne, Cumhuriyet olarak önerilmişti. Muhtemel nesnenin ütopyasının, diğer bir ifadeyle güncel olanın imkânsızlaştırarak uzaklaştırdığı ancak yine de bir biçimde mekânda varlık bulan imkânın, Galata-Pera olarak düşünülebileceği iddia edilmişti. Dolayısıyla bu hattı takip ederek şöyle bir devrim kavrayışına ulaşmak söz konusu olmuştur: Ütopyanın imkânsızlığını genelleştirilmiş bir güncel içerisinde imkâna dönüştürmek suretiyle muhtemel nesneye hızlı ve çarpıcı bir şekilde varlık kazandırma iradesi.

İfade edilen devrim kavrayışı uyarınca kopuşun düzey ve niteliğine dair de bazı hususları saptamak mümkün olabilir. Buna göre ilk olarak devrimci durum öncesindeki ütopyaı imkânsız kılmaya yönelik iradenin bunu ne ölçüde başarabildiğinin kopuşa dair fikir vereceğini belirtmek gerekir. Nitekim böylesine bir başarı ölçüsü, tam olarak devrimci durumun ne tür bir tarihsellik kapsamında varlık kazandığına işaret edecektir. Bu şekilde değerlendirildiği zaman, bir anıt gibi simgesel anlamı yüksek ve hâliyle anlamının dolaylı niteliği ile sınırlanmış bir ütopya değil de doğrudan doğruya belli bir bölgedeki yaşam tarzı ile somutlaşmış bulunan ütopyası olan Cumhuriyet Devrimi kapsamında öngörülen gündelik hayat tasavvurunun kendisinin başlı başına ciddi bir kopuşu temsil etmediğini henüz şimdiden bile ifade etmek mümkün olabilmektedir. Gelgelelim bu durum kopuşun niteliğindeki herhangi bir azalmayı beraberinde getirecek bir etkiyi içerisinde barındırmamaktadır. Osmanlı’daki tarif edilmeye çalışılan ütopya, varlık alanı bulabildiği (yani alenileşerek kamusalallaştığı) ölçüde, sürece ve de sayesinde baskılanabilmekteydi ve bu baskılanma da “genelleştirmeme” esasına dayanmaktaydı. Nitekim varlık alanı bulabilmenin de baskılanma biçiminin de mantığı doğrudan doğruya

mekânsal bir nitelik arz etmekteydi. Ayrıca unutmamak gerekir ki ilgili mekânsallık sadece ve sadece Galata-Pera'dan ibaret değildi ve alenîleşmemesi-kamusallığın bir parçasını oluşturmaması kaydıyla bu yeni hayat tarzı başka yerlerde de varlık kazanabiliyordu. Bu da belli bir mekânsal sınırlılığa tâbi olup, alenîleşebilen hayat tarzının Galata-Pera'da, alenîleşmemesi ve kamusallığın parçasını oluşturması engellenmeye çalışılan hayat tarzının ise şehrin diğer pek çok bölgesindeki durumu, mekânda yabancılaşma kavramıyla önceki bölümde ifade edilmeye çalışılmıştı. Öyleyse Cumhuriyet'in devrimci niteliği, alenîleşip kamusallığın bir parçasını oluşturacak bir gündelik hayat tasavvurunun genelleştirilmesi esasında saptanabilecektir. Bunu gerçekleştirmek ise gündelik hayata odaklı bir açıklama biçimi ile mümkündür ve Lefebvre'in bu noktadaki özgün teorik çerçevesi son derece açıklayıcıdır. Ancak buna geçmeden Ankara incelemesinin zamansal sınırına dair bir açıklama yapmak gerekmektedir. Bülent Duru, “kentsel ranttan yararlanmak isteyen güçlü kesimlerin de baskısı ile” 1938 yılına gelindiğinde belediye sınırları ile imar planı sınırlarının birleştirildiğini belirterek bu durumu şöyle yorumlamıştır:⁴⁰⁸

“(...) bu kararlar çok büyük bir alanın yerleşime ve vurgunculuğa açılması Ankara için iyi sonuçlar doğurmamıştır. Böylesine geniş bir mekanda yol yapılması, ulaştırmanın sağlanması, sağlık hizmetlerinin yürütülmesi, sokak temizliğinin yapılması, çöplerin taşınması, atık suların uzaklaştırılması, başıboş köpeklerle mücadele edilmesi çok zor olacaktır.”

Dolayısıyla 1938 yılı Ankara'nın bir başkent olarak inşâsında çok önemli bir kırılmaya işaret ettiğinden ve de zaten hem Atatürk'ün ölümü hem de akabinde İkinci Dünya Savaşı'nın olumsuz etkileri hemen her şeyi etkilediğinden, bir sınır noktası olarak düşünülmüştür.

Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I* kitabının “‘devrim’ kavramını dönüştürmeye de çalışmakta” olduğunu şu şekilde belirtmiştir: “Devrim sadece ekonomik (üretim

⁴⁰⁸ Bülent Duru, “Mustafa Kemal Döneminde Ankara'nın İmarı” içinde (haz.) Funda Şenol Cantek, **Cumhuriyet'in Ütopyası: Ankara**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2012, s. 189.

ilişkileri) ya da politik (kişisel ve kurumsal) dönüşümlerden ibaret değildir; ‘devrim’ adına layık olabilmek için, bir yaşam tarzı, bir stil, tek kelimeyle bir uygarlık yaratarak gündelik hayata kadar, fiiliyatta ‘yabancılaşmadan kurtulmaya’ kadar uzanabilir ve uzanmak zorundadır.”⁴⁰⁹

“Bu yaklaşım, toplumun ekonomiye ve politikaya indirgenmesini dışlar ve *toplumsala* vurgu yaparak, ünlü ‘altyapı’ ile ‘üstyapı’ tartışmasını değiştirir. Ekonomiye –üretim ve mülkiyet ilişkilerine– indirgenemeyen ilişkiler, bireylerle gruplar arasındaki ilişkiler, bunların bütünü –yani gündelik hayat– ‘toplumsal’ın içine girer. Bu eser, *praksis* (*toplumsal* pratik), bireyselle toplumsal arasındaki ilişki, ‘*sivil toplum*’ ve hatta *üretim tarzı* gibi Marx’ın kullandığı, değeri anlaşılmamış ya da yoksullaşmış kavramların geliştirilmesini ve zenginleştirilmesini hedefliyordu.”⁴¹⁰

Buradaki yabancılaşmadan kurtulma çerçevesinin gündelik hayatı dönüştürmeyi, yeni bir gündelik hayata varlık kazandırmayı başarmış bir sosyalist devrime işaret ettiği muhakkaktır. Zaten Lefebvre’in gündelik hayat vurgusu reel sosyalizm eleştirisinden ileri gelmektedir. Bu açıdan şu ifadeleri anlamlıdır:

“Sosyalizm bugüne kadar günlük yaşam sorununda başarısızlığa uğramıştır. Yazık. Yaşamı değiştirmeyi vaad etmişti, ama bunu sadece yüzeysel biçimde yapabildi. Bu da derin bir soğukluğun nedeni oldu... Sürekli olarak sosyalist ülkelerin ekonomik zayıflıklarından söz edilir. Mesele bu değil. Komünist rejimlerin felaketi, her şeyin ciddi, ürkünç biçimde ciddi hale dönüşmesidir. İnsanlar için daha iyi bir gündelik yaşam örgütlemeyi başaramadı bu rejimler.”⁴¹¹

Ancak herhangi başka türlü bir devrim için de kendi objektif amaçları doğrultusundaki *devrimci başarısı*, yine, gündelik hayata dek uzanıp uzanamadığı esasında yukarıda bahsedilen biçimde ve gerekçelerle değerlendirilebilecektir. Yine de belirtmek gerekir ki yabancılaşma, Modern Türkiye’nin devralmış olduğu miras açısından bu tez için de son derece önemli olmakla beraber, yabancılaşmanın Cumhuriyet ile birlikte nasıl bir nitelik kazandığı sorgusuna girişmek, Lefebvrian mânâda sosyalizm ölçütüne sabitlenmiş

⁴⁰⁹ Lefebvre, a.g.e., 2017, s. 22.

⁴¹⁰ a.g.e., s. 22-23.

⁴¹¹ Henri Lefebvre, *Yaşamla Söyleşi: Sosyalizm, Günlük Yaşam, Ütopya*, Türkçesi: Emirhan Oğuz, İstanbul: Belge Yayınları, 1995, s. 17.

değildir. Devrimci süreçlerin devlet merkezli ve siyasal, hukukî gelişmelere endeksenerek değerlendirilmesinin beraberinde getirdiği sınırlılıkların bir yönüyle de olsa aşılabilmesi noktasında Lefebvre'in bu yaklaşımı son derece önem taşımakta olup Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve devamındaki süreci ele alan çalışmaların çok büyük çoğunluğu meselenin, devletin yapısında meydana gelen değişiklikler ile devletin nitelik varlık kazandırdığı yeni uygulamalar bütünü nezdinde hukukî boyuta odaklanmaları ile öne çıkmaktadır. Cumhuriyet ile yeni bir devletin kurulmayıp da sadece rejimin değiştiği kabul edilse dahi söz konusu tarihselliği tayin eden düzenlemeler Anayasa ile kanunlar ile yönetmelikler ile gerçekleştirildiğinden dolayı hukukî boyutu konu edinen çalışmaların gerçekleştirilmesi kaçınılmazdır. Ancak yaşanan sürecin tüm veçhelerinin hukuk metinleri ile tespit edilmesi imkân dâhilinde değildir. Sözgelimi Anayasaya Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğuna dair bir ibarenin eklenmesi şüphesiz ki devrim incelemeleri için son derece önemlidir fakat bu yeniliğin fiilî duruma ne gibi etkilerinin olduğunu tartışmak, ayrı bir inceleme güzergâhını gerektirmektedir. İşte bu ayrı inceleme güzergâhlarından birisi, fiilî duruma yansımaya toplumu odağa alacak şekilde mekânı ve dolayısıyla gündelik hayatı inceleme alanı olarak tayin etme anlamına gelecek şekilde ve bu tezde tercih edildiği üzere mekânsal çözümlemedir.

“Bir araya gelen kitleler devrim yapar, çünkü önceki gibi yaşamak istemezler. Eğer devrim onlara umulan (ve belki de ütöpk olarak, devrim, komünizm gibi kelimeler altına yerleştirilen) yeni yaşamı getirmezse, eğer devrim yalnızca temsilleri değiştirirse, bu kitleler eskiyi sürdüren bir gündelik hayata sığınırılar: Özel yaşam, pek az kamusal ve politik yaşam, aile hayatı, doğrudan ilişkiler, komşuluk ve dostluk hayatı.”⁴¹²

Lefebvre'in ifadelerinden yola çıkarak Cumhuriyet Devrimi'nin mekânsal çözümlemesi ile *yeni yaşama* ne ölçüde varlık kazandırılabilmişinin ve bunun -eğer varsa- *eskiyi sürdüren bir gündelik hayat* ile karşılaştırılarak ne tür bir devrimci çerçeveye denk düştüğünün sorgulanması amaçlanmıştır. Bir önkabûl olarak ise, tarihsel sürecin

⁴¹² Lefebvre, a.g.e., 2019b, s. 43.

öneminin kavranabilmesi adına Millî Mücadele'nin örgütlenmesi ile Kurtuluş Savaşı'nın da değerlendirme hattı kapsamına dâhil edilmesinin gerekliliği benimsenmiştir. Devrim eğer ki bir kopuş, veya hiç değilse bile bir kırılma ise, neyden kopulduğu ile neyde kırılmanın gerçekleştiğini ancak tarihsel bir bakış ve mukayese sayesinde anlaşılabilir, anlamlandırılabilir. Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat nezdinde mekânsal çözümlemesini gerçekleştirmek, devletin kuruluşu Kurtuluş Savaşı ile mümkün olduğundan ve Millî Mücadele'nin merkezi olan yerin başkent olarak tayin edilmesinden dolayı tarihsel süreci değerlendirmeye katmayı ayrıca ve de âdeta çağırmaktadır. Her şeyden önce, *mekâna yabancılaşma* ve *mekânda yabancılaşma* mirası ile mâlûl bir tarihsel tablonun tasvir edilip önerilmeye çalışıldığı bu çalışma için, mekânına da mekânında da yabancılaşma düzeyi yüksek bir Osmanlı insanı ortadayken Millî Mücadele'nin nasıl mümkün olduğu, cevaplandırılması gereken bir sorudur. İşte bu soruya cevap geliştirmek adına Millî Mücadele, mekânın sınır noktasında sahiplenilmesi ile ele alınmaya çalışılmıştır. Böylelikle yeni gündelik hayatın inşâ edilmesi hamlesinin hem öncesindeki durumun, mekânın sınır noktasında sahiplenilmesinin nasıl mümkün olduğu ve buradan hareketle inşâ edilecek yeni kamusalığın meşruiyeti açısından ne ifade ettiğini tartışılmasına imkân tanıyacak şekilde bir mekânsal fotoğrafının çekilmesi sağlanmıştır. Tabîî burada yeni bir gündelik hayata varlık kazandırmanın gerekli olup olmadığını tartışmaya açmanın amaçlanmadığını da hemen not etmek gerekir. Bu çalışmada benimsenen devrim anlayışına göre bir devrimci süreçte devrimin mekânına ve gündelik hayatına zaten varlık kazandırılmış olmalıdır. Lefebvre'in devrimin “başka bir yaşam tarzını gerektir”diği ve dolayısıyla “yeni bir toplumsal mekân, başka bir toplumsal zaman yaratmaya, mevcut düzeni yeniden-üreten modellerden özgürleşerek, toplumsal ilişkilere dair başka bir yaşam tarzını ve başka durumların yaratılmasına kadar” gideceğini içeren ifadeleri bu açıdan yönlendirici bir işlev görmüştür. Sonuç itibarıyla meşrûiyet kavramı ile, devrimci kopuşun düzey ve niteliğinin gündelik hayat ile

çözümlemesini tarihsel sürecin göz önünde bulundurulması yoluyla gerçekleştirilmesinin, Devrim'in yeni gündelik hayat ile eskisi arasında olduğu iddia edilen ve *modernleşme paradigması* ile anlamlandırılmaya çalışılan, çatışmaya odaklı eleştirisinin bünyesinde barındırdığı iddiaların test edilmesini sağlayacağı varsayımına işaret etmek amaçlanmıştır. Bu husus ayrıntılarıyla ilerleyen başlıklarda ele alınacaktır.

Yeni bir gündelik hayatı inşâ etmenin, yerleşikleşebilmesi ve kabul görebilmesi açısından, iktisadî koşullarla desteklenmiş olması gerekliliği, ilgili varsayımın temel bir açıklama boyutuna işaret etmektedir.

“Gündelik hayatın içinde ve gündelik hayat yoluyla devrim teorisi burada da hâlâ Marksist tezleri geliştirmeye çalışmaktadır. Bu devrim teorisi, toplumsal dönüşümün sadece politik formlarla ve ekonomik ilişkilerle sınırlanamayacağını; farklı bir gündelik hayat yaratma hedefi ve anlamı yoksa değersizleşme riskinin çok büyük olduğunu inatla hatırlatır.”⁴¹³

Yine Lefebvre için bu durum, “toplumun radikal dönüşümü” anlamına gelecek şekilde devrimin sadece “hızlandırılmış büyümeyi ya da sadece politik kişiliklerin değişimini” önüne hedef olarak koyamayacağı, gündelik hayatın dönüşümünün hedeflenmesi gerektiği biçiminde ifadesini bulmaktadır.⁴¹⁴ Anlaşıldığı üzere burada hızlandırılmış büyümeye veya lider değişiminin gündelik hayatın dönüştürülmesi ile tamamlanmasının gerekliliği, bir tarihselliğin devrim olarak nitelendirilebilmesi için şart koşulmaktadır. Bu çalışmadaki gündelik hayat sorgusu da böylesine bir devrim anlayışı uyarınca yürütülmeye çalışılmış ve hemen anlaşılmıştır ki Cumhuriyet Devrimi için gündelik hayat tartışmasını, hızlı büyüme ve lider değişiminin gündelik hayat dönüşümü ile ne ölçüde tamamlandığından ibaret olamayacak şekilde gündelik hayat tasavvurunun ne ölçüde iktisadî koşullarla desteklenmiş olduğunu saptayacak şekilde yürütmek, olmazsa olmaz bir konuma yükselmiştir.

⁴¹³ Lefebvre, a.g.e., 2017, s. 36.

⁴¹⁴ a.g.e., s. 171.

Sorgulamanın yeni gündelik hayatın iktisadî açıdan ne ölçüde desteklenebildiği noktasına dek ilerletilmesinin, Cumhuriyet Devrimi mekânsal çözümlemesinin, jakobenizm, tepeden inmecilik ve toplum mühendisliği gibi iddiaları da içeren modernleşme paradigmasını eleştirmekle sınırlı kalmamayı sağlayacak bir perspektif sunduğu kadar, Devrim'in sınıfsal okuması ve dolayısıyla sınırlarını tespit etmeye de olanak tanıyacağı varsayılmıştır. Böylesine bir değerlendirme güzergâhı, yabancılaşma kavramını tercih etmenin beraberinde getirdiği sınıfsal çözümleme hattının tutarlı bir şekilde tamamlayıcısı olacak ve yeni rejimin mekânsal inşâsına gönderme yapacak şekilde mekânın yabancılaşması kavramıyla somutlaştırılmıştır.

Yukarıda tarif edilmeye çalışılan bir mekânsal çözümleme hattı ile Cumhuriyet Devrimi'ni değerlendirmeye tâbi tutmak ve gündelik hayat pratikleri nezdinde açıklamaya koyulmak, mekâna ve gündelik hayata odaklı bir şekilde gerçekleştirilen ve modernleşme paradigması olarak bu tezde ifade edilen okuma biçiminin metodolojik sorunlarını açığa çıkartmaya hizmet edeceği hususunun üzerinde durmakta fayda vardır. Söz konusu değerlendirmelerde, yeni gündelik hayata işaret edecek şekilde ele alınan yaşam tarzına ilişkin detaylarda devralınan mirası gözeten bir tarihsel okumanın eksikliği göze çarpmaktadır. İnceleme nesnelerinin ele alındıkları ânâ sıkıştırılmış şekilde kavranması, sorun alanları ile mevcut veya potansiyel çatışmaların sınıfsal bakış açısının dışlamasını ve yeni olana işaret eden verilere yönelik bir tür ampirik indirgemeciliğe imza atılmasını beraberinde getirmektedir. Lefebvre *Şehir Hakkı*'nda şehir ile kentsel arasında bir ayrıma gider. Buna göre şehir, “mevcut dolaysız gerçeklik, pratik-duyusal, mimari ve veri olan”a kentsel ise “düşünce tarafından tahayyül edilmesi, inşâ veya yeniden inşâ edilmesi gereken ilişkilerden oluşan toplumsal gerçeklik olan”a karşılık gelmektedir.⁴¹⁵ Böylelikle denilebilir ki, yaşam tarzındaki farklılaşmalar ile mimarî ürünlere aşırı ampirik odaklılık hâli ile ön plana çıkan çalışmalar, literatürde, kentsel olana ilişkin olan

⁴¹⁵ Lefebvre, a.g.e., 2018a, s. 66-67.

alışmalara göre çok daha baskındır. Bunun mimari inceleme ve değerlendirmelerin odağında olduğu çalışmalar arasındaki belki de en bilindik örneğine denk düşen *Modernizm ve Ulusun İnşası* kitabında Sibel Bozdoğan, şunları ifade etmiştir:

“Kemalist rejim, toplum mühendisliği ve yukarıdan aşağıya modernleşme eğilimiyle ve kendi beyan ettiği devrimci nclleriyle, yüksek modernist inancı kurucu ideolojilerinden biri olarak benimsiyordu. Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk dönemlerinin mimari kültürü, bir ideoloji olarak yüksek modernizmin, özellikle, ‘halkın çalışma alışkanlıkları, yaşama örüntüleri, ahlaki davranışları ve dünya görüşlerinde devasa, ütopik değişimler yaratmak için devlet iktidarını kullanmak isteyen planlamacılar, mühendislere, mimarlara, bilim adamlarına ve teknisyenlere’ cazip geldiğini gayet iyi gösterir. Modern mimari, ülkenin kendi Osmanlı ve İşlami geçmişinden kopmuş, tam anlamıyla Batılılaşmış, modern ve laik yeni bir ulus yaratmaya yönelik bu radikal programın hem gözle görülür bir simgesi hem de etkili bir aracı olarak ithal edildi. Bu bakımdan, erken cumhuriyet dönemi Türkiyesi’ndeki mimariye, yüksek modernist bakış açısının kelimenin tam anlamıyla ‘somut/betonarme’ (*concrete*) bir tezahürü olarak bakılabilir.”⁴¹⁶

Ne yukarıdaki ifadelerin geçtiği ne de kitabın geri kalan kısımlarında mimarî gelişmeler ile Osmanlı’dan devralınan sözgelimi bir kentsel hizmet sunum olanaklarına dair beledî yetersizlik mirasının işaret ettiği ihtiyaçlar arasında bir bağ kurulmakta, modernleşme kapsamına giren (veya dâhil edilen) hemen her detay, o an ve sırf modernleştirme ajandasının gereğini yerine getirmenin birer parasıymışasına ele alınarak sunulmaktadır. Osmanlı modernleşmesini Batı hayranlığına indirgeyen yaklaşımları anımsatan böylesine bir değerlendirme biçimi, mekânın üretimi kapsamında değerlendirilebilecek ürünleri, ilgili ürünlerin varlığı ve kimi özelliklerine odaklanmakla yetinmenin örneklerini içerisinde çokça barındırması dolayısıyla, modernleşme paradigmasına kanıt sağlama niyeti ile varlık kazandırılmış bir tür mimarî indirgemecilik teşhisinde bulunmayı haklılaştırmaktadır. Böylesine bir indirgemecilik, Doğan Kuban’ın

⁴¹⁶ Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi’nde Mimari Kültür*, 5. Basım, İştambul: Metis Yayınevi, 2020, s. 20-21.

antropoloji çalışmalarına yönelik bulunduğu uyarıdaki eleştirisi ile benzerlik taşımaktadır:

“Antropologların insan kanıtlarının her ayrıntısına simgesel bir değer atfetmeleri daha çok ‘post-facto’ bir gözlemdir. Bunların simgesel içerikleri uzun süreçler sonunda ortaya çıkar. Ev yapım sırasında simgesel gereksinimlere yanıt verilmesinin o anın uygulama sorunlarından daha önemli olacağı kuşkuludur.”⁴¹⁷

Mimarî indirgemecilik teşhisi, içerisinde Cumhuriyet Dönemi’ndeki mekânsal düzenlemelerin ideolojik boyutunun olmadığı gibi bir düşünceyi kesinlikle barındırmamaktadır. Bilakis mimarî detayların enflasyona uğratılması suretiyle, ilgili mekânsal düzenlemelerin ideolojik tahlilinin gerçekleştirilemediği ve bunun yerine bir modernleşme/jakobenizm/tepeden inmecilik anlatısının devreye sokulduğu fikri bu çalışmada savunulmaktadır.

Liberal modernleşme anlatısının yaşam tarzı mühendisliği ve dolayısıyla eski yaşam tarzı ile yaşam tarzı arasında olduğu iddia edilen çatışma ile temellendirilip haklılaştırma çabasının bir örneğine ise Funda Şenol Cantek’in değerlendirmelerinde rastlamak mümkündür. Cantek, Ankara’ya gelen memurlar ile yerliler arasındaki yaşam tarzlarını ilgilendiren uyumsuzluğu konu ettiği ve bunun mekânsal ayrışmayı beraberinde getirdiğini belirttiği çalışmasında, Ankara’nın yerlilerinin ekonomik koşul ve konumlarının açıklamasını sunmaksızın, meseleyi, memurların “yeni rejimin/modernizmin havarisi sıfatıyla”, “Batılı yaşam tarzı” doğrultusunda “hayatı dönüştürmeye” yöneldiklerini iddia etmektedir.⁴¹⁸ Ankara’nın yerlilerinin durumunu açıklamaya odaklanmış bir güzergâhın es geçilmesi, Batılı yaşam tarzına varan her türlü detayın esasen bir sonuç olduğunun kavranmasına olanak tanımamaktadır. Burada, böylesine bir yaşam tarzının yeni rejimin elitlerince hedeflenmemiş olduğunun

⁴¹⁷ Doğan Kuban, **Türk Ahşap Konut Mimarisi: 17.-19. Yüzyıllar**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 2.

⁴¹⁸ Funda Şenol Cantek, “Sel gider, kum kalır: 1957 sel felaketzedelerinin Mamak’tan Yenimahalle’ye uzanan hayat çizgileri”, içinde, Funda Şenol Cantek (der.), **Sanki Viran Ankara**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s. 46.

varsayılmadığını vurgulamak gerekir. Kastedilen, üretim tarzını ilgilendiren tercihlerin bahsi geçen süreci önelediğidir. Yoksa örneğin Mustafa Kemal'in 1925 yılına ait şu ifadeleri bile ilgili hedefin varlığından emin olmak için yeterli bir kanıttır:

“Devlet memurları, bütün milletin kıyafetlerini düzeltecektir. İlim, sıhhat açısından pratik olmak itibarıyla her görüş noktasından tecrübe edilmiş medenî kıyafet giyilecektir. Bunda, tereddüde yer yoktur. Asırlarca devam eden gafletin acı derslerini tekrarlamaya takat yoktur. Biz, medenî insan olduğumuzu ispat ve gösterme için gerekeni yapmakta asla tereddüt etmeyeceğiz.”⁴¹⁹

Yukarıdaki ifadeler 1925 yılında beyan edilmiş olan bir hedefe işaret etmektedir. Daha erken bir tarihteki duruma bakıldığında, Falih Rıfkı Atay'ın şu ifadelerin son derece çarpıcı olduğu görünecektir:

“Ankara yerlilerine göre biz hepimiz, kendi aralarına sonradan katılmış olanlar ‘yaban’ sayılırdık. 1923 sularında bu yabancıları görmeli idiniz: Milletvekillerinden bile birçoğu poturlu veya cübbeli idi. Kravat ve düzgün şehir kılığı henüz bidat gibi bir şeydi. Her gün tıraş olmak, sık sık esvap değiştirmek, ütü ve kalıp, kerpiç evlerin rahatsızlığından şikâyet etmek züppelik görünürdü. Göze batmamak yalnız Mustafa Kemal'in ve Mudanya'dan beri sivil giyen İsmet Paşa'nın imtiyazları idi.”⁴²⁰

İlgili dönemde kıyafetler düzeyinde genele yayılmış ve göze çarpan bir farklılaşma yaşanmamasına rağmen yeni rejimin milletvekillerinin, bürokratlarının ve ayrıca da gazetecilerin “yaban” addedilmesinin muhakkak ki başka sebepleri vardı. Nitekim yine Atay, “İstanbul'un Tanzimatçı kibarları arasında da ‘yaban’” sayıldıklarını ifade etmekte ve bunun sebebi olarak da kalpaklı olmalarını öne sürmektedir.⁴²¹ Benzer şekilde Halide Edip de şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Halk arasında aleyhimize cereyan herhalde vardı. Bizleri öldürmek istedikleri muhakkaktı. Aynı zamanda, bütün traşlı ve gömleklilere de kâfir nazarıyla bakıyorlardı.”⁴²²

⁴¹⁹ Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999, s. 109-111.

⁴²⁰ Atay, *a.g.e.*, s. 600.

⁴²¹ *a.g.e.*, s. 601.

⁴²² Halide Edip Adıvar, *Türkün Ateşle İmtihanı II*, Ankara: Cumhuriyet Kitapları, 1998, s. 39.

Öyleyse kalpağın (ve görüldüğü üzere diğer benzer *aykırı* giyim-kuşam biçimlerinin) temsil ettiği değer ne ise o değere olan mesafenin Batı tipi giyim tarzına olan mesafeyi öncelediği rahatlıkla ifade edilebilir. Bu durumu es geçen bir değerlendirmenin giyim tarzı ile “yaban”lık arasında doğrudan bir bağ kurmaya ve bunu toplum mühendisliği ve jakobenizm imâlarına varıncaya değin⁴²³ ilerletmeye yönelmesinin, “kalpak”a olan mesafenin akademik karşılığına işaret ettiğini öne sürmek de mümkün olacaktır. Dahası, bahsedilen değerlendirme güzergâhı, memurun toplumdan görece farklılaşmış konumunun esasen Osmanlı’dan intikal eden bir özellik olduğunu da hesaba katmamaktadır. Bu açıdan Sait Halim Paşa’nın Batı burjuvası ile Osmanlı memurunu karşılaştırdığı şu ifadeleri dikkate değerdir:

“Batı toplumlarında pek büyük bir rol oynayan ‘*tarihî asâlet*’ Osmanlı toplumunda bilinmez. Osmanlılık âleminde, ‘*burjuva*’ denilen halk da tamamiyle ehemmiyetsiz bir sosyal âmildir. Halbuki bu sınıflar, Avrupa toplumlarında, milletlerin mukadderâtı üzerinde pek büyük bir hüküm ve nüfuza sahiptirler.

Buna karşılık Osmanlı cemiyetinde ‘*memurlar*’ en faal ve en münevver bir unsur teşkil ederler. Bu vazife pek parlak ve çekici olduğundan, zamanımızda bile, her aydın Osmanlının ideali, hükûmet memuru olmaktır.”⁴²⁴

Sait Halim Paşa bu satırları Osmanlı memurunun Avrupa’nın soylu ve burjuva sınıflarının gördüğü vazifeyi göremeyeceğini belirtmek amaçlı olarak yazmış ve hatta buna dayanak olarak da Batı asilzade ve burjuva sınıfı mensuplarının, Osmanlı memurlarının aksine, “hareketlerinde serbest ve müstakil, medenî cesaret sahibi ve müteşebbis kimseler” olduklarını, işi ve sorumluluğu sevmelerini, fedakârlık hissi barındırdıklarını göstermiştir.⁴²⁵ Anlaşılabileceği üzere, Cumhuriyet Devrimi’nin tepeden inmecî ve yaşam tarzı mühendisliğine dayalı karakteri eğer ki devlet memurlarının giyim-kuşamına

⁴²³ Bunun bir örneği için bkz. “ (...) toplumun çok kısa bir süre içinde Osmanlı giyim üslubunu terk edip Batılı giyim tarzına uyum sağlaması Cumhuriyet’in ilk yıllarında yukarıdan aşağıya yürütülen bu Batılılaşma faaliyetlerinin başarılı ve etkili olduğunun açık bir göstergesidir.” – Cemre Arı; Merve Aslaner; Ilgın Balkan; Gizem Başpınar; Şeyma Bayrak, “Cumhuriyet Baloları”, **Kebikeç**, Sayı: 38, 2014, s. 310.

⁴²⁴ Sait Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020, s. 62.

⁴²⁵ **a.g.e.**, s. 63.

dair kimi detayların dayanak gösterilmesi ile savunulacaksa eğer, bu ancak giyimiyle kuşamıyla Osmanlı'dan nasıl bir memur tipinin devralındığı tartışmasının da yürütülmesi ile ampirik indirgemecilik tehlikesine düşmeksizin gerçekleştirilebilir. Öte yandan konunun Millî Mücadele yılları ve Meclis'in açıldığı dönemin koşullarıyla bağlantılı şekilde analiz edilmemesi de bir başka eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Enver Benhan Şapolyo, Meclis'in açılmasının akabinde mebusların, yabancıları kabul ederken giyebilecekleri bir elbiselerinin bile olmadığını, hatta bir keresinde Hamdullah Suphi Bey'e ait olan bir jaketatayın, mebuslar tarafından sırayla giyilerek ziyaretçi kabullerinin gerçekleştirilebildiğini yazar.⁴²⁶ Bu ve buna benzer pek çok detay, modernleşme paradigmasına delil olarak kullanılan verilerin ilgili dönemin veya devralınan tarihselliğin mesela herhangi bir tür ihtiyaçla varlık kazanmış olabileceği ufkunun ele alınmamasının beraberinde getirdiği sınırlılıkları gözler önüne sermektedir.

Bunların haricinde Cantek, bir başka çalışmasında, “modernleşme sürecine eklemlenemeyenler”in, gündelik hayata dair kimi kamusal alan biçimlerinden kaçtıklarını belirtmektedir.⁴²⁷ Gelgelelim böylesine bir değerlendirmede bulunabilmek için, öncelikle, ilgili süreçlere bahsi geçen kişilerin katılma imkânına sahip olup olmadıkları sorgusuna girişmek gerekmektedir. İşte Lefebvre'in üretim tarzındaki devrimin gündelik hayata dek uzaması gerektiğine dair, dolayısıyla tersinden yaklaşıldığında üretim tarzında devrim gerçekleşmeksizin gündelik hayatta da devrimin gerçekleştirilemeyeceğine yönelik düşüncesi, bu noktada anlamlıdır. Üretim tarzındaki devrimle desteklenmemiş bir gündelik yaşam tasavvuru, öncelikli olarak, ilgili destekten yoksunluğu temelinde değerlendirmeye tâbi tutulmalıdır. Aksi takdirde, üretim tarzında yaşanmamış devrimin neden olduğu ve sonuçlar veya beraberinde getirdiği diğer başka tercihler, boşlukta

⁴²⁶ Enver Benhan Şapolyo, **Kemâl Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi**, Üçüncü Baskı, İstanbul: Rafet Zaimler Yayınevi, 1958, s. 417.

⁴²⁷ Funda Şenol Cantek, **“Yaban”lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 37.

sallanan birer gerçeklik olarak ele alınmış olurlar; ki, bu da açıklayıcılığın ciddi derecede sorgulanmasına müsait bir çerçevenin varlığının tespit edilebilmesine hizmet edecektir. Daha net bir ifadeyle, modernleşmeden, yeni yaşam tarzından kaçınmak, ancak ve ancak aksi yönde bir tercihte bulunmanın imkân dâhilinde olduğu fakat bunun yerine diğerinin tercih edildiği durumda iddia edilebilecektir. Burada tespit edilmeye çalışılan teorik sorun, açıktır ki, üretim tarzı ile desteklenmemiş bir yaşam tarzı savunusunu da, üretim tarzı ile desteklenmesi durumunda yeni yaşam tarzının doğası gereği kabul edilecek olduğu varsayımını da içermemektedir. Vurgulanmaya çalışılan husus, mekânsal çözümleme ile ve gündelik hayatı içerecek şekilde kamusalılığı ilgilendiren detaylar ekseninde gerçekleştirilen ve dolayısıyla meselenin temellerine temas etmeyen bir açıklama güzergâhına sahip olan değerlendirme biçimlerinin, ideolojik olmaktan öte ve önce metodolojik açmazla mâlûl olduğudur.⁴²⁸

“.. öncelikli olarak başkentle özdeşleşen Cumhuriyet kamusalılığı ve Ankara kenti özelinde temsil edilen kamusal mekân tasarımları, burjuva kamusalılığı kendi iç çelişki ve çatışmalarıyla birlikte ulusal gündeme taşıyarak, resmi ve/veya sivil olma hali arasında takılıp kalır: yeni kamusal kent Ankara, (...) birbiriyle çatışan söylemler, ve söylemsel uygulamaları mekânsal bir düzlemde yeniden üretmektedir.”⁴²⁹

Cumhuriyet’in kamusalılık anlayışı yukarıdaki gibi ele alınacaksa eğer, artık bu noktada Devrim’in siyasal rejim olarak karşılığı ve anlamı ile yeni kamusalılık inşâsı arasında bir

⁴²⁸ Cantek, buradaki eleştiri ile tespit edilmeye çalışılan eksikliği ilgilendiren düşünce yapısına çalışmasında hiç yer vermiyor değildir. Örneğin Ünal Nalbantoğlu’nun bu doğrultudaki müdahalesini konu edinir fakat bunu *görüşlerden biri* olarak sunar; açıklamasını sunarken takip ettiği güzergâhın bir parçası olarak değil: “Ünal Nalbantoğlu, yeni başkente taşınan değerler, kurallar ve yaşama kalıplarının, taşındığı mekânda ne derece benimsenip uygulanabildiğini sorgular. Ona göre, bu yeni dünya görüşünü ve yaşama kalıplarını aynen ya da dönüştürerek benimsemeye, nesnel konumu açısından hazır bir yerli toplumsal sınıfın var olup olmadığı dikkate alınmalıdır. Bu kriterlere göre, Ankara’da orta sınıfın yaşam biçimini incelediği çalışmasında, başkente taşınan yeni yaşam kalıplarının, onları gerekli ve mümkün kılan bir ekonomik temelden yoksun oldukları için yerleşemediklerini iddia eder. Bu kalıpları benimseyebilen Batı görmüş sınırlı sayıda aydın ve bürokrattır. Bunlar aynı zamanda, siyasi/yönetişel pratiğin taşıyıcısıdır. Bu kesim, Nalbantoğlu’na göre, Ankara’da yerli orta sınıfla bu yeni yaşam kapılarını paylaşmakta kıskanç davranmışlardır. Devletle iyi ilişkiler kurarak zenginleşen ve kendileri de dönüşen az sayıda yerli tüccar ‘asriliğin’ simgesi olan kurumlara ve alışkanlıklara adapte olabilmişlerse de, Batı tarzı yaşamının yönlendiricileri ve aktörleri uzun süre bürokratlar, aydınlar, diplomatlar vb. olacaktır (1987: 291-297).” – **a.g.e.**, 2003, s. 42-3. Nalbantoğlu’nun bahsi geçen çalışması, Ünal Nalbantoğlu, “Cumhuriyet Dönemi Ankarasında Orta Sınıf”, **Tarih İçinde Ankara I**, Der. Aysıl Tükel Yavuz, ODTÜ Yayını, 1987, Ankara.

⁴²⁹ Sargın, **a.g.m.**, s. 32.

bağ kurma denemesine girişmek anlam kazanmaktadır. Çünkü gündelik hayat kavramının önemi, bir devrimci süreçteki yeni karar ve uygulamaların test edilebileceği, somutluk düzeyinde kavranabileceği bir zemine temas etmesinden kaynaklanıyor olup böyle değerlendirildiği zaman, bir burjuva demokratik devrim olarak görülen Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve devamındaki devrimci süreçlerin siyasal motivasyonunu tespit edip akabinde bunun düzey ve niteliğinin gündelik hayattaki analizinin sunulabileceği görülecektir. Cumhuriyet, kuşkusuz bu motivasyonun siyasal rejim noktasındaki karşılığı olarak öne çıkmaktadır.

“Bir kavram olarak Cumhuriyet, insanı olduğu değil, yaptığı şeyler temelinde, dolayısıyla da özneliği çerçevesinde ele alan siyasal düzendir: Cumhuriyet (res publica) ‘herkesin olan’dır ve bu ‘herkesin olan’lığını ‘herkesin olduğu’ bir şeyler temelinde kurması mümkün olmadığına göre (...) ister istemez negatif bir yoldan, yani insan olmak için zorunlu, dolayısıyla insan kavramı açısından aslı olmayan her şeyi insanları değerlendirmede her türlü işlemsel değerden yoksun kılmak suretiyle kuracaktır; ki bu da, insanlar tarafından olunan hiçbir şeyi insan olmanın bir ölçütü olarak almamanın yanı sıra, insan olduğu şeylerden hiçbirini de insan tanımı dışına atmamak şeklinde gerçekleşebilir.”⁴³⁰

Yukarıdaki ifadeler, cumhuriyetin yurttaşlık tanımının en genel tasvirini sunmaktadır. “Herkesin olan” temelindeki bir çerçeve, Osmanlı’dan devralınmış olan (her ne kadar Tanzimat ve Islahat Fermanları ile başlayan süreçte farklılaştırılmaya çalışılmış olsa da) reâyâ mirasını yurttaşlığa doğru değiştirme amacına işaret etmektedir. Gelgelelim böylesine bir amacın kanun metinlerine Türkiye Devleti’nin bir cumhuriyet olduğu ve eşit yurttaşlardan meydana geldiği gibi ifadelerin eklenmesiyle bir anda gerçekleşmiş olamayacağı muhakkaktır. Reâyâ mahallesi ile tanımlanıyorsa yurttaşın kamusu ile tanımlanacağını varsaymak mümkündür ve bu noktada ilk olarak yapılması gereken yeni kamusalığın insanlara dayatılıp dayatılmadığı sorgusundan evvel iktisadî açıdan yani toplum kesimlerinin boş zamanından hareket imkânlarının maddî temellerine dek

⁴³⁰ Kadir Cangızbay, **Hiçkimsenin Cumhuriyeti**, İkinci Baskı, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2007, s. 25.

desteklenip desteklenmediğini tartışmak olmalıdır. Tüm bunları yapabilmek adına ise yeni gündelik hayat ve inşasının gerçekleştirildiği devrim mekânı olarak Ankara'nın başkent olma sürecini de anlamlandırabilecek şekilde Millî Mücadele Kurtuluş Savaşı'nın mekânsal bir değerlendirmesini sunmak gerekmektedir.

4.2. Millî Mücadele ve Mekânın Sınır Noktasında Sahiplenilme Biçimi: Yeni

Kamusallık İnşasının Temelleri

4.2.1 Kurtuluş Savaşı Öncesinde Ankara'nın Genel Görünümü

Osmanlı Devleti'nin vilayetlerinden birisi olarak Ankara, şüphesiz ki tarih sahnesine Cumhuriyet'in başkenti olma sıfatıyla çıkmamıştı. Diğer taraftan Ankara'ya başkentlik ilânı öncesi bu konumuna temel oluşturabilecek bir rol atfedilecekse ve bunun için en uygun tarihsellik Millî Mücadele'nin örgütlenme zamanları ile başlatılabilecekse de Ankara'nın öncesindeki süreçteki genel görünümü bahsi geçen yılların anlamlandırılabilmesi adına son derece önemlidir.

Şevket Süreyya Aydemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun “son nefesini” verdiği esnada Anadolu'nun bir “ölmüş şehirler ülkesi” olduğunu ifade etmekte ve şunları belirtmektedir:

“Her biri, yağı tükenen birer kandil gibi gittikçe sönükleşen, dağınık, kasvetli, birbirinden kopmuş, birbirinden habersiz kalıntılar, serpintilerdi. Bunlar Anadolu'nun artık tarih sahnesinden çekilişinin, can çekişen son belirtileri olarak bu topraklar üstünde serilip gidiyordu.”⁴³¹

Aydemir'in tasvir ettiği şehirlerden birisi olan Ankara, tarihi boyunca “ölü şehir” çerçevesinde olmamış, inişli-çıkışlı bir seyre sahip olmuştur. Osmanlı egemenliği öncesinde “Firik ve Hitit krallarının şehri” olan Ankara, “Bizans ve Roma İmparatorlarının uğrağı” olmuş, “Galatyalı ve Ahi Türkleri” burada hâkimiyet kurmuş,

⁴³¹ Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam Mustafa Kemal 2. Cilt (1919-1922)**, 12. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 194.

“Selçuk İmparatorlarının müstahkem kalesi” olma işlevi görmüştür.⁴³² Ahmet Hamdi

Tanpınar söz konusu tarihsel süreci şu şekilde tasvir etmiştir:

“O bütün Orta Anadolu’ya bir iç kale vazifesini görmüş eteklerinde daima tarihin büyük düğümleri çözülüp bağlanmıştır. Etilerin, Frigyalıların, Lidyalıların, Roma ve Bizans’ın, Selçuk ve Osmanlı Türklerinin zamanlarında bu, hep böyle olmuştur. Roma kartalı şarka doğru uçuşu için bu kaleyi seçmiş, Bizans-Arap mücadelesinin en kanlı safhaları burada geçmiştir. Selçuk zamanında Bizans’ın Anadolu içinde son savleti 1197 yılında burada kırılmıştır. Kılıç Arslan’ın ve Melik Danişmend’in müşterek zaferi olan bu muharebeden sonra Bizans kartalı bir daha Anadolu’dan uçamaz. Yıldırım, Timurlenk’le, yani talihinin en zehirden acı yüzü ile yine Ankara’da karşılaşır. Kısacası Anadolu kıt’asının kaderinde az çok değişiklik yapan vakâların çoğu onun etrafında gelişir. Bu hâdiselerin en mühimi şüphesiz sonuncusu olan İstiklâl Savaşı’dır. Bu muharebe sadece Türk milletinin kendi hayat haklarını yeni baştan kazanmış olduğu harp değildir. Hakikatte 26 Ağustos sabahı Dumlupınar’da gürleyen toplar, iktisadî ve siyasî esaret altında yaşayan bütün şark milletleri için yeni bir devrin başladığını ilân ediyordu. Onun içindir ki bundan böyle her zincir kırılışının başında Ankara’nın adı geçecek ve her hürriyet mücadelesi, Sakarya’da, İnönü’de, Afyon’da, Kütahya ve Bursa yollarında ölenlerin ruhuna kendiliğinde ithaf edilmiş bir dua olacaktır.”⁴³³

Osmanlı döneminde bu şehir önce sancak, sonra ise eyalet merkezi olmuş ve bölge yönetimi açısından önemli bir yer tutarak imparatorluk taşra idarî yapısında gerçekleştirilen yeniliklerde ön planda bulunarak pek çok uygulamanın ilk sahası olarak ekseriye başarılı sonuçların alındığı bir yer olmuştur.⁴³⁴

Osmanlı’nın son döneminde tıpkı diğer Anadolu şehirleri gibi ve devletin içinde bulunduğu durumun da bir yansımasına işaret edecek şekilde gerilemiş olan Ankara için söz konusu gidişatın başlangıcı 1838 Balta Limanı Ticaret Anlaşması olmuştur. “18. yüzyılda dünya tiftik tekeli” olan Ankara, ülkenin genel durumuyla da son derece ilgili olan iç koşullar bir yana bırakılacak olursa, Anlaşma’nın etkisiyle Osmanlı topraklarına giren “ucuz yünlû ve pamuklu dokumaların” artmasıyla bu konumunu yitirmiştir.⁴³⁵ 20.

⁴³² Şapolyo, **a.g.e.**, s. 345.

⁴³³ Tanpınar, **a.g.e.**, s. 13-4.

⁴³⁴ Musa Çadircı, “Yönetim Merkezi Olarak Ankara’nın Geçirdiği Evrim” **Tarih İçinde Ankara**, Eylül 1981, Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ yayını, 1984, s. 89.

⁴³⁵ Zeliha Etöz, “19. Yüzyıl Ankarası’nda Mahalleler ve Gündelik Yaşam” içinde Funda Şenol Cantek (der.), **Sanki Viran Ankara**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2020, s. 17-18.

yüzyılın başlarına, yani Millî Mücadele için kritik rol oynayacağı tarihe yaklaşıldığında Ankara, nüfusunun % 90'ının tarım kesiminde çalıştığı, tiftiğin en önemli üretim malı olma niteliğini koruduğu fakat bunun yanı sıra “halı, heybe, kuşak, bez çorap” üretiminin de gerçekleştirildiği bir görünüm arz eder olmuştur.⁴³⁶

Ankara'nın tarihsel süreç içerisindeki bahsi geçen gerileyişini demografik değişim ile de teyit etmek mümkündür. Vilayetin nüfusu Balkan Savaşları öncesinde bir milyon iki yüz binin üzerindeyken, Vilayet merkezi Ankara'da nüfus Millî Mücadele'nin başlangıcında yirmi beş-otuz bine kadar düşmüştür.⁴³⁷ Şevket Süreyya Aydemir de bu durumu doğrulamakta, ve hatta daha düşük bir rakam vererek 1919 yılına gelindiğinde Ankara'nın nüfusunun 20-22 bin dolaylarında olan “fakir, tükenmiş bir yayla şehri halinde” olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁸

Kurtuluş Savaşı öncesinde Ankara'nın demografik yapısının bir anda değişmesi, İstanbul'daki Meclis-i Mebusan'ın dağılması ile söz konusu olmuştur. Böylelikle İstanbul'daki pek çok mebus, hükümet görevlisi, gazeteci, subay ve iş adamı Ankara'ya gelmeye başlamış ve zaman içinde sayıları binleri aşan bu insanların barınması sorunu belirleyici olmuştur. Yine Aydemir bu durumu “Hemen hepsi işsiz, hepsi parasız, hepsi eşyasız, giyimsiz, kuşamsız, fesli, sarıklı, kalpaklı bu modern göçmenlere birer çatı altı lâzımdı”⁴³⁹ diyerek özetlemektedir. Görüldüğü üzere Ankara'nın barınma başta olmak üzere kentsel ihtiyaçları başkentlik öncesinde ve Millî Mücadele'nin örgütlenmesinde gördüğü işlevler dolayısıyla kazanmaya başlamıştır. Bu durum, Ankara'nın bir devrim mekânı başkenti olarak inşâsının baştan aşağı bir modernleştirme girişimi olarak okunmasının açmazlarına işaret edebilme potansiyeli taşımaktadır.

⁴³⁶ Aytepe, **a.g.m.**, s. 116.

⁴³⁷ Bayram Sakallı, **Ankara ve Çevresinde Millî Faaliyetler ve Teşkilatlanma**, Ankara: Afşaroğlu Matbaası (Kültür ve Turizm Bakanlığı), 1988, s. 12.

⁴³⁸ Aydemir, **a.g.e.**, s. 189.

⁴³⁹ **a.g.e.**, s. 195.

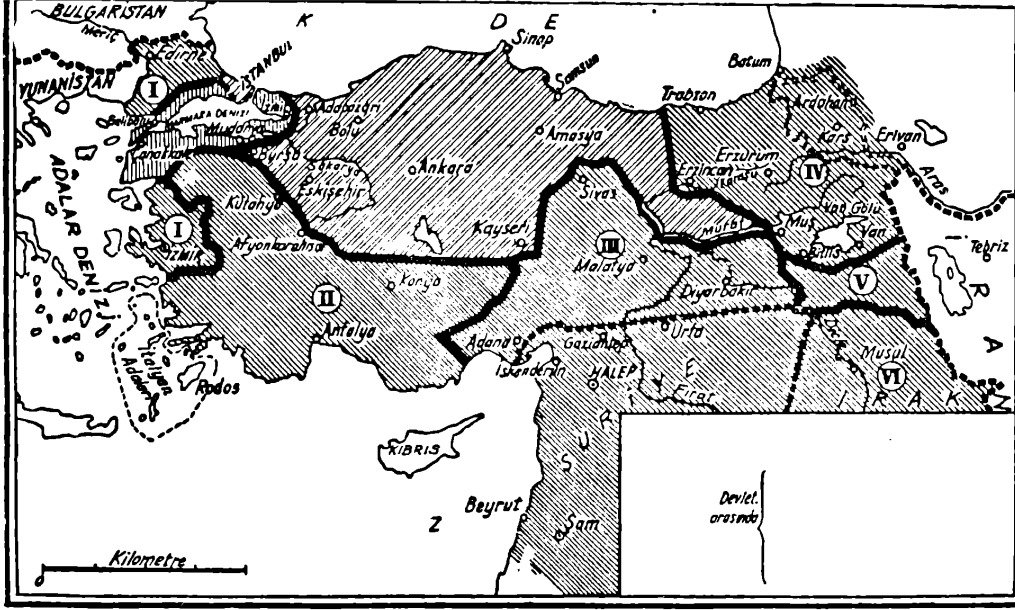
Diğer taraftan Ankara'nın 19. yüzyıldaki reform hareketlerinden etkilenmesinin şehre olumlu yansımalarından da bahsetmek gerekir. Çünkü söz konusu yansımalar bu şehrin Millî Mücadele merkezi olmasını sağlayacak koşulları beraberinde getirmiştir. Bu açıdan Klaus Kreiser'in şu ifadeleri anlamlıdır:

“Anadolu, Mustafa Kemal'in gençlik yıllarında ulaşım sorunlarına rağmen artık bir *terra incognita*, bilinmeyen topraklar değildi. Şehir merkezlerinin bir kısmında modern idarî binaları, mahkemeler, telgrafhaneler, jandarma lojmanları, hapishaneler ve Ziraat Bankası şubeleri vardı. Şehrin okuryazarları gazete de okunan kahvehanelerde toplaşır, yerel basınla İstanbul matbuatını inceleyerek dünyada ve etraflarında olup biteni öğrenirlerdi.”⁴⁴⁰

İşte tüm bunlar, savaş gibi bir olağanüstü koşulun varlığı durumunda, eğer ki herhangi olağanüstülüğün etkisini bertaraf etme gibi bir irade ve kararlılık varlık kazanmışsa, toplumun yaratıcı kuvvetlerini sınırlarına kadar zorlayacak şekilde açığa çıkarması noktasında hazır bulunan olanakların ne şekilde harekete geçirilebileceğinin birer aracına karşılık gelmektedir. Toplumun yaratıcı kuvvetlerine aynı zamanda potansiyel denmesinin nedeni de zaten tam olarak böylesine bir çerçeveden kaynaklanır. Dahası, herhangi bir tarihsellik içerisinde hazır bulunan şartlar ve olanaklar, virtüelliğin de ütopyanın da (dolayısıyla muhtemel nesne üzerinde düşünmenin, transdüksiyonun) teleolojik anlam barındırmadığını tekrar gözler önüne sermektedir. Tarihsel gerçekliğe insanlar, kolektif özneler varlık kazandırır ve dolayısıyla Kurtuluş Savaşı vermeye dönük bir kararlılık olmasa idi hem Cumhuriyet'in virtüellikten gerçekliğe ve Ankara'nın başkentliğine geçişinden, Ankara'nın ise yukarıdaki olanakları olmasa Millî Mücadele'nin merkezi olmasından bahsetmek mümkün olamazdı.

4.2.2 Millî Mücadeleyi Mekânın Sınır Noktasında Sahiplenilmesi Olarak Okumak

⁴⁴⁰ Klaus Kreiser, **Atatürk: Bir Biyografi**, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: İletişim Yayınevi, 2010, s. 225.



Harita 1: Sevr'e göre Türkiye'nin durumu (10 Ağustos 1920)

Kaynak: Aydemir, a.g.e., s. 146.

Yalçın Küçük, burjuva niteliğinde olsa dahi “savaş ya da devrim”in “halk olmadan” olmayacağını, halkın katılımını sağlamanın bir gereklilik olduğunu ifade ederek, Kurtuluş Savaşı için bu yöndeki çabanın Baltalık Kanunu olduğunu iddia etmektedir.⁴⁴¹ 11 Ekim 1920’de çıkarılan ilgili Kanun kapsamında “orman köylüsünün orman sahibi edilmesi ilkesi”, “her köylüye, yakınındaki ormandan iki hektarlık bir bölüm temlik edilmesi” suretiyle kabul edilmiştir.⁴⁴² Kanun’un birinci maddesi şöyledir:

“Odunculuk, kömürcülük ve kerestecilik ile melûf olan ve ya âzami yirmi kilometre mesafe ile büyük ormanlara mücaveret ve münasebeti bulunan köylere, beher haneye âzami on sekiz atik dönüm itibariyle ve orman memurlarının riyasetinde mahallî mühendis ve tapu memurlarından ve karye heyeti ihtiyariyesinden ikişer zattan mürekkep bir heyet marifetiyle baltalık tefrik ve mevcut baltalıklar bu nispete iblâğ edilmek suretiyle tevsian yeniden tahdit ve köy namına meccanen kaydi resmisi icra olunur, işbu baltalıkların hüsnü muhafazasıyla emri

⁴⁴¹ Yalçın Küçük, *Türkiye Üzerine Tezler (1908-1978) Birinci Kitap*, Üçüncü Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1980, s. 23.

⁴⁴² a.g.e.

intifai heyeti ihtiyariyenin nezaret ve mesuliyeti tahtında karye halkına ait bulunur. Evkaf ormanları alelittlak müstesnadır.”⁴⁴³

Millî Mücadele’nin yürütülmesi ve başarıya ulaştırılması adına Baltalık Kanunu gibi bir stratejiye başvurulması, İkinci Bölüm’de mekâna yabancılaşma, Üçüncü Bölüm’de ise mekânda yabancılaşma kavramları ile çerçevesi çizilmeye çalışılan Osmanlı mirasının bir sonucu olarak düşünölmelidir. Bu durum pekâlâ gerileme paradigması, milliyetçi bağımsızlık isyanlarının devleti güçsüz düşürmesi ile veya meseleyi timar sisteminin bozulmasından başlatmak suretiyle modern anlamda düzenli ordunun kurulma girişimine görece geç bir tarihte varlık kazandırılmasının açmazlarına odaklı bir tür askerî tarih okuması ile anlamlandırıp açıklamaya koyulmak mümkün ise de işgâle kayıtsızlık, üzerinde daha dikkatle durulmasını gerektiren bir olguya işaret etmektedir.

“Gerçek şuydu ki, millet savaşı istemiyordu. Zaten Mustafa Kemal’in ve Ankara’nın böyle bir ortamdan savaşçı bir güç ve moral çöküntüleri gittikçe düzelen bir millet çıkarıp Millî Mücadele’yi zaferle sonuçlandırabilmesindeki başarıyı değerlendirebilmek için, bu durumu olduğu gibi görmek, daha doğru olur.

İstilâ tehlikesine maruz bölgelerdeki halk kitlelerinde çoğunluğun ilk tepkisi, her ne pahasına olursa olsun kan dökölmemesiydi. Muntazam bir istilâ ordusu karşısında silâhsız, teşkilâtsiz, ordusu çökmüş, kaleleri teslim edilmiş, yorgun bir halkın bu ruh halini anlamamak kabil değildir.”⁴⁴⁴

Anadolu insanını iki yüz yılı aşkın bir süreyi kaybedilen savaşlarla geçiren bir imparatorluğun sürekli olarak kayıp veren insanlarından müteşekkil bir yığın olarak görerek buradaki yılgınlık ile işgâle kayıtsızlık arasında bağ kurmamak tabîi ki düşünölemez. Nitekim bu açıdan 1919 Şubatı’nın sonlarında Mustafa Kemal Paşa ile kumandanı bulunduğu yirminci kolordu karargâhının Ankara’ya taşınarak buranın mücadelenin merkezi yapılmasını kararlaştırılan Ali Fuat (Cebesoy) Paşa’nın şu gözlemleri çok önemlidir:

“Anadoluda tam bir anarşi hüküm sürüyordu. Bunun birçok sebepleri vardı. Harbî Umumiden yorgun ve yoksul çıkmıştık. Babîâli taşra

⁴⁴³ Türkiye Büyük Millet Meclisi, **Baltalık Kanunu**, No: 5, 7 Mart, 1921a.

⁴⁴⁴ Aydemir, **a.g.e.**, s. 146.

teşkilâtını sanki unutmuştu. Onunla hiç meşgul olmuyordu. Mahallî hükümetler âtıl ve beceriksizdi. Her türlü teşkilât kökünden sarsılmıştı. Fırkacılık kavgaları almış yürümüşü. En küçük bir kasabada bile İttihatçılık ve İtilâfçılık mücadeleleri vardı.”⁴⁴⁵

Gelgelelim konunun bir de Osmanlı insanının mekânı ile kurduğu ilişki uyarınca açıklamasını sunmak mümkündür. Önceki bölümlerde gerçekleştirilen tartışmaların bir sonucu olarak denilebilir ki sıradan halk için sahip olunan eğer ki mahrem olan ise, yani bir ülkenin, devletin bir nevi parçası olarak hissedilmeyi sağlayacak şekilde kamusalılık gelişmemiş ise, işgâlin mahrem olana dek ulaşması söz konusu olana kadar kendiliğinden ve gönüllü bir direnişin varlık kazanması, kazanmamasından daha şaşırtıcı olacaktır. İşgâle direnişi beraberinde getirecek ve buna karşı savaşa kadar ilerletilebilecek farkındalık, ancak kamusal olarak yaratılabilecek bir yapı arz etmektedir.

“Cemiyetin faaliyetlerinden olarak [Ankaralı aydınların kurduğu Azm-ı Milli Cemiyeti]; bir müsamere yapılmış ve aynı gece Aka Gündüz’ün ‘Muhterem Katil’ piyesi temsil edilirken; ‘Fatih’in Türbesinden’ isimli bir tablo gösterilmiş ve böylece, acı ve kara günlerin felaketleri gösterilmek istenmişti. Muhtelif zamanlarda da, Sanayi Mektebi’nin (Ulus’daki Birinci Sanat Enstitüsü Binası) imalathanesinde halka milli filimler gizli olarak seyrettirilmişti. Bu tür ve benzeri çalışmalarla, Ankara kamuoyu Kuvayı Milliye için hazır hale getirilmişti. O tarihlerde Avukat Mustafa Kamil Bey’in çıkardığı ‘Selamet’, Operatör Ömer Vasıf Bey’in çıkardığı ‘Mefkure’ gazeteleri ile eskiden beri yayımlanmakta olan haftalık, resmi ‘Ankara’ gazetesinde, Ankara halkının aydınlatılması için çeşitli yayınlar yapılmaktaydı.”⁴⁴⁶

İşgâle direniş ve kamusalılık arasında kurulan bağ için, esnaf ve mülk sahipleri ile geriye kalan halk arasında bir ayrıma gitmek de önem taşımaktadır. Çünkü Yalçın Küçük’ün “Orman köylülerinin yeni oluşan siyasal örgütlenmeye katılımı”nın⁴⁴⁷, mekânın köylüye, halka sahiplendirilmesi ile sağlanma yoluna gidildiğini öne sürmeye olanak tanıyan ve Osmanlı dönemi boyunca toprağa yabancılaş(tırıl)mış bir şekilde varlığını sürdüren⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Ali Fuat Cebesoy, **Millî Mücadele Hâtıraları**, İstanbul: “Vatan” Neşriyatı, 1953, s. 31.

⁴⁴⁶ Şapolyo, **a.g.e.**, s. 349 ve Sakallı, **a.g.e.**, 1988, s. 45’e atıfla Aytepe, **a.g.m.**, s. 119.

⁴⁴⁷ Türkiye Büyük Millet Meclisi, **a.g.e.**, 1921a.

⁴⁴⁸ Durumun Avrupa ile karşılaştırmalı bir okuması ve Birinci Bölüm’deki tartışmaların hatırlanması açısından şu ifadeler değerlidir: “Avrupa feodalitesinde görülen insandan insana bağlılık, Osmanlı toplumunda devletten topluma bağlılık şeklinde yansır. Bu bağlılığı sağlayan, devletin yüce otoritesi, din, töre ve geleneklerden oluşan birliktir. Osmanlı toplumunda, devletten topluma bağlılık kuralı, birlik

reâyâ için bu yeni düzenleme bir kırılmaya işaret ettiği düşünülebilecek olan Baltalık Kanunu'na yönelik yorumundaki katılım bir sürecin son halkası olarak görülebilir ancak ve esnaf ile mülk sahiplerinin işgâle tepkisi, bu sürecin kapsamında yer almaktadır. Millî Mücadele'nin örgütlenmesi aşamasında, 1919 yılında Mustafa Kemal Paşa da, Kâzım Karabekir Paşa'ya çektiği telgrafta siyasetçilerin öteden beri kendi menfaatleri uğruna halkı oyuncak hâline getirmeleri dolayısıyla her türlü siyasal örgütün, halk tarafından çekingenlikle karşılandığını belirterek teyit etmektedir ve böylelikle Küçük şu sonuca ulaşmaktadır: “Kurtuluş Savaşı'nın örgütlenmesine eşraf ve mülk sahipleri daha büyük bir istek ve rahatlıkla katılıyor.”⁴⁴⁹ Eşraf ve mülk sahiplerinin tutumunun temelinde gayrimüslim tebaanın zengin kesimi ile girişilen bir mücadelenin olduğu düşünülebilir.

“Anadolu’da millî hareketin başladığı yıllarda, Türk tebâ çeşitli cephelerde savaşmış birçoğu ölmüş, kalanların çoğu ise sakat olmuştu. Buna mukabil, memleket genelinde, gayrimüslim teba askerlik yapmamışlar, haliyle de bulundukları yerlerde ekonomik ve ticarî işleri iyice ellerine geçirerek servetlerine servet katmışlardı. İşte aynı durumu, Ankara’da da görmek mümkündü. Zira; ticaretin büyük bir kısmı hatta hemen tamamını yakını, Rumların, Ermenilerin ve Yahudilerin elindeydi, müreffeh bir hayat yaşıyorlardı. Yerli halkın içinde hali-vakti yerinde; durumu oldukça iyi olan kimseler bulunduğu gibi, genel olarak, halkın maddi durumu zayıftı.”⁴⁵⁰

Yukarıda ifade edilen tabloda kırılma, Birinci Dünya Savaşı sonu itibariyle başlamış, Kurtuluş Savaşı ile doruk noktasına ulaşmıştır. Kentin yerli eşrafı önceleri gayrimüslimlere bağımlı iken, Ankara’ya esas itibariyle Kurtuluş Savaşı esnasında

zihniyeti içinde, topraklar üzerinde ne servajın oluşmasına müsaade etmiş, ne de soylu ve asil bir sınıfın yaratılmasına önayak olmuştur. Bu iktisadi işlev üzerine kurulan reayanın ve devletin anonim varlığı, toplum içinde birey-insanın yetişmesini engellemiştir. Osmanlı toplumunun devlet ve reaya arasında birlik yaratan iktisadi mantığı, bireyin toplum içinde özel ve bağımsız olarak ortaya çıkmasını önlemiştir. Topluluk içinde birey, ancak devlete bağlıdır.” – Dıvıçioğlu, **a.g.e.**, s. 141.

⁴⁴⁹ Küçük, **a.g.e.**, s. 21, 23.

⁴⁵⁰ Sakallı, **a.g.e.**, 1988, s. 12-13. Sakallı'nın da bu metinde atıf yapmış olduğu Vehbi Koç'un şu ifadeleri de ayrıca dikkate değerdir: ““ (...) Ankara halkının çoğu Müslüman Türklerdi. Bir de Hristiyanlar ve Museviler vardı. Hristiyanlar çalışırlar, kazanırlardı. İyi yer, içer, eğlenirler; iyi giyinir, güzel evlerde otururlardı. Pazarları hafta tatili yaparlardı. Türkler de çoğunlukla ya hoca, ya bakkal, ya bekçi ya da ambarcı olurlardı. Hristiyanlar askere alınmazlar, bedel öderlerdi. Askere gitmediklerinden daha rahatça iş yapma, dükkan açma olanağı bulurlardı. (...) Türk'ün ise tükenmek bilmeyen bir görevi vardı; Kur'a, ihtiyat, redif denilen, sonu gelmeyen askerlik hizmeti ve bu hizmet sırasında açlıktan, sefaletten veya düşmanla çarpışırken ölmek. İşte Ankara'nın hali bu, Türkiye'nin hali buydu.” – Vehbi Koç, **Hayat Hikâyetim**, İstanbul, 1983, s. 9.

gelenler, “özellikle taşınmaz mallar ve arsa ticaretinde radikal bir el değiştirme süreci”ne varlık kazandırmışlardır.⁴⁵¹ Aynı zamanda millî burjuvazinin teşekkülünün tarihsel koşullarına da işaret ettiği düşünülebilecek bu durum kendisini Millî Mücadele için toplanan yardımlarda da göstermektedir.

“Başında Rıfat Börekçi’nin bulunduğu Ankara Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Cemiyeti, Meclise para yardımında bulunduktan başka, ilk kuruluş giderleri için de borç para sağlamıştı. Doğal olarak yeni kurulmakta olan Meclise para, çok gerekliydi. Halktan vergi toplanması önerisini M. Kemal, verginin halkı soğutacağı gerekçesiyle olumlu bulmayınca, çok psikolojik bir yöntem yeğlendi: Borçlanma. Ankara Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti borç para alıyor, Meclis tarafından ileride ödeneceğine ilişkin senet veriyordu. Bu suretle borç verenler, Meclis’ten alacaklı durumda olduklarından, üstelik ellerinde senetleri de olduğundan, Meclis’in başarısı için tüm katkıları yapmaktan kaçınmıyorlardı. Ayrıca yardım ve zenginlerden iane (bağış) alınması da kararlaştırıldı. Para sahibi, varlıklı Ankaralılar, gerek meclis gerekse savaş için pek çok bağışlarda bulunurken bunlara gelirin yüzde 45’ini yurt savunmasına adadığını duyuran manifaturacı Sadullah Seyhan efendi önderlik ediyordu. Halk, ayrıca çeteler savunma için gerekli araçları da sağlayabilmek için tenekeden mataralar, çelikten şişeler yapmaya başladı.”⁴⁵²

İttihatçılara düşmanlığı ile bilinen Damat Ferit Paşa’nın sadrazam olmasıyla birlikte Ankara Valisi yapılan (15 Mart 1919) ve zamanında henüz 46 yaşında iken İttihat ve Terakki Hükümeti tarafından emekli edilen Muhittin Paşa, sadrazamın başlatmış olduğu insan avı çerçevesinde üzerine düşeni, yeni görev yerinde gerçekleştirdiği ve 90 ilâ 200 kişiyi kapsadığı belirtilen tutuklamalarla yapmıştır.⁴⁵³ Kâmil Erdeha söz konusu tutuklamaların ekonomik gerekçeleri olduğu görüşündedir.⁴⁵⁴

“Bilindiği gibi, Ankara keçisinin yünü dünyaca ünlüdür. Bu yün ticareti dolayısıyla Ankara’da zengin bir eşraf zümresi türemişti. (...) Dünya tekstil sanayiini elinde tutan İngilizlerin ise yün ticaretine yabancı kalmaları düşünülemezdi. İşte çatışma buradan çıktı. İngiliz subayları, siyasal nüfuz da kullanarak, bu ticarete el atınca Ankara’nın eşrafını, o sosyal bünye içinde en kuvvetli tabakayı, karşılarında buluvermişlerdi.

⁴⁵¹ Nalbantoğlu, **a.g.m.**, s. 293.

⁴⁵² Seçil Akgün, “Kurtuluş Savaşının Mekansal Stratejisi ve Ankara’nın Başkent Seçilmesi Kararının İçeriği” içinde (der.) Erdal Yavuz; Ümit Nevzat Uğurel, **Tarih İçinde Ankara**, Eylül 1981 Seminer Bildirileri, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1984, s. 229-230.

⁴⁵³ Şimşir, **a.g.e.**, s. 111.

⁴⁵⁴ **a.g.e.**, s. 111-112.

İngilizlerin Samanpazarı'nda bir Müslüman kadınına sarkıntılık etmeleri bardağı taşıran damla olmuş, İngilizlerle mücadele etmek için gizli bir örgüt kurulmuştu. Bu örgüt İngilizlerle gizli bir mücadeleye girdi. İngilizlerin huzurunu bozan bu örgütün ortaya çıkarılması, İngilizlerin başlıca kaygusuydu. Muhittin Paşa Ankara'ya gelince ondan ısrarlı bir şekilde bunu istemişler, Muhittin Paşa da içinde şehrin ileri gelenlerinin de bulunduğu doksana yakın kimseyi tutuklamıştı.”⁴⁵⁵

Gayrimüslim tebaanın zengin kesimini yakalama gibi bir motivasyonun da olduğu belirtilen müslüman esnaf ve mülk sahiplerinin ekonomik çıkarlarının yukarıda tarif edildiği şekilde zarar görmesi ile sarkıntılık olayının birleşmesinin, Ankara için Millî Mücadele'ye katılımın temellerini oluşturduğunu düşünmek mümkün görünmektedir. Böylelikle, takip eden süreçte yine kamusalılık çerçevesinde gerçekleşerek etkili olabilen şu gelişmelerin yaşandığını görmekteyiz:

“Ankara halkı İzmir ve Manisa'nın işgalini protesto etmek üzere 29 Mayıs 1919'da Ankara Vilayet Konağı önünde büyük bir protesto mitingi yaptı. İlk konuşma Müftü Hoca (Kuntoğlu) tarafından yapıldı. Millet Bahçesi'nde Vatan ve Silistre oyunu oynandı. Halkın galeyana gelmesi üzerine İngilizler iki genci tutukladılar. Ali Fuat Paşa'nın üç İngiliz askerini tutuklamasıyla, tutuklular karşılıklı olarak serbest bırakıldı. Çok geçmeden, 5 Haziran 1919'da Namazgâh'ta bir miting daha yapıldı.”⁴⁵⁶

Benzer şekilde Akgün de şunları ifade etmektedir:

“Özgürlük duyguları yoğun Ankara halkı, Mustafa Kemal'in Amasya Genelgesini yayınladığı sıralarda İzmir'in Yunanlılarca işgalini protesto için yaptığı çağrıya derhal uyararak mitingler hazırlamıştı. Bundan sonra, yurt savunmasına katılmak için özellikle 1919 Eylülünden itibaren Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Merkezi kurulmuş, kazalarda da kurulan ayda addaki örgütler, düzenli bir eylem sağlanabilmesi için merkeze bağlanmıştı. Şehirdeki örgütlenme, Ali Fuat Paşa, Ankara Müftüsü Rıfat (Börekçi) Efendi ve şehir aydınlarının birleşmesiyle kuvvetlendirildi. Bu çabalara halk candan katılırken posta ve telgrafhane de birlik ve beraberlik göstererek büyük katkılarda bulundu. Hatta vilayet mektupçusu Halit Bey, İstanbul'dan gelen emirleri gizlice Ali Fuat Paşa'ya göstermekteydi ki bunların arasında Mustafa Kemal'in Ordu Müfettişliğinden azlini bildiren bildiri bile vardı.”⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Kâmil Erdeha, **Millî Mücadelede Vilâyetler ve Valiler**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 233.

⁴⁵⁶ Suavi Aydın; Kudret Emiroğlu; Ömer Türkoğlu; Ergi D. Özsoy, **Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 342'ye atıfla Aytepe, “Millî Mücadele'de Ankara”, s. 119.

⁴⁵⁷ Akgün, **a.g.m.**, s. 225.

Ankara özelinde gösterilmeye çalışılan fakat hemen tüm Anadolu'yu etkisi altına alan, dolayısıyla ve ancak bu şekilde başarıya ulaştığı düşünülebilecek olan Kurtuluş Savaşı, böylesine bir mekânı sahiplenme olarak okunabilecek bir nitelik arz etmektedir. Kurtuluş Savaşı, 23 Nisan 1920'de Ankara'da toplanan Meclis'in yürütücülüğünde nihayetine erdirilmiştir. Meclis'in toplandığı günkü görünümü Aydemir şöyle özetlemektedir:

“O zamanki Ankara bir kasaba görünüşündeydi. Karaoğlan Çarşısının iki tarafı küçük dükkânlar, hanlar, kahvelerle çevriliydi. Meydanın ötesine, berisine gelişigüzel kağnılar bırakılmıştır. Kağrı hayvanları çokertilmişti. Fakat yolun ve meydancığın bu perişan görünüşüne rağmen, havada tekbir, tehlil seslerinin dalgalandığı heybetli bir manâ eser.”⁴⁵⁸

Osmanlı'nın yönetsel merkezinden bağımsızlaşarak ve ülkenin pek çok yerinden gelen mebuslar ile toplanmış olan Meclis'i, mekânın sahiplenilmesinin siyasal karşılığı olarak değerlendirmek mümkündür. Birinci Meclis'in yapısı şu şekilde varlık kazanmıştı:

Toplumsal Statü	Mebus Sayısı
Memur, Emekli	115
Sarıklı Hoca	61
Kumandan-Subay	51
Çiftçi	46
Tüccar	37
Avukat	29
Doktor	15
Aşiret Reisi, Ağa	10
Tarikat Şeyhi	8
Gazeteci	6
Mühendis	2

Tablo 1: Birinci Meclis'in yapısı

Kaynak: Aydemir, **Tek Adam Mustafa Kemal 2. Cilt (1919-1922)**, s. 339.

İşgâlin sonlandırılmasını sağlayan İstanbul hükümeti ve saltanat makamı değil de merkezi Ankara olan ve bir Meclis ile de somutlaşmış bulunan Millî Mücadele hareketi olması, yeni bir devlet veya yeni bir rejim iddiasının meşrûluk dayanağı işlevi de

⁴⁵⁸ Aydemir, **a.g.e.**, s. 259-260.

görebilecek bir potansiyeli beraberinde getirmişti. Ve hatta ilgili potansiyelin çok daha erken bir tarihte iyiden iyiye varlık kazandığı dahi iddia edilebilir:

“1914 arifesinde İstanbul bir Türk metropolü değildir, Osmanlı başkentidir. Türkler Konstantinopolis’i fetihlerinin (1453) ertesini gününden itibaren, Rum ve Ermeni patrikliğinin dini ve siyasal haklarını tanıyarak ve Avrupalı girişimcileri özgür bırakarak başkentlerine kendine özgü bir hava kazandırmak istediler. Yahudiler, özellikle Ermeniler ve onlardan daha fazla Rumlar, İstanbul’u kendi kentleri gibi görürler. Rum okulları -sayıları 100’ü aşar- Ermeni okulları -60 dolaylarında- 20. yüzyılın başına kadar Türkçe’yi bilmeden yaşayabildiler.”⁴⁵⁹

Millî Mücadele hareketi ve Bağımsızlık Mücadelesi’nin sonundaki ortamın atmosferinde yukarıdaki sözlerle anlatılmak istenen hususların başkenti İstanbul’dan Ankara’ya kaydırmanın motivasyonlarından birisi olduğunu düşünmek mümkündür. Bu açıdan Yahya Kemal’in başkentin Kurtuluş Savaşı sonrasında İstanbul olmaya devam etmesi veya Ankara dışında başka bir yerin tercih edilmesi fikrine yönelik olarak sarf ettiği şu cümleler son derece dikkate değerdir:

“Yeni istiklal Ankara’da doğdu. Merkezi başka bir şehrimize nakletmenin manasını idrak edemiyorum. Fakat İstanbul’a nakletmek fikri korkunç bir gaflettir. İstanbul eski Osmanlı saltanatının, o da lââkal (en az) iki yüz sene evvele göre tabii bir payitaht idi. Eski Osmanlı saltanatı dahilden harice atılan bir siyaset üzerine müesses (kurulmuş) bir saltanattı. Her taraftan serhadlere (sınırlara) çabuk yetişme, her taraftaki tab’asını metbû tutmak ızdırarında idi. Bunun için ona göre en münasip payitaht İstanbul’du. Oradan ordularıyla, donanmalarıyla üç kıt’a-i arzın her köşesine çabucak yetişilebiliyordu. Fakat yeni Türkiye eski Osmanlı saltanatının tam zıddına bir devlettir. İstilaya heveskâr değil, bilakis istilalara maruzdur. Bunun için merkezin, vatanın merkezinde olması şarttır. Medeniyetin bu asrı, ilimde ve fende olduğu gibi her şeyde tecrübe asrıdır. En büyük bahriye isbat etti ki vatanın merkezi Ankara’yı. İstanbul’u aşka benzer bir hisle severim. Onun saadetini temin edecek âmiller arasında payitaht olması lüzumunu pek anlayamıyorum. Ben İstanbul’u Türk şehirleri arasında payitaht değil, şerefrâz görmek isterim. Zaten taht yok ki İstanbul onun pâyı olsun. İstanbul eskiden çıkmaz maaşlarla ancak geçinir bir şehirdi. Bu devirde hür, siyaset sâralarından ifakat bulmuş, zengin bir eğlence ve ticaret şehri olabilir. Merkez Ankara’da oldukça İstanbul başını yastığına rahat

⁴⁵⁹ Jevakoff, a.g.m., s. 74-75.

koyup uyusun. Anadolu onun başında bir melekü'siyâne (koruyucu melek) gibi duruyor.”⁴⁶⁰

4.2.3 *Hadisatın* Tayin Ettiği Bir Tarihsel Gerçeklik Olarak Ankara'nın Başkentliği

Ankara'nın bir devrim mekânı olarak kabul edildiği bir çalışmada başkentlik niteliğinin *hadisat* tarafından tayin edilmiş bir tarihsel gerçeklik olarak tartışılması, ütopyanın genelleştirilmesi ufkunun vasıtası, sahnesi ve mekânı olmasına işaret eden bir durumdur. Yani buradaki devrimci durum, daha önce de çeşitli vesilelerle ifade edildiği üzere, bir kendiliğindenlik imâsı barındırmamaktadır. Yani olayların gidişatı ile başkentlik arasında ilişki kurmak, sözgelimi Tankut'un iddia ettiği gibi bir rastgelelik vurgusu⁴⁶¹ içermez; en azından içermek zorunda değildir. Yaşanan süreci göz önünde bulundurmanın bir nevi mahkum edildiği böylesine bir bakış açısı, *hadisatın* içeriği ile Cumhuriyet ideali arasında bir iç tutarlılık tespit etme olanağının en başından dışlanması anlamına gelecektir. Dahası Ankara'nın başkentliğini olayların gidişatının varlık kazandırdığı bir tarihsel gerçeklik olarak tartışma düşüncesinin motivasyonu, Ankara'nın başkentliğini başkentlik ilânına indirgeyip sıkıştırmanın yanlış olacağına yönelik bir varsayıma da dayanmaktadır. Bir başkent mekânı olarak Ankara'nın devrimciliği, Millî Mücadele süreci ile başlatılabilecek bir tarihsel okuma bütününe işaret ettiğinden dolayı bir yönüyle *hadisatın* tayin ettiği gerçekliğe karşılık gelmektedir. Yoksa burada kastedilen başkentlik ilânından ibaret bir çerçeve kapsamında insan iradesi ve kararlılığından ayrıştırılmış şekildeki bir kendiliğindenlik değildir. Ayrıca Ankara'nın başkentlik vasfı ile devrimci karakteri diğer taraftan başkentlik kararı sonrasında kent mekânındaki tasarrufları da ilgilendirmektedir. Böyle düşünüldüğü zaman da devrimciliğin *hadisata* tüketilmediği net bir şekilde anlaşılabilecektir.

⁴⁶⁰ Yahya Kemal, “Yeni Mebuslarımız: Urfa Mebusu Yahya Kemal Bey”, *Hâkimiyet-i Milliye*, Yıl: 4, Sayı: 2, 3.7.1339 (1923); *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, İstanbul, 1988, s. 257-260'a atıfla Şimşir, a.g.e., s. 477-478.

⁴⁶¹ Gönül Tankut, *Bir Başkent'in İmarı*, İstanbul: Anahtar Kitapları Yayınevi, 1993, s. 47.

Stratejik gerekçeler dolayısıyla başkentin İstanbul'dan Ankara'ya kaydırılması fikrinin ilk kez, 1836-1839 yılları arasında askerî danışmanlık hizmeti sunan Helmuth Von Moltke tarafından öne sürüldüğünü görmekteyiz.⁴⁶² Başkent kaydırmaya ilişkin diğer bir motivasyonu ise Jevakof şöyle tarif etmektedir:

“Ermenilerin 1895-1896'da maruz kaldığı katliamlar ve Balkan Savaşları (1912-1913), başkentin etnik dengesini değiştirdi: 1885 ile 1914 sayımları arasında Ermeni nüfusu 146.000'den 84.000'e düşerken, Müslümanların sayısı 375.000'den 560.000'e yükselmişti. Osmanlı başkentini Konstantinopolis olarak adlandırmayı sürdüren Avrupalı diplomatik çevrelerde olduğu gibi, bazılarının başkenti Anadolu'ya taşımayı önerdiği milliyetçi gruplarda da, geçmişten kopma zamanın gelip çattığı fikri zihinlere yerleşir. İstanbul'u yeniden fethetmek gerekir. Avrupalı başkentleri halife sultanın Avrupa'dan kovmak için kente uluslararası bir statü kazandırmayı ya da onu Ruslara bırakmayı tasarlarlar. Jön Türkler, buna, İstanbul kendi kaderine, yeni Türk ve Müslüman kaderine hâkim kılınmalıdır karşılığını verirler.”⁴⁶³

Ankara'nın Millî Mücadele'nin merkezi olmasına yönelik düşünceye Mustafa Kemal Paşa tarafından varlık kazandırılması ise, Paşa'nın Mondros Ateşkesi'nin akabinde geldiği İstanbul'daki gözlemlerinin sonucu olarak “İstanbul'un hükümet merkezi olamayacağı görüşünden hareketle, Anadolu'nun iç taraflarında bir merkez”in bulunması düşüncesi ile başlayan bir süreçte işaret eder.⁴⁶⁴

Ankara'nın bir başkent adayı olacak şekilde isminin su yüzüne çıkması ise, Bilal N. Şimşir'e göre, Ali Fuat Paşa ile Mustafa Kemal Paşa'nın Şubat 1919'da, Konya-Ereğli'de bulunan 20. Kolordu Karargâhı'nı Ankara'ya kaydırarak burayı bir “*direniş merkezi*” yapmayı kararlaştırmaları ile gerçekleşmiştir.⁴⁶⁵ Bu karar şüphesiz ki aynı zamanda *hadisatın* da Ankara için başlangıcına işaret etmekteydi. Kararın açıklamasına Ali Fuat Paşa'nın şu ifadelerinden ulaşmak mümkündür:

“Mustafa Kemal Paşanın ve benim görüşüme göre, Ankara her türlü teşkilata, birliğe ve hareket başlangıcına müsait stratejik bir mevki idi.

⁴⁶² Bayram Sakallı, **Milli Mücadelede Ankara**, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, No.19, 28 Nisan, 1986, Ankara, s. 43'e atıfla, AYTEPE, “Milli Mücadele'de Ankara”, s. 116.

⁴⁶³ Jevakoff, **a.g.m.**, s. 75-76.

⁴⁶⁴ Yunus Nadi, **Kurtuluş Savaşı Anıları**, İstanbul: Erdini Basım ve Yayınevi, 1978, s. 260'a atıfla AYTEPE, **a.g.m.**, s. 118.

⁴⁶⁵ Şimşir, **a.g.e.**, s. 102-103.

İstanbul hükûmeti ve İngilizlerden evvel burasının tarafımızdan tutulması en büyük emelimizdi. Sonraları tevali eden hadiseler görüşlerimizde aldanmadığımızı göstermiştir.”⁴⁶⁶

Ankara, Milli Mücadele’nin örgütlenmesi sürecinde koordinasyonun sağlanması açısından kritik bir rol oynamıştır. Erzurum Kongresi esnasında İstanbul-Erzurum arası köprü işlevini üstlenmiş, Sivas Kongresi öncesinde, Ali Fuat Paşa’nın ifadesiyle, üyelerin toplandığı yer ve dolayısıyla “milli mukavemetin merkez üssü haline gelmiş” ve böylelikle nihayet telgrafın, mektupların, basılı belge ve raporların Mustafa Kemal Paşa’ya ulaştırıldığı bir yere dönüşmüştür.⁴⁶⁷ Ancak Ankara’nın bu işlevi görmesinin ve akabinde başkent olabilecek noktaya gelmesinin bir anda ve kolaylıkla gerçekleştiğini düşünmemek gerekir.

“Ekim 1919 başında, Kazım Karabekir Paşa’ya Heyeti Temsiliye karargâhını Sivas’tan Ankara’ya taşıyacağını böylece daha etkili olabileceğini açıklar. Ancak Kazım Karabekir Paşa bu düşüncüyü onaylamaz. 20-22 Ekim tarihlerinde Amasya’da Salih Hulusi Paşa ile yaptığı görüşmelerde Meclisin Anadolu’da toplanması kararını kabul ettirdi ve imzalattı. Ancak pek çok ödün vermişti; Meclisin Anadolu’nun hangi şehrinde toplanacağına Hükümet karar verecekti. Özel konuşmalarında Bursa üzerinde anlaşmışlardı. Ayrıca, Meclis’in Anadolu’ya kaydırılması geçici olacaktı. Barış yapıldıktan sonra Meclis’in yeniden İstanbul’a döneceği öngörülmüştü.”⁴⁶⁸

Yukarıdaki ifadeler, *hadisatın* irade tarafından varlık kazandırılan veçhesine işaret etmektedir. Böylelikle iradesi ile, hadisatı ile, devrimci durumun bir ifadesi olma yönü ile Ankara’nın başkentliğini kavrama çabasının, Ankara’nın neredeyse keyfi, rastgele bir kararla başkent olmadığını gösterebilmek adına işleme konmuş bulunduğunu belirtmek mümkün olmaktadır. Şüphesiz ki söz konusu çaba, içerisinde keyfilik imâlarını da barındıran bir “sıfırdan inşâ” retoriğine itiraz hattına da işaret etmektedir.

⁴⁶⁶ Cebesoy, *a.g.e.*, s. 48.

⁴⁶⁷ Şimşir, *a.g.e.*, s. 119-122.

⁴⁶⁸ Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, (ed.) Nejat Bayramoğlu; Kurtuluş Güran, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015, s. 259; Kâzım Karabekir, *İstiklal Harbimiz*, İstanbul, 1969, s. 318; Şerafettin Turan, *Türk Devrimi Tarihi, Ulusal Direnişten Türkiye Cumhuriyeti’ne*, 2. Kitap, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1992, s. 34 ve *Atatürk’ün Tamim Telgraf ve Beyannameleri*, Ankara: Türk İnkılap Tarihi, 1964, s. 117’ye atıfla, Aytepe, *a.g.m.*, s. 123.

“Türkiye Cumhuriyeti’nin başkenti Ankara’nın uzun ekonomik ve kültürel geçmişi bulunmaktadır. Ankara, bu açıdan ne Cumhuriyeti ilan eden kadronun ileri sürdüğü gibi yoktan varedilmiş bir kenttir, ne de kentin devlet özeği olmasından rahatsız kesimlerin belirttiği gibi tarihsiz, sonradan olma bir yerdir. Bunun yanı sıra Ankara’nın başkentlik kararı, bir kentten diğerine başkentlik işlevinin basit anlamda aktarılması da değildir. Ankara, kuramsal ve pratik düzeyde bir plana ve devletçe izlenen politikaya bağlı olarak geliştirilmiş bir başkent olarak (created capital), kurulduğu yerde daha önce söz konusu olmayan bir kentleşme dinamiğinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kentin devletin yeni özeği kabul edilmesinden sonra Eski Ankara’ya organik bir bağla bağlı ‘Yeni Ankara’ yaratılmıştır.”⁴⁶⁹

Ankara’nın bir başkent olarak, bir devrim mekânı olarak, “Cumhuriyet’in yenisi” olarak (yeni hayat biçimi tahayyüllerini de içerecek şekilde), bu anlamlarda ve farklı olana varlık kazandırma bağlamında bir tür sıfırdan inşânın sahnesi olduğu muhakkaktır. Ancak böylesine bir sıfırdan inşâ anlayışı ile içerisinde tepeden inmecilik ve jakobenizm tartışmalarını da içeren bir sıfırdan inşâ retoriği arasında bir ayrıma gitmek icab etmektedir. Bu noktada ise tarihsel gerçeklerin gözardı edileceği şekilde başkentlik kararının salt *hadisatın* sonucu olmadığını bir başka şekilde saha gösterebilmek adına şu alıntıyı aktarmak yerinde olacaktır:

“(…) ‘Şimdilik Heyeti Temsiliye merkezi Ankara’dır’ diyorduk; [Mustafa Kemal Paşa’nın 27 Aralık 1919 tarihli telgrafını kast ediyor] halbuki biz çok evvel, yani Sivas’ta Ankara’ya gitmeği ve Ankara’nın daimî merkez olmasını kararlaştırmıştık. Fakat bu keyfiyeti, yani merkezi hükümet olmasını mahrem tutuyorduk, çünkü ilânı zamanı henüz gelmemişti.”⁴⁷⁰

Zaten Kreiser’in da belirttiği üzere “Kurtuluş Savaşı’nı da yönetmiş olan Meclis’in Ankara’da kurulmuş ve hatta bağımsız bir Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ne varlık kazandırmış olması”, aslında İstanbul’un sonraki süreçte başkent olamayacağı anlamına gelmemektedir; “Ankara’nın merkez ilân edilişine kadar üç yılı aşkın bir süre geçmiştir.”⁴⁷¹ Bu kapsamda yine Kreiser’in bahsetmiş olduğu şu faktör de anlamlıdır:

⁴⁶⁹ Çınar, a.g.e., s. 108.

⁴⁷⁰ Mazhar Müfit Kansu, **Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber (II. Cilt)**, İkinci Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s. 500.

⁴⁷¹ Kreiser, a.g.e., s. 226.

“Literatürde ayrıca Ankara’nın seçilmesini getiren başka ‘yumuşak’ faktörden de söz edilir. Yerel eşrafın ulusal davaya bilhassa sıcak baktığı, Ankaralı müftü Rıfat Efendi’nin devrim sürecinde ‘aydınlanmış ulema’ olarak oynadığı vazgeçilmez rol zikredilir.”⁴⁷²



Fotoğraf 2: Taşhan (Ulus) Meydanı’nın inşâsı

Kaynak: R. Raci Bademli, “1920-1940 Döneminde Eski Ankara’nın Yazgısını Belirleyen Tutumlar”, *Mimarlık*, Sayı: 85/2-3, 1986, s. 10.

Ankara’nın cumhuriyetin ilânıyla beraber sıfırdan inşâ edildiği savı, fizikî indirgemecilik ve tarihselliği paranteze alma tehlikesi barındırmaktadır içerisinde. Başkent olarak ilân edilmesinin ardından şehrin imar edildiği ve daha önce bulunmayan pek çok yapının ortaya çıkarıldığı muhakkaktır. Meseleye salt fizikî açıdan baktığımız zaman bu inşâ faaliyeti pekâlâ “sıfırdan inşâ” iddiasına yol açabilir. Ancak Ankara’nın bir de fizikî özelliklerinin dışında belli bir anlamı ve önemi de bulunmaktadır. Yukarıda alıntılanan pasaj tam da bu anlam ve önemi özetler niteliktedir ve dolayısıyla diyebiliriz ki, Ankara, Millî Mücadele’de üstlendiği işlev ve kazandığı anlam ile çoktan inşâ olunmaya başlamıştı – geriye kalan, bu fiili durumu fizîken somutlaştırmak olmuştur. Nitekim Mustafa Kemal Paşa da bu durumu “Esasen gelişen olaylar da orasını (Ankara) merkez

⁴⁷² a.g.e., s. 227.

yapmıştır,” diyerek ifade etmiştir.⁴⁷³ Falih Rıfkı Atay da Mustafa Kemal’in Ankara’yı seçmesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını, onun “sadece Ankara’da kalmaya” karar verdiğini belirterek buna dayanak olarak da Ankara’nın “millî kurtuluş savaşının karargâhı” olmasını göstermektedir.⁴⁷⁴ Söz konusu anlayış, Ankara’nın başkentlik kararının alındığı TBMM oturumunda da Gelibolu mebusu Celâl Nuri Bey’in şu ifadelerinde somutlaşarak yansımıştır:

“Ankara’yı Türkiye Devletinin merkezi olmak üzere hâdisat ve şüunat göstermiştir. Bunun şe’niyeti bedihîdir. Bu kanunlar ancak bu şe’niyeti tesbitten ibarettir. Esasen bu gibi şeyleri şe’niyet doğurur. Bir kanun ve bir karar ile bir yer merkezi Hükümet olarak gösterilemez. Hâdisat Ankara’yı Türkiye devlet hürresinin merkezi olmak üzere idadetmiştir.”⁴⁷⁵

Bu noktada, bahsedilen olayların gidişatında İstanbul’daki Meclis’in dağıtılmasının da son derece önemli bir aşamaya karşılık geldiğini belirtmek gerekir:

“Sultan Vahdettin’in Mebuslar Meclisi’ni 21 Aralık 1918’de dağıtması üzerine ülke Meclissiz kalmış, 1919 yılının son aylarında mebus seçimleri ve Meclisin nerede toplanacağı konusu kamuoyunda tartışılmıştı.”⁴⁷⁶

Devamındaki süreçte ise Mebuslar Meclisi’nin İstanbul’da 12 Ocak 1920 tarihinde tekrar açılıp, Misak-ı Millî’nin ilân edildiğini fakat 16 Mart’ta İstanbul’un işgal edilmesiyle beraber pek çok yurtsever aydının tutuklandığını, sürgün edildiğini görmekteyiz.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Abdülkerim Erdoğan; Gökçe Günel; Mehmet Narince, **Cumhuriyet ve Başkent Ankara: Ankara Tarihi ve Kültürü Dizisi: 4**, 2. Baskı, Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı, 2008. Bu ifadenin tamamı şu şekildedir: “Teşkilat-ı Esasiyemizin maddelerinde hâkimiyet bila-kayd ü şart milletindir. İcra kuvveti, teşri salâhiyeti milletın yegâne hakiki mümessili olan Meclis’te tecelli ve temerküz etmiştir diye sarahat vardır. Bu iki cümleyi bir kelimeye izah edebilmek için hangi lügatte aranırsa aransın mezkûr kelime ‘cumhuriyet’ olacaktır. Binaenaleyh Türkiye’nin dahili tekâmülü tamamen bitmemiştir. Daha tadilat ve terakkیات vuku bulacak ve bilimum tekâmûlat cumhuriyet esasına münceş olacaktır. Türkiye’de halihazırda olduğı kadar, ileride daha ziyade demokratik bir cumhuriyet teşekkül edecek ve bu cumhuriyet hiçbir suretle Garp cumhuriyetleri esasından farklı olmayacaktır. Merkezin neresi olacağı sualine gelince, hükümet merkezimizi bilhassa hadisat tayin etmiştir. Artık ortada böyle bir mesele mevcut değildir. Ankara, Türkiye Cumhuriyeti’nin merkezidir.” – Sabahattin Özel; Işıl Çakan Hacıbrahimoğlu, **Türk Devrimi Mülakatları**, s. 23.

⁴⁷⁴ Atay, **a.g.e.**, s. 483.

⁴⁷⁵ Türkiye Büyük Millet Meclisi, **T.B.M.M. Zabıt Ceridesi**, Devre: II, Cilt: 2, İçtima Senesi: 1, Otuzbeşinci İçtima, 13 Teşrinievvel 1339 (13 Ekim 1923) Cumartesi, s. 667.

⁴⁷⁶ Aytepe, **a.g.m.**, s. 122.

⁴⁷⁷ **a.g.m.**, s. 124.

Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki inşânın sadece fiziksel boyutuna yoğunlaşmak, tarihsel anlama yönelik ideolojik bir tutum olduğu kadar, diğer taraftan da metodolojik sorunlar barındırmaktadır içerisinde. Tarihsel anlamın gözardı edilmesi, inceleme alanı belli bir dönem ile sınırlandırılmışsa dahi, inceleme nesnesinin sonraki süreçlerdeki anlamını, işlevini ve önemini hesaba katmakla birleştirdiğinde ideolojik manipülasyon ve çarpıtmanın son derece kolaylaştırdığı bir zemin oluşturulmuş demektir artık.

Ankara'nın başkent olarak seçilmesi şüphesiz ki sadece Kurtuluş Savaşı'nda oynadığı rolle ya da Mustafa Kemal Paşa'nın da belirttiği üzere "savunmaya daha müsait" olmasıyla ilgili değildi. Meselenin bir de Osmanlı'na karşı girişilen mücadele boyutu bulunmaktaydı. İstanbul, Osmanlı hanedanının yönettiği devletin yüzyıllarca başkenti olmuştu. Yeni devlet ise çökme noktasına gelmiş, dünya savaşından yenik ayrılmış ve de mağlubiyeti kabul ederek hanedan ile hanedanın mekânı olan İstanbul'u kurtarmak amacı dışında herhangi bir "kurtuluş" düşüncesine sahip olmayan eski devlete karşı meşruiyet mücadelesi yürütmek gibi zorlu bir görev ile karşı karşıya kalmıştı. Buna bir de Millî Mücadele'yi yürüten askerî ve sivil kadronun genel itibarıyla "modernleşmeci" olduğunu, hele hele bu kadronun lideri olmayı başarmış Mustafa Kemal Paşa'nın aydınlanmacı bir cumhuriyetçi olduğunu ekleyince, hilafetin merkezi olarak İstanbul'un karşısına başka bir şehrin başkent olarak çıkarılmasının zemini çok daha iyi anlaşılabilecektir. Unutulmamalıdır ki mesele sadece bir hanedanla girişilen mücadele ya da meşruiyet ispatı da değildi. Ülkenin azımsanmayacak bir kısmının hilafete ve hanedana bağlı olduğunu gözardı etmemek gerekir. Nitekim Feroz Ahmad Ankara'nın Türk Devleti hükümetinin merkezi yapılmasını "eski emperyal başkent ile çok güçlü bağları olan tutuculara indirilmiş ağır bir darbe" olarak ifade etmektedir.⁴⁷⁸ Bu noktada Ankara'nın başkent olarak ilân edilmesinin özerk bir karar olmadığını, bu kararın Millî Mücadele'den başlatılmak suretiyle ve saltanatın kaldırılmasına dek uzatılabilecek belli

⁴⁷⁸ Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, 8. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009, s. 70.

bir tarihselliğin kaçınılmaz sonucu olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Nitekim

Bernard Lewis bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:⁴⁷⁹

“Karar, geçmişten yeni bir uzaklaşma – saltanatın kaldırılmasının mantikî bir sonucu – anlamına geliyordu. Padişah gitmişti; imparatorluk şehir onu deviren devrimciler için hâlâ elverişli bir yer değildi. Beş yüzyıla yakın bir süre İstanbul bir İslâm imparatorluğunun başkenti olmuştu; muhteşem bir geçmişin solgun hayaletleri Sarayın ve Bâbıâlinin koridorları arasında hâlâ uğursuzca çırpınıp duruyorlardı. Bir yanda câmilere ve saraylara, kutsal yerlere ve saray maiyetiyle Türk İstanbul; öte yanda müteahhitlerin ve kompradorların kozmopolit tüccar topluluğuyla Tatlısu Frenklerinin dış mahallesi Beyoğlu; bunlar, gerçekte ve Türk halkının zihninde, Mustafa Kemal’in kurmak istediği yeni Türkiye’ye bir merkez sağlamayacak kadar geçmişle yakın ortaklık içindeydi. Böylece, meydana gelmekte olan değişiklikleri sembolleştiren ve iyice belirten yeni bir başkent seçildi. Yeni devlet bir hanedan, imparatorluk veya din üzerine değil, Türk ulusuna dayanıyordu ve başkenti Türk anayurdunun kalbinde idi.”

Görülmektedir ki Ankara’nın başkentliği de başkent olarak ilân edilmesinin ardından burada gerçekleştirilen her türlü inşâ faaliyeti de *sıfırdan* oluşmamış, boşlukta gerçekleştirilmemiş, belli bir tarihsel hattın mantikî sonucu olarak vücut bulmuştur. Sıfırdan inşâ söylemiyle ortaya atılan iddiaların oluşturduğu perspektif, meseleyi tarihsel özelliklerinden soyutlamak ve fizikî gelişmelere indirgemek suretiyle belli bir ideolojik tavır alışa karşılık gelmektedir. Bu ideolojik tavır alışta, gözardı edilen her ne varsa, hepsine ya da belli bir kısmına karşıtlığın somutlaştığını ifade etmek mümkün görünmektedir.

Ankara’nın sıfırdan inşasına dair bu tartışmalara son olarak bir de literatürde “sıfırdan inşâ”nın da ötesine geçilerek Ankara’nın *içi boşaltılarak inşâ edilen ve bu nedenle bir türlü doldurulamayan boş bir kent* olduğunun dahi iddia edilebilmekte olduğunu belirtmekte fayda vardır.⁴⁸⁰ İddianın sahibi olan Gür, Jorge Luis Borges’in “Funes the Memorious” adlı öyküsündeki “her şeyi kusursuz bir şekilde hatırlayan” ve bu nedenle de uyumakta zorlanan Ireneo Funes’in uyuyabilmek, yani önce untabilmek için kentin

⁴⁷⁹ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, 8. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000, s. 260.

⁴⁸⁰ Berin F. Gür, “Unutmak, Öteki ve “Boş Kent” Ankara”, **İdealKent**, sayı: 4, 2011, s. 9.

boş tarafına baktığından bahsetmekte ve buradan yola çıkarak Ankara'nın da “erken cumhuriyet döneminden bir sürekli bir öncekini *unutarak*, içi *boşaltılarak*” inşa edildiğini öne sürmektedir.⁴⁸¹ Ankara, bir öncekini *unutarak* değil, bir öncekiyle *mücadele ederek*, ve de içi *boşaltılarak* değil, içi *doldurulmaya çalışılarak* inşa edilmeye çalışılmıştır. Burada söz konusu olan sadece ve basit bir tarihsel indirgemecilik değil, Ankara neye karşı mücadele edilerek inşa edilmişse ondan yana tavır almaktır. Nitekim iddia sahibi “erken cumhuriyet döneminden beri” demektedir fakat bir öncekini unutma durumuna dair örneklerini erken cumhuriyet sonrasında devşirmektedir sadece. Tevekkeli değil, Ankara'da yapılanlar esas itibarıyla Ankara'nın geçmişini unutturmak için olmaktan ziyade yeni rejimin ve yeni devletin mekânını yaratmak gayesiyle vücut bulmuştur. Yani Ankara'da yapılanların olumsuzladığı şey Ankara içine değil, Ankara dışına ve tabii özellikle de İstanbul'a, eski rejimi simgeleyen ne varsa hemen hepsine yönelmekteydi. Hâl böyle olunca yeni rejimin, devrimin kendi mekânını, kendi gündelik hayatını inşa edecek şekildeki politikalara yönelmesi şaşırtıcı değildir.

4.3. Cumhuriyet Devrimi'nin Gündelik Hayat Tasavvuru

Cumhuriyet idaresinin yeni başkent Ankara'yı nasıl bir devrim mekânı olarak inşa edip burada sahnelemeye yöneldiği ne tür gündelik hayat pratiklerinin olduğunu tartışabilmek adına kısaca söz konusu tarihsellikteki koşullardan bahsetmek yol gösterici olacaktır. Bu koşullar, yeni mekânsal tasavvura neye karşı ve neyi aşmak zorunda olacak şekilde varlık kazandırılmaya çalışıldığının göz önünde bulundurulabilmesi açısından önem taşımaktadır.

Kreiser'in Cumhuriyet öncesi için “gerçi köy değildi ama şehir olarak da pek davetkâr bir yer sayılmazdı”⁴⁸² dediği Ankara, Meclis'in açılması sonrasında sunmuş olduğu

⁴⁸¹ a.g.e.

⁴⁸² Kreiser, a.g.e., s. 226

konaklama ve yeme-içme olanakları açısından son derece sınırlı bir yapı arz etmekteydi.

Şapolyo bu duruma ilişkin şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu zaman Vekâletler hükûmet konağında kuruldu. İcra Vekilleri Heyeti ve bütün Vekâletler birer oda işgal etdiler. Üzeri çuhasız masalar, kırık iskemleler, bazılarının hokkası birer fincandı. (...) Mebusların bir kısmı, Hacıdoğan’da, Yahudi pansiyonlarında birer odada oturuyorlardı. En büyük lokanta Kocak apartımanının yerinde Kemal Beyin açtığı (Anadolu) lokantası ile Abdullah Efendinin yine Anadolu lokantası idi.

Oturulan Kahve yalnız Karaoğlan caddesinde (Merkez kıraathanesi), bir de (Kuyulu kahve) idi. Menî müskirat olduğundan, rakı içmek, kahvelerde tavla ve iskambil oynamak yasaktı. İçmek isteyenler gizli olan (Efe Haydar)ın meyhanesinde, bazıları da (Dayko)nun tütüncü dükkânın arkasında karanlık bir odada gizlice rakı içerlerdi.”⁴⁸³

Yukarıda ifade edilen eksikliklerin, Cumhuriyet idaresi için tamamlanması, giderilmesi gereken birer potansiyel yaratıcılık alanlarına karşılık geldiğini düşünmek son derece mümkündür. Bu durumun, pek tabî belli bir dünya görüşünün gündelik hayat pratikleri nezdinde sergilenip hatta özendirilmeye müsait bir zemine işaret ettiği muhakkaksa da tasvir edilen tablo, bu çerçevede yapılacakların baştan aşağı bir tür modernleştirme ajandasında yazılı olan yapılacakların bir bir gerçekleştirilmesine karşılık geldiğini öne sürmeyi zorlaştırmaktadır. Böylesi bir projenin varlığı savunulacaksa da en azından neye cevap olarak uygulama alanı bulduğuna dair bir izahati, tarihsel gerçekler şart koşturmaktadır. Bu çalışma açısından ise eksikliği hissedilen hemen her şeyin Osmanlı’daki ütopya Galata-Pera bölgesinde o ya da bu ölçüde bulunuyor, en azından kendisine bakılarak gerekenlerin yapılmasına imkân tanıyor olması son derece önemli bir husustur. Aydemir’e ait olan ve Meclis-i Mebusan’ın dağılıp da mebusların Ankara’ya gelmeye başlamasından sonraki vaziyeti özetleyen şu uzun alıntı, bu durumun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

“İlk adımda hanlar, han odaları doldu. O hanlar ki, altları ahır, kahve, üstleri sıra sıra kervansaray odalarıydı. Bunların içinde Taş Han (şimdiki Sümerbank’ın yerinde) en itibarlı misafirler tarafından işgal

⁴⁸³ Şapolyo, a.g.e., s. 417.

edildi. O zamanki Ankara'nın lüks bir Palas'ı halini aldı. Taş Han Meydanı'na (bugünkü Ulus Meydanı) bakan diğer ve daha harap hanlar da tıklım tıklım doldular. Yerleşmek kadar yemek, yıkanmak olanakları da ilkel ve perişandı. Ankara'da tek bir otel yoktu. Tek lokanta yoktu. Bütün kasaba kahveleri gibi Ankara'daki kahveler de, basık, havasız, kasvetli ve uyku verici izbelardı. Bunlar arasında Taş Han gibi kahveler arasında da Kuyulu Kahve (şimdiki Ulus Garanti Bankası'nın yerinde ve Merkez Kiraathanesi karşısında) derhal, itibarlı yabancıların toplanıp çay, kahve içtikleri yerler halini aldılar.

Fakat mebusları yerleştirmek için topluca bir yer bulunmalıydı. Nihayet Ankara Dâr-ül Muallimîn'i, (Ankara Öğretmen Okulu) bu iş için ayrıldı (şimdiki Ulus İş Hanının yerinde). Avlu ise daha sonra çadırlar, barakalarla, Millî Müdafaa Vekâleti haline getirilecekti. Burası ön cepheden, dolambaçlı merdivenlerle çıkılan, ortası avlu, üç cepheli, iki katlı bir binaydı. Koğuşlar mebus yatakhaneleri haline getirildi.

(...)

Yavaş yavaş bu binalar da kâfi gelmedi. Yani Ankaralıları mekteplerden, hanlardan eski Ankara mahallelerine doğru yayılmaya başladılar. Önce Yahudi mahallesi, kiracı kabul etmek cesaretini gösterdi. Burası gerçi pis, berbat, basık bir yerdi. Mahalle, bütün Yahudi gettoları gibi sıkışık, üst üste yığılmış, havasız evlerden ibaretti. Sonra yerleşme Samanpazarı çevresine, Ulucanlar'a doğru yayıldı. Böylelikle yerli Ankaralıları da mahallelerine yabancı kabulüne başladılar. Ahırlar, pastırma kurutma yerleri, tavan araları onarılarak kiralık odalar hâline getirildiler.”⁴⁸⁴

İşte tüm bunlar, daha iyi ve birey olmaya/yurttaş olmaya daha yaraşır olmaya daha yaraşır olan ve diğer taraftan da Beyoğlu-Pera'da gözlemlenen hayat tarzının, Türk ulusu temelinde yükselecek olan yeni idarenin bağımsızlıkçı, vatansever yönüyle birleşerek bir yeni gündelik hayat tasavvuruna dönüşebilmesini mümkün kılmıştır. Geleneksel olmayan ve bağımsızlığın kazanılması sonrasında bir nevi *millileştirilerek* uygulamaya konan hayat tarzı ile vatanseverlik arasında kurulan bağın anlaşılabilmesi adına Macar Büyükelçiliği'nin 16 Mart 1922 tarihli raporundaki şu ifadelerde Pera'nın özellikle vurgulanmış olması, son derece dikkate değerdir:

“İnsan, Türk imparatorluğunun başkentinin İstanbul olduğuna zor inanır. Pera'da Türkler sanki yok... Türk Hükümetinin neredeyse hiçbir

⁴⁸⁴ Aydemir, a.g.e., s. 195-196.

gücü yok, tamamen Antant görevlilerinin denetiminde. Gerçek Türk Hükümeti aslında Ankara'da."⁴⁸⁵

Kaldı ki 1703'ten başlatılabilecek bir süreç kapsamında devletin gücünü ve yönetme kapasitesini git gide azaltan bir dizi gelişmenin yaşandığını ve böylesi bir temel üzerinde Jön Türkler ve İttihat Terakki başta olmak üzere varlık kazanan pek çok girişim ile sadece saltanatın değil aynı zamanda onun -önceki bölümlerde üzerinde sıkça durulan- ortak ahlâk anlayışını da itibarsızlaştırdığını görmezden gelmemek gerekir. Böylesine bir itibarsızlaştırmanın muştulamış olduğu ve dinî normlarca tanzim edilmeyen bir gündelik hayat tasavvuru, düşman işgaline saltanat makamının son veremeyip de halkı içine alıp ona yaslanan bir bağımsızlıkçı irade tarafından bunu gerçekleştirilebilmiş olması ile birlikte yeni siyasallığını ve onun ulusunun kimliğini oluşturabilecek bir ideale dönüşmüştür. Söz konusu idealin temellerinde yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik güçlü bir isteğin bulunduğunu gözden kaçırmamak adına, Ankara Şehremaneti'nin kurulmasına yönelik kanun teklifi görüşmeleri esnasında söz alan Muş mebusu İlyas Bey'in şu ifadeleri son derece önemlidir:

"Efendiler cihan... Cihan atfienzar etmiş meclisi âlinize, ve diyor ki; düşmanı atmakta, istihkarı hayatta harikalar gösteren bu milletin yeri, oturduğu semti, Payitahtı, Ankara'sı, Anadolu'su acaba bundan sonra nasıl olacaktır? Harikalar yaratır, düşmanı denize döker. Tedviri umurda, terakkide, içtimaiyatta acaba nasıl hatve atacaktır? Bu kanunu yaparken, bu kanunu düşünürken gözünüzün önüne gelecek şey imâr esasıdır. Sekiz asırlık mahrumiyettir. Beşeriyetin mîzanı nisvan ve sıbyanıdır, dedikleri gibi buraya ilâve edilecek bir şey daha vardır. O da oturduğu bünyanıdır. Yani nisvanı, sıbyanı ve oturduğu mebanidir. İnsan yerinden anlaşılır. Millî Payitaht'a millî bir şekilde lazımdır. Bunun harikalar ibda eden bu memleketten, buradan başlaması lazımdır. Zira ben biliyorum ki şu merkezde kurulacak Millî Payitahtın etrafında yapılacak bütün şeylerden benim memleketim de mesut olacak".⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Melek Çolak, "Macarların Gözü ile Yeni Başkent Ankara (1923-1938)" içinde, **Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu II. Cilt**, Ankara 25-26 Ekim 2011, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü, 2012, s. 851.

⁴⁸⁶ Türkiye Büyük Millet Meclisi, **T.B.M.M. Zabıt Ceridesi**, Cilt, 6, 1921b, s. 45'ten aktaran Fehmi Yavuz, **Ankara'nın İmarı ve Şehirciliğimiz**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları (Günay Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O.), 1952, s. 14-15.

Temiz, sağlıklı bir çevreye sahip olmak anlamındaki daha iyi hayat koşulları ideali, tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak kamusal alan çerçevesi ile sabit hâle gelmiştir. Böylesine bir çerçeve ise Batılı yaşam tarzı ile doldurulmaya son derece müsait bir yapı arz etmiştir. Yani mahremiyet esasına dayalı bir yaşam koşullarını iyileştirme ufkuna dair değil de bahsi geçen çerçeveye giren bir ideal, bir *ütopya* bulunmamaktaydı. Tüm bunların bir sonucu olarak ise denilebilir ki halkın içerisinde bulunduğu yaşam koşulları ile saltanat ve onun ortak ahlâk anlayışı arasında bağ kurarak rüşt ispatını daha iyi ve yeni hayat tarzı üzerinden gerçekleştirmeye yönelmesi esnasında ise bahsi geçen tasavvurun kabul görüp görmeyeceği veya nasıl karşılanacağı, tahmin edilebileceği üzere ve bu sürecin adı da Devrim olduğundan, tüm bu bahsi geçen motivasyonları geride bırakabilecek bir değişkene dönüşmemesi, anlaşılması zor olmayan bir nitelik arz etmektedir.

Yaşam koşullarını, yapılı çevreyi iyileştirme çabasıyla belli bir yaşam tarzını oluşturma tartışmalarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Geleneksel Osmanlı şehir yapısında varlığına rastlanmayıp da varlık kazandırılmış veya yetersiz düzeyde bulunup da geliştirilmiş her unsuru Batılılaşma, modernleşme veya Batı tipi yaşam tarzı v.b. çerçeveye dâhil ederek incelemek yanıltıcı sonuçları beraberinde getirebilmektedir. Böylesi herhangi bir unsurun ilk ve en iyi örneğine Batı'da/Batı kentinde rastlanıyor olması dahi bu şekil bir değerlendirme hattını açıklayıcı kılmaya yeterli gelmeyecektir. Hangi üst başlık tercih edilirse edilsin (Batılılaşma, modernleşme, Batı tipi yaşam tarzı, modern hayat v.b.) liberal modernleşme paradigması kapsamında, geleneksel ilişki biçimleri ve çerçevelerinden farklılaşma imlenmekte ve bu şekilde halktan yükselen değil de tepeden inen bir toplum mühendisliği sonucunda ilgili unsura varlık kazandırıldığı örtük veya açıktan iddia edilmektedir. Bu iddianın işaret ettiği de açık bir şekilde Osmanlı ortak ahlâkının gerilemesi esasında ve ölçüsünde varlık kazanan/kazanabilecek bir yaşam biçimine karşılık gelmektedir. Böyle değerlendirildiği zaman kastedilen yaşam tarzının,

Osmanlı ortak ahlâk anlayışının en belirgin özelliği olarak düşünebileceğimiz, toplumsal hayatın ve dolayısıyla mekânsal organizasyonun dinî normlarca tanzim edilmesi kuralının geriletilmesine, kamusal alan ve kamusal mekânların varlık kazanmasına işaret ettiği görülecektir. Bu tip bir yaşam tarzının en net tezahür biçimleri ise şöyle saptanabilir:

- Kadınların mahrem ve özel alan haricindeki alanlarda görünürlüğüünün artması,
- Kamusal mekânlarda kadın ve erkeğin birarada bulunabilmesi ve
- İçkili mekânların alenileşmesi, kamusal mekân olarak işlev görebilmesi.

Yukarıdaki maddelere ideal olanı tespit etmek gibi bir amaçla varlık kazandırılmadığını vurgulamak gerekir. Bunlar, Osmanlı ortak ahlâk anlayışının gerilemesinin gerçekleşme noktaları olarak anlamlıdır. Bağlantılı olacak şekilde ise mahrem olanın özel olana doğru geri çekilerek kamusal alanın oluşumuna işaret etmektedir. Böylesine bir çerçeve içerisinde kamusal alanın olumlanarak idealize edilmesi gibi bir boyut bulunmamaktadır. Genel kapsam dâhilinde ise virtüel nesne olarak cumhuriyet için mahrem olanın özel olana doğru geriye çekilip kamusal alanın oluşumunun önem taşıdığı hususunu hatırlamak yerinde olacaktır.

Öncelikli olarak, liberal modernleşme paradigmasının Batılı yaşam tarzı gibi üst başlıklar altında değerlendirdiği hususların önemli bir kısmı, yukarıda tarif edilen Batılı yaşam tarzı tezahür biçimi kapsamında yer almamaktadır. Bahsedilen yaşam tarzının bir koşulu veya tamamlayıcısı ve hatta sonucu olsa dahi, tepeden inme toplum mühendisliği anlatısı için ancak ve ancak doğrudan bu yaşam tarzına varlık kazandırmak üzere gerçekleştiren düzenleme veya uygulamalar konu edilmelidir. Sözelimi beledî hizmet alanlarının kapsamındaki ve sunum kalitelerindeki hemen her türlü artışı Avrupalı hayat tarzı ile ilişkilendirmek mümkün olabilir fakat böylesine bir ilişkinin varlığı, ilgili düzenlemenin Batılı hayat tarzı projesinin varlığına delil olarak kullanılmaya müsait olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Aynı durum Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvuru incelemeleri için de geçerlidir. Bir ampirik verinin diğer bir

ampirik veriyle benzerlik taşıyor olması, herhangi bir iddianın temellendirilmesi için yeterli değildir. Tarihsel sürecin ve bağlamın önemi zaten tam olarak bu çerçevede ön plana çıkmaktadır. O nedenle Devrim'in gündelik hayat tasavvurunu çözümlemek adına başkentlik sürecini ele almak gereklidir.

4.3.1. Devrim Mekânı Olarak Ankara'nın İnşâsı ve Başkentliğinin Anlamı

Ankara'nın devrim mekânı olma karakteri, birbiriyle sıkı sıkıya bağlı iki gelişme ile anlaşılabilir. Bunlardan birincisi yeni rejimin başkentinin Ankara olması iken ikincisi, yeni başkent Ankara'da Yenişehir'in oluşturulması ve inşâ edilmesidir. Bu iki gelişmeyi değerlendirmeye geçmeden evvel belirtmek gerekir ki mekân üzerindeki her tasarrufun siyasal nitelikli olduğu kabulünü de akılda tutarak, kurumsal ve ideolojik inşâ sürecindeki reform ve devrimlerin konsolidasyona hizmet ettiği kadar meşrûiyet probleminin de hem çözümü hem kaynağı olarak işlev görmekte olduğunu ve başkent inşâsının bu çerçevenin dışında yer almak bir yana, belki de iddialı bir ifadeyle, göbeğinde bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu ise tam da Ankara'nın başkent oluşu ve sonrasında bu mekâna yönelik tasarrufların “modernleşme” başlığı altında ve resmî ideoloji tartışmalarından toplum mühendisliği iddialarına varıncaya dek geniş bir yelpazede incelenmesinin zeminini teşkil etmiştir.

Ankara'nın başkent olması, cumhuriyetin ilk dönemine yönelik olarak yürütülen tartışmalarda da önemli bir yer işgal etmektedir. Söz konusu tarihsellikte sadece yeni bir devletin kuruluşu ya da rejim değişikliği gerçekleşmemiş, aynı zamanda başkent de İstanbul'dan Ankara'ya taşınmıştır. Ortada her ne kadar “hasta adam” olarak nitelenen bir devletin yenik ayrıldığı Birinci Dünya Savaşı gibi bir deneyim olsa ve akabinde İstanbul'dan bağımsızlaşmış özerk karakteri ile öne çıkan Kurtuluş Savaşı verilmişse de, imparatorluktan yeni ve modern bir devlet yaratma sürecine geçilip bir de üzerine yüzyıllardır başkent olan İstanbul'un bir kenara koyulup Ankara'nın başkent ilân

edilmesi aslında meşrûiyeti (veya en azından *zorla* bile olsa rızayı) sağlamayı zorunlu kılacak ölçüde bir radikalliği içerisinde barındırmaktadır. Bu durum, yeni rejimin kurumsal ve ideolojik inşâsı ve konsolidasyonu ile Ankara'nın başkent olarak inşâsının paralel yürütülmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Ankara'nın başkent olmasına ilişkin kanun teklifi üzerine gerçekleştirilen Meclis toplantı tutanakları incelendiğinde yeni bir başkente o dönem nasıl anlamlar yüklendiği net bir şekilde görülebilmektedir. Gümüşhane mebusu Zeki Bey, Ankara'nın başkentliğine, İstanbul'u yüceltmek suretiyle şu şekilde karşı çıkmıştır:

“Akdeniz ve Karadeniz’in iltisakında hilkatın vücuda getirdiği bütün mahasin ve bedaiiyle kâinatın matmahı nazarı olan o zavallı İstanbul şehrine olan iğbirarınız nedendir bilmem. (...) Bir zamanlar hakanların yatağı, maarifin kıblegâhı, satveti İslâmiyetin tecelligâhı ve bilhassa Türk'ün kıblegâhı olan bu zavallı şehrin kabahati neydi? Şuursuz bir idarenin eli altında kahbe düşmanın harîmi ismetimize sokularak bedbahtlık içinde inliyen o zavallı İstanbul'da ordumuz istihlâs adımlarıyla yürürken, onun ağuşuna atılırken, şükranına göz yaşları ile kurbanlar katarken bunun böyle mahrumiyetine sebep neydi? (...) Efendiler! Makarrı Hükümetin yalçın kayalarda, izbe ovalarda kurulmak asırları çoktan geçmiştir.”⁴⁸⁷

Yukarıdaki ifadelere Kütahya mebusu Ragıp Bey “O ovaların hiç kıymeti yok mu?” sorusuyla karşı çıkarken akabinde yine Kütahya mebusu Cevdet Bey, “Bu memleketi kurtaran o ovalardır.” diyerek Ankara'nın *Kurtuluş* noktasındaki anlamını ön plana çıkarmaktadır.⁴⁸⁸ Cevaben Zeki Bey, “Anadolu'nun mamuriyetini” istemeyen kimsenin olamayacağını ve hatta Anadolu'nun her yerini “İstanbul'dan daha mamur” görmek isteyeceklerini fakat Ankara'nın hükûmet merkezi olmasıyla beraber İstanbul'un “harabîye terk edilmemesini rica ederim” ifadelerini kullanmıştır. Gelibolu mebusu Celâl Nuri Bey'in verdiği karşılık, son derece çarpıcıdır: “Oranın mamuriyeti de bütün Anadolu'nun harabiyetine bedeldir.”⁴⁸⁹ Bu ifade, Ankara'nın başkentliğine yönelik kararın arka planında yer alan İstanbul algısını çok iyi bir şekilde yansıtmaktadır. Önceki

⁴⁸⁷ Türkiye Büyük Millet Meclisi, a.g.e., 1923, s. 666.

⁴⁸⁸ a.g.e.

⁴⁸⁹ a.g.e.

bölümlerde İstanbul'un payitaht olarak özel konumunun beraberinde *İstanbul ve geri kalan yerler* biçimindeki bir manzaraya varlık kazandırdığı pek çok kez ifade edilmişti. Celâl Nuri Bey'in ifadesi, tam olarak bu manzaranın varlığına ve bundan kaynaklı olarak ortaya çıkmış olan rahatsızlığa işaret etmektedir. O nedenle Ankara'nın başkentliği sürecinde *hadisat* önemli bir rol oynamışsa da bu tarihsellikteki siyasal irade son derece önemlidir ve bunun önemli bir vechesi, İstanbul'un mamuriyetinin, yani büyüklüğünün, ihtişamının, güzelliğinin Anadolu'nun harap hâlde bırakılması pahasına gerçekleştirildiği biçimindeki yargıdan oluşmaktadır. Üstelik Millî Mücadele döneminde İstanbul'a yönelik algı, daha da farklı ve net bir çerçeveye oturmuştur. Bu açıdan Mustafa Kemal'in şu ifadeleri dikkate değerdir:

“İstanbul henüz düşman süngülerinin altında gerçek durumu kavramaya, millet ve ülkenin gerçek yararını sağlayacak isabetli kararı kabul etmeye uygun olmayan bilinen zihniyet halindedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi milletin azim ve imanına dayanarak İstanbul'u düşman tehdidinden ve işgalinden kurtararak vatana katmak, saltanat ve hilafet makamlarının özgürlüğünün iadesine yönelik görevini ifa için çalışacaktır.”⁴⁹⁰

Hâliyle tüm bu ifade edilenlerin bir sonucu olarak Ankara'nın başkentliği aynı zamanda Cumhuriyet'in Anadolu'yu güzelleştirme, kalkındırma gibi bir ideali gerçekleştirmesinin bir fırsatına da dönüşmüş oluyordu. Bu açıdan Celâl Nuri Bey'in şu ifadeleri son derece önemlidir:

“Celâl Nuri B. (Gelibolu) – İstanbul beynelmilel, fevkalmilel Osmanlı Hükümetinin makarrıydı. Ankara Millî bir Devletin, bir Devleti hürrenin makarrı olmak üzere ayrıca bir mânayı müfittir. Binaenaleyh biz Ankara'da yeni Devletimizi, yeni Hükümetimizi, yeni teşkilâtımızı kuracağız. Şebekei iktisadiyemizi kuracağız. Ankara bittabi Merkezi Hükümet olmakla değişecektir. Ankara'da gerek idarî, gerek beledî velhâsıl istirahat hususunda her türlü ihtiyacımızın temini temennisini ref ile lâyihaî kanuniyenin derhal kabul buyurulmasını istirham ederim.”⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Özel; Çakan Hacıibrahimoğlu, *a.g.e.*, s. 5-6.

⁴⁹¹ Türkiye Büyük Millet Meclisi, *a.g.e.*, 1923, s. 669.

İlhan Tekeli, “Ankara’nın başkent olması kararının başarıya ulaşması”nın öncelikli olarak “yeni rejimin ideolojisiyle tutarlı çağdaş bir kentin kurulmasından” geçeceğini belirterek bunu “Ankara’nın başarısı rejimin başarısıyla özdeşleşmiştir” şeklinde ifade etmekte, bu noktada ise cumhuriyet rejiminin belediyeçilik ve imar açısından karşılaştığı önemli bir sınırın “Osmanlı İmparatorluğu’ndan aktarılan belediyeçilik deney ve yasalarının getirdiği birikimin azlığı” olduğu notunu düşmektedir.⁴⁹² İlgili birikimin temelleri ile genel çerçevesi önceki bölümlerde konu edilmişti. Dolayısıyla başkent kaydırma işlemi, Ankara’nın başkentliğe uygun bir yapıya kavuşturulmasından ibaret olamayacak şekilde, bahsi geçen birikim azlığına bir cevap geliştirme gerekliliğini de kaçınılmaz olarak kapsamaktaydı. Böylelikle Ankara’nın bir başkent olarak inşasının şu boyutlarının bulunduğu ortaya çıkmaktadır:

1. Yeni devlete yeni başkent olarak *rüşt ispatı*
2. Başkentlik meşruiyetini kazanmak
3. Modern devletin modern belediyeçilik sahnesi olmak
4. Yeni devletin *toplumuna* yeni gündelik hayat çerçevesi sunmak

Tüm bunlara yönelik harekete geçmek için, açıktır ki kentsel sorun alanlarına eğilmek gerekmektedir. Bu doğrultuda 16 Şubat 1924’ tarihinde 417 sayılı Ankara Şehremaneti Kanunu’nun çıkarıldığını görmekteyiz. Böylesine bir örgütlenmenin varlığı kritiktir çünkü Osmanlı’dan devralınan belediye mirası şöyle bir manzaraya işaret etmekteydi:

“Cumhuriyet sınırları içinde (Lozan’dan sonra) kalan belediye sayısı 389’dur. Bu belediyelerin 20 tanesinde düzenli içme suyu, 4 tanesinde elektrik tesisatı, 17 tanesinde mezbaha, 7 tanesinde spor alanları, 29 tanesinde park ve bahçeler, 90 tanesinde düzenli Pazar yeri mevcuttu. Kentlerin alt yapısı da oldukça zayıftı. Savaş nedeniyle artan enflasyon belediye gelirlerini (resimler ve vergiler) önemli oranda azaltmıştı.”⁴⁹³

⁴⁹² İlhan Tekeli, **Cumhuriyetin Belediyeçilik Öyküsü (1923-1990)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009, s. 33.

⁴⁹³ Hamza Al, “Cumhuriyet Dönemi Belediyeçiliğinin Tarihsel Gelişimi”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019, s. 109.

İlber Ortaylı da Osmanlı'da ilk beledî örgütlenmenin kurulmasını takip eden süreçte “küçük ve az gelişmiş şehirlerde belediyeler kurulsa da bir varlık gösteremediler” şeklinde bir not düşmüştür.⁴⁹⁴ İşte böylesine zorlu koşullar altında yeni başkent Ankara'nın bir devrim mekânı olarak da değerlendirilebilecek şekilde inşâ edilmesi gerekiyordu. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi adına, Osmanlı döneminde modern belediyelerin ilk olarak nasıl ve hangi gerekçelerle varlık kazandığına bakmak yerinde olacaktır.

“(...) Avrupa ile gittikçe yoğunlaşan iktisadî ilişkilere giren Doğu Akdeniz liman şehirleri; ondokuzuncu yüzyılın ticarî faaliyetine uygun bir ulaşım ve hizmetler bütününe sahip olmak için yeni örgütlenmelere gitmek zorundaydılar. Bu liman şehirlerinde; tüccar gemileri için karantina ve konaklama tesisleri, uygun sağlık şartları ve düzenli bir şehir ulaşımı yaratmak başlıca sorun olmuştu. Avrupa dünyası için, doğu limanları artık egzotik uzak şehirler olmaktan çıkmış, yeni bir kazanç ve hayat sahası haline gelmişti. Bu nedenle modern hizmetleri görece, yeni belediye idarelerinin kurulması gerekmektedir. Nitekim (...) İzmir şehrinde belediye kurulması için, ilk teşebbüs yerli ve yabancı tüccarlarca yapılmıştı. Bu liman şehirlerinin ilk beledî atılımları yapması göze çarpan bir özelliktir. Daha tipik bir uygulama ise; bu gibi şehirlerde de belirli bölgelerin modern beledî örgütlenmede, diğer semtlerden önde gitmesiydi. Örneğin, İstanbul'un iş bölgesi olan Galata-Beyoğlu'nun Bab-ı-âli muhitinden önce modern beledî hizmetlere sahip olması ilginç bir noktadır.”⁴⁹⁵

Bir yönüyle Kırım Harbi dolayısıyla İstanbul'a gelen İngilizce ve Fransız askerlerinin varlığı ile yakıcı hâle gelmiş kentsel hizmet sunum sorunları diğer taraftan da Avrupa ile gelişen ticaret dolayısıyla liman kentlerinin buna uygun şekilde yapılandırılması ihtiyacı ile Osmanlı'da modern belediyelerin kurulmuş olması, bu iki motivasyonun ikisinin de Anadolu ve dolayısıyla Ankara için belirleyici olmadığı tespitine olanak sağlamaktadır. Ankara'nın başkent olarak inşâ edilmeye başlamasının akabinde belediye hizmetleri açısından içerisinde bulunduğu zorlu koşulların devralınan belediye mirası açısından açıklamasını bu şekilde sunmak mümkün görünmektedir.

⁴⁹⁴ Ortaylı, a.g.e., 1974, s. 180.

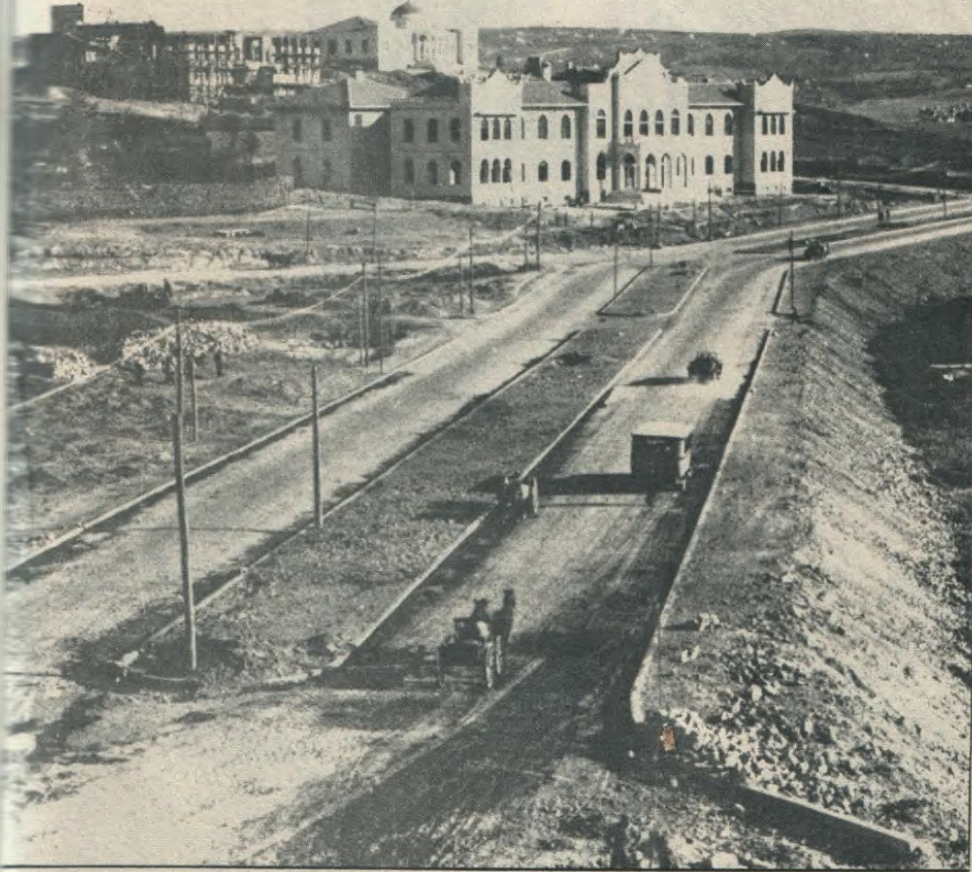
⁴⁹⁵ a.g.e., s. 107-108.

Ne kadar zorlu bir miras devralınmışsa, denilebilir ki, Ankara'nın ülke genelindeki kentleşme için etkileri de o denli büyük olmuştur. Bu itibarla Ankara'nın bir başkent olarak inşâ sürecinde gerçekleştirilenler, Cumhuriyet döneminden başlatılmak sûretiyle “ülkede gözlenen kentsel gelişme eğilimlerinin tümü bir biçimde başkent için alınan kararlardan etkilenmiş, bir anlamda Ankara, bugün içinde yaşadığımız kentsel durumun olumlu ve olumsuz yönlerinin ilk ortaya çıktığı yer olma” vasfıyla öne çıkacak bir nitelik arz etmiştir.⁴⁹⁶



⁴⁹⁶ Ruşen Keleş; Bülent Duru, “Ankara'nın Ülke Kentleşmesindeki Etkilerine Tarihsel Bir Bakış”, **Mülkiye Dergisi**, Cilt: 32., Sayı: 261, 2008, s. 27.

Bir başkent yaratılıyor



1925'ten sonra eski dar sokaklı, kerpiç evli Ankara'nın yanbaşımda modern bir başkent yükselmeye başlamıştı. 1926 - 1927'de Eski Taşhan meydanından (Ulus'tan) şimdiki Kızılay'a doğru Atatürk Bulvarı'nın doğrultusu çizilmiş ve bu "Bulvar" üzerinde ilk binalar yükselmeye başlamıştı. Solda

Dışişleri Bakanlığı binası tamamlanmak üzere. Arkada Etnografya Müzesinin inşaatı bitmiş (kubbeli bina). Onun solunda Türkocağı (sonra Halkevi) iskeleleri ile inşa edilmekte. Daha arkada Numune Hastahanesi var. "Bulvar"ın sağında sonra Gençlik Parkı kurulacaktır.

19

Fotoğraf 3: "Bir başkent yaratılıyor"

Kaynak: 50 Yıllık Yaşantımız, Milliyet, 1975, s. 19.

4.3.2. Gündelik Hayat Tasavvurunun Yansıdığı Kamusal Mekânlar

Falih Rıfkı Atay, sonradan Hamdullah Suphi tarafından Türk Ocağı'na çevrildiğini belirttiği ve önceleri bir Rum okulu olan binada Mustafa Kemal'in ilk kez arkadaşlarını eşleriyle beraber davet ettiğini aktarır. Bu davetteki erkekler de kadınlar da ilk kez böylesine bir durumun içerisinde bulunduklarından dolayı olacak ki önceleri erkekler bir yanda kadınlar bir yanda toplanacak şekilde bir oturma planını izlerler. Cumhuriyet'in ilânının ardından Ankara'da belli bir süre boyunca eski eğlence alışkanlıkları, pek bir değişiklik olmaksızın devam ettirilmiştir. Taşhan'ın karşı köşesinde veya Bentderesi kenarında yer alan kahvehaneler bu açıdan işlevini yerine getiriyor olsa da bilindiği üzere buralara kadınların girmesi mümkün değildi. Kadınlar, ancak “Cuma ve Bayram günlerinde kocaları ve çocukları ile Hatip çayı ve İncesu dereleri kenarında” piknik yapma olanağı bulabiliyorlardı.⁴⁹⁷

“(…) biz 1923'te Ankara'ya gittiğimiz vakit, ora hayatını İstanbul'dan da çok geri bulmuştuk. Ankara'da İstanbul alafrangalarından hemen hemen hiçbir aile yoktu. Çankaya'da oturan birkaç uyanık milliyetçi, kendi aralarında erkekli kadınlı buluşmakta idiler. Fakat sokak tamamen kadınsızdı. Cinsî ahlâk da, bu yüzden, pek aşağı idi.”⁴⁹⁸

Haremlik-selamlık uygulamasının özel ve mahrem olan haricindeki alanlarda takip edilmesi olarak da düşünebileceğimiz bu durum ile ayakta sadece birkaç kadının bulunuyor, geri kalanının oturmakla yetinerek bir şeyler yemek için dahi büfeye gitmekten imtina etmeleri Mustafa Kemal'in ilgisini çeker. Bunun üzerine yanındakilere “Çocuklar, ayaktaki hanımlara itibar ediniz. İkrâm ediniz. Oturanları kıskandıralım. Yavaş yavaş hepsi kalkar”, şeklinde bir yönlendirmede bulunur. Atay bu durumu “Yavaş yavaş hepsi, fakat o akşam değil, bir iki yıl içinde yerlerinden kalktılar ve topluluğa

⁴⁹⁷ a.g.e., Milliyet, s. 80.

⁴⁹⁸ Atay, a.g.e., s. 475.

karıştılar” şeklinde yorumlamıştır.⁴⁹⁹ Bu olay, Cumhuriyet Devrimi’nin gündelik hayat tasavvurunun anlaşılabilmesi adına son derece kritiktir.

“O dönemde bir itibar göstergesi haline gelen baloların davetli listesinden anlayabileceğimiz üzere katılım genellikle kamu yönetiminin üst kademelerinden ve halkın varlıklı kesiminden oluşmaktadır. İnsanlar, hatırı sayılır tanıdıklarını araya sokarak bu baloların davetlisi olabilmeye çalışmıştır.”⁵⁰⁰

Devrim’in gündelik hayat tasavvuru pek tabii sadece balolar ile temsil edilip sergilenmemiştir ve dolayısıyla bu örnek gündelik hayat tasavvurunun sınıfsal yapısını sunmaya yetmeyecektir. O nedenledir ki aşağıda kimi kamusal mekânların ayrıca incelenmesi tercih edilmiştir. Bu husus göz önünde bulundurulduğu müddetçe balolarda temsil edilen yaşam tarzını bu tezdeki tartışmalar için anlam ifade edebilecektir. Çünkü literatürde, Cumhuriyet döneminde katılımcılarının sadece Türklerden oluştuğu ve Eylül 1925’te İzmir’de düzenlenen balonun başlı başına “bir devrim” olduğuna yönelik düşüncelerin varlığı göze çarpmaktadır.⁵⁰¹

“Çünkü İslami kuralların geçerli olduğu o günkü Türk toplumunda iki ayrı cinsin özgürce arkadaşlık etmeleri ve yabancı bir ortamda birlikte bulunmaları yasaktı. Kurallara göre bir Müslüman kadın yakın akrabası olmayan erkeklerle bir arada bulunamazdı. Aksi takdirde büyük günah ve suç işlemiş sayılırdı. Bu nedenle Müslüman toplumlarda kadın ve erkekler birbirlerinden tecrit edilmişler, bu durum ise sosyal yaşama haremlik-selamlık şeklinde yansımıştı. İki cinsin ayrımı kuramı, bütün Müslüman toplumlarda olduğu gibi Türk toplumunda da tartışılmaz bir ön yargı olarak yerleşmişti. Bu kural ise bir yaşam tarzı, görgü kuralı biçiminde kabul edilmiş, böylece aileden olmayan bir erkek ile en küçük bir temas kadın için ağır bir utanç nedeni olarak benimsenmişti. İşte bu nedenledir ki, o dönemde Türkiye’de bir danslı eğlencenin düzenlenmesi; Müslüman kadın ve erkeklerin birlikte eğlenip dans etmeleri Türkiye’de olduğu kadar İslam dünyasında da önemli bir yer tutmaktadır.”

Laiklik ilkesinin hukukî alana taşınacağı toplumsallığın ortaya çıkması açısından da Kurtuluş Savaşı’na katılım önemli bir rol oynamıştır. 1922 yılında kendisiyle yapılan bir

⁴⁹⁹ a.g.e., s. 477.

⁵⁰⁰ Arı vd., a.g.m., s. 311.

⁵⁰¹ Doğan Duman, “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet Dönemin’e: Batı Kültürünün Bir Yansıması Olarak Balolar”, *Turkish Studies*, Cilt: 11, Sayı: 1, Kış 2016, s. 50.

mülâkatta yeni düzende kadınların durumunun ne olacağına ilişkin soruya Mustafa Kemal'in vermiş olduğu şu cevap bu açıdan dikkate değerdir: "Eşitlik adına, erkeklerin hakları neyse, onlarınki de aynı. Özgürlüklerini hakkıyla kazandılar. Milletin yarısının sosyal hayata yabancı, uzak kalması kabul edilemez."⁵⁰² Sosyal hayata katılımın gerçekleşeceği zeminin pek tabî mekânsal bir karşılığı da bulunmaktaydı. Devrim mekânı Ankara'da ortaya çıkan kamusal mekânlara kadınların katılımının sağlanmasına yönelik düzenlemeler bu çerçevede son derece önemlidir. İlgili düzenlemelerin arkasında yatan zihniyetin anlaşılabilmesi adına Atay'ın aşağıda alıntılanan pasajı çok önemlidir.

"Bu, [Meiji Restorasyonu'nun ve Büyük Petro'nun Batılılaşma hamlesinin kadının durumunu iyileştirmeye yönelmesi], dar kalıbı kırmak ve topluluğu bir hapis yaşayışından serbest havaya çıkarmak ihtiyacından ileri geliyor. Kadın hür olmadıkça ve umumî hayata katılmadıkça, topluluğun durgun suyu dalgalanmaz. Taklit ve özentî devri en çok bizde sürmüştür. Büyük şehir Osmanlılığı, kıyafetini, başlığını, birçok âdetlerini değiştirmişti. Fakat kadına ve tefekküre el dokunduramamıştı. Meşrutîyetin sonlarında dahi aile ve üniversite şeriat takımının hükmü altında idi. Hür yaşayış ve hür düşünüş gizli ve her tarafa dört duvarla kapalı idi. Bu bir riyakârlar topluluğu idi. Evlerinde açılan, her türlü Batı âdetlerini benimseyen ailelerin kadınları bile çarşafsız ve peçesiz sokağa çıkamazlardı."⁵⁰³

Buraya kadar ifade edilenler açık bir şekilde Osmanlı ortak ahlâk anlayışından uzaklaşma yönündeki iradenin Cumhuriyet Devrimi gündelik hayat tasavvurunun çok önemli bir parçasını oluşturduğunu gözler önüne sermektedir. Bir başka ifadeyle özel ve mahrem olanın haricindeki mekânın halk tarafından sahiplenilmesi esasına dayanan bir Devrim anlayışının söz konusu olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Mekâna yabancılaşma ile mekânda yabancılaşmayı geriletme ufku olarak da değerlendirebileceğimiz böylesine bir kamusal anlayışı, açıktır ki ülkenin sınıfsal yapısı ile doğrudan bağlantılı bir nitelik arz etmektedir. Bu durumun genel itibarıyla, gündelik hayat tasavvurunun iktisadî olarak desteklenip desteklenmediğini sorgulamak gibi bir kapsamda ele alınmasının Devrim'e

⁵⁰² Özel; Çakan Hacıibrahimoğlu, a.g.e., s. 12.

⁵⁰³ Atay, a.g.e., s. 472-473.

yönelik yararlı bir tartışmaya karşılık geleceği varsayılmıştır. Hemen belirtmek gerekir ki böylesine bir sorgulama biçimi, Cumhuriyet kadrolarının öngörülen gündelik hayat biçimini sınıfsal olarak desteklemek gibi bir anlayışa sahip olup olmadıkları noktasında düşümlenmemektedir. Önceki bölümlerde çok kez ifade edildiği üzere, bir varsayım olarak devrimci bir durumun kendi gündelik hayat tasavvuruna varlık kazandırdığı ölçüde devrim adını almaya layık olduğu ve bu tasavvur da sınıfsal olarak desteklenebildiği ölçüde tutarlı olduğu biçimindeki çerçeve benimsenmiştir. O nedenle birincisi, devrimci durumun kendi gündelik hayat tasavvuruna sahip olmasının, liberal modernleşme paradigmasında olduğu gibi başlı başına toplum mühendisliği gibi değerlendirilmesi bu çalışmada zaten imkân dâhilinde değildir. İkincisi, bir devrimci durumun gündelik hayat tasavvurunun tahlili, devrimin içeriğiyle uyumlu olacak şekilde bir sınıfsallık anlayışının sergilenip sergilenmediğinin ele alınmasıyla ancak anlamlı ve tutarlı olacaktır. Üçüncüsü, liberal modernleşme paradigmasındaki değerlendirme eğer ki devrimci durumun öngörmüş olduğu hayat tarzının kitlelerce benimsenmediğine yönelik kimi göstergelerle desteklenmeye çalışılıyorsa, bu hayat tarzına ulaşmanın mümkün olduğu müddetçe tercih edilmediği/benimsenmediği iddiasının ortaya atılabileceği savunulmaktadır.

Şüphesiz ki aşağıda incelenecek olanlar haricinde de Cumhuriyet Devrimi ve Ankara kapsamında önemli kamusal mekânlar bulunmaktadır. Sözgelimi ayrı bir başlık altında incelenmeyen Şehir Kulüpleri, Ankara özelinde ise Anadolu Kulübü, kent ve siyaset tartışmalarına ilişkin epey zengin bir içerik sunmaktadır. Ancak bu çalışmada, önceki bölümlerde çerçevesi çizilmeye çalışılan kamusallık anlayışı uyarınca belli başlı ölçütlerin takip edilmesiyle beraber inceleme nesnelerinin sınırlandırılması yoluna gidilmiştir. Buna göre kamusallık tartışmaları bahsinde kamusal alan niteliğinin sağlanabilmesi adına belirtilmiş olan iki ölçütü tekrar zikretmekte fayda vardır: a) Konuşmanın kendi içinde amaç olduğu bir sosyalleşme; b) Belli bir insan grubunun özel

olarak sahiplenmediği ve dolayısıyla herhangi bir kişinin tesadüfi, rastlantısal bir şekilde dâhil olabilmesine imkân tanıyan bir tür alenîyet. Böylesine bir kamusalılık çerçevesi kapsamında Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ankara'daki bir mekânın bu tezin kurgusunda bir anlam ifade edebilmesi için ise ayrıca devlet tarafından varlık kazandırılmış, en azından desteklenerek yapılmış olma gibi bir kriteri göz önünde bulundurmak gerekmiştir. Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurunu inceleyebilmek adına siyasal iradenin etkisinin olduğu bir mekânın incelenmesi yönündeki tercih anlaşılabilir olsa da devlet tarafından varlık kazandırılmamış veya desteklenmemiş bir kamusal mekânın Cumhuriyet'in ilk dönemi için dikkate değer olmadığı anlamına pek tabîi ki gelmez. Öyle ki, siyasal iradenin dışındaki bir sürecin sonucu olarak varlık kazanmış bir kamusal mekân da zaten kendisinden önceki devlet destekli girişimlerin etkisi veya sonucu olarak ortaya çıkmıştır ve bu nedenle yine incelenmeye değer bir yapı arz eder. Dolayısıyla bahsi geçen ölçüt, inceleme nesnelerini daraltabilmek ve Cumhuriyet'in gündelik hayat tasavvurunu daha net bir çerçevede tahlil edebilmek amacıyla değerlendirilmiştir; bir önem sıralamasını işleme koymak amacıyla değil.

Yukarıda bahsedilen ölçütler uyarınca değerlendirildiğinde Şehir Kulüpleri'nin ilk ve üçüncü ölçütü sağladığı ancak ikincisini sağlamadığı görülecektir. Şehir Kulüpleri'nin üyelik esasına dayalı ve bu doğrultudaki dışarıya kapalı yapısı, bu tezde bir kamusal mekân olarak ayrıca incelenmemesinin daha uygun olacağı sonucuna varılmasını sağlamıştır. Yoksa Anadolu Kulübü de “devlet eliyle kurulmuş veya desteklenmiş”⁵⁰⁴ olduğu ve dahası sosyalleşmenin özlü bir örneğini teşkil ettiği hususları son derece açık ve nettir. Yine de aşağıda incelenen kamusal mekânların tam olarak herkesin katılımına açık olma biçimindeki kamusalılık kriterini sağladığını düşünmemek gerekir. İlgili kriter, en baştan belli başlı kurallar uyarınca bu tip bir kamusalılığa imkân tanımama yönüyle bir anlam ifade etmektedir. Yoksa Cumhuriyet'in gündelik hayat tasavvurunu yansıtan ve

⁵⁰⁴ Sumbas, **a.g.m.**, s. 176.

temsil eden bir kamusal mekân, bu çalışmada zaten ne ölçüde herkesin katılımına açık olduğu esasında değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Ancak böylesine bir değerlendirmeyi sunabilmek için katılım, en baştan sınırlanmamış olmalıdır. Normal şartlar altında herkesin katılabileceğini bildiğimiz ancak çeşitli nedenlerle bunun sınırlı bir niteliğe kavuşturulmuş olması gibi bir çerçeveyi keşfetmek önem taşımaktadır ve bu zaten mekânın yabancılaşmasına karşılık gelecektir.

Böylelikle Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat anlayışının değerlendirileceği iki kamusal mekân ön plana çıkmış ve bunlar tercih edilmiştir: Karpiç Lokantası ve Ankara Palas. Her iki mekâna da, aşağıda değinileceği üzere, devletin girişi ile varlık kazandırılmıştır ve her iki mekân da bir virtüel nesne olarak Cumhuriyet'in Galata-Pera ütopyası uyarınca Cumhuriyet Devrimi'ne dönüştürüldüğü tezini öne sürmeye olanak tanıyacak şekilde bir niteliğe sahiptir. Karpiç Lokantası'nın sahibi ve işletmecisi olan Georges Karpovitch (nâm-ı diğer "Baba Karpiç") Ankara'ya gelmeden zaten Pera'da bir restoran işletmekteydi ve bu durum ütopya olarak Pera ve Devrim mekânı Ankara arasındaki bağ açısından son derece dikkate değerdir. Ankara Palas ise Ankara'da yokluğu hissedilen fakat Pera'da Pera Palas ve Tokatlıyan Oteli olmak üzere iki önemli örneği olan bir yapı olarak anlamlıdır.

Karpiç Lokantası ve Ankara Palas dışında Cumhuriyet dönemi için önemli olan Şehir Kulüpleri'nin neden ayrıca incelenmediği yukarıda açıklanmıştı. Haricinde bir de Fresko Bar'ın neden ayrı bir başlık olarak değerlendirilmediğini açıklamak ve akabinde Karpiç Lokantası ve Ankara Palas'a geçmek yerinde olacaktır.

Fresko Bar önemli bir kamusal mekân olmasına rağmen varlık kazanmasında devletin oynadığı rol diğer iki mekânda olduğu gibi gerçekleşmemiş olduğundan ayrıca incelenmemiştir ancak geçiş sürecinde oynadığı rol dolayısıyla kendisinden bahsedilmeyi hak etmektedir.

Ankara’da bulunan ve Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki “tek Batılı usulü eğlence yeri” olan mekân, Jül Fresko ismindeki bir levanten ve eşi tarafından işletilmekte olan Fresko Bar idi.⁵⁰⁵ 1923 yılında İstanbul’dan Ankara’ya geldiği düşünülen Jül Fresko hakkındaki bilgiler de Fresko Bar hakkındaki bilgiler de kısıtlıdır. Önceleri Millet Bahçesi’nde yer alan mekânını sonradan Çankırı Caddesi’ne taşıdığı bilinmektedir.⁵⁰⁶ Yavuz İşçen, Ulus Millet Bahçesi’ndeki mekânın resmi isminin “Ankara Milli Bahçe Türk Şirketi” olduğunu ancak aynı zamanda “Fresko’nun Lokantası” diyenlerin de bulunduğunu, 1926 yılında Çankırı Caddesi’ne taşındığında ise “Fresko Bar” ismini aldığını belirtmekte ve eklemektedir.⁵⁰⁷

“‘Fresko Bar’ Ankara’nın bilinen ilk barıdır. Ancak günümüzde ‘bar’ denildiğinde aklımıza gelen modelden başlangıçta oldukça farklıydı. Aynı zamanda restoran olarak da hizmet veriyordu. Fresko Bar’ı önemli kılan sadece ilk olması değildi. Dönem Ankara’ında uygun mekanların olmaması nedeniyle, Fresko Bar, Cumhuriyet’in ilk yıllarında düzenlenen resmi organizasyona ev sahipliği yaptı. Atatürk dahil, subayların, bürokratların, milletvekillerinin, yabancı erkanın yemek yediği, müzik dinlediği ve dans ettiği bir yer haline geldi. Yazarların, gazetecilerin, Ankara’ya iş için gelenlerin toplandığı bir eğlence ve sosyalleşme mekanıydı.”

⁵⁰⁵ a.g.e., Milliyet, s. 80.

⁵⁰⁶ Turan Tanyer, “Ankara Ansiklopedisi – 3” **Kebikeç**, Sayı: 44, 2017, s. 504-505.

⁵⁰⁷ Yavuz İşçen, “Ankara’nın İlk Barı: Fresko Bar ve Jül Fresko”, https://yavuziscen.blogspot.com/2021/05/blog-post_16.html, 16 Mayıs 2021 [Erişim Tarihi: 22.5.2022]



Fotoğraf 4: Fresko Bar'ın (Ankara Milli Bahçe Türk Şirketi/Fresko'nun Lokantası) ilk yeri

Kaynak: Koray Özalp, **Anılarda Ankara**, Ankara: Çankaya Belediyesi, 2019, s. 55'ten aktaran Yavuz İşçen, "Ankara'nın İlk Barı: Fresko Bar ve Jul Fresko", https://yavuziscen.blogspot.com/2021/05/blog-post_16.html, 16 Mayıs 2021 [Erişim Tarihi: 22.5.2022]

Cumhuriyet Devrimi'nin öngörmüş olduğu hayat tarzı açısından bir diğer önemli mekân Ankara Palas'tır. Hemen belirtmek gerekir ki Ankara Palas net bir şekilde sosyalleşme mekânıdır ve diğer taraftan ise devlet desteğiyle var edilmiş bir yapıdır. Teknik olarak Ankara Palas'a katılmanın önünde bir engel olmamakla birlikte katılım sağlanacak çerçevenin daha ziyade etkinlik bazlı bir nitelik taşıyor olması, bu kamusal mekânın anonimlik ölçütünden ziyade öngörülen gündelik hayatın ne şekilde temsil edildiği üzerinden değerlendirilmesinin daha anlamlı olacağını göstermektedir. Bu hususu göz önünde bulundurularak Ankara Palas'ı değerlendirmek yerinde olacaktır.

Ankara'nın yok denecek kadar az düzeydeki konaklama imkânı Millî Mücadele yıllarının önemli kentsel sorunlarından birisi olarak ön plana çıkmıştı. Bu ihtiyaca cevap verme motivasyonunun bir ürünü olarak 1927 yılında hizmete açılmış olan Ankara Palas'ın Cumhuriyet ve Ankara için anlamı ve önemi ise bu ihtiyaca cevap verme

sınırlarını kısa süre içerisinde çokça aşacak bir niteliğe kavuşmuştur. “Başkentin ilk modern, büyük ve odalarında sıcak ve soğuk su akan ilk oteli” olan Ankara Palas, “yeni kurulan genç Türkiye Cumhuriyetinin batıya dönük yüzünün bir temsili” olmuştur.⁵⁰⁸

Ankara Palas, doğrudan doğruya Mustafa Kemal Paşa’nın emriyle devlet tarafından yaptırılmış bir bina olarak resmî niteliği de haizdir.⁵⁰⁹ Diğer taraftan ise söz konusu dönemde tek ulaşım aracı olduğundan, tren garından şehir merkezine doğru geline istikamette Ankara Palas yer alıyor olması, şehre gelenlerin bu yapı ile karşılanması anlamına geldiği de ifade edilmektedir.⁵¹⁰

Ankara Palas’ın meydanın hemen merkezinde ve Meclis Binası’nın karşısında bulunması, “milletvekillerinin, yabancı misafirlerin ve Atatürk’ün” başlıca uğrak yerlerinden olmasını beraberinde getirmiştir.⁵¹¹

Bugün Ulus Meydanı’ndaki LCW mağazasının, önceden ise Sümerbank Genel Müdürlüğü’nün bulunduğu binanın yerinde 1800’lü yılların sonunda inşa edilmiş Taşhan adında bir yapı bulunmaktaydı. Öyle ki, 1920 yılında Hâkimiyet-i Milliye, sonrasında ise Ulus Meydanı ismini almadan evvel bu alanın ismi “Taşhan Meydanı” idi. Bu meydan, Osmanlı’nın son zamanlarının bir ürünüdür. Kente demiryolunun ulaşmasıyla birlikte bu zamana kadar Kaleiçi ve etrafında gelişim seyri izleyen şehrin merkezi Tren Garı’na ulaşan İstasyon Caddesi olmaya başlamış, Taşhan’ın inşa edilmesi ile birlikte ise bu durum pekişmiştir.⁵¹²

Taşhan’ı yaptıran İsmail Hakkı Bey’in torunu olan Seyfi Taşhan, Taşhan’ın hikâyesini şu şekilde anlatmaktadır:

“Dedemin borç harçla yaptırdığı binayı ölümünden sonra babam devralıyor, hanı işleterek borçları ödemeye çalışıyor (...) 1928 yılında

⁵⁰⁸ Gözde Türktarhan; Emre Ozan Aksöz, “Yeni Türkiye Cumhuriyetinin Batıya Dönük Yüzü: Ankara Palas” içinde (ed.) Nazmi Kozak, **Dünden Bugüne Ankara: Otel, Lokanta, Pastane, Turizm**, Ankara: Detay Yayıncılık, 2019, s. 27.

⁵⁰⁹ Sumbas, **a.g.m.**, s. 176.

⁵¹⁰ **a.g.m.**, s. 181.

⁵¹¹ **a.g.m.**

⁵¹² Emre Madran; Elvan Altan Ergut; Nimet Özgönül, “Ulus Tarihi Kent Merkezi”, **Planlama**, Sayı: 4, 2005, s. 51.

babam büyük bir atılım yapıyor, insanların hayvanları ile konakladığı, geçmiş dönem ihtiyacına göre hizmet sunan hanı, modern büyük bir otele çeviriyor. İki katlı yüz odalı Taşhan Palas Oteli, diğer adıyla 'Hotel/d'Agora'ya bir de restoran ekleniyor.

Hanın alt katında girişi arkadan olan yere, 'İmren Lokantası' tabelası asılıyor, babam, burayı işletmesi için de Bolşevik İhtilali'nden kaçan Rus Juri Georges Karpovich'i İstanbul'dan getiriyor. Bir süre bu isimde devam eden lokanta daha sonra adını 'Karpiç' olarak değiştiriyor. Ankara'nın en modern müzikli restoranı olan Karpiç'in baş garsonu da Rus Sergiyev idi, daha sonra onu 'Süreyya' olarak tanıdık, kendi adına restoran açtı. Karpiç, han yıkılana kadar burada kaldı, 1933 yılından sonra da başkentin en önemli mekânı olarak tarihe geçti."⁵¹³

Karpiç Lokantası'nın ilk olarak Şölen adı altında ve Taşhan'ın alt katında açıldığını görmekteyiz.⁵¹⁴ Bir süre sonra Millet Bahçesi'nin üst tarafında yer alan Şehir Çarşısı'na taşınır ve 1953'e kadar burada bulunur.⁵¹⁵



Fotoğraf 5: Karpiç Lokantası'nın Şehir Çarşısı'ndaki yeri (sağda)

Kaynak: Cantek, a.g.e., 2003, s. 278.

⁵¹³ Taner Dedeoğlu, "Ankara'nın tarihi binası; Taşhan", **24 Saat Gazetesi**, 23 Ocak 2017, <https://www.24saatgazetesi.com/ankaranin-tarihi-binası-tashan/> [E.T.: 5.8.2022]

⁵¹⁴ Esra Girgin Akın, **Cumhuriyet Döneminde Ankara'da Eğlence Mekanları** (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı, 2005, s. 31.

⁵¹⁵ Ebru Zencir; Çağıl Hale Özel, "Ankara'nın Efsane Lokantası Karpiç" içinde (ed.) Nazmi Kozak, **Dünden Bugüne Ankara: Otel, Lokanta, Pastane, Turizm**, Ankara: Detay Yayıncılık, 2019, s. 189-190.

Karpiç Lokantası herkese açık bir mekân olmasına karşın genelde milletvekilleri ile üst düzey bürokratlar tarafından tercih edilmekte idi çünkü benzerinin olmaması ile öne çıkmaktaydı.⁵¹⁶ Bu itibarla “dışarıda yemek yeme adabını öğretme” biçimindeki bir misyonu üstlendiğine yönelik değerlendirmeyi de belirtmekte fayda vardır.⁵¹⁷ Söz konusu misyon bu lokantanın devlet tarafından sübvansé edildiği hususuyla⁵¹⁸ birlikte değerlendirildiğinde daha da anlam kazanmaktadır. Çünkü bu sayede lokantadaki ürünler pahalı olmak bir yana ucuz sayılabilecek düzeydeki fiyatlarla alıcısına sunulmaktadır.⁵¹⁹ Lokantanın bu yönünün herkesin katılımına açık olma açısından olumlu etkileri beraberinde getirmiş olabileceği düşünülebilir. Gelgelelim bir kamusal mekâna dâhil olmanın tek ölçütü, tahmin edilebileceği üzere, o mekânda sunulan hizmetin fiyat düzeyi değildir ve bundan dolayı Devrim’in gündelik hayat tasavvurunun iktisadî açıdan desteklenip desteklenmemesi meselesini daha geniş bir perspektiften ele almanın gerekli olduğu daha da iyi anlaşılmaktadır. Bu açıdan lokantaya kravatsız müşterinin kabul edilmemesi hususu da son derece önemlidir.⁵²⁰ Sadece bu detaydan bile, Devrim’in gündelik hayat tasavvurunun sınıfsal olarak desteklenerek uygulamaya konup konmadığı tartışmasının, gelir seviyesinden ibaret olmayacak şekilde barınma koşullarından boş vakit olanaklarına varıncaya değin geniş bir değişkenler bütününe işaret ettiği anlaşılabacaktır.

4.4 Devrimin Sınıfsal Sınırları: Mekânın Yabancılaşması

Tayfun Çınar, literatürde başkentlere yönelik olarak gerçekleştirilen modernleşme paradigması ve postmodern eksende gerçekleştirilen çalışmaların, “sermayenin kendini yeniden üretmesini meşrulaştırmaları nedeniyle liberal birer açıklama biçimine

⁵¹⁶ Kreiser, **a.g.e.**, s. 238.

⁵¹⁷ Zencir; Özel, **a.g.m.**, s. 189.

⁵¹⁸ Cantek, **a.g.e.**, 2003, s. 281.

⁵¹⁹ Zencir; Özel, **a.g.m.**, s. 194.

⁵²⁰ Cantek, **a.g.e.**, 2003, s. 281.

dönüşmekte” ve “emek-sermaye çelişkisini gizlemekte” olduklarını ifade etmektedir.⁵²¹ Önceki başlıklarda sınıfsal çelişkilerin göz ardı edildiği pek çok değerlendirme biçimi eleştiriye tâbi tutulmaya çalışıldı. Cumhuriyet Devrimi’nin liberal eleştirisinde de Kemalist savunusunda da ağırlıklı olarak yaşam tarzındaki değişikliklere odaklanıldığı göze çarpmakta olduğundan bu durum sınıfsal çözümlemelere nadiren başvurulduğu bir teorik birikimi beraberinde getirmiştir. O nedenle yaşam tarzı bahsini de içine alacak şekilde Cumhuriyet Devrimi’nin ve dolayısıyla Devrim’in ilk uygulama alanı olarak değerlendirebileceğimiz başkent Ankara’da gerçekleştirilenleri sınıfsal çözümlemeler çerçevesinde yürütmek önem kazanmaktadır. Bu çalışmada mekân odaklı bir düşünme biçimi ile gerçekleştirilmeye çalışılan böylesine bir inceleme güzergâhında hangi hususların öne çıktığını belirtmek, yürütülecek tartışmaların anlaşılmasını sağlamak üzere işlevsel olacaktır.

Cumhuriyet Devrimi’nin gündelik hayat tasavvurunun, bu hayat tasavvuruna ilişkin gözlemlenen değişimlerin kendisinden ibaret olacak bir perspektifle değil de mekânsal organizasyonun yapısı ve iktisadî koşullarca nasıl ve ne ölçüde desteklenebildiğini tartışarak ele alınması tercih edilmiştir. Belirtmek gerekir ki Devrim’in gündelik hayat tasavvurunun iktisadî açıdan ne ölçüde desteklendiği sorusu, sözgelimi büyük kamulaştırma girişiminin tahlilinden ibaret bir tartışma değildir. Bunun haricinde değerlendirmeye katılması gereken iki hususun daha olduğu düşünülmüştür. Bunlardan birisi, genel itibariyle Ankara’nın bir devrim mekânı olarak inşâsına, imar faaliyetlerine ayrılan bütçe iken ikincisi halkın yaşam ve ekonomik koşullarının iyileştirilmesine yönelik yapılanlara ayrılan bütçe olup bu ikisinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi son derece yol gösterici olacaktır. Ve ancak bir yandan mekânsal organizasyonu içeren diğer yandan iktisadî boyutu içeren tartışmanın yürütülmesi sayesinde ki Devrim’in gündelik hayat tasavvurunun değerlendirilebilmesi mümkün olacak ve böylelikle liberal

⁵²¹ Çınar, a.g.e., s. 14.

modernleşme paradigmasının son derece sınırlı açıklama biçiminden çıkarak sınıfsal bir çözümleme gerçekleştirmek söz konusu olacaktır. Devrim’in gündelik hayat tasavvurunun ne ölçüde desteklendiğine yönelik sorgulama, sonuç itibarıyla, Devrim’in niteliğinin değerlendirilebilmesini sağlayacak zemini oluşturmak anlamına gelecektir. Bunu gerçekleştirebilmek için, Cumhuriyet öncesi duruma dair şu alıntıyı göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır:

“Kurtuluş Savaşı başlarında Ankara’nın nüfusunun 20.000 dolaylarında olduğu sanılmaktadır. Halkının büyük bir kesiminin de tarımla geçindiği de hesaba katılınca, burayı büyük bir köy niteliğinin sakıncası olmamaktadır. Zaten o yılların Ankarasının konutlarının çoğu da köy evleri tipinde, damları düz, toprak ve tuğladır. Yarı ahşap evler de bulunmaktaysa da, taş binalar, ancak birkaç resmi yapıdır. Sokaklar dar ve ağaçsızdır. Adını taşıyan bir dere, yer yer bataklıklar oluşturmakta, ve aslında çok güzel olan Ankara’nın havasını bozmakta, ürettiği sivrisineklerle hastalıklı, sıtma yatağı bir kent durumuna sokmaktadır.”⁵²²

Yukarıda tarif edilen çerçevenin 1917 yılındaki görünümü ise tablo hâlinde şu şekildedir:

Sektörler	Erkek	Kadın	Toplam
Tarım	17.916	5.092	23.008
Sanayi	6.893	138	7.031
Ticaret	4.898	113	5.011
Özel hizmetler	956	244	1.200
Kamu hizmetleri	4.709	177	4.886
Hâkimler	264	5	269
Askeri hizmetler	10.600	-	10.600
Ulaşım	565	2	567
Diğer	1.207	239	1.446
İşsiz	17.065	36.065	53.563
Toplam	65.506	42.075	107.581

Tablo 2: 1927 Yılında Ankara İlinde Nüfusun İş Kollarına Göre Dağılımı

Kaynak: Başvekalet İstatistik Umum Md. İstatistik Yıllığı, Ankara, 1931-1932⁵²³

⁵²² Akgün, a.g.m., s. 224.

⁵²³ Şenyapılı, “Baraka”dan Gecekonduya: Ankara’da Kentsel Mekânın Dönüşümü: 1923-1960, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 278.

İnci Aslanoğlu da 1838 Ticaret Antlaşması'nı hatırlatarak sanayinin rekabet edemeyerek çöktüğünü, dış borçlanmanın arttığını ve sonuç itibarıyla Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda ekonominin iyiden iyiye altüst olduğunu belirtmekte⁵²⁴, Osmanlı'dan Türkiye'ye aktarılan iktisadî koşulları şu alıntıyla özetlemektedir:

“(...) kırk iki bin köyü, bin kasabası, altmış yedi kenti ile yuvarlak yedi yüz elli bin kilometre karelik koskoca bir coğrafya parçasını kapsayan Türk yurdunda son derece ilkel geçim şartları içinde yaşayan on iki milyonluk bir halk oturmakta, daha bir mutlu azınlığı bile yok, daha kötüsü bölgeler, yakın şehirler bile birbirine bağlı değil her yer daracık bir çerçevede kapalı. Bir millî pazardan, bir millî ekonomiden eser bile yok.”⁵²⁵

Meselenin mekânsal organizasyonu ilgilendiren boyutu, kentsel planlama ve imar faaliyetleri ile değerlendirilebilecek bir nitelik arz etmektedir. Buna göre Devrim'in gündelik hayat tasavvurunun tespit edilebileceği kamusal mekânların hangi bölgelerde konumlandırıldığı hususu önem kazanmaktadır. Yani Devrim'in gündelik hayat tasavvurunun sergilendiği bir kamusal mekânın kentin mekânsal organizasyonunda işgal ettiği konumun ulaşılabilirlik biçimi ve seviyesinin sınıfsal çıkarımlar yapmaya olanak tanıyacağı varsayılmıştır. Hâl böyle olunca sınıfsal farklılaşmanın mekâna yansıyor yansımadığını, yansımış ise nasıl bir nitelik arz ettiğini tespit etmek gerekli olmuştur. Böylesine bir inceleme güzergâhını, hem bu başlığa kadar ifade edilenlerin toparlanabilmesi hem de bundan sonraki bahislerin yerli yerine oturmasını sağlayabilmek adına detaylandırmak faydalı olacaktır.

Mekânın sahiplenilmesinin siyasal rejim olarak karşılığının ne olduğu hususu bu çalışma için merkezî bir önem taşımaktadır. Millî Mücadele ve Kurtuluş Savaşı'nın değerlendirildiği bahisler hatırlanacak olursa bu dönem sergilenen iradenin mekânın sınır noktasında sahiplenilmesine işaret ettiği belirtilmiş ancak bu, halkın bu mücadeleye

⁵²⁴ İnci Aslanoğlu, **Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı 1923-1938**, 3 Basım, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2010, s. 17.

⁵²⁵ Emin Türk Elçin, **Kemalist Devrim İdeolojisi**, İstanbul, 1970, s. 268'e atıfla Aslanoğlu, **a.g.e.**, s. 17-18.

katılım noktasındaki isteksizliğinin pek çok çalışmadaki bilgilerle sabit olduğu hususunun belirtilmesi ihmâl edilmeden yapılmıştı. Söz konusu isteksizlik, Millî Mücadele liderlerinin çabası ve akabinde ise Müslüman tüccar ve eşrafın sınıfsal çıkarları ile mücadelenin olası kazanımlarının örtüşmesi suretiyle kırılabilmiş, mekânın sınır noktasında sahiplenilmesi bu şekilde varlık kazanmıştı.

“Ankara eşrafı ticaret yoluyla zenginleşmiş ve kendi aralarında evlilikler yoluyla çıkar yakınlıkları da yaratmış bir zümre olarak, gayrimüslimlerin gidişinden sonra önemli ölçüde gayrimenkule de çeşitli yollarla sahip olmuştu. Bu zümre Alafrangacılıktan uzak bir yaşam tarzı içinde bulunmakla birlikte Milli Mücadele sıralarında Ankara hükümetine maddi yardımda bulunmuştur. Kendi ticaret çıkarlarına el atmak isteyen yabancı işgalcilerin Ankara’daki temsilcilerine karşı giriştikleri eylemlerin de bu yakınlaşmada payı olmalıdır.”⁵²⁶

Buradan hareketle böylesine bir Kurtuluş Savaşı deneyiminin akabinde oluşmuş bir siyasallık, öngörmüş olduğu gündelik hayat biçiminin tespit edilebileceği yenilikler ve uygulamalar ekseninde ele alınıp eleştirilecekse eğer, bunun bir rejim olarak cumhuriyetin tesis edilmesi iradesinden yalıtılmış şekilde gerçekleştirilemeyeceğini ifade etmek gerekir. Mekânın sahiplenilmesi ile bir fikir ve bir rejim olarak cumhuriyet arasında sıkı bağlar bulunduğundan, belirtildiği şekilde bir cumhuriyet bahsini es geçen değerlendirme biçimi, devrimci uygulama ve pratikler ile karar mekanizması arasında, verilen kararlar ile kararı verenlerden ibaret bir çerçeveye sıkışıp kalmaktan ve dolayısıyla “modern insanı yaratmak” türünden anlatılara başvurmaktan sıyrılmayı son derece zorlaştıran bir yapı arz etmektedir. Çünkü incelenen hususlar, verilen karar, kararları alanlar ve kararları uygulayanlardan ibaret bir perspektifle ele alındığından âdetâ bir tür keyfiliğin sonuçlarına indirgenebilmektedir.

Dikkat edilecek olursa yukarıda ifade edilenler Cumhuriyet’in veya devrimci uygulamaların olumlandığı/savunulduğu hiçbir yargıyı içerisinde barındırmamakta ve itiraz, tespit edilmeye çalışılan bir metodolojik soruna yöneltilmektedir. Daha açık ve net

⁵²⁶ Nalbantoğlu, a.g.m., s. 296-297.

bir ifadeyle, herhangi bir devrimin tahlilinin, ilgili devrimi önceleyen tarihsel süreç göz önünde bulundurulacak şekilde, devrimin siyasal-felsefi anlamı ve mevcut siyasallığı arasında bağlantı kurulmadan gerçekleştirilmesi, devrimci uygulamalar devrimci aktörlerin zihin dünyasında olup bitenlerin bir sonucuymuşçasına bağlamdan kopuk şekilde ele alınmasını beraberinde getirmektedir. Hâl böyle olunca da harcanan çaba, açıklayıcılıktan uzaklığı ölçüsünde bilimsel olmaktan ziyade siyasal kimi fikirlerin bilimsel çalışma adı altında sunulmasından öte bir anlam ifade edememektedir. Dolayısıyla herhangi devrimci durumun eleştirisi kimi yenilikler ve uygulamalar nezdinde siyasal fikirlerin bilimsel görünüm altında iletilmesinin ötesine geçilecek şekilde gerçekleştirilecekse eğer, öncelikli olarak ilgili uygulamaların ilgili devrimin siyasal-felsefi yapısıyla ne ölçüde tutarlı olduğu sorgusuna girilmesi gerekli olacağı açıktır. Eğer herhangi bir tutarsızlık bulunmuyor ve devrimci uygulama ile devrimin yapısı ve içeriği uyumlu bir nitelik arz ediyorsa, eleştiri, devrimci durumun kendisine, fikrine ve siyasallığına dek ilerletilirse varılacak sonuçların bir anlam ifade edeceği düşünülebilecektir. Dolayısıyla devrimci uygulamaların ya faillerinden ya da faillerin parçası olduğu devrimci fikir, durum ve siyasallıktan yalıtılarak ele alınmasındaki metodolojik sorunun, bilimsel incelemenin nasıl yapılacağına ilişkin bir bilgisizlik veya yetersizlikten ziyade, devrimci durumun fikrine ve siyasallığına ulaşmayan bir devrim eleştirisi sunma ihtiyatlılığından devşirilen motivasyonla hayat bulduğunu varsaymak mümkün hâle gelmekte ve nihayet artık ifade etmek gerekir ki liberal modernleşme paradigmasının da zaten temel açmazı, tam olarak böylesine bir çerçevede varlık kazanmaktadır.

Tüm bu ifade edilenlerden sonra belirtmek gerekir ki Cumhuriyet Devrimi'nin bir uygulaması olarak gündelik hayat tasavvuru zorunlu olarak mekâna yabancılaşmanın da mekânda yabancılaşmanın da geriletilmesini gerektirdiğinden dolayı Devrim'in gündelik hayat tasavvuru incelemesinin tutarlılık sorgusuna işaret eden değişkenler, mekân ile

yabancılaşma arasındaki ilişkinin nasıl bir nitelik kazandığı unsurları olarak ortaya çıkmıştır. İlgili zorunluluk, öngörölmüş olan hayat tarzının ağırlıklı olarak alenileşip kamusal nitelik arz etmesi ölçüsünde varlık kazanarak yerleşebilecek pratikler bütününden oluşan yapısının bir sonucudur. Dolayısıyla bu tip bir hayat tarzının mekânda yabancılaşmaya olabildiğince son verecek şekilde kamusal mekânlarda üretilmesi ve temsil edilmesi gerekmektedir ki alenileşme ölçütü sağlanabilsin ve ilgili gündelik hayat pratikleri varlık kazanabilsin. Devamında ise mekâna yabancılaşmaya mümkün mertebe son verilmelidir ki kamusal mekânlardaki gündelik hayat pratiklerine anonim katılım mümkün olabilsin ve ilgili pratikler ile bağlantılı değerler yerleşikleşebilsin. İşte mekânın sınır noktasında sahiplenilmesinin ve cumhuriyet fikrinin nasıl bir insan anlayışını içerisinde barındırdığının bu çerçevedeki önemi bu nedenlerden dolayı son derece kritiktir.

Mekânın sınır noktasında sahiplenilmesi anlamındaki bir bağımsızlık iradesinin, Cumhuriyet Devrimi değil, herhangi bir devrim biçiminin öngöreceği hayat tarzını içerisinde barındıracak şekilde bir mekânsallığı yordayacak sahiplenmeyi bünyesinde barındırdığını iddia etmek mümkün değildir. Bağımsızlığın sağlandığı bir mücadelenin mekân sahipliği, ancak ve ancak siyasal rejimin niteliğine tahvil edilebilecek bir yapı arz etmektedir. Türkiye özelinde değerlendirecek olursak bu rejimin en genel itibarıyla *monarşi olmayana* denk düştüğünü ifade etmek gerekir. Mekân artık onu *kurtaranların* iradesi ile tanımlanacak bir niteliğe bürünmüş olduğundan dolayı ilgili iradeyi tekrar kul/sürü noktasına getirmek, mekânı, onu kurtararak sahiplenilenlerin büyük kısmının elinden almak anlamına gelecektir. Bu durum yabancılaşmanın artması lehine işletilecek bir sürece işaret ettiğinden dolayıdır ki şüphesiz toplumun yaratıcı potansiyellerinin sınırlandırıldığı bir virtüellik olarak olası güzergâhlardan birisine karşılık gelmekteydi. Diğer bir virtüellik ise bu tezde öne sürölmüş olan cumhuriyet idi ve yaşananlar, ikincisinin tercih edildiği bir çerçeveye varlık kazandırmış oldu. Böyle değerlendirildiği

zaman bir siyasal rejim ve bir fikir olarak cumhuriyet ele alınmadan yaşam tarzında gözlenen yeniliklere halkın talebiyle varlık kazandırılıp kazandırılmadığı ile halk tarafından kabul görüp görmediği biçimindeki sorgudan ibaret şekilde varılacak tepeden inmecilik, toplum mühendisliği veya jakobenist anlayış gibi sonuçların doğrudan doğruya siyasal aktörler ile halkı karşı karşıya getiren bir inceleme nesnesine varlık kazandırma anlamına geldiği ortaya çıkacaktır. Cumhuriyet değişkeninin ve tahlilinin bir kenara konması sonucunda varlık kazanan böylesine bir karşı karşıya gelme durumunun örtük veya açıktan işaret ettiği meşruiyet problemi, esasen halkın da sorgulanmasına yol açacak bir tartışmanın kapılarını aralamak anlamında siyasal aktörler ile halkın karşı karşıya getirilmesini içermektedir. Bu durum, mekâna sahip olmanın temellerine işaret etmesi itibariyle doğrudan Millî Mücadele'nin nasıl yürütüldüğü ve nasıl başarıya ulaşıldığının sorgusuna kadar ilerletilmesini mümkün hâle getirmektedir. Hâl böyle olunca da ya Millî Mücadele liderlerinin ya Müslüman eşrafın ya da her ikisinin birden kaçınılmaz olarak halkın geri kalanına üstün çıktığı bir argüman devreye konabilecektir. Bu husus, bir fikir ve bir siyasallık olarak cumhuriyet değerlendirmesinin geri plana itilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Hayata geçirilmiş olan cumhuriyet, mekân sahipliğini esasen eşit yurttaşlık prensibi ile belli bir çerçeveye oturarak yukarıda ifade edilen türden bir meşruiyet sorgusunun kapılarını kapatmak anlamına gelmektedir. Gündelik hayat tasavvurunun bu rejimin yurttaşlık prensibiyle ne ölçüde uyumlu olduğu ekseninde tartışmanın başlatılması ve böylelikle örneğin tepeden inmecilik gibi bir tartışmanın yürütülmesi, kaçınılmaz olarak cumhuriyetin değerlendirilmesini de içerecektir ve dolayısıyla ifade edildiği gibi cumhuriyete varlık kazandırılması iradesini önceleyen bir mekân sahipliği tartışmasının gündeme gelmemesini sağlayacaktır. Ancak bu gerçekleştirilip de tepeden inmecilik, toplum mühendisliği gibi sonuçlara varılacak bir eleştiri güzergâhı takip edilecekse, bu eleştirinin bir fikir ve bir siyasallık olarak cumhuriyetin kendisine kadar ilerletilmesi de şart olacaktır. Çünkü *monarşi olmayan*

anlamındaki cumhuriyet, Türkiye özelinde, *hanedan olmayan/Osmanlı olmayan* gibi bir anlama karşılık gelmektedir ve *Osmanlı olmayanın* Osmanlı gündelik hayat tarzının (ortak ahlâkının) muhafaza edildiği bir şekilde (ki, Osmanlı'nın son döneminde bu zaten önemli ölçüde gerilemişti) varlık kazandırılması düşünülemeyeceğinden dolayı kaçınılmaz bir şekilde Osmanlı ortak ahlâkından farklılaşmış bir gündelik hayat tarzı, cumhuriyetin ayrılmaz bir parçasına dönüşmüş bir yapı ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla gündelik hayat tasavvurunun cumhuriyetin prensipleri uyarınca değerlendirilerek bir eleştiri sunulacaksa eğer bunun cumhuriyet idealinin eksik bir şekilde uygulamaya konmasına yoğunlaşılması ile cumhuriyet fikri ile siyasallığının doğrudan doğruya eleştirilmesi biçiminde iki ihtimâlinin olduğu anlaşılmaktadır. Nihayet ifade etme gerekir ki bu çalışmada birinci yol tercih edilmiş ve böylelikle devrimin sınıfsal sınırlarının saptanması biçimindeki bir güzergâh takip edilmiştir. Sonuç itibariyle Cumhuriyet Devrimi kapsamında öngörülmüş olan hayat tarzı üzerinden devrimin sınıfsal sınırlarını tayin etmek, mekâna yabancılaşma ile mekânda yabancılaşmanın durumunu soruşturma biçimine dönüşebilmiştir ve bu soruşturmanın içeriği şöyle bir niteliğe kavuşmuştur:

1. Cumhuriyet'in gündelik hayat tasavvurunun sergilenebileceği/temsiledebileceği, konuşmanın kendi içinde amaç olduğu bir sosyalleşme ile anonim katılıma imkân tanıma ölçütlerini sağlayan kamusal mekânlara varlık kazandırılması anlamında mekânda yabancılaşmayı geriletmek
2. Konuşmanın kendi içinde amaç olduğu bir sosyalleşme ile anonim katılıma imkân tanıma ölçütlerini sağlayan kamusal mekânlara, anonim katılımı mümkün kılacak koşulların tesis edilebilmesi anlamında mekâna yabancılaşmayı geriletmek

Yukarıda belirtilen çerçeve uyarınca değerlendirildiği zaman alenileşmeyi ve kamusallaşmayı mümkün kılacak şekilde mekânda yabancılaşmayı geriletmek, kamusal yapılara varlık kazandırılması ile bu yapılara varlık kazandırmayı mümkün ve anlamlı

kılacak mekânsal düzenlemeler bütününe işaret etmektedir. Dolayısıyla buna bir tür kamusalılığın fiziksel koşullarını ve zeminini sağlama çabası denebilir. Söz konusu çaba geniş bir yatırım alanına işaret ettiğinden dolayı bu bahsi ekonomik süreçleri konu ederek ilerletmek yerinde olacaktır.

Yeni rejim 1920-1927 aralığında savaşın olumsuz etkilerinin bertaraf edilmesi amacını içerecek şekilde hem halkı hem de ekonomiyi ayakta tutmaya birincil öncelik vermiş, iç-dış göç gibi sorunlara eğilmek durumunda kalmış ve nihayet eğitim, tarım, sanayi, ekonomi gibi temel kurumların yeniden yapılandırılarak bunlara yönelik fiziksel mekânların teminine odaklanacak bir güzergâhı takip etmiştir.⁵²⁷ Bu çerçevede ilk el atılan alanlardan birisi “ulaşım, savaşta yanan, yıkılan yerlerin imarı, bataklıkların kurutulması” olmuştur.⁵²⁸ Tüm bunların yapılabilmesi adına ise 417 sayılı Ankara Şehremaneti Kanunu ile Ankara’nın imarını gerçekleştirecek olan beledî örgütlenmenin İstanbul’dakine benzer (İstanbul Şehremaneti) şekilde yapılandırılması yoluna gidildiği görülmekte ve dolayısıyla mekânda yabancılaşmanın geriletilmesine yönelik olarak gerekli girişimlerde bulunulduğu sonucuna varmak mümkün olmaktadır. Bu hususu detaylandırmak için Ankara’nın yeni bir alanda genişletilmesine yönelik tasarrufu içeren ve Eski Ankara-Yeni Ankara tartışmasını beraberinde getiren süreci konu etmek yerinde olacaktır.

Eski Ankara, “Ankara Kalesinin surları içi ile, yakın çevresindeki mahallelerden meydana gelen” bölgeye karşılık gelmektedir.⁵²⁹ Şevket Süreyya Aydemir Millî Mücadele yıllarında burayı “harap bir kaleyle, hastalık saçan bir bataklık arasında, bu kalenin eteklerine serilen perişan bir Orta Anadolu kasabası” olarak tarif etmektedir.⁵³⁰ Ankara’nın başkentlik sıfatını kazanması ile konut eksikliği başta olmak üzere pek çok

⁵²⁷ Ali Cengizkan, **Ankara’nın İlk Planı: 1924-25 Lörcher Planı**, 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2018, s. 13.

⁵²⁸ Aslanoglu, **a.g.e.**, s. 27.

⁵²⁹ Ruşen Keleş, **Eski Ankara’da Bir Şehir Tipolojisi**, Ankara: idealKent Yayınları, 2018, s. 25.

⁵³⁰ Aydemir, **a.g.e.**, s. 187.

kentsel soruna yanıt geliştirebilmek amacıyla bir imar faaliyetinin gerekliliği doğmuş, bu da inşânın mevcut Ankara, yani Eski Ankara’da mı yoksa yeni bir alanda mı gerçekleştirileceğine dair bir tartışmaya neden olmuştur.

“O zamanlar aralarında büyük kimi siyasetçilerin ve yöneticilerin de bulunduğu bir grup sermayedar kentin eski yerleşim bölgesinde geliştirilmesini istemekte, halkın vergisiyle yeni alanlarda büyük ölçekli kamulaştırmalara gitmenin doğru olmayacağını düşünmekteydi.”⁵³¹

Sonuç itibariyle kentin yeni bir alandaki imar faaliyetleri ile inşâ edilerek genişletilmesi ve geliştirilmesi kararı verilmiş ve bu kapsamda bugün Kızılay olarak bildiğimiz alanda büyük bir kamulaştırma yoluna gidilmiştir. Kamulaştırma, “1915 yılındaki tapu değerlerinin 15 katı ödenerek 4 milyon metre kare”lik bir alanda gerçekleştirilmiştir.⁵³²

Eski Ankara’nın sahipleri olarak değerlendirebileceğimiz sermayedarların kentin eski yerleşim bölgesinde inşâ edilmesi ile elde etmeye yöneldikleri rant imkânı, benzer bir şekilde büyük kamulaştırma faaliyetinde de ortaya çıkmıştır. Bölgede gerçekleştirilecek inşâ faaliyetinin beraberinde getireceği arsa değerlerindeki yükseliş, iktisadî kaynakların nereye yönlendirilmiş olduğu hususu açısından son derece önemlidir. Nitekim Yavuz ve Keleş, “arazide meydana gelen olağanüstü değer artışı”nın arazi sahibinin sayılamayacağını ve bu değerın doğrudan beldelele, topluma ait olduğunu belirtmekte ve eklemektedirler:⁵³³

“Toprağın ilk değeri sahibine ödendiği için ortada haksızlığa uğrayan kimse de yoktur. Toplumun ortak çabalarından doğan olağandışı değerlere toplumun sahip olmasından daha meşru bir hak düşünülemez. Eski kayıtların incelemesi göstermektedir ki, düne kadar dönümü yedi ile on lira arasında alınıp atılan ve bazı kiraç kesimleri o kadar da değerli ve önemli olmayan toprakların gerçek değeri, kayıtlardaki değerinin on katını aşmamaktadır.”

⁵³¹ Duru, **a.g.m.**, s. 181.

⁵³² Fehmi Yavuz; Ruşen Keleş, “Başkent Ankara İçin 50 Yıl Önce Çıkarılan 583 sayılı Yasa Üzerinde Türkiye Büyük Millet Meclisinde Yapılan Görüşmeler”, **SBF Dergisi**, Cilt: 29, Sayı: 3-4, 1976, s. 1.

⁵³³ **a.g.m.**, s. 4.

Büyük kamulaştırma ile ortaya çıkan değer artışı belediyeye, topluma aktarılmamış ve arsa sahiplerinin rantına dönüşmüştür. Öyle ki takip eden süreçteki plan dışı düzenlemeler ve değişikliklerle kentsel rant sürdürülmüştür. 1924 yılında çıkarılmış olan yasa hükmünce beledi hizmetler uyarınca taşınmazın değerinde meydana gelen artışın %20'sinin (hatta 1939'daki düzenlemeyle birlikte %50'sinin) belediyeler tarafından alınması gerekiyorken, Nevzat Tandoğan döneminde de bu bedelin alınmadığını görmekteyiz.⁵³⁴ İşte Eski Ankara-Yeni Ankara tartışmasını böylesine iktisadî tercihler üzerinden anlamlandırarak yeniden okumaya ihtiyaç vardır. Bu yapılmadığında Ankara'nın genel itibarıyla bir devrim mekânı olarak inşâsı, basit bir hayat tarzı farklılaşması anlatısına indirgenebilmektedir. Gündelik hayat pratiği üstbaşığında kapsamında değerlendirilecek şekilde hayat tarzındaki gelişmeler son derece önemli olmakla beraber meseleye Lefebvrian düşünme biçimi ile yaklaşmak, iktisadî çözümlemelerin de hesaba katılmasını gerektirmektedir. Aşağıdaki ifadeler bu açıdan literatürdeki istisnalardan birini temsil etmesi bakımından önem taşımaktadır:

“(...) Ankara'nın başkent oluşu ve devlet aygıtlarının Ankara'da geliştirilmesiyle koşut olarak modern sivil topluma özgü davranış ve yaşam biçimleri yayılmaya başlamıştır. Bu alanda da örnekler İstanbul'dan ve özellikle siyasi/yönetimsel pratiğin taşıyıcısı bir seçkin zümre tarafından getirilir ve -bir paradoks gibi görünse de - Ankara'daki yerli ve orta sınıflarla yeni yaşam kalıplarını paylaşmakta çoğu bürokrat kıskanç davranırlar. Yakup Kadri'nin 'Ankara'sında romanlaştırılan uyumsuzluklar siyasi pratiğin yukarıdan müdahalesiyle güdümlenmesine çalışılan bir geçişin kaçınılmaz sonucudur. İstanbul ve İzmir gibi tarihsel ekonomik önemi gereği dünya pazarı ile bütünleşmiş merkezlerin tersine Ankara'da yeni yaşam kalıpları onları gerekli ve mümkün kılan bir ekonomik temelden yoksundur. Devletle iyi ilişkiler kurmak yoluyla zenginleşen ve bu arada kendileri de dönüşen sınırlı sayıda yerli tüccar dışında, 'asriliğin' simgesi olan kurumların (örneğin Batı benzeri spor kulüpleri, Anadolu kulübü vb.) - işleyiş ve yönlenmesinde 'aydınlanmış' bürokratlar, siyaset adamları ve diplomatik çevreler 'tercihleriyle' uzun süre etkili olacaklardır.”⁵³⁵

⁵³⁴ Yavuz, **a.g.e.**, s. 102-103.

⁵³⁵ Nalbantoğlu, **a.g.m.**, s. 296-297.

Yukarıda belirtilen sorun alanlarına yanıt verebilmenin haricinde kentin imarı ve çevre koşullarının iyileştirilmesi, öncelikli olarak kent meydanını ve kurulacak Yenişehir'i kapsayacak şekilde gerçekleştirilmiş, Ulus Meydanı'na çok yakın olan yerleşim yerlerinde dahi kentsel sorunlar ve hizmet yetersizliği uzun süre varlığını hissettirmiştir. Dolayısıyla ilgili dönemde yapılmaya çalışılanların mekânda yabancılaşmayı giderme doğrultusuyla uyum sağlamakla beraber tam hedefine ulaşamadığını, bunun ise esas itibariyle mekâna yabancılaşıma olgusunu ilgilendiren gelişmelerle teyit edilebileceğini belirtmekte fayda vardır. İlgili gelişmeler için Yenişehir'in imar edilmesi, iyi bir başlangıç noktası olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Ankara'nın imarı açısından bir dönüm noktasına işaret eden 583 sayılı yasanın teklif metninde öne sürülen şu gerekçe çok önemlidir: "Günümüzde, kentte sokakların genişliği ve durumu o kadar berbat bir şekildedir ki, yapmak için yıkmanın gerektireceği harcamalar yeni kent kurmağa yetecek derecede çok bir masraf istemektedir."⁵³⁶

Kentin kurulacak yeni bir bölgede inşâ edilerek geliştirilmesine yönelik kararı ele alabilmek adına öncelikli olarak İstanbul Şehremaneti'nin yapısı ile Ankara Şehremaneti'nin yapısının aynı olmadığını belirtmek gerekir. İlhan Tekeli, Ankara Şehremaneti'nin İstanbul Şehremaneti'nden farklılaştığı noktalardan birisinin, "İstanbul Cemiyet-i Umumiyesini seçecek seçmenlerin 100 kuruş, seçilecek adayların da 200 kuruş emlak vergisi veren kişiler olması koşulu"nun Ankara için kaldırılmış olması olduğunu ifade ederek buradaki motivasyonun, Ankara'nın Yenişehir'de büyümesi kararıyla doğrudan ilgili olacak şekilde, yeni rejimin Ankara'ya yeni gelmiş olan bürokratlarının "belediyenin yönetimini şehrin eski sakinleri olan emlak sahiplerine bırakmak istememe"leri olduğunu belirtmektedir.⁵³⁷ Tekeli, Kurtuluş Savaşı'nın sonrasında Ankara'da mülk sahiplerinin çoğunluğunu oluşturduğu eski halk ile bürokratların

⁵³⁶ Yavuz; Keleş, **a.g.m.**, s. 3.

⁵³⁷ Tekeli, **a.g.e.**, 2009, s. 42-43.

çoğunluğunu yeni halkın oluşturduğu ikili toplumsal yapı olduğunu ifade etmekte, Ankara'nın başkent olmasıyla taşınmaz mallar ile arsaların değerlerinde gerçekleşen çok hızlı artıştan esas payını alanların eski Ankaralılar, bu payı ödeyenlerin ise yeni Ankaralılar olduğunu belirtmektedir.⁵³⁸

Başkent inşâsını “Eski Ankara”nın onarılması ve imarıyla değil de “Yeni Şehir” inşâsı ile birlikte gerçekleştirme motivasyonunu, emlak ve arsa spekülasyonunun “tüccar ve eşrafa bırakmaktan yana” olmama durumu ile de açıklayan bir görüş bulunmaktadır.⁵³⁹ Yaşanan sürecin bu yargıyı haksız çıkardığını iddia etmek son derece zordur. Bu açıdan Falih Rıfkı Atay'ın şu bilindik ifadeleri çarpıcıdır:

“Çünkü hemen spekülasyona dalmıştık. Herkes saklayıp ileride satmak üzere arsa edinmek hırsına kapılmıştı. Şehir imarlarının başlıca düşmanının spekülasyon olduğunu düşünecek halde bile değildik. Bunar yeni devletin ‘kusur’ları değil, ‘tecrübesizlikleri’ idi... Yansen Planının ve umumiyetle plan disiplinciliğinin spekülasyoncular ve keyficiler elinde iflas etmesine yandığım kadar hiçbir şeye yanmam... Bizim polisin elinden bir yankesici kaçamaz: Fakat bir ev, bir mahalle, bir şehir kaçabilir: Buna akıl erdirebilir misiniz? Onun için nerede arsacılar lehine bir plan değişikliği duyarsanız, hemen hırsızlığa hükmediniz.”⁵⁴⁰

Görüldüğü üzere Devrim'in gündelik hayat tasavvurunun iktisadî olarak ne ölçüde desteklendiği sorgusuna dayalı ve hâliyle sınıfsallığı konu edecek şekilde bir mekânsal çözümleme eğer ki Devrim'in kamusal mekânlarıyla sınırlı bir çerçevede gerçekleştirilirse bu yeterince açıklayıcı bir güzergâh olmayacaktır. Çünkü böylesine bir güzergâh, herhangi bir devrimin herhangi bir tür gündelik hayat kurgusunu belli kamusal mekânlar nezdinde sergileyip temsil etmesini ilgili mekânların o an ve o günkü insanlar için doğrudan doğruya bir anlam ifade etmesi gerekiyormuş gibi sınırlı bir perspektifi içerisinde barındırır. Bir gündelik hayat tasavvurunun iktisadî açıdan ne ölçüde desteklendiği sorgusu, yeni kamusal mekân ile karşılaşma, bir adım ötesinde ise bu

⁵³⁸ Tekeli, **a.g.e.**, 1982, s. 55.

⁵³⁹ Şenyapılı, **a.g.e.**, s. 37.

⁵⁴⁰ Atay, **a.g.e.**, s. 501, 508.

mekânın bir parçası olma değişkenlerini aşacak şekilde meseleyi ele almaya olanak tanıyacaktır. O nedenledir ki Devrim'in bir mekânı olan Ankara Palas'ın mebuslar, üst düzey bürokratlar vb. dışında kalan halk için ne ifade ettiğinin sorgusuna girişmek, öncelikli olarak bu insanların hayat koşullarının göz önünde bulundurulması ile gerçekleştirilebilir. Yani kabaca bir ifade ile denilebilir ki Ankara Palas'ın Ankara'nın yerlisi için ifade ettiği anlamın düşünölmeye başlanacağı yer, yeterli donanımına sahip bir konuta sahip olup olmadığı, sağlıklı bir çevrede yaşayıp yaşamadığı, beledî hizmetlerden ne ölçüde yararlanabildiğı gibi hususlar olmalıdır. Tüm bunları konu etmeden Ankara yerlisinin Ankara Palas ile karşılaşmasına dayalı bir değerlendirme çerçevesi, mevcut durumun son derece sınırlı bir çerçevedeki fotoğrafını çekmekten öte bir anlam taşımayacaktır. Hâliyle böylesine bir fotoğraf da gündelik hayat tasavvurunun sınıfsal sınırlarını tartışmaya kesinlikle yeterli olmayacak ve kültüralist indirgemeciliğın bir örneğinden öteye geçemeyecektir. İlgili karşılaşmadaki uyumsuzluğın, halkın içerisinde bulunduğı ekonomik koşullar ile doğrudan bağ kurmak suretiyle tasvir edilmesi dahi kültüralist indirgemecilik tehlikesini aşmış olmayı beraberinde getirmeyecektir. Bir Ankara köylüsünün, esnafının, işçisinin Ankara Palas'a *yabancı* kalması tabiî ki de o tür bir yaşam tarzının ve gündelik hayat pratiğinin tâbir yerindeyse *finans* edilememesi anlamına gelmektedir ancak tasvir edilen manzara sadece ve sadece bir sonuç olup ilgili finans edememe durumu hakkında kendi içerisinde hiçbir şey söylememekte çünkü bu köylünün/esnafın/işçinin kat etmesi gereken mesafe o hayat biçimine o an adım atabilecekmiş gibi bir kurguya karşılık gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle, sözelimi bir işçi ile Ankara Palas'taki yaşam tarzı arasında bir bağ kurulacaksa, öncelikli olarak, öngörölmüş olduğı üzere amele mahallesinin kurulup kurulmadığına bakmak gerekmektedir. Eğer ki bir yandan ekonomik koşulların bir yandan yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik süreç işletiliyor ise, bahsi geçen karşılaşma zaman içerisinde belki katılım gösterilecek belki tepki duyulacak bir niteliğe dönüşecek, dönüşebilecektir

ve esas olan da bu olacaktır. Eğer ki böylesine bir süreç işletilmiyorsa da yaban-yerli veya bürokrat-halk arasındaki karşıtlık ve uyumsuzluk, işletilmeyen ilgili süreçlerin eleştirisiyle ancak ele alınabilecektir. Böylelikle şu ifadeler anlam kazanmaktadır:

“Cumhuriyet’in ilk on yıllık dönemi içinde konut mimarlığında Ankara’da Jansen planında okulları, kitaplıkları, toplantı salonu ve Millet Bahçesi’yle düşünülmüş ancak gerçekleşmeyen Amele Mahallesi ve bazı kuruluşların memurları için yaptırdıkları sözü edilen konut grupları dışında toplu konut anlayışında girişim olmamıştır. Oysa, işçi sınıfının barınması o zaman için bile çözüm bekleyen bir sorun olmuştu. 1930 başlarında işçiler ve küçük zanaatla uğraşanlar tarafından bin beş yüze yakın izinsiz ev yapılmıştı; bunlar, plan dışında Atıfbey, Altındağ ve Yenidoğan mahalleleri adı altında Bentderesi arkasındaki tepeleri işgal etmekteydiler. Gerçekleşen yapı grupları içindeki konut sayısı onu geçmediği için bunlara toplu konut bile denemezdi.”⁵⁴¹

Şenyapılı, Cumhuriyetin ilk dönemi Ankarası’nda ticarete gözlenen gelişime ve sanayi sektöründeki devlet korumasına karşın tarım teknolojisinde herhangi bir değişikliğin yaşanmadığını şöyle betimlemektedir: “Çevre tarımı gene Osmanlı döneminde olduğu gibi öküz ve karasabana dayalı emek yoğun bir teknoloji ile işleniyordu. Geleneksel teknoloji, verimin düşük olmasına neden oluyor, kent bu konuda pazara dönük yaygın üretime geçemiyordu.”⁵⁴² Ayrıca yine Şenyapılı, Yakup Kadri’nin *Ankara* romanındaki Tacettin Mahallesi tasvirini aktardıktan sonra şunları ifade etmektedir: “Cumhuriyetin kuruluşundan sonra geçen ilk beş-altı yılda bu kesimde konut dokusu ve yaşantı değişmemiştir. Çünkü kentin ekonomisinde bu kesim insanların uğraşlarının değer ve payı da değişmemiştir.”⁵⁴³ Gönül Tankut da 1929-1932 aralığında konut sorununun iyice arttığını belirterek devletin bu noktada sorumluluk üstlenmek yerine çözümü küçük girişimciye bıraktığını ifade etmektedir.⁵⁴⁴ Sevgi Aktüre ise kamulaştırmadan konut sorununa yönelik yaklaşıma dek deneyimlenen süreci şu şekilde özetlemektedir:

⁵⁴¹ Aslanoğlu, **a.g.e.**, s. 45.

⁵⁴² Şenyapılı, **a.g.e.**, s. 50-51.

⁵⁴³ **a.g.e.**, s. 57.

⁵⁴⁴ Gönül Tankut, “Ankara İmar Planı Uygulamasının 1929-1939 Arasındaki Dikkati Çeken Verileri” içinde, Yıldırım Yavuz (der.), **Tarih İçinde Ankara II**, Aralık 1998 Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2001, s. 10.

“(…) Yenişehir’in kurulacağı 400 hektarlık alan, 1925 yılında çıkarılan bir kanunla istimlak edildi ve hazırlanan plan çerçevesinde uygulama başlatıldı. Çıkarılan kanuna göre, imara açılan bu alanda ortaya çıkacak değer artışının bölüşülmesinde uzlaşmacı bir tutum izlenerek toprağı istimlak edilenlere arsanın %25’inin bırakılması öngörülmüştü. 1927 yılında da Ankara’da yaşamaları nedeniyle yüksek kiralar ödemek zorunda kalan memurlara devlet kira tazminatı ödemeye başladı. Bu kararlar bir yandan devletin kendisi konut üretim sürecinin dışında kaldı, diğer yandan kentte giderek kalabalıklaşan bürokratları ekonomik açıdan destekleyerek mülk sahiplerine kaynak transferi sağlamış oldu. Bu politika yaratılmak istenen ulusal burjuvazinin de oluşumunu destekler nitelikte idi.”⁵⁴⁵

Nalbantoğlu, tüm bu ifade edilenlerin bir açıklaması olarak düşünebileceğimiz şekilde, “Ankara’da yeni yaşam kalıpları onları gerekli ve mümkün kılan bir ekonomik temelden yoksundur” şeklindeki bir yargıyı öne sürmüştür.⁵⁴⁶ Tarihsel gerçeklerle ve buraya kadar gerçekleştirilen mekânsal çözümlemelerle tutarlı olduğu görülen bu yargı, Cumhuriyet Devrimi’nin gündelik hayat tasavvurunun sınıfsal sınırlarını tariflemektedir.

Bir devrimin varlık kazandırdığı (veya en azından varlık kazandırmayı hedeflediği) gündelik hayat çerçevesinin mekânın yabancılaşması gibi bir sonucu beraberinde getirmiş olması, o devrimin *halka* yabancılaşmış bir karaktere sahip olduğunu iddia etmeye yeterli olmamaktadır. Bu tez özelinde ifade etmek gerekirse, Cumhuriyet Devrimi’nin mekânsal çözümlemesi nihayetinde belli bir zaman aralığı ve belli bir kent özelinde gerçekleştirilmiştir ve bu çerçevede varlığı iddia edilen mekânın yabancılaşması biçimindeki düşünce, Devrim’in nihai niteliği olmak zorunda değildir. Zaten tam da bu nedenle çalışma boyunca ısrarla gündelik hayat *tasavvuru* tâbiri kullanılmaya çalışılmıştır. Yani Devrim’in gündelik hayat tasavvuruna işaret eden ve gündelik hayat pratikleri ile somutlaşmış olan kamusal mekânların yabancılaşmış biçimde varlık kazanması ilgili tarihselliğin bir özelliği olabilir ve bundan dolayı da ilgili gündelik hayat tasavvurunun ayrılmaz bir parçası niteliğine sahip olmayabilir. Bu noktadaki

⁵⁴⁵ Sevgi Aktüre, “1830’dan 1930’a Ankara’da Günlük Yaşam” içinde, Yıldırım Yavuz (der.), **Tarih İçinde Ankara II**, Aralık 1998 Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2001, s. 59.

⁵⁴⁶ Nalbantoğlu, **a.g.m.**, s. 295.

belirsizliklerin giderilebilmesi adına pek tabîi ek çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Sözelimi bugün Ankara'daki kamusal mekânların Cumhuriyet'in gündelik hayat tasavvuru ile uyumlu bir karaktere sahip olduğu sonucunun ortaya çıktığı bir çalışma yapılırsa eğer Cumhuriyet'in ilk dönemindeki devrim mekânı başkent Ankara'daki mekânın yabancılaşması teşhisinin o dönemin bir özelliği olduğunu varsaymak mümkün olabilecektir. İşte bu nedenle Cumhuriyet Devrimi ile öngörülen gündelik hayat tasavvurunun sergilendiği, temsil edildiği ve sahnelendiği kamusal mekânların herkesin katılımına açık olma gibi bir ölçütü yerine getiremediği ölçüde varlık kazanan mekânın yabancılaşması, Devrim tahlili ile ulaşılmış olan nihai bir nitelik olarak görülmemelidir. Bu açıdan şu ifadeler anlamlıdır:

“Salon hayatı modern ölçülerin toplum hayatında yaygınlık kazanmasına etki etmiştir. Osmanlı modernleşmesinde daha çok üst ve orta tabaka aileleriyle sınırlı olan salon hayatı, Cumhuriyet modernleşmesinde taşıyıcıları -bürokratlar, askerler, siyasiler ve öğretmenler- tarafından batılı kuralların toplumsal yaygınlık kazanması bu gibi etkinliklerle sürekli gündemde tutulmuştur. Böylece Avrupa insanı gibi yaşamının toplumsal hafızaya yerleşmesi hedeflenmiştir. Modern yaşantı tarzı bir sonraki kuşaklar tarafından kanıksanmış, böylece tamamen normalleşmiştir. Bu anlamda tarihsel toplumsal süreklilikteki kültürel kodların bir sonraki nesle aktarılması engellenmiş, bu konuda ciddi kırılmalar yaşanmıştır.”⁵⁴⁷

Dolayısıyla bu çalışmanın Ankara incelemesinin zamansal sınırları kapsamında değerlendirildiği zaman öngörülen yeni hayat tarzının iktisadî açıdan ve genel itibariyle yaşam koşullarının iyileştirilmesi suretiyle desteklenmesinin yetersiz düzeyde kaldığı açıktır. Tarihsel süreci içerisinde değerlendirildiği zaman böylesine bir sınırlılığın, sınıf mücadelelerinin ve üretim tarzı farklılığının dönüştürmediği mekânsal organizasyondaki farklılaşmaların hayat tarzı ekseninde gerçekleştiği bir Osmanlı mirasının farklı bir biçimde de olsa sürmekte olduğunun bir işareti olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Cumhuriyet Devrimi incelenen dönem kapsamında kamusal

⁵⁴⁷ Nevin Meriç, *a.g.e.*, s. 151.

anlayışının genelleştirilmesi ve toplumun tüm kesimlerine yansıtılamamış da olsa yaşam kalitesindeki yükselmeyi yurttaşlık anlayışıyla bağlantılı bir çerçeveye oturtmanın başlangıcına varlık kazandırma yönüyle devrimci bir kopuşa imza atmışsa da bu kopuşun niteliği ve ölçüsü, bahsedilen nedenlerden dolayı yeterince genişletilememiştir.

4.5. Bölüm Değerlendirmesi

İlk üç bölümde gerçekleştirilen tartışmaların sonucunda nihayet bu bölümde Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni başkenti Ankara'nın ele alınmasına geçilmiştir. Ankara'nın başkent olması ve akabindeki süreç incelenmeden evvel Cumhuriyet'in nasıl bir mirası devraldığı somutlaştırılmıştır. Buna göre mekân ve yabancılaşma arasında kurulan bağlantı sonucu ortaya çıkarılan üçlü yapı uyarınca, mekâna yabancılaşma ve mekânda yabancılaşmanın yeni rejime devredildiği belirtilmiştir. Meselenin mekân odaklı olacak şekildeki sınıfsal görünümü ise sınıfsallığın mekânı dönüştürme kapasitesi üzerinden anlamlandırılmaya müsaittir. Böyle değerlendirildiği zaman Osmanlı eski rejiminden Cumhuriyet Devrimi'ne kadarki süreçte siyasal, ekonomik ve toplumsal alanda çok sayıda ve ciddi sınıfsal çelişkilerin ve mücadelelerin etkisi tespit edilebilecek olsa da bunun mekânsal organizasyonu dönüştürme potansiyelinin her zaman için düşük olduğu iddiası ön plana çıkartılmıştır. Sınıfsallığın mekâna yansımasının en çarpıcı örneklerine İstanbul'da ve daha ziyade hayat tarzı farklılaşması uyarınca gerçekleşmiş olması, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devredilen mekânsal mirasın en net sınıfsal boyutunu oluşturmaktadır. Nitekim tam da bu miras, Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurunun mekânsal organizasyona yansıtılmasında hem sınırlayıcı hem de yönlendirici bir işlev görmüştür.

Bu tezde kurgulanmaya çalışılan Ankara tartışması başkentlik kararının da değerlendirilmesini gerektirmiştir. Ankara'nın başkentliğindeki tarihsel sürecin önemi Millî Mücadele'nin merkezi olma sıfatının etkisinin gösterilmesi suretiyle gösterilmeye

alışılmış, bu kapsamda sıfırdan inşâ tezi eleştirilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle ise Cumhuriyet Devrimi'nin kentbilim disiplini çerçevesindeki eleştirisi sunulacak ise eğer, bunun, başkentlik kararının veya öngörülen hayat tarzının tepeden inmeciliği üzerinden değil de Devrim'in sınıfsal sınırlarının tartışılması üzerinden gerçekleştirilmesinin anlamlı ve açıklayıcı olacağı fikri temellendirilmiştir. Devamında ise Millî Mücadele'nin İstanbul'dan özerk karakteriyle varlık kazanmasının sonucunda monarşi olmayan biçimindeki bir siyasal rejim tercihinin devrimci duruma işaret ettiği ve kaçınılmaz olarak beraberinde bir hayat tarzı tasavvurunu getireceği savunulmuştur. Böylelikle Osmanlı ortak ahlâk anlayışının geriletilmesini de içerisinde barındıran bu sürecin ne ölçüde devrimci bir duruma karşılık geldiğinin ise, bahsi geçen hayat tarzının kamusallaştırılması doğrultusundaki politikaların iktisadî açıdan desteklenip desteklenmediği sorgusu, merkezî bir tartışma olarak kurgulanmıştır.

Amele mahallesinin kurulmaması, sosyal konut uygulamalarının yetersiz kalması ve bu hususların 1930'lar gibi erken bir tarihte gecekonduların ortaya çıkması ile somutlaşmış olduğu, devrimin sınıfsal sınırlarının tespit edilebilmesi açısından ön plana çıkarılmıştır. Kentin eski merkezinde değil de yeni bir alanda geliştirilmesi kararı her ne kadar eski merkez ile bu yeni bölgenin ayrıştırılması değil birleştirilmesi esasında kurgulanmışsa da bu esnada yaşanan büyük imar yolsuzlukları, bahsi geçen sınıfsal sınırların önemli bir gerekçesi olarak tartışılmıştır. Tüm bunlardan hareketle ise öngörülen hayat tarzının alenileştirilerek kamusallaştırılmasının, kamusal mekânlarda somutlaştırılmasının Osmanlı'dan kopuş açısından devrimci bir duruma karşılık geldiği muhakkak ise de bu ereve ile uyumlu sınıfsal çerçeveye varlık kazandıracak politikaların yetersiz kalmış olduğu şeklindeki yargıya varılmıştır.

SONUÇ

Başat kırılma noktalarını ve yapısal farklılaşmaları anlamlandıracak şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun mekânsal çözümlemesini gerçekleştirmek ve sınıfsal yapısını tartışmak, her ikisi de başlı başına ayrı bir çalışmanın konusu olmayı hak edebilecek ölçüdeki geniş inceleme alanlarına karşılık gelmektedir. Cumhuriyet Devrimi'nin mekânsal çözümlemesini Ankara'nın başkentliği ve bu sıfat doğrultusundaki inşâsını tartışmak adına böylesine kapsamlı inceleme alanlarını konu etmiş olmak, her şeyden önce bu çalışmanın temel sorunsalının çetrefil karakterini ortaya koymaktadır. Çalışmanın odağını oluşturmayan ancak buna rağmen kendi içerisinde ayrı birer çalışma olabilecek niteliği haiz Osmanlı incelemelerine, varlığı tespit edilmiş olan bir zorunluluk gereği yer verilmiştir. Cumhuriyet'in ilk döneminin yeni başkent üzerinden tartışıldığı çalışmaların çok büyük kısmında gözlenen bir temayül olan tarihsel süreci gözardı etme biçimindeki eksiklik, Osmanlı İmparatorluğu'ndan nasıl bir kentsel, kamusal ve sınıfsal miras devralındığını tartışma şeklindeki zorunluluğa dönüşmüştür. Cumhuriyet Devrimi'nin, devrim mekânı yeni başkent Ankara'daki kamusal mekânlara yansıyan gündelik hayat tasavvuru üzerinden değerlendirmenin ancak Osmanlı'dan devralınan mekânsal mirasın tartışıldığı bir tarihsel zeminde yürütülürse açıklayıcı olabileceği şeklindeki düşünceye karşılık gelen bu hipotez, özellikle liberal modernleşme anlatısının basitleştirici şemalarındaki eksikliklerin gösterilmesi suretiyle doğrulanmaya çalışılmıştır.

Teorik ve kavramsal temeli büyük ölçüde Henri Lefebvre'den devşirilen ve bu itibarla Batı Avrupa kentinin oluşum süreci ile kapitalist dönemin mekânına yönelik incelemeleri

içeren örneklerden müteşekkil mekânsal çözümlemenin Osmanlı dönemi için kullanımını şüpheli hâle getiren zorluklar bir dizi tartışma konusunu bünyesinde barındırmaktadır. Osmanlı şehirleri ve kırsal hayatının Batı Avrupa yerel süreçlerinin sözelimi otonom hâkimiyet alanları olan aktörlerin iktidar mücadelelerinin tarihini andıran bir çerçeveye sahip olmamasının, Osmanlı İmparatorluğu incelemelerinde mekânsal çözümlemenin kullanılamayacağının bir gerekçesi olarak değerlendirilemeyeceği şeklindeki alt hipotezi beraberinde getiren bu durumun gereği, çalışmada Lefebvre'in pek çok önemli kavramı uyarınca Osmanlı mekânının tartışılması suretiyle yerine getirilmiştir. İlgili tartışma konularının hepsine detaylı ve bütünlüklü açıklamaların sunulabildiği iddia edilemeyecekse de mekânsal çözümleme ile Osmanlı incelemelerinin gerçekleştirilebileceği gösterilmiştir.

Osmanlı mekânının siyasallaşmış ve özgün karakterini ortaya koymayı amaçlayan teorik çaba, Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'si'ne devredilen mekânsal, kamusal ve sınıfsal mirasın, Devrim'in radikalliğinin ölçüsünü mekânsal bağlamda ve süreklilik-kopuş uyarınca değerlendirebilmeye olanak tanıyacağı yönündeki varsayımın doğrudan bir sonucudur. Osmanlı mekânındaki özgünlüğü tartışmak, bir yandan Avrupamerkezcilik diğer yandan Osmanlı özgücülüğü tehlikesine düşmeme ölçüsünde anlam ifade etmekteydi. Sınıfsal çözümlemelere başvurmak suretiyle bu iki tehlikenin bertaraf edilmesi, söz konusu varsayımın gereğinin yerine getirildiğini göstermektedir.

1453 İstanbul'un fethinden 1703 Edirne Vakası'na kadarki üç yüz yıllık süreci kapsayacak şekilde zamansal sınırı çizilen Osmanlı eski rejiminin çözülmeye başlaması ile imlenen ve hem mekânsal hem sınıfsal çıkarımlarda bulunmaya olanak sağlayan örneğin mâlikâne sistemi, Osmanlı tarihçiliğinde hâlen tartışılmakta olan bir konu olma özelliği taşımaktadır. Osmanlı idarî örgütlenmesinin bir parçası veya ajanı olarak değil fakat yerel süreçler üzerinde sahip oldukları güç dolayısıyla yönetici sınıfın bir parçası veya en azından yönetici sınıfla müzakere edebilecek noktaya gelen taşra elitlerinin

bilhassa Anadolu coğrafyasındaki etkilerini ele almak, birincil kaynaklarla gerçekleştirilecek pek çok ileri çalışmaya olan ihtiyaca işaret etmektedir. Hâl böyleyken Osmanlı mekânsal çözümlemesinin zamansal olarak eski rejimle, devamındaki süreci ise mekânsal olarak payitaht İstanbul ile sınırlandırmış olmak, bahsi geçen ihtiyacı karşılamak bir yana muhtemeldir ki daha da derinleştirici bir etkiyi beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla mekânsal çözümlemeyi Osmanlı dönemi için bir açıklama güzergâhı olarak kullanmanın olanağı ölçüsünde varsayılanın ötesinde detaylı ve kapsamlı inceleme yapmanın gerekliliği ortaya çıkmıştır. Temel sorunsalı Cumhuriyet Devrimi'nin devrimci karakterini mekânsal çözümleme uyarınca sorgulamak olan bu tezde, hâliyle, ilgili gerekliliğe ancak sınırlı bir yanıt geliştirmek mümkün olabilmıştır.

Mekânsal çözümleme ile Osmanlı dönemi incelemeleri gerçekleştirme yönündeki ihtiyaca her ne kadar sınırlı bir yanıt geliştirilebildiyse de bu çerçevede Osmanlı sınıfsal yapısına dair kimi çıkarımlarda bulunabileceği şeklindeki varsayım, önemli ölçüde ilerletilebilmiştir. Literatürde Osmanlı sınıfsallığına yönelik tartışmalar genel itibariyle sınıfların olup olmadığı, var ise bunların ne ölçüde Batı'daki örnekleriyle benzerlik taşıdığı üzerinden yürütülmektedir. Bu çalışmada mekânın odağa alınmasıyla farklı bir değerlendirme biçimine varlık kazandırılmış olması, ilgili çalışmalar açısından önem taşıyabilecek niteliktedir. Çünkü mekânın odağa alınması ile sınıfsallığın mekâna ne ölçüde yansıdığı ve bu doğrultuda mekânsal organizasyonun dönüşüp dönüşmediği sorgulanmıştır. Böyle değerlendirildiği zaman merkezî idarenin var olan düzenin varkalmasını sağlama amacına dönük olarak varlık kazandırdığı düzenlemeler bir yana bırakılacak olursa, ait olduğu sınıfla tanımlı herhangi bir mücadele hattının beraberinde kendi mekânını süreklilik arz edecek kadar oluşturamadığı, hâliyle mekânsal organizasyonda da dönüşümün bu şekilde gerçekleşmediği ortaya çıkarılmıştır. Dolayısıyla mekâna yansıyan sınıfsallığın özellikle 18. yüzyıl sonrası İstanbul'unda hayat

tarzı farklılaşması çerçevesine sıkışmış olması, benzer çalışmalar için de önemli tartışmaların yürütülmesini sağlayabilecek bir sonuç olarak varlık kazanmıştır.

Nihayetinde eski başkent mekânında somutlaşmış olan mekânsal, sınıfsal ve kamusal mirasın gözetilmesinin ihmal edilmediği bir çerçevede Lefebvre'in ortaya atmış olduğu transdüksiyon yöntemi uyarınca çözümleme hattının oluşturulmuş olması da önem arz etmektedir. Muhtemel nesne üzerinde düşünmek anlamına gelen bu akıl yürütme biçimi çalışmada her ne kadar temellendirilmiş ve belli bir çerçeveye oturtulmuşsa da örneğin tarih felsefesi kapsamında ne gibi bir konum işgal ettiğine yönelik bir tartışma ile detaylandırılmamıştır. Çalışmanın amaçlarını ve sınırlarını aşan bir uğraş olarak görünüyorsa da bu yöntemin açıklama noktasındaki kullanışlılığı ölçüsünde ileri ve detaylı tartışmaların yürütülmesinin de bir ihtiyaç olarak belirdiğini kabul etmek gerekir. Bu ihtiyaç, benzer çalışmalar için yol gösterici olabilecektir.

Muhtemel nesne üzerinde düşünmek ve aslında bunu yaparken muhtemel nesneyi inşâ etmek biçiminde inceleme nesnesine varlık kazandırmak, kaçınılmazlık ile karar indirgemeciliği olarak tarif edebileceğimiz ikili tarihsel değerlendirme açmazının aşılabilmesi anlamına da gelmektedir. Böylelikle Ankara'nın başkentliği de yaşananların zorunlu bir sonucu ne de yoktan var edilmiş bir karar olarak kavranmış, tarihsel gerçekliklerle uyumlu bir devrimci durum çözümlemesinin temelleri atılabilmiştir. Bu yapılırken konunun monarşiden kopmak ve siyasal rejim olarak cumhuriyetin benimsenmesi şeklindeki sürecin de kamusalılık anlayışındaki farklılık nezdinde değerlendirmeye katılması, kaydadeğer bir inceleme çerçevesi olarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet Devrimi'nin devrim mekânı Ankara'da belli bir hayat tarzına varlık kazandırma temayülünün siyasal rejimdeki farklılaşmanın bir sonucu olarak kavranması, hayat tarzı farklılaşmasına yönelik tartışmaların sınıfsal çözümlemeler nezdinde gerçekleştirilebilmesinin olanaklarını sağlamıştır.

Cumhuriyet Devrimi incelemelerinin başta gündelik hayat tasavvuru olmak üzere pek çok devrim alanındaki uygulamalar çerçevesinde, ancak eleştiri Cumhuriyet'in kendisine kadar vardırılsa veya Cumhuriyet'in tutarlılık sorgusu uyarınca gerçekleştirilirse bilimsel değere sahip olduğu şeklindeki iddia, bugüne kadarki ilgili çalışmaların tasnif edilebilmesi açısından da önem taşımaktadır. Cumhuriyet'in gündelik hayat tasavvuru, bu rejimin monarşiyi geriletme esasına dayalı olması ile bu idealin belli bir kamusal anlayışını bünyesinde barındırması dolayısıyla bahsi geçen siyasallıkla içsel bir ilişkiyi kapsamaktadır. O nedenle bir rejim ve bir ideal olarak cumhuriyet eleştirisi sunulmadan hayat tarzı eleştirisine girişmek ve hatta bunu modernleşme anlatısına feda etmek, bilimsel ölçütler uyarınca sorunlu bir yapı arz edecektir. Böylesine bir çerçevenin benzer çalışmalar için de kaydadeğer bir tartışma hattına işaret ettiğini varsaymak mümkün görünmektedir.

Bu tezde Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvuru, cumhuriyet idealinin kendi bünyesinde barındırdığı değerlerin ne ölçüde uygulamaya yansıtılabildiği sorgusu üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Devrimin sınıfsal sınırlarını tespit etmek anlamına gelen böylesine bir çaba dâhilinde ise her şeyden önce Osmanlı'dan devralınan mekânsal, sınıfsal ve kamusal mirasın, cumhuriyetin bünyesindeki değerlerin uygulamaya yansıtılması noktasında sınırlayıcı bir etkiyi beraberinde getirdiği kabul edilmiştir. Ancak bu durumun, devrimin gündelik hayat tasavvurunun iktisadî olarak çok daha etkin bir şekilde desteklenebilecekken desteklenmemiş olduğu biçimindeki gerçekliği önemsizleştirecek ölçüde olduğu varsayılmamıştır. Büyük kamulaştırma esnasında yaşanan ciddi imar yolsuzlukları, bu kapsamda iyi bir örnektir. Çünkü bu, devrimin sınıfsal sınırlarını cumhuriyet idealiyle tutarlı bir noktaya taşımak üzere kullanılabilecekken başka bir noktaya aktarılan kaynak anlamına gelmektedir. Böylelikle varılan sonuç, Osmanlı'da belli bir mekânsal sınırlılıkla mâlûl olan hayat tarzının alenileştirilerek kamusallaştırılmasının devrimci bir çerçeveye karşılık geldiği muhakkak

ise de bunun iktisadî açıdan yeterince desteklenmediği için büyük bir kopuşa karşılık gelememiş olduğu şeklindeki düşünce olmuştur.

Çalışmada benimsenen devrim anlayışı Lefebvre'in düşüncelerine dayalı olarak oluşturulduğundan, Cumhuriyet Devrimi'nin Lefebvrian mânâda bir devrime denk düşüp düşmediği de ayrıca değinilmesi gereken bir noktadır. Lefebvre, devrimci bir durumun kendi gündelik hayat biçimini yaratmış olmasını şart koşturmaktadır. Böyle düşünüldüğü zaman Cumhuriyet Devrimi, düşünürün şart koştugu ölçütü baştan sağlamış görünmektedir. Gelgelelim ilgili şart, siyasal ve iktisadî dönüşümün gündelik hayat pratiklerine dek uzanması gerektiğine yönelik bir düşüncedir. Yani burada sınıfsal farklılaşma veri olarak kabul edilmekte, ancak bunun devrim sıfatını hak etmeye yeterli gelmediği iddia edilmektedir. Lefebvre'in tek başına bir devrimci durum için yetersiz olarak değerlendirdiği sınıfsal dönüşüm, tam da Cumhuriyet Devrimi'nin gündelik hayat tasavvurundaki eksikliğe karşılık gelmektedir. Öyleyse "Lefebvre böylesine bir süreç devrim der miydi?" türünden bir sorunun gündeme geldiği görülecektir.

Gündelik hayat biçiminde, iktisadî temeldeki dönüşümü önceleyen bir devrimci sürecin gerçekleşmesi esasen Osmanlı mekânsal organizasyonundaki özgünlüğün bir sonucudur. Görece erken bir tarihte siyasallaşmış olan bir mekâna gönderme yapan bu durum, Lefebvre'in ATÜT ile açıklamaya yönelmiş olduğu Doğu ve İslâm şehri çerçevesini tartışmalı hâle getirmektedir. Ve tam da bu nedenle iktisadi dönüşümü önceleyen bir gündelik hayat biçimi radikalizmi ihtimaline, Lefebvre'in Batı Avrupa kentsel gelişimini esas alarak çizmiş olduğu çerçevede rastlanmamaktadır. Dolayısıyla sınıfsallığın iktidarın parsellenmesini beraberinde getirmemesini sağlayacak ve nizamın varkalmasına hizmet edecek biçimde yapılandırılmış bir Osmanlı mekânı ve gündelik hayat biçimindeki özgünlüğün sınıf çatışmasının yokluğu penceresinden değil de sınıf çatışmasının farklı bir biçimde tezahürü noktasında kavranması durumunda, Lefebvrian açıdan da Cumhuriyet'in bir devrim olduğu fikri kabul göreceğini varsaymak mümkün

görünmektedir. Buradan hareketle, Osmanlı'dan en nitelikli ayrışmasının “monarşi olmayan” noktasında tespit edilebileceği düşünülen Cumhuriyet Devrimi'nin devrimci radikalizminin yeni kamusalık anlayışında aranması gerektiğine yönelik iddianın da çalışma boyunca temellendirildiği belirtilebilir.

Tarihsel inceleme kapsamının ciddi ölçüde geniş tutulması dolayısıyla bu çalışmada pek çok önemli tartışma bir ölçüde ele alınabilmiştir. Sözgelimi İstanbul-Pera'da gözlenen hayat tarzına dair daha detaylı araştırmalar yaparak buradaki ampirik verilerin Ankara'nın devrim mekânı olarak inşasında varlık kazanan yeni uygulamalarla daha net benzerlikler saptamak şüphesiz ki çalışmayı da zengin bir içeriğe kavuşturabilirdi. Veya devrim mekânı Ankara'daki sınıfsal yapının monografilerden, anılardan, yıllıklardan ve ayrıca ekonomik göstergelerden devşirilen verilerle çok daha ayrıntılı bir fotoğrafını çekmek de pek çok iddianın daha sağlam bir zemine kavuşmasını sağlayabilirdi. Ancak hem tarihsel incelemenin geniş kapsamı hem de bu çerçevedeki teorik tartışmaların zorlu yapısı nedeniyle bahsedildiği türden hususların üzerine gidilmesini olanaksızlaştırmıştır.

KAYNAKÇA

50 Yıllık Yaşantımız (1975). Milliyet.

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali (2000). **Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu**, çev. Oktay Özel; Canay Şahin, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali (2011). **1703 İsyanı: Osmanlı Siyasetinin Yapısı**, çev. Çağdaş Sümer, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.

Abu-Lughod, Janet L. (1987). "The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", **International Journal of Middle East Studies**, Cilt: 19, Sayı: 2, Mayıs, ss. 155-176.

Adıvar, Halide Edip (1998). **Türkün Ateşle İmtihanı II**, Ankara: Cumhuriyet Kitapları.

Ahmad, Feroz (2009). **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, 8. Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Akgün, Seçil (1984). "Kurtuluş Savaşının Mekansal Stratejisi ve Ankara'nın Başkent Seçilmesi Kararının İçeriği" içinde (der.) Erdal Yavuz; Ümit Nevzat Uğurel, **Tarih İçinde Ankara**, Eylül 1981 Seminer Bildirileri, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, ss. 223-233.

Akıncı, Turan (2021a). **Galata: İstanbul'un 700 Yıllık Karakütüsü**, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Akıncı, Turan (2021b). **Beyoğlu: Yapılar, Mekânlar, İnsanlar (1831-1923)**, 4. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aktüre, Sevgi (2001). "1830'dan 1930'a Ankara'da Günlük Yaşam" içinde, Yıldırım Yavuz (der.), **Tarih İçinde Ankara II**, Aralık 1998 Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2001, s. 35-74.

- Akyazıcı Özkoçak, Selma (2018). “Kamusal Alanın Üretim Sürecinde Erken Modern İstanbul Kahvehaneleri”, içinde, Ahmet Yaşar (ed.), **Osmanlı Kahvehaneleri (Mekân, Sosyalleşme, İktidar)**, 3. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018, ss. 19-42.
- Akyürek, Göksun (2011). **Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Al, Hamza (2019). “Cumhuriyet Dönemi Belediyeciliğinin Tarihsel Gelişimi”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 109-149.
- Alan, Dilek (2021). **İstanbul’un Şehrsel Gelişimi ve Mekânsal Özellikleri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ali Rıza Bey (1986). **Bir Zamanlar İstanbul**, yay. haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Eser (11).
- Anderson, Perry (2017). **Antikiteden Feodalizme Geçişler**, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arı, Cemre; Merve Aslaner; Ilgın Balkan; Gizem Başpınar; Şeyma Bayrak (2014). “Cumhuriyet Baloları”, **Kebikeç**, Sayı: 38, ss. 307-315.
- Artman, Tülay (1998). “Orta Halliliğin Aynası: Terekeler Işığında 18. Yüzyıl Ortasında Eyüp’te Yaşam Tarzı ve standartlarına Bir Bakış” içinde (ed.) Tülay Artman, **18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp’te Sosyal Yaşam**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 49-64.
- Aslanoğlu, İnci (2010). **Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı 1923-1938**, 3 Basım, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Atatürk’ün Tamim Telgraf ve Beyannameleri**, Ankara: Türk İnkılap Tarihi, 1964.

- Atay, Falih Rıfki (2008). **Çankaya -Atatürk'ün doğumundan ölümüne kadar-**, İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Avcıoğlu, Doğan (2013). **Osmanlı'nın Düzeni (Türklerin Tarihi: Altıncı Kitap)**, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Ay, Serhat (2018). **Bir Kaçış Mekanı Olarak Heterotopya: Moda (Kadıköy) Örneği**, Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Aydemir, Şevket Süreyya (1993). **Tek Adam Mustafa Kemal 2. Cilt (1919-1922)**, 12. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydın, Suavi; Kudret Emiroğlu; Ömer Türkoğlu; Ergi D. Özsoy (2005). **Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara**, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aytekin, E. Attila (2015). "Kapitalistleşme ve Merkezileşme Kavşağında", içinde, Gökhan Atılğan; Cenk Saraçoğlu; Ateş Uslu (yay. haz.), **Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat**, İstanbul: Yordam Kitap, ss. 39-87.
- Aytepe, Oğuz (2012). "Milli Mücadele'de Ankara" içinde Funda Şenol Cantek (haz.), **Cumhuriyetin Ütopyası: Ankara**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, s. 113-130.
- Bademli, R. Raci (1986). "1920-1940 Döneminde Eski Ankara'nın Yazgısını Belirleyen Tutumlar", **Mimarlık**, Sayı: 85/2-3, ss. 10-16.
- Barkan, Ömer Lütfi (1937). "Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü", **Ülkü**, Sayı: 49, ss. 33-48.
- Barkan, Ömer Lütfi (1980). **Türkiye'de Toprak Meselesi (Toplu Eserler 1)**, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Barkey, Karen (2011). **Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi**, çev. Zeynep Altok, İkinci Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Behar, Cem (2019). **Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbulu'nda Kasap İlyas Mahallesi**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Belli, Burcu (2021). **Osmanlı'da Fuhuş: II. Abdülhamid Döneminde Kayıtlı Fuhuş, Devlet ve Modernlik (1876-1909)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Bergen, Lütfi (2010). “Medeniyetin Cüzü: Mahalle”, **idealkent**, sayı: 2, Aralık, s. 140-168.
- Beritan, Saim Can; Evren Haspolat; Hakan Sağlam; Deniz Yıldırım (2021), “Kamusal Birer Hayalin Peşinde: Mekân Sempozyumu'ndan Mekân Kitabına”, içinde, Saim Can Beritan; Evren Haspolat; Hakan Sağlam; Deniz Yıldırım (ed.), **Mekânı Düşünmek: Felsefe, Politika, Mimarlık, Sinema**, Ankara: Nika Yayınevi, ss. 11-18.
- Berkes, Niyazi (2020). **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 21. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Boran, Behice (1962). “Metod Açısından Feodalite ve Mülkiyet II”, **Yön**, sayı: 51, Kasım.
- Bostan, İdris (2020). ““Kostantiniyye Elbette Fetholunacaktır” Osmanlı Kaynaklarında Fetih Hadisi Meselesi” içinde Ebru Altan; Muharrem Kesik; Murat Öztürk, **Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen: Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan**, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, ss. 185-194.
- Bozdoğan, Sibel (2020). **Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye'si'nde Mimari Kültür**, 5. Basım, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Cangızbay, Kadir (1985). “Gurvitch Üzerine” içinde (der.) Kadir Cangızbay, **Sosyoloji ve Felsefe**, İstanbul: Değişim Yayınları, ss. 14-19.
- Cangızbay, Kadir (2004). “Globalleşme ve Kamusal Alan”, içinde, Meral Özbek (ed.), **Kamusal Alan**, İstanbul: Hil Yayın, ss. 285-307.
- Cangızbay, Kadir (2007). **Hiçkimsenin Cumhuriyeti**, İkinci Baskı, Ankara: Ütopya Yayınevi.

- Cangızbay, Kadir (2011). **Sosyolojiler Değil Sosyoloji**, 4. Basım, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Cantek, Funda Şenol (2003). **“Yaban”lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cantek, Funda Şenol (2020). “Sel gider, kum kalır: 1957 sel felaketzedelerinin Mamak’tan Yenimahalle’ye uzanan hayat çizgileri”, içinde, Funda Şenol Cantek (der.), **Sanki Viran Ankara**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 43-106.
- Cebesoy, Ali Fuat (1953). **Millî Mücadele Hâtıraları**, İstanbul: “Vatan” Neşriyatı.
- Cengizkan, Ali (2018). **Ankara’nın İlk Planı: 1924-25 Lörcher Planı**, 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Cerasi, Maurice M. (2001). **Osmanlı Kenti: Osmanlı İmparatorluğu’nda 18. ve 19. Yüzyıllarda Kent Uygarlığı ve Mimarisi**, çev. Aslı Ataöv, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cerasi, Maurice (2014). **Divanyolu**, çev. Ali Özdamar, 2. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Certeau, Michel De; Luce Giard; Pierre Mayol (2009). **Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri**, Türkçesi: Çağrı Eroğlu; Erkan Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cihan, Ahmet; İlyas Doğan (2007). **Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum**, İstanbul: 3F Yayınevi.
- Criss, Bilge (2020). **İşgal Altında İstanbul: 1918-1923**, çev. Ahmet Kaçmaz, 12. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cündioğlu, Düccane (2019). **Mimarlık ve Felsefe**, 5. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çadircı, Musa (1984). “Yönetim Merkezi Olarak Ankara’nın Geçirdiği Evrim” **Tarih İçinde Ankara**, Eylül 1981, Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ yayını).

- Çavuş, Raşit (1994). “Eğlence Hayatı”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, Cilt: 3, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994, s. 140.
- Çelebi, Aykut (2004). “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme”, içinde, Meral Özbek (ed.), **Kamusal Alan**, İstanbul: Hil Yayın, ss. 237-284.
- Çelik, Zeynep (2019). **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul**, çev. Selim Deringil, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çınar, Tayfun (2004). **Dünyada ve Türkiye’de Başkentlik Sorunu**, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları.
- Çolak, Melek (2012). “Macarların Gözü ile Yeni Başkent Ankara (1923-1938)” içinde, **Tarihte Ankara Uluslararası Sempozyumu II. Cilt**, Ankara 25-26 Ekim 2011, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü, 2012, ss. 847-869.
- Çolpan Kavuncu, Ayşe (2012). Socio-Political Transformation in Uzbekistan: A Study of Urban *Mahallas* in Tashkent (Doctoral Thesis), Ankara: The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University.
- Deaver, G. Gilbert (2007). “Eğlence”, içinde, (ed.) Clarence Richard; M. A. Johnson (eds.), **İstanbul 1920**, çev. Sönmez Taner, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 223-245.
- Demir İsmail Hakkı; Muhammed Cemil Doğan; Ayşenur Doğan (2022). “Covid-19 Karantina Sürecinde Kentsel Kamusal Mekânların Heterotopyalara Dönüşümü”, **Online Journal of Art and Design**, Cilt: 10, Sayı: 2, Nisan 2022, ss. 183-190.
- Dernschwam, Hans (1996). “Çemberlitaş ve Kervansaray” içinde (haz.) Necati Güngör, **Seyyahların Kaleminden Şehr-i Şirin İstanbul**, İstanbul: Milliyet Yayınları, ss. 27-39.
- Desmet-Grégoire, Hélène; François Georgeon (yay.) (1997). **Cafés d’Orient Revisités**, Paris: CNRS Editions.

Desmet-Grégoire, Hélène (2022). “Giriş” içinde, (ed.) Hélène Desmet-Grégoire; François Georgeon, **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. Meltem Atik; Esra Özdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 13-24.

Devellioğlu, Ferit (1993). **Osmanlıca - Türkçe Lûgat**, 11. Baskı, yay. haz. Adın Sami Güneyçal, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Divitçioğlu, Sencer (2015). **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu**, İstanbul: Alfa Basım Yayın.

Duben, Alan; Cem Behar (2014). **İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık (1880-1940)**, çev. Nuray Mert, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Duman, Doğan (2016). “Osmanlı’dan Erken Cumhuriyet Dönemin’e: Batı Kültürünün Bir Yansıması Olarak Balolar”, **Turkish Studies**, Cilt: 11, Sayı: 1, Kış, s. 39-58.

Duru, Bülent (2012). “Mustafa Kemal Döneminde Ankara’nın İmarı” içinde (haz.) Funda Şenol Cantek, **Cumhuriyet’in Ütopyası: Ankara**, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, s. 189. 173-191.

d’Ohsson, Mouradgea (1980). **XVIII. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler**, çev. Zehran Yüksel, İstanbul: Kervan Kitapçılık (Tercüman Gazetesi).

Elçin, Emin Türk (1970). **Kemalist Devrim İdeolojisi**, İstanbul.

Erder Leila T.; Suraiya Faroqhi (1980), “The Development of the Anatolian Urban Network during the Sixteenth Century” **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Vol. 23, No. 3 (Oct., 1980), pp. 265-303.

Erdeha, Kâmil (1975). **Milli Mücadelede Vilâyetler ve Valiler**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Eldem, Edhem (1993). “The Ethnic Structure of Galata”, **Biannual Istanbul**.

Eldem, Edhem (2017). “İstanbul: İmparatorluk Payitahtından Periferileşmiş Bir Başkente” içinde Edhem Eldem; Daniel Goffmann; Bruce Masters (ed.), **Doğu ile Batı**

- Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul**, çev. Sermet Yalçın, 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ss. 165-247.
- Eldem, Edhem; Daniel Goffman; Bruce Masters (2017), “Giriş” içinde Edhem Eldem; Daniel Goffmann; Bruce Masters (ed.), **Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul**, çev. Sermet Yalçın, 2. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ss. 1-18.
- Elden, Stuart (2004). **Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible**. London-New York: Continuum.
- Erdinçli, İhsan (2021). **Keyif, Günah ve Suç Arasında Osmanlı’da Meyhaneler ve Müdavimleri**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Erdoğan, Abdülkerim; Gökçe Günel; Mehmet Narince (2008). **Cumhuriyet ve Başkent Ankara: Ankara Tarihi ve Kültürü Dizisi: 4**, 2. Baskı, Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı.
- Ergenç, Özer (2013). **Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ergin, Osman (1938). **İstanbul’da İmar ve İskân Hareketleri**, İstanbul – Eminönü Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi Neşriyatı VI Konferanslar Serisi III, İstanbul: Bürhaneddin Matbaası.
- Ergin, Osman Nuri (2013). “Türkiye’de Şehirciliğin Tarihi İnkişâfı”, içinde (haz.) Selahattin Yıldırım, **Türk Belediyecilik ve Şehircilik Tarihi Üstüne Seçmeler**, Ankara: Mattek Matbaacılık (Çankaya Belediyesi), ss. 111-142.
- Ergun, Doğan (1982). **Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu**, 2. Basım, İstanbul: Der Yayınları.
- Eryılmaz, Bilal (2019). “Osmanlı Yerel Yönetiminde İstanbul Şehremaneti”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-I**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 403-429.

- Etöz, Zeliha (2020). “19. Yüzyıl Ankarası’nda Mahalleler ve Gündelik Yaşam” içinde Funda Şenol Cantek (der.), **Sanki Viran Ankara**, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, s. 11-41.
- Faruqi, Suraiya (1992). “In Search of Ottoman History”, içinde Halil Berktaş; Suraiya Faruqi (der). **New Approaches to State and Peasant in Ottoman History**, Londra: Psychology Press.
- Faruqi, Suraiya (2002). **Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla**, 5. Basım. çev. Elif Kılıç, İstanbul: Türk Tarih Vakfı.
- Faruqi, Suraiya (2006). “Krizler ve Değişim 1590-1699,” **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi cilt 2 1600-1914**, (der.) Halil İnalçık; Donald Quataert, 2. Baskı, çev. Ayşe Berktaş; Süphan Andıç; Serdar Alper, İstanbul: Eren Yayınları, ss. 543-757.
- Faruqi, Suraiya (2018). **Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı**, 3. Baskı. çev. Emine Sonnur Özcan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fleet, Kate (2003). “Tax-farming in the Early Ottoman State,” **The Medieval History Journal**, Cilt: 6, Sayı: 2, ss. 249-258.
- Freitag, Ulrike; Nora Lafi (2011). “Daily Life and Family in an Ottoman Urban Context: Historiographical Stakes and New Research Perspectives”, **The History of the Family**, Cilt: 12, sayı: 2, ss. 80-87.
- Genç, Mehmet (2014). **Osmanlı’da Devlet ve Ekonomi**, 11. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Georgon, François (2011). “İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul’da Ramazan” içinde, (ed.) François Georgon; Paul Dumont, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaşamak**, çev. Maide Selen, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Georgon, François (2021). “Gölüşün ve Gözyaşlarının Kıyısında” içinde, Stefanos Yerasimos (haz.), **İstanbul 1914-1923: Kaybolup Giden Bir Dünyanın Başkenti ya**

- da Yaşlı İmparatorlukların Can Çekişmesi**, çev. Cüneyt Akalın, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, ss. 95-120.
- Georgon, François (2022). “Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri” içinde, (ed.) Hélène Desmet-Grégoire; François Georgon, **Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler**, çev. Meltem Atik; Esra Özdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 40-80.
- Geray, Cevat (2011). **Dünden Bugüne Kırsal Gelişme Politikaları**, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Ghulyan, Husik (2017). “Lefebvre’in Mekân Kuramının Yapısal ve Kavramsal Çerçevesine Dair Bir Okuma”, **Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi**, Cilt: 26 Sayı: 3, Temmuz, ss 1-29.
- Ghulyan, Husik (2019). “Lefebvre’s Production of Space in the Context of Turkey: A Comprehensive Literature Survey”, **SAGE Open**, July-September, ss. 1-14.
- Girgin Akın, Esra (2005). **Cumhuriyet Döneminde Ankara’da Eğlence Mekanları** (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı.
- Gottmann, Jean (1985). “The Study of Former Capitals” **Ekistics**, Cilt: 52, Sayı: 314/315, Kasım/Aralık, s. 541-546.
- Goş, Santoş K. (2019). “İslâm Şehrinin Yeniden Planlanması”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 327-359.
- Gözler, Kemal (1999). “Hukuk Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanımı Sorunu”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 54, Sayı: 1, ss. 51-62.
- Gurvitch, Georges (2021). **Hukuk Sosyolojisi**, çev. Muhammet Koçakgöl, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Güllüpnar, Fuat (2012). “Kent Sosyolojisi Kuramları Üzerine Bir Literatür Değerlendirmesi”, **Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 3, Temmuz, ss. 1-29.
- Gür, Berin F. (2011). “Unutmak, Öteki ve “Boş Kent” Ankara”, **İdealKent**, sayı: 4, 2011, ss. 8-20.
- Habermas, Jürgen (2018). **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, 15. Baskı, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Harvey, David (2013). **Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru**, çev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hürel, Haldun (2010). **Semtleri, Mahalleleri, Caddeleri ve Sokaklarıyla A’dan Z’ye İstanbul’un Ansiklopedik Öyküsü (Bir İstanbul Kitabı 5)**, 2. Basım, İstanbul: Kapı Yayınları.
- İnalcık, Halil (1964). “Fatih Sultan Mehmet, İstanbul Fethi ve İmparatorluk”, **Türk Kültürü**, sayı: 20, Haziran, ss. 8-13.
- İnalcık, Halil (1968). “The Nature of Traditional Society: Turkey”, in **Political Modernization in Japan and Turkey**, (eds.) Robert E. Ward; Dankwart A. Rustow, Princeton-New Jersey: Princeton University Press, pp. 42-63.
- İnalcık, Halil (1991). “Ottoman Galata, 1453-1553”, Edhem Eldem (der.), **Premiere rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Maison des Sciences de l'Homme, 18-22 janvier 1985, I, Recherches sur la ville ottomane: le cas du quartier de Galata. II. La vie politique, economique et socio-culturelle de l'Empire ottoman à l'époque jeune-turque**, İstanbul.
- İnalcık, Halil (1995). “İstanbul: Bir İslâm Şehri”, **İslâm Tetkikleri Dergisi**, çev. İbrahim Kalın, Cilt: IX, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, ss. 243-268.

- İnalcık, Halil (1998). “Eyüp Sicillerinde Toprak, Köy ve Köylü” içinde (ed.) Tülay Artan, **18. Yüzyıl Kadı Sicilleri Işığında Eyüp’te Sosyal Yaşam**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 9-14.
- İnalcık, Halil (2009). **Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1: Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim**, 17. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, Halil (2012). **The Survey of Istanbul - 1455**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Jevakoff, Aleksandr (2021). “Çanakkale’nin İstanbul’dan Görünüşü” içinde, Stefanos Yerasimos (haz.), **İstanbul 1914-1923: Kaybolup Giden Bir Dünya Başkenti ya da Yaşlı İmparatorlukların Can Çekişmesi**, çev. Cüneyt Akalın, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, ss. 73-93.
- Kabagöz, Murat Can (2016). **Eğlenirken Modernleşmek: Meyhaneden Baloza, İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e İstanbul**, Ankara: Heretik Yayınları.
- Kafescioğlu, Çiğdem (2009). **Constantinopolis/İstanbul, Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital**, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Kansu, Mazhar Müfit (1986). **Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber (II. Cilt)**, İkinci Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karabekir, Kâzım (1969). **İstiklal Harbimiz**, İstanbul.
- Kazıcı, (2019). “Osmanlılar’da Mahalle İmamaları ve Yerel Yönetim İlişkisi”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 25-32.
- Keleş, Ruşen (2018). **Eski Ankara’da Bir Şehir Tipolojisi**, Ankara: idealKent Yayınları.

- Keleş; Ruşen, Bülent Duru (2008). “Ankara’nın Ülke Kentleşmesindeki Etkilerine Tarihsel Bir Bakış”, **Mülkiye Dergisi**, Cilt: 32., Sayı: 261, ss. 27-43.
- Kemal, Yahya (1923). “Yeni Mebuslarımız: Urfa Mebusu Yahya Kemal Bey”, **Hâkimiyet-i Milliye**, Yıl: 4, Sayı: 2, 3.7.1339 (1923); **Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III**, İstanbul, 1988.
- Kemal, Gazi Mustafa (2015). **Nutuk**, (ed.) Nejat Bayramoğlu; Kurtuluş Güran, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Keyder, Çağlar (2019). **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, 22. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Kılıçbay, Mehmet Ali (2001). **Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti**, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kırlı, Cengiz (2006). “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, içinde, Halil İnalcık – Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006, ss. 425-443.
- Kia, Mehrad (2013). **Osmanlı İmparatorluğu’nda Gündelik Hayat**, İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Kiper, Nilgün (2015). “Osmanlı İstanbul’unda Kentsel Mekânın Değişim Süreci” İçinde Coşkun Yılmaz; Mehmet Âkif Aydın (Ed.), **Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, ss. 428-454.
- Kocatürk, Utkan (1999), **Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Koç, Vehbi (1983). **Hayat Hikâyem**, İstanbul.
- Kömeçoğlu, Uğur (2018). “Homo Ludens ve Homo Sapiens Arasında Kamusalılık ve Toplumsallık: Osmanlı Kahvehaneleri” içinde, Ahmet Yaşar (ed.), **Osmanlı**

- Kahvehaneleri (Mekân, Sosyalleşme, İktidar)**, 3. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, ss. 55-90.
- Kreiser, Klaus (2010). **Atatürk: Bir Biyografi**, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Kuban, Doğan (1968). “Anadolu - Türk Şehir Tarihi Gelişmesi, Sosyal ve Fiziki Özellikleri Üzerinde Bazı Gelişmeler”, **Vakıflar Dergisi**, s. 53-73.
- Kuban, Doğan (1994). “Mahalleler (Osmanlı Dönemi)”, **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi Cilt 5**.
- Kuban, Doğan (2017). **Türk Ahşap Konut Mimarisi: 17.-19. Yüzyıllar**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kuban, Doğan (2021). **İstanbul Bir Kent Tarihi: Bizantion, Konstantinopolis, İstanbul**, çev. Zeynep Rona, 4. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kubat, Ayşe Sema; Eren Kürkçüoğlu (2014). “Morphological Evolution of Urban Form Components in the Historical Peninsula of Istanbul”, İçinde Vitor Oliveira; Paulo Pinho; Luisa Mendes Batista; Tiago Patatas (Ed.) **Our Common Future in Urban Morphology**, International Seminar on Urban Forms, FEUP, Porto, ss. 563-575.
- Kuran, Hikmet (2021). **Şehir Hakkı: Neoliberal Kentleşme ve Sınıf Mücadelesi**, Ankara: Nika Yayınevi.
- Kurtaran, Uğur (2019). “18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti’nde Yenileşme Çalışmaları ve Avrupa Algısı (1700-1754)”, Ahmet Durmaz (ed.), **Osmanlı Modernleşmesi: Reform Çağında Çözüm Arayışları**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019, ss. 13-56.
- Küçük, Yalçın (1980). **Türkiye Üzerine Tezler (1908-1978) Birinci Kitap**, Üçüncü Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Lefebvre, Henri (1995). **Yaşamla Söyleşi: Sosyalizm, Günlük Yaşam, Ütopya**, Türkçesi: Emirhan Oğuz, İstanbul: Belge Yayınları.

- Lefebvre, Henri (1996a). **Writing On Cities**. Eleonore Kofman – Elizabeth Lebas (ed. & tr.), Cornwall: MPG Books.
- Lefebvre, Henri (1996b). **Marx'ın Sosyolojisi**, çev. Selâhattin Hilâv, Üçüncü Baskı, İstanbul: Sorun Yayınları.
- Lefebvre, Henri (2003). **Key Writings**, (ed.) Stuart Elden, Elizabeth Lebas, Eleonore Kofman), New York-London: Continuum.
- Lefebvre, Henri (2013). **Kentsel Devrim**, Türkçesi: Selim Sezer, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2017). **Gündelik Hayatın Eleştirisi III: Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)**, Türkçesi: Işık Ergüden, 2. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2018a). **Şehir Hakkı**, Türkçesi: Işık Ergüden, 3. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2018b). **Ritmanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat**, Türkçesi: Ayşe Lucie Batur, 2. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2019a). **Mekânın Üretimi**, Türkçesi: Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2019b). **Gündelik Hayatın Eleştirisi II**, Türkçesi: Işık Ergüden, 3. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2019c). **Gündelik Hayatın Eleştirisi I**, Türkçesi: Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lefebvre, Henri (2022). **Şehir Hakkı II**, Türkçesi: Metin Yetkin, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lewis, Bernard (2000). **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, 8. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Lévy-Aksu, Noémi (2017). **Osmanlı İstanbulu'nda Asayiş: 1879-1909**, çev. Serra Akyüz, yay. haz. Ali Berkay, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Madran, Emre; Elvan Altan Ergut; Nimet Özgönül (2005). “Ulus Tarihi Kent Merkezi”, **Planlama**, Sayı: 4, ss. 51-53.
- Mahcupyan, Etyen (1989-9). “Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset”, **Doğu Batı**, sayı: 5, ss. 25-53.
- Mantran, Robert (1991). **XVI.-XVII Yüzyıl'da İstanbul'da Gündelik Hayat**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Mantran, Robert (2020). **İstanbul Tarihi**, çev. Teoman Tunçdoğan, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, Karl (2013). **1844 El Yazmaları**, çev. Murat Belge, 8. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, Karl (2014). **Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma**, çev. ve haz. Sevan Nişanyan, 3. Baskı, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, Karl; Friedrich Engels (2013), **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok – Olcay Geridönmez, İkinci Basım, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- McGowan, Bruce (2006). “18. Yüzyıla Bir Bakış” içinde (der.) Halil İnalcık; Donald Quataert, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi cilt 2 1600-1914**, 2. Baskı, çev. Ayşe Berkay; Süphan Andıç; Serdar Alper, İstanbul: Eren Yayınları, ss. 761-884.
- Meriç, Nevin (2000). **Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi: âdâb-ı muâşeret 1894-1927**, İstanbul, Kaknüs Yayınları.
- Meriç, Cemil (2006). **Saint Simon (İlk Sosyolog, İlk Sosyalist)**, Mahmut Ali Meriç (yay. haz.), 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mitler, Louis (1979). “The Genoese in Galata: 1453-1682”, **International Journal of Middle East Studies**, Sayı: 10.

- Nadi, Yunus (1978). **Kurtuluş Savaşı Anıları**, İstanbul: Erdini Basım ve Yayınevi.
- Nalbantoğlu, Ünal (2000). “Cumhuriyet Dönemi Ankarasında Orta Sınıf” içinde (der.) Ayşıl Tükel Yavuz, **Tarih İçinde Ankara I**, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Ankaralılar Vakfı, ss. 287-300.
- O’Kane, Chris (2019). “Henri Lefebvre and the Critical Theory of Society” (ed.) Jenny Bauer; Robert Fischer, **Perspectives on Henri Lefebvre: Theory, Practices and (Re) Readings**, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, ss. 55-73.
- Ortaylı, İlber (1974). **Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)**, Ankara: Sevinç Matbaası (Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları No. 142).
- Ortaylı, İlber (2008). **Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi**, 3. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat.
- Ortaylı, İlber (2016). **Osmanlı Barışı**, 9. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2019a). “Osmanlı Belediyeleri ve Kent Hizmetler”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 13-24.
- Ortaylı, İlber (2019b). **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 49. Baskı, İstanbul: Kronik Yayınla
- Ortaylı, İlber (2019c). “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Yerel Yönetimler”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019b, ss. 73-98.
- Özalp, Koray (2019). **Anılarda Ankara**, Ankara: Çankaya Belediyesi.
- Özcan, Abdülkadir (1994). “Edirne Vak’ası”, **TDV İslâm Ansiklopedisi 10. Cilt**, ss. 445-446.
- Özcan, Abdülkadir (2006). “Mustafa II”, **TDV İslâm Ansiklopedisi 31. Cilt**, Ankara, ss. 275-280.

- Özel, Sabahattin; Işıl Çakan Hacııbrahimoğlu (2011). **Türk Devrimi Mülakatları**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özer, İlbeyi (2006). **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yaşam ve Moda**, İstanbul: Truva Yayınları.
- Özpınar, Cihan (2019). “Sunuş”, içinde, Henri Lefebvre, **Mekânın Üretimi**, Türkçesi: Işık Ergüden, 5. Baskı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Öztürk, Serdar (2005). “Osmanlı’da Kamusal Alanın Dinamikleri”, **İletişim**, sayı: 21, ss. 95-124.
- Öztürk, Serdar (2012). **Mekân ve İktidar: Filmlerle İletişim Mekânlarının Altpolitikası**. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Raymond, André (2000). **Osmanlı Döneminde Arap Kentleri**, çev. Ali Berktaş, İkinci Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Raymond, André (2019). “Osmanlı Devri Arap Kentlerinde Kamu Hizmetleri”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 41-52.
- Reyhan, Cenk (2008). **Osmanlı’da Kapitalizmin Kökenleri: Kent-Kapitalizm İlişkisi Üzerine Tarihsel-Sosyolojik Bir Çözümleme**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Rossmann, Vadim (2017). **Capital Cities: Varieties and Patterns of Development and Relocation**, London & New York: Routledge.
- Sait Halim Paşa (2020). **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, haz. M. Ertuğrul Düzdag, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sakallı, Bayram (1986). **Milli Mücadelede Ankara**. TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, No.19, 28 Nisan, Ankara.
- Sakallı, Bayram (1988). **Ankara ve Çevresinde Millî Faaliyetler ve Teşkilatlanma**, Ankara: Afşaroğlu Matbaası (Kültür ve Turizm Bakanlığı).
- Sakaoğlu, Necdet (1966). **Amasra**, İstanbul: Lâtin Matbaası.

- Salzmann, Ariel (2017). **Osmanlı Ancien Regime’i**, çev. Ayşe Özdemir, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Saraçgil, Ayşe (2022). “Kahve’nin İstanbul’a Girişi (16. ve 17. Yüzyıllar)” içinde, (ed.) Hélène Desmet-Grégoire; François Georgeon, Doğu’da Kahve ve Kahvehaneler, çev. Meltem Atik; Esra Özdoğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 25-39.
- Sargın, Güven Arif (2017), “Kamu, Kent ve Polytika”, içinde, Güven Arif Sargın (der.), **Ankara’nın Kamusal Yüzleri: Başkent Üzerine Mekân-Politik Tezler**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, ss. 9-40.
- Sencer, Muzaffer (1969). **Osmanlı Toplum Yapısı: Devrim Stratejisi Açısından**, İstanbul: Ant Yayınları.
- Sennett, Richard (2019). **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak; Abdullah Yılmaz, 6. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shields, Rob (2005). **Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics**. Taylor & Francis e-Library.
- Simmel, Georg (1971). **On Individuality and Social Forms: Selected Writings**, ed. Donald N. Levine, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Sökmen, Cem (2011). **Aydınların İletişim Ortamı Olarak Eski İstanbul Kahvehaneleri**, 2. Basım, Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Spate, Oskar Hermann Khristian (1942). “Factors in the Development of Capital Cities” **Geographical Review**, Cilt: 32, Sayı: 4, Ekim, ss. 622-631.
- Sumbas, Ahu (2013). “Türk Modernleşmesi’ni Ankara Palas Üzerinden Okumak: “Doğu’dan Batı’ya Açılan Bir Pencere”, **H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Cilt: 31, Sayı: 1, ss. 171-198
- Sümer, Çağdaş (2020). **Eski Rejimden II. Meşrutiyet’e Osmanlı İmparatorluğu’nda Modern Devletin Oluşumu ve Siyasal Çatışma Dinamikleri**, Ankara: Ankara

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim

Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Şakiroğlu, Mahmut (1979). “Fatih Sultan Mehmed'in Galatalılara Verdiği Fermanın

Türkçe Metinleri”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, 1983, ss. 211-216.

Şengül, H. Tarık (2001). “Sınıf Mücadelesi ve Kent Mekânı”, **Praksis**, Sayı: 2, Bahar 2001, ss. 9-31.

Şengül, Tarık (2009). **Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi**, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Şenyapılı, Tansı (2004). “**Baraka**”dan Gecekonduya: Ankara’da Kentsel Mekânın Dönüşümü: 1923-1960, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şimşir, Bilâl N. (1988). **Ankara... Ankara: Bir Başkent'in Doğuşu**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Şapolyo, Enver Benhan (1958). **Kemâl Atatürk ve Milli Mücadele Tarihi**, Üçüncü Baskı, İstanbul: Rafet Zaimler Yayınevi.

İçtima Senesi: 1, Otuzbeşinci İçtima, 13 Teşrinievvel (13 Ekim) Cumartesi.

Tabakoğlu, Ahmet (2014). “Osmanlı Döneminde İstanbul’un İaşesi” **Bildiriler (Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu II)**, Mayıs, ss. 99-168.

Tankut, Gönül (1993). **Bir Başkent'in İmarı**, İstanbul: Anahtar Kitapları Yayınevi.

Tankut, Gönül (2001). “Ankara İmar Planı Uygulamasının 1929-1939 Arasındaki Dikkati Çeken Verileri” içinde, Yıldırım Yavuz (der.), **Tarih İçinde Ankara II**, Aralık 1998 Seminer Bildirileri, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, ss. 9-15.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2010). **Beş Şehir**, 27. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanyeli, Uğur (2011). “18. Yüzyıl Osmanlı Halk Anlatılarında Tekinsiz Kent İstanbul” içinde, Özlem Erdoğan Erkarlan; Özlem Arıtan; Didem Akyol Altun (ed.), **Prof. Dr. Gürhan Tümer’e Armağan: Mimarlığın Çevresinde / Mekânın İçinde Kuram, Eylem ve Söylem**, İzmir: Mimarlar Odası İzmir Şubesi Yayınları, s. 317-330.

- Tanyeli, Uğur (2012). “İstanbul’da Konut Mekanında Mahremiyetin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe 16.-21. Yüzyıl” içinde, Uğur Tanyeli; Engin Gerçek, **İstanbul’da Mekan Mahremiyetinin İhlali ve Teşhiri: Gerilimli Bir Tarihçe ve 41 Fotoğraf**, İstanbul: Akın Nalça Kitapları, s. 5-74.
- Tanyer, Turan (2017). “Ankara Ansiklopedisi – 3” **Kebikeç**, Sayı: 44, ss. 493-520.
- Taşkömür, Himmet (2019). “Osmanlı Mahallesinde Beşerî Münasebetler”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 33-39.
- Tekeli, İlhan (1982). **Türkiye’de Kentleşme Yazıları**, Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.
- Tekeli, İlhan (1990). “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskan Sorunu”, **Toplum ve Bilim**, sayı: 50, Yaz, ss. 49-84.
- Tekeli, İlhan (1998). “19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü” içinde, **Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri**, ed. Paul Dumont; François Georgeon, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 19-30.
- Tekeli, İlhan (2009). **Cumhuriyetin Belediyecilik Öyküsü (1923-1990)**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İlhan (2019). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kent Planlama Pratiğinin Gelişimi ve Kültürel Mirasın Korunmasındaki Etkileri”, içinde, Vecdi Akyüz (ed.), **İslâm Geleneğinden Günümüze Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler Cilt-II**, 3. Baskı, İstanbul: İlke Yayıncılık, ss. 53-72.
- Tilly, Charles (2001). **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu: 990-1992**, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge.
- Timur, Taner (1989). **Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine**, Ankara: V Yayınları.
- Timur, Taner (2010). **Osmanlı Kimliği**, 5. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

- Timur, Taner (2020). **Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu**, 3. Basım, İstanbul: Yordam Kitap.
- Toprak, Zafer (2007). “Önsöz” içinde Clarence Richard Johnson M. A. (ed.), **İstanbul 1920**, çev. Sönmez Taner, İkinci Basım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. v-xiii.
- Toprak, Zafer (2017). **Türkiye’de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928**, 3. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Turan, Şerafettin (1992). **Türk Devrimi Tarihi, Ulusal Direnişten Türkiye Cumhuriyeti’ne**, 2. Kitap, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Turan, Ahmet Nezihi (1999). “Pax Ottomana ve İlber Ortaylı”, **Türkiye Günlüğü**, sayı: 58, Kasım-Aralık, ss. 106-112.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (1921a). **Baltalık Kanunu**, No: 5, 7 Mart.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (1921b). **T.B.M.M. Zabıt Ceridesi**. Cilt: 6.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (1923). **T.B.M.M. Zabıt Ceridesi**. Devre: II, Cilt: 2,
- Türktarhan, Gözde; Emre Ozan Aksöz (2019). “Yeni Türkiye Cumhuriyetinin Batıya Dönük Yüzü: Ankara Palas” içinde (ed.) Nazmi Kozak, **Dünden Bugüne Ankara: Otel, Lokanta, Pastane, Turizm**, Ankara: Detay Yayıncılık, ss. 23-40.
- Uğur, Yunus (2020). “Tarihçilikte ‘Mekânın Yeniden Keşfi’: Osmanlı Şehir Çalışmaları İçin Öneriler”, **İdealKent**, Cilt: 11, Sayı: 30, ss. 678-700.
- Uluengin, Mehmet Bengü; Ömer Turan (2005). “İmparatorluğun İhtişam Arayışından Cumhuriyet’in Radikal Modernleşme Projesine: Türkiye’de Kentsel Planlamanın İlk Yüzyılı”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 6, ss. 353-436.
- Weber, Max (2010). **Şehir: Modern Kentin Oluşumu**, (ed.) Don Martindale; Gertrud Neuwirth, Türkçesi: Musa Ceylan, 9. Baskı, İstanbul: Yarıncılık.

- Weintraub, Jeff (1997). “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”, içinde, Jeff Weintraub; Krishan Kumar (eds.), **Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy**, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997, ss. 1-42.
- Wood, Ellen Meiksins (2016). **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, 2. Basım, İstanbul: Yordam Kitap.
- Yasa Yamaç, Zeynep (2017). “Bauhaus ve Söylemleştirilen İç Mekân Anlayışı: Yeni Yaşam, Yeni Dekorasyon, Yeni Mobilya”, içinde, Ali Artun, Esra Aliçavuşoğlu (der.), **Bauhaus: Moderleşmenin Tasarımı**, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınevi, ss. 201-240.
- Yavuz, Fehmi (1952). **Ankara’nın İmarı ve Şehirciliğimiz**, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları (Günay Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.O.).
- Yavuz, Fehmi; Ruşen Keleş (1976). “Başkent Ankara İçin 50 Yıl Önce Çıkarılan 583 sayılı Yasa Üzerinde Türkiye Büyük Millet Meclisinde Yapılan Görüşmeler”, **SBF Dergisi**, Cilt: 29, Sayı: 3-4, ss. 1-32.
- Yaycıoğlu, Ali (2021). “Karlofça Ânı: Osmanlı İmparatorluğu 18. Yüzyıla Nasıl Başladı?” **Tarih ve Toplum**, sayı: 18, s. 10-11.
- Yerasimos, Stephane (1985). “Galata à travers les récits de voyage (1453-1600)”, Eldem, **Première rencontre international**.
- Yerasimos, Stefano (1998). “Tanzimat’ın Kent Reformları Üzerine” içinde, **Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri**, ed. Paul Dumont; François Georgeon, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 1-18.

Zencir, Ebru; Çağır Hale Özel (2019). “Ankara’nın Efsane Lokantası Karpiç” içinde (ed.)

Nazmi Kozak, **Dünden Bugüne Ankara: Otel, Lokanta, Pastane, Turizm**,
Ankara: Detay Yayıncılık, ss. 181-209.

İnternet Kaynakları

Dedeoğlu, Taner (2017). “Ankara’nın tarihi binası; Taşhan”, **24 Saat Gazetesi**, 23 Ocak,

5.8.2022 tarihinde <https://www.24saatgazetesi.com/ankaranin-tarihi-binası-tashan/>
adresinden erişildi.

Memlük, Yalçın (2017). “Osmanlı Modernleşmesi ile Ortaya Çıkan Bir Kentsel Mekan

Olarak ‘Millet Bahçeleri’” 25.7.22 tarihinde <https://www.skb.gov.tr/osmanli-modernlesmesi-ile-ortaya-cikan-bir-kentsel-mekan-olarak-millet-bahceleri-s25212k/>
adresinden erişildi.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi (t.y.), 25.8.2022 tarihinde
<https://zamanmakinesi.ibb.gov.tr> adresinden erişildi.

İşçen, Yavuz (2021). “Ankara’nın İlk Barı: Fresko Bar ve Jul Fresko”, 16 Mayıs,
22.5.2022 tarihinde https://yavuziscen.blogspot.com/2021/05/blog-post_16.html
adresinden erişildi.

Yaycıoğlu, Ali (t.y.). “Ottoman Topologies: Production of Space in an Early-modern
Empire” **Academia.edu**, 10.7.2022 tarihinde
https://www.academia.edu/26022464/Ottoman_Topologies_Production_of_Space_in_an_Early_modern_Empire adresinden erişildi.



Dünder, Berk İlke. Cumhuriyet Devrimi'nin Mekânsal Çözümlemesi: Payitaht İstanbul'dan Devrim Mekânı Başkent Ankara'ya, Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tayfun Çınar, 323 s.

ÖZET

Bu çalışmada, Cumhuriyet Devrimi ile yeni başkent Ankara'daki mekânsal düzenlemeler vasıtasıyla tasarlanmış olan gündelik hayat tasavvurunun mekânsal çözümlemesine ilişkin tarihsel ve teorik bir çerçevenin oluşturulması amaçlanmaktadır. Devrim mekânı Ankara'nın, yeni siyasal rejimin benimsemiş olduğu hayat tarzına yönelik değerlendirmeler kapsamında ancak tarihsel bir bakış açısıyla ele alınabileceği şeklindeki varsayım yönlendirici olmuştur.

Tezde benimsenen tarihsel bakış açısı, teorik zemini büyük ölçüde Henri Lefebvre'den yararlanılarak oluşturulmuş olan mekânsal çözümleme uyarınca mekân ile yabancılaşmanın birlikte değerlendirildiği üçlü yapı ile somutlaştırılmıştır: Mekâna yabancılaşma, mekânda yabancılaşma ve mekânın yabancılaşması.

Mekân-yabancılaşma üçlüsü, Lefebvre'in virtüel nesne üzerinde düşünme esasına dayalı transdüksiyon yöntemi çerçevesinde anlamlandırılmıştır. Buna göre cumhuriyet virtüel nesne, Galata-Pera bölgesi ise virtüel nesnenin ütopyası olarak saptanmıştır.

Osmanlı *eski rejiminden* (1453-1703) mekâna yabancılaşma, İstanbul'dan ise mekânda yabancılaşma mirasını devralan Cumhuriyet Türkiye'si'nde, Pera'dakine benzer bir yaşam tarzının kamusallaştırılması esasına dayalı bir gündelik hayatı kamusal mekânlarda somutlaştırmak üzere gerekli düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. Ancak yeni yaşam tarzının iktisadî temelden önemli ölçüde yoksun olarak yapısı, Devrim'in sınıfsal sınırlarına işaret edecek şekilde bir mekânın yabancılaşmasıyla sonuçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mekânsal Çözümleme, Cumhuriyet Devrimi, Osmanlı Şehri, İstanbul, Ankara.

Dünder, Berk İlke. Spatial Analysis of the Republican Revolution: From Payitaht Istanbul to the Revolutionary Capital Ankara, PhD Thesis, Advisor: Prof. Dr. Tayfun Çınar, 323 p.

ABSTRACT

In this study, it is aimed to create a historical and theoretical framework for the spatial analysis of the everyday life that designed through the spatial arrangements in the new capital Ankara with the Republican Revolution. The assumption that Ankara, the place of revolution, can only be analyzed from a historical point of view within the scope of the evaluations of the lifestyle adopted by the new political regime has been guiding.

This thesis' historical perspective is embodied in the triple structure in which space and alienation are evaluated together, in accordance with the spatial analysis, the theoretical ground of which was largely created by making use of Henri Lefebvre: alienation from space, alienation in space and alienation of space.

The space-alienation trio is interpreted within the framework of Lefebvre's transduction method based on thinking on the virtual object. Accordingly, the Republic was determined as the virtual object, and the Galata-Pera region as another Lefebvrian concept of utopia of the virtual object.

In Republican Turkey, which inherited the legacy of alienation from the Ottoman *ancient régime* (1453-1703) and alienation in space from Istanbul, necessary arrangements were made to embody a daily life in public spaces based on the socialization of a lifestyle like that in Pera. However, the structure of the new lifestyle, largely devoid of any economic basis, resulted in the alienation of a space that pointed to the class limits of the Revolution.

Keywords: Spatial Analysis, Republican Revolution, Ottoman City, Istanbul, Ankara.