

İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları

Celaleddin ÇELİK*

From “the Urban of Islam” to “Urbanized Islam”:
the Codes of Civilisation in the City from the Point
of Historical Experience and Sociological Practise

Citation/©: Çelik, Celaleddin, (2012). From “the Urban of Islam” to “Urbanized Islam”: the Codes of Civilisation in the City from the Point of Historical Experience and Sociological Practise, *Milel ve Nihal*, 9 (3), 137-156.

Abstract: In this article, both the concepts of “Urban of Islam” and “Urbanized Islam” are handled as historical and phenomenological categories. We will relate the concept of “Urban of Islam” to the sociological concepts of western urban but not as a subject of adverse or deficiencies, but as a different practises of basic dynamic of civilisation. In this context, the concept of “Urban of Islam” is thought as a specific reflection of symbols of civilisation in socio-cultural reality of each culture. With regard to the “Urbanized Islam”, it is related to performance of Islamic thought in the reflection of intellectual, cultural and scientific religiousness more than urban religiousness, which penetrates into popular daily life.

Key Words: Urban, Urban of Islam, Urbanized Islam.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
[celickela@gmail.com].



Atıf/©: Çelik, Celaleddin, (2012). İslam Şehri'nden Şehir İslamı'na: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları, Milet ve Nihal, 9 (3), 137-156.

Öz: Bu makalede İslam Şehri de Şehir İslamı da tarihsel ve olgusal birer kategori olarak alınmıştır. İslam Şehri ele alınırken, Batı şehriyle ilgili sosyolojik tanımlarda ortaya konulduğu gibi bir zıtlar ya da eksiklikler konusu olarak değil, medeniyetin temel oluşturucu dinamiklerinde farklılaşan şehir pratikleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu bağ-lamda İslam Şehri, Müslüman kültürlerin şehir tecrübesini soyut ve tekil bir kategori olarak değil, her bir kültürün kendi sosyokültürel gerçekliğinde medeniyetle ilgili simgeleri paylaşan özgül bir yansıma olarak düşünülmüştür. Şehir İslamı ise halk katmanlarının gündelik hayatının ayrıntılarına nüfuz etmiş bir şehir dindarlığı olarak değil de, daha çok entelektüel, ilmî ve kültürel yansımaları içinde İslam düşüncesinin sergilediği performansla ilişkilendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şehir, İslam Şehri, Şehir İslamı.

Giriş ve Kavram Sorunu

İslam'ın tarihsel gelişimine eşlik eden özgün medeniyeti, öncelikle onun bir şehir dini olarak ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Gerçekten de İslam yapısal olarak ticari hayatın görece egemen olduğu bir şehirde tezahür etmiş ve oradan çevresine münhasır bir medeniyet olarak yayılmıştır. Bu sürecin teolojik zemini ise şehirselleşen hayatın dinamiklerine uyumlu bir şekilde gelişiordu. Ancak elbette burada söz konusu olan şehir olgusu, ait olduğu zamansal ve mekânsal bağlamda tasavvur edilmelidir. Bu tasavvurla belki de, önce oryantalistlerin sonra da tarihçi ve diğer sosyal bilimcilerin düştüğü indirgeme hatasından uzak durabiliriz. *İslam Şehri* bu eğilimlerin bir örneği olarak adeta Batı şehrinin tarihsel, kurumsal, özerk ve bürokratik düzenli işleyişine vurgu yapmak için bir "öteki" olarak kurgulanmıştır. *İslam Şehri* her şeyden önce başka şehir tipolojilerine göre eksikliklerle açıklama konusu olarak ele alınırsa elbette anlaşılabilir. Zaten böyle bir yaklaşım tarihsel ve toplumsal gerçekliği çarpıtma girişiminden öte de bir anlam taşımaz.

Her medeniyet çevresinde olduğu gibi İslam'ın da tarihsel gelişimde kendine özgü şehir pratikleri olmuştur. *İslam Şehri*, esasen

Müslümanların çoğunlukta veya egemen olarak yaşadıkları mekânsal ve sosyal ilişkileri çerçeveleyen bir tecrübenin adıdır, yoksa çoğu zaman iddia edildiği ya da varsayıldığı üzere bünyesindeki farklılıkları ve çeşitliliği örten bir isimlendirme değildir. Bu varsayım iki farklı cephede, yani hem *İslam Şehrini* oryantalist tasvirinde, hem de İslami şehir tasarımlarında adeta paralel hale gelmektedir. Nitekim bu şehir tasarımlarda öne çıkan "*İslam Şehrini* Mekke örnek alınarak kurulduğu" iddiası, bir bakıma şehirlerin tarihsel dinamiklerini göz ardı etmeye yol açabilmektedir. Bu bakımdan aslında İslam medeniyeti kendinden önceki gelenekleri bütünüyle reddeden bir pratik ortaya koymamıştır. Aksine yüksek bir sentezleme gücüyle öteki uygarlıklardan devraldıklarını tevhid eksenli bir epistemoloji ve ontoloji içinde yeniden inşa etmiştir.

İslam'ın tarihsel süreklilik içinde Tevhid eksenli birleştirici pratiğini dikkate almayan kimi İslami şehir tasarımları, tekçi bir yaklaşımla İslam kültür havzasında tezahür eden farklı şehir tecrübelerini soyutlayarak idealize etmekte bir sakınca görmemektedir. Oysa oryantalist söylemde de "*İslam Şehri*" mekândaki düzensizliği ve karmaşıklığı ifade etmek üzere indirgemeci bir kavramsallaştırma olarak karşımıza çıkar. Ancak tarihsel görünümüne bakıldığında Müslümanların yaşadıkları sosyal ve kültürel dünyaların içinde ortak medeniyet tasavvuruna bağlı sembollerini okuyabileceğimiz birbiriyle aynı olmayan şehir örnekleri vardır. Gerçekte bir medeniyet ikliminde neşvünema bulan her şehrin, ait olduğu anlam dünyasına ayarlı dinamikleri ve içsel bir düzeni bulunur. Bu dinamikler, mekâna dışsal bir gerçeklik olarak bağlandığımızda görünmez, belki ancak o şehrin sosyal ve kültürel hayatının günlük rutinlerine nüfuz etmiş anlamlı bağlantılar ve etkileşimlerde temayüz eder. Bu bakımdan şehir olgusu, soyut bir kavramsallaştırmayla, medeniyetler düzeyinde karşılaştırma yaparak anlaşılabilir. Başka bir deyişle şehirler öncelikle geniş bağlamda yürüngenlerinde buldukları medeniyet dünyasının sembolik sistemlerine aidiyetleriyle, özel bağlamda ise kendi sakinlerinin öznel tecrübelerinde kesişen dinamiklerle karakterize olurlar. Şehirlerin canlılığını, devamlılığını sağlayacak olan dinamizm de esasen bu tarihsel

derinliği yaşanan zamana, günlük hayatın rutinlerini ise medeniyet boyutuna bağlayacak geçişlere zemin olabilme potansiyelinde yatar.

İslam şehri kavramı, oryantalist yazında özellikle Arap dünyasındaki şehirleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdı. İslam'ı Arap dünyasıyla sınırlayan bu yaklaşım Arap olmayan Müslüman şehirleri teorik olarak devre dışı bırakmaktadır. Bu çerçevede aynı medeniyet dairesinde buluşan ancak kültürel farklılıkları da yansıtan şehirler *İslam şehri* başlığı altında "Arap şehri", "Osmanlı-Türk şehri" vb. isimlendirmelerle karşımıza çıkabilir. Burada hatta bu kavramlar bile kendi örneklerini tümüyle ifade etme sorunu yaşayabilir. Zira sadece Osmanlı şehirlerine bakıldığında birbirinden çok farklı örnekler göstermek mümkündür.

Müslüman şehirler de bir yandan sosyokültürel konum ve tarihsel durumla ilişkili olarak yapılıırken, diğer yandan sakinlerinin dünya görüşleri ve yaşam tarzlarıyla zglleşmektedirler. Bu zgllk, İslam şehirleri için bazı ipuçlarını verebilir, ancak kendisiyle somutlaşan genel geçer bir ideal tipe o kadar da kolaylıkla gidilemez. Nitekim söz konusu kavramsallaştırma ile ilgili en önemli eleştirel unsur, *İslam şehri* başlığı altında son derece çeşitli ve değişkenlik gösteren şehir pratiklerinin indirgenmesidir. İkinci bir unsur olarak, bu kavramsallaştırma yüksek düzeyde idealizasyon içermektedir. *İslam şehri*, İslami inançla mekânsal pratik arasında dolaysız bir ilişkiyi ya da yansımayı öngörmekte, bazen tarihi Müslüman şehir pratiklerinde görülmeyen özellikler tasvir edilmekte, bilinen pek çok özellikler ise bu kavramın dışına itilmektedir. Bu erevede *İslam şehri* kavramsallaştırması ile İslam sosyolojisi yönelimleri arasında hatıra gelebilecek olan teorik paralellik dikkat çekicidir.

Sosyolojide şehre Yüklenen Misyon

İlk dönem sosyolojisinde şehir olgusu adeta medeniyetler arasında ayırt edici bir öge olarak sembolleştirilmiştir. şehir Batı medeniyetinin ötekilerden farkını ortaya koyan bir sosyal, kültürel, hukuki

ve siyasal bir organizasyon olarak dönüşümün mihveri kabul edilmiştir. Bu bakımdan şehir daha çok modernliğin gerçekleşme zemini olarak zaman ve mekândaki köklü değişimleri simgeler. Şehirle birlikte zaman eski zaman, mekânda eski mekân değildirdir artık. Ancak ters açıdan baktığınızda şehirle ilgili analizler, Batı medeniyetinin sömürgeci geçmişini gizleyen sosyolojik bir manevradır sanki.

İlk olarak Weber, Avrupa şehrindeki statü gruplarına özgü dindarlık ile şehir özerkliği arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Öte yandan kırsal köy hayatı ile dindarlık arasında kurulan varsayımı da reddeder. Köylü dindarlığında doğayla ilişkilerin ve beklentilerin beslediği pragmatik bir yön bulunmasına karşın, ahlaki ve entelektüel dindarlığın ortaya çıktığı yer şehir muhitidir. Ahlaki ve kurtuluşçu dindarlık daha çok kentli alt-orta sınıflara özgü bir yönelimdir. Burada kentte yaşanan dindarlıklar ile sosyal tabakaların ekonomik durumları ve yaşam tarzları arasında bir ilişki kurulur. Yorumu göre Hıristiyanlığın günah çıkarma ritüeli, bireyleri kabileci aidiyetlerinden uzaklaştırarak, kentin sosyal muhitine ve çevresine uyum içinde hareket etmeye zorlar. Şehir böylece Batıda müşterek bir yaşamın mekânına dönüşürken, Doğuda kabileci ilişki ve bağlılıkların varlığı buna imkân vermez. Bir başka deyişle Müslüman şehirlerinde ortak bir şehir kimliği, şehre aidiyet duygusu ve bilincinin oluşmaması, gelişmenin ve tarihin dışında kalmanın sebeplerinde biri olarak tanımlanmaktadır.

Weber, Avrupa şehrine özgü askeri, siyasi ve ticari özerkliği onu bütün diğer şehir tiplerinden ayırt eden temel bir farklılık olarak öne çıkarır. Yapısal özellikleri bakımından Doğu'nun şehirleri ise askeri, bürokratik merkezîyetçi bir yönetimin kontrolünde hayatîyet buluyordu. Merkezîyetçi bürokratik vesayet, kentsel özerkliğin ve dolayısıyla onunla bağlantılı Kapitalizmin önünde bir engel teşkil ediyordu. Buna göre idari bakımdan merkezîyetçi patrimoniyal yapı ile kültürel boyuttaki cihatçı dindarlık, kendi özgün kurumlarıyla özerkleşen ve aidiyet bilinci geliştiren bir şehrin teşekkülüne imkân vermiyordu. Weber'in *İslam Şehri* ile "ga-

nimet peşinde koşan göçebelerin cihatçı dindarlığı” arasında kurduğu ilişki, anlayıcı yöntemini uygulamada açık verdiği indirgeyici yaklaşımlarına bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

Tarihsel pratiğe bakıldığında ise, İslam düşüncesinde şehrin ve şehir yaşamının medenilikle olan sözcük ve anlam ilişkisi nedeniyle özel bir yeri olduğu görülür. Şehir merkezi Sünni anlayışın iktidar alanı iken, kırsal-köylülük ve göçebe hayatı, Sünni öğretinin nüfuz edemediği, aşırılıkların boy attığı yerler olarak resmedilmiştir. Ancak İslam şehirlerinin merkezi idare tarafından kontrol edilen içsel bakımdan kolektif bir şehir kimliği üretemeyecek kadar parçalı bir yapı özelliği göstermesi de resmin diğer yönünü tamamlar. Oryantalist sosyal bilimler yazını, bağımsız şehirli sınıfların olmamasını merkezi idareye veya yönetimin patrimonial karakterine bağlar. Müslüman şehirlerde sosyal tabakaların oluşumu ve dağılımı İslam topluluğuna hâkim olan İslami tahayyülle de ilişkilidir. Bu tabakaların geçmişte sosyal-ekonomik gruplar olarak değil de, dini cemaat ya da topluluklar olarak ayrışması, bu şehirlerin tarihsel kökenleri ve buralarda kurulan dini temellerle ve bunun fıkhî çerçevesi ile ilişkisi vardır. Dini kimlikler temelinde ayrılmış toplulukları bir arada tutabilen hukukî çerçeve ise, İslam şehirleri için “bir arada yaşama” konusunda özgün bir tecrübe sayılabilir.

İslam şehirlerinde cemaatler ve dini topluluklar ekseninde ortaya çıkan farklılıkları muhtevî bir sosyal doku, kabileci asabiyetler yerine fıkhî ekoller ve mezhebi farklılaşmalarla çeşitlenen bir *Şehir İslamı* yaratıyordu. İslam şehirlerinde cari olan ve yaygınlaşan fıkhî ekollerin yarattığı mezhebi yorumlar, kabileci bağlılıkların yerini alıyor, İbn Haldun’un deyimiyle nesep asabiyetinin yerine sebep asabiyeti geçiyordu. Ancak Bryan S. Turner’a göre bu durum Müslüman şehirlerde bir şehirli zihniyeti ve dindarlığı yerine genelde gelenekleşmiş kapalı yorumların egemenliğine yol açıyordu. Bu dindarlık, kitlelerin sufi karakterli halk dindarlığının aksine Sünni medrese eğitiminin belirlediği bir içeriğe sahipti. Toplumsal seçkinlerin “kitabî dindarlığı” da geniş halk kesimlerinin sufi karak-

terli “halk dindarlığı” da, siyasi ve dini özerkliğini kazanmış bir şehir kimliğinin oluşumu için yeterli güdülere sahip değildi.

Devletin, toplumsal hayatın merkezinde kaynakları ve yönetimi tekelinde tutması, koruyuculuk karşısında vergilerle varlığını sürdürebilmesi, tüccar ve zanaatkârları zorunlu olarak devletle sıkı bir bağımlılık ilişkisi içinde olmalarını gerektiriyordu. Devlet bürokrasisiyle içli-dışlı tüccar geleneği bağımsız bir sosyal sınıf olarak şehirli eşrafın ortaya çıkışını engelliyordu. Devletin bu merkezî karakteri eşraf gibi, ulema sınıfını da maddi açıdan kendine bağlamaya yetiyordu. Maddî bağımlılık idarî ve zihinsel bakımdan bir kontrol ve denetimi beraberinde getiriyordu. Zaten ulemanın yaklaşımında Sünnî öğretinin “en kötü düzen, düzensizlikten iyidir” anlayışı, temelde her tür merkezi otoriteyi meşrulaştırma işlevine sahipti.

Şehirde kültürel ve iktisadi bakımlardan ticari hayatı organize eden loncalar da devletin denetimine ve sınırlamalarına tabidir. Bir başka deyişle Müslüman şehirlerdeki esnaf-zanaatkâr loncaları, çalışanların mesleki hakları ve çıkarlarını korumak için kurdukları özerk bir örgüt olmaktan çok, merkezi bürokrasinin kontrol ve denetimine yarıyordu. Özetle Batı merkezli sosyal bilimin şehir analizi, İslam şehirlerini dini, siyasi ve iktisadi bakımlardan merkeze bağlı yerleşim birimleri olarak, özgün, özerk mesleki teşkilatları, kent kültürü ve kente aidiyet bilinci üretemeyen sosyal yapılar olarak tanımlamaktadır. Müslüman kültürlerin şehirlerinde dindarlık, rasyonel düşünme ve hesaplamalardan ziyade, kişisel güvenlik ve sosyal düzenin sağlanması gibi konulara odaklı olarak geliyordu. Bu şehirler bağımsız askeri güçlere sahip olamadıkları için dış saldırılara ve akınlara karşı kendilerini savunma konusunda hem gönülsüz hem de yetersiz kalıyorlardı. Şehir kimliğini ve aidiyet bilincini sağlayacak grup dinamikleri de bulunmuyordu (Turner 1991, 131-146). Weber örneğinde Batı eksenli şehre atfedilen misyon, bireysel düzeyde rasyonel, hesapçı kişiliğin ortaya çıktığı, kurumsal düzeyde siyasi, askeri, adli ve ticari özerkliğin müşterek bir kimliği ürettiği özgül bir oluşumdur.

Batı merkezli bir açıdan bakıldığında İslam şehirlerindeki söz konusu eksiklikleri veya yetersizlikleri tespit etmek mümkündür. Sosyal bilimlerin yeni paradigmaları olan anlayıcı-yorumlayıcı perspektiflerden meseleye bakıldığında, şehir tipolojileri her medeniyet ve kültürün kendi zihniyet, değer, dünya görüşü, dil ve sosyal ilişkiler sistemi, insan, doğa ve toplum kurguları gibi ayırt edici özellikleriyle ilişkili olarak tanımlanmaktadır. Belki bu durumda ancak şehir kavramı ötekileştirme ya da hâkimiyet inşa etme stratejilerinin misyonlarından arınmış olarak anlaşılabilir.

Şehir Kavramını İlerleme Mitiyle İlişkilendirmek

Klasik dönem Batı merkezli sosyolojisi şehir kavramını ilerleme miti etkisinde, bir karşılaştırma nesnesi olarak tasavvur etmişlerdir. İndirgemeci oryantalist damarın etkisiyle yapılan çözümlerlerde farklı uygarlıklar arasındaki gelişmişlik mesafesi, şehir yapıları ve kurumları arasındaki farklılıklarla açıklanırken, şehir dinamiklerinde ekseni Batı oluşturmuştur.

“İslam Şehri”yle ilgili yapılan ilk kavramsallaştırma girişimleri, ilerleme mitosu eşliğinde Batı şehrinin sosyal bilimsel önceliğini ve öncülüğünü perçinlemek için kullanılmıştır. *İslam Şehri*, hatta bu bakımdan seküler Batı şehrinin dini dönüşümünü de açıklamada bir işlev taşıyor gibidir. Modern Batı’da şehir, Sekülerliğin mekânıdır. Kapitalizm şehrin bağrında gelişirken, bir bakıma her kesimin düşünce kalıplarını da sekülerleştiriyordu (Mumford 2007, 450). Kurumsallaşan din, özel din adamları sınıfı ve kilisesiyle hayatın özel bir alanına ait kalmıştır. Ancak “İslam Şehri” tam da bu yüzden Batı şehirden farklılık gösterir. Müslüman şehirler dini otoriteyi temsil eden Kadı’nın üst otorite olduğu yapıdan uzaklaşsa da, gerek birçok vakıf, medrese, tekke ve dergâh gibi sosyal dokuyu oluşturan dini-sosyal yapılar vasıtasıyla, gerekse gündelik hayatı yönlendiren ve sosyal ilişkilere desen veren fıkhi boyut nedeniyle Sekülerliğin yaygınlaşmasına imkân vermez.

İslam Şehri, bir bakıma idealde Müslümanların Allah’ın kendileri için öngördüğü ideallerine bağlı olarak biçimlendirilmesi gere-

ken bir mekândır. Müslümanlar, Kur'an'ın kendilerini "insanlar için ortaya çıkarılmış, iyiliği emreden kötülükten men eden hayırlı bir ümmetsiniz" (A'li İmran 3/110) emriyle zamanı ve mekânı bu bilince göre şekillendirmeye çağırdığını bilirler. Bu minvalde hepsi İslami mührü taşıyan kurumlar, estetik boyutta sanat ve edebiyat, mimari eğitim, siyaset ve sosyal hayatı ile bu inancı merkeze alan bir toplum vücuda getirmeyi başarmışlardır. Belki de Hodgson'un dediği gibi Müslümanlar bu idealle tüm insanlığı kendi idealleri altında birleştirme noktasına, gelmiş geçmiş tüm toplumlardan daha fazla yaklaşmıştır (Hodgson 1993, 1). İdeal toplumun "en hayırlı ümmetin" nasıl olacağı sorusu ihtilafları ve bu bağlamdaki farklılıkları ortaya çıkaran sosyolojik bir sebep olmuştur. Kur'an ideal toplum için güdülemeler içerse de, ilk dönem toplumunun sosyokültürel gerçekliğini göz önünde tutmuş, mesela şehir kültürü ve dinamikleriyle ilgili bazı anlayış ve uygulamaları da korumuştur. *Şehir İslamı* ise toplumun nasıl daha iyi olacağı konusundaki ihtilafların, tartışma ve arayışların yarattığı bir entelektüel ve teolojik zeminde gelişir.

***Şehir İslamı* Seçkinlerin Dindarlığı mı?**

İslam'ın tarihsel sosyal mecrasında ürettiği dini düşünce zenginliğiyle karakterize olan *Şehir İslamı*, acaba Müslüman toplumun dini seçkinlerine özgü bir sınırlamayı mı ifade etmektedir? (Lapidus 2002: 155). İslam şehirlerinin tabakalaşma düzeni, ya da tabakalaşmış eski sosyal sistemler uzantısında *İslam Şehrini* teşekkülü, oryantalist tartışmanın odaklandığı yönlerden biridir. Ancak elbette toplumsal temelleri bakımından ele alındığında İslam şehirleri de İbn Haldun'un Asabiye Teorisiyle açıklamaya çalıştığı gibi değişimin sosyokültürel ve ekonomik koşullarından bağımsız değildir.

Burada bir kavramsal tashih yapmak gerekirse, tipolojik muhtevası mekânı somutlaştırmaya ve statikleştirmeye yarayan bir "*İslam Şehri*"nden ziyade, zihniyet ve eylem düzleminde birbirinden çok farklı mekânlarda dahi görülebilen *Şehir İslamı*'nı kullanmak ta açıklayıcıdır. "*Şehir İslamı*" hem şehrin dinamikleriyle geli-

şen bir dindarlık formunu, hem de tarihsel toplumsal temellere sahip olduğunda bu dindarlığın şehre, mimariye yansımalarını içeren daha pratik bir tanımlama olabilir.

İslam şehirlerini, diğerlerinden ayırt edebilecek en önemli özellik, farklı kimliklerden olan insanları farklı toplum kesimlerini, tüccarları, sanatkârları, müderrisleri, şehrin tüm sosyal unsurlarını İslami tahayyülde ve kimlik potasında birleştirebilme yönünde yatar. Bu anlamda İslam şehirleri, şehir hayatını organize etmede ve şehir kültürünü sürdürmede başvuru çerçevesi olan İslami tahayyülle farklılaşıyordu. Bu tahayyül ve tasavvur gündelik hayatın işleyişini çerçeveleyen ve düşünme ve davranış normlarını belirleyen bir fıkıh pratiğinde karşılığını buluyordu. Müslüman şehirler, sosyal ve gündelik ilişkileri düzenleyecek ortak İslami yaşam kodlarıyla, hem farklılıkların birlikteliğini kolaylaştırır, hem de diğer şehir kültürlerinden ayrışır. Bununla birlikte şehrin sosyal düzenini tesis edecek ve kurumsallaştıracak fıkhi bir bağlamı olması, onun için de yürüyen sistemin her yönüyle ideal ve mükemmel olduğu anlamına gelmez.

Ancak *Şehir İslamı*'nda gelişen İslami ilimlerin din âlimleri vasıtasıyla oluşan eğitim kurumları ve medreseler, merkezi otoriteden bağımsız birer dini otorite odakları olarak şehir hayatında etkili oluyorlardı. İslam düşüncesinde farklı mezhep ve fırkaların teşekkülünde şehirlerdeki bu dini otoritenin bağımsız kişiliği önemli rol oynar. Neticede Şehirli İslam kültürü tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı yönelimlerin bir gelenek içindeki birleşimini temsil ediyordu (Lapidus 2002, 156).

Şehrin İslamlaşması: Tarihsel Pratik

İslam tarihinde fethedilen şehirlerle ilgili olarak yeniden inşa kararı özellikle İstanbul gibi fetih sembolü olan bazı mekânlar için İslami açıdan şehrin yeniden kurulması anlamına geliyordu (İnalçık 1995, 245). Fethedilen bir şehir kısa bir süre içerisinde mescitler, camiler, tekkeler, dergâhlar, türbeler, medreseler gibi İslami sembollerle bezenirdi. Şehirlerin İslami açıdan kurulmasında yine şeh-

re özgü geleneksel dini gruplar yani tarikatlar önemli bir misyon üstlendiler; nitekim İstanbul'un yeniden inşasında tarikatların oynadığı role işaret edilmektedir. Bu çerçevede şehirlerin sonraki dönemlerinde kimliklerini tamamlayan bir unsur olarak metfun 'velî'lere sahip olduğu ve adeta şehrin koruyucu ve temsili bir ismi olarak özdeşleştiği anlaşılmaktadır (İnalçık 1995, 246-247).

İslam şehirlerinin bir meydanı, halkın günlük faaliyetlerini sürdürdüğü bir agorası yoktur, ama Cumaları toplanacağı merkezi bir Cuma Camisi bulunmak zorundadır. Merkez camiler sadece dinin değil, sosyal hayatın da boyutlarını tamamlayan bir odak konumundaydılar. Fakat burada merkezi oluşturan mekânsal unsur, hayatın da merkezi unsurunu teşkil eden dindir. Din o kadar hayatın merkezinde ve kendisindedir ki, dini-dünyevi ayırımına pek fırsat kalmaz. Öte yandan camiyle birlikte inşa edilen medresenin dışında, halkın eğitimi için (ders-i âm) camiye düzenli dersler konulurken, mahkemelerin de yine buralarda bulunması önemlidir (İnalçık 1995, 249). Cami, neredeyse bütün sosyal ve kültürel hayatı cem eden mekândır. Bununla birlikte, sosyal ve kültürel kurumların camide yürütülemeyecek kadar gelişmesiyle mekânsal ayrışmanın da gündeme gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Zaten ticari ilişkiler ve faaliyetler İslami desen altında da olsa kendine özgü kurumları ve yapıları üretecekti.

Anlaşılan başlangıçta şehrin fiziki görünümü ya da mekânsal biçimlenmesi İslami dünya görüşüne ve sosyal yaşamına uygun bir şekilde imar edilmekteydi. İslam hâkimiyetine girerek Dar'ul-İslam olan şehirler, Sultan'ın belirlediği bir inşa stratejisiyle yeniden imar ve iskân edilirler. Geleneksel İslam şehirlerinin plansız ve düzensiz bir yapılaşmanın aksine, dini ve ticari merkezlerin ayrı ayrı organize edildiği bir düzenlemeyle yapılandığı görülür. Sultanın gücünün sembolü olarak içinde kışlanın bulunduğu surlar ve hazine gibi yapılarla birlikte ticari hayatın etrafında döndüğü bedesten ve kapalı çarşılar vazgeçilmez unsurlardır. Osmanlı-İslam şehirleri sur, hazine binası ve saray gibi siyasi unsurların dışında şehrin ana unsurları olan bedesten-çarşı gibi ekonomik kısımlar da

vakıf-imaret sisteminde teşkil olur. Büyük şehirler tek bir merkezin değil, her biri cami, medrese, darülaceze gibi vakıflarla desteklenen dini-sosyal merkezlerin etrafında geliyordu.

Şehirlerin ambar, mezbaha, su sebilleri, su kemerleri gibi yapısal unsurları da yine vakıf sistemi tarafından karşılanıyordu. Çarşı esnafı ve zanaatkârlar ustalar tarafından kontrol ediliyor, mesleki bir denetim ve kontrol düzeni sayesinde ticaret hayatı kentsel düzenle uyumlu olarak teşkil oluyordu. Bununla birlikte şehirlerin meskûn bölgelerinde herhangi bir planın bulunmamasının ise İslami kavramlarla izah edilebilecek bir temeli vardır.

İslami kamusal alanda mahremiyet ilkesi önemli bir esastır. Mahremiyet ilkesi ailevi ve dinî hayatı kuşatan bir özelliği ifade eder. Buna göre dini kimlik ticaret bölgesinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki günlük hayata müdahil değilken, yerleşim yerlerinde yaşayanlar dinî kurallara bağlıdır. Her dini cemaat yerleşim bölgesinde kendine ait özel bir yer ve mezarlığa sahiptir. İslami mahremiyet ilkesince ev ve aile kutsal olup, ihlali devlet otoriteleri tarafından bile yapılırsa büyük bir günahdır ve mütecevize karşı hukuki bir müeyyidenin uygulanmasını gerektirebilir. Osmanlı binaları ve sokakları, İslam hukukunun kural ve düzenlemelerine sıkı sıkıya bağlıydı ve buraların kontrolü şehrin kadısıyla birlikte ser-mimar (baş mimar), şehir-emini gibi memurlara aitti.

Mahalle, Müslümanların ve diğer dini cemaatlerin kendi özel hayatlarını yaşadıkları alanlardır. Şehir, dinî ve toplumsal açıdan özerk kabul edilen gruptan oluşurdu. Toplumsal ve iktisadi hayata devletin müdahale etmemesi, fıkhi bazı hükümlerle teyit ediliyordu. Her şehir ve kasaba, İslam'ı ve şeriatı temsil eden ve askeri ve idari yöneticilere göre daha özerk olan bir 'kadı'nın idaresi altında kurulurdu. Şeriat ve İslam cemaati söz konusu olduğunda Sultana karşı bile bir çeşit özerkliğe sahip olan kadıların bu alandaki kararlarına kimse karışamazdı. Ticari hayatın döndüğü pazar, şehir kadısının nezaretinde muhtesip tarafından idare edilirdi. Muhtesip basitçe bir pazar denetleyicisi değil, ahlaki ve sos-

yal temelleri olan iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün menedilmesi gibi dinî bir ilkeye dayalı olarak görev alırdı. Muhtesip şehirdeki sosyokültürel hayatın şeriata emirlerine uygun bir şekilde yürütmesi ve Müslümanların İslami bir hayat yaşamalarından sorumludur. İnalcık, özetle Osmanlı şehrini İslam şeriati idealine dayanan ve bu ideali yansıtan bir mekânsal ve sosyal organizasyon olarak tanımlar. Nitekim şehre mekânsal sembolleri bahşeden vakıf-imaret sistemi, temelde bir dindarlık faaliyeti olup, şehri kişilerin İslami bir hayat yaşayabilecekleri şekilde düzenlemeyi amaçlıyordu (İnalcık 1995, 250-265).

Sadece Osmanlı şehir tecrübesine ilişkin aktarılan bu tasvirler bile, *İslam Şehrini* yalnızca tek bir şehir üzerinden tanımlama eğilimindeki genelleyici tipolojileri geçersizleştirmektedir. Öyleyse İslam şehirlerinin düşünce ve kültür ikliminde yeşeren İslam'ın şehirli pratiklerine bakmak, kültür ve din arasındaki etkileşimle birlikte medeniyeti sembolize eden ana çizgileri görmeyi de kolaylaştıracaktır.

“Şehir İslamı”nın Gelişimi ve Dinamikleri

Tipolojik düzeyde *İslam Şehrini* karakterize eden ve diğer medeniyetlerden onu ayırt etmeyi mümkün kılan mekânsal sembollere işaret edilebilir. Ancak bütün tipoloji veya kavramlaştırmalarda olduğu gibi *İslam Şehri* de benzerlikleri öne çıkarırken, farklılıkları göz ardı etmeye yol açabilir. *Şehir İslamı* ise, değerler, inançlar, sosyal ve kültürel yansımalar bakımından bütün çeşitliliği içinde İslam'ın şehirli pratiklerine ve dinamiklerine pencere açabilir.

Tarihsel gelişimine bakıldığında *İslam Şehri*, mezhep yapılanmaları bağlamında halifeden bağımsız dini otoritelerin teşekkül ettiği bir alan olarak belirginleşir. Hadis, tefsir, fıkıh, kelim ve tasavvuf gibi farklı yönelimler hem yeni otorite kaynaklarını belirliyor, hem de bu alanda oluşan ilmi geleneklerin toplamı *Şehir İslamı*'nın teorik ve pratik dayanaklarını oluşturuyordu. Lapidus *Şehir İslamı*'nın muhtevasını hem bu yönelimlerin kendi aralarında hem de merkezi hilafete karşı sürdürülen mücadelenin bir sonucu

olarak belirlendiğini (Lapidus 2002, 156) vurgular.

Burada *Şehir İslamı* ya da İslam'ın şehirli dinamiklerinin merkezi otoriteden nispeten özerk bir karakter taşıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. *Şehir İslamı*'nda sosyal yaşayışa yönelik ilke ve pratiklerin kaynağını Kur'an'ın emirleri ve Sünnet oluşturur. Bir din olarak İslam kalplerde, zihinlerde ve yaşayışta iman boyutuyla kendini sürdürürken; müminleri kendilerine, yakınlarına, içinde yaşadıkları topluma ve çevrelerini nasıl belirlemeleri ve nasıl olmaları gerektiği konusunda eğitiyordu. Müslümanların İslami tahayyül ve tasavvurla şekillenen dünya görüşleri, yaşadıkları sosyal ve fiziki mekânda bir medeniyet açılımı olarak yansımalarını buluyordu. Kur'an ve onun Peygamberin söz ve uygulamalarında karşılık bulan sosyal pratiği, dinin sadece bir inanç öğretileri ve pratiklerle sınırlı kalmadığını, Müslümanların düşünce, davranış ve eylemlerinden aileden, ticaret, yönetim, siyaset, miras, hukuk ve boş zamanlarını değerlendirme tutumlarına kadar insani ve sosyal hayatın bütün veçhelerine uzandığını gösterir.

İslam Şehri tasavvuru, biraz da İslam'ın bu bireysel ve toplumsal dünyayı kuşatıcı teolojisiyle, tarihsel pratiğinden desteğini alır. Hayatı ve toplumu Kur'an'ın perspektifinden biçimlendirme motifi, şehir yaşamını ve onun dinamiklerini de tevhid ekseninde anlama, yorumlama ve şekillendirme gayretlerini besler. Bu anlamda belki her Müslüman'ın dünya görüşünde İslami tahayyüle uygun bir şehir ütopyası yer alır. Ancak şehir hem ilişki sistemiyle hem de sakinleriyle geçmişten mevcuda taşıdıklarıyla tarihsel ve güncel gerçekliklerle, farklılıklarla karşılaşmaların da alanıdır. Bir başka deyişle şehir pratikleri Müslümanların tarih boyunca erdemli şehir ütopyalarına zemin teşkil eden medeniyet alanıdır.

Hayata dinin belirlediği bir tarz, biçim ve nizam verme isteği fıkhi oluşturuyordu. İslam'ın tarihsel köklerini bulduğu Mekke, Medine, Kufe, Bağdat ve Şam şehirlerinin her biri bu anlamda birer fıkhi ekolü ile anılıyor, *Şehir İslamı* şehrin dinamiklerini dik-kate alan fıkhi ayrışmalarla farklılaşan yüzlerini kazanıyordu. Öte yandan tam da burada İslam'ın yayıldığı bu şehirlerin bir kısmında

kalıntıları bulunan Bizans, İran gibi medeniyetlere ait miras, İslami şehir dindarlığının yüzleştiği, aşmaya çalıştığı ve İslami dünya görüşüyle dönüştürdüğü kültürel zemini oluştuyordu.

Şehir İslamı, ilerlediği ve yerleştiği çevrede karşılaştığı hukuki çerçeveyi İslami ilke ve prensiplere göre dönüştürürken kendi içinde farklı yorumların ve bu yorumlara mesnet teşkil eden dinamiklerin temellerini içeriyordu. Elbette bu dönüşüm kendi içinde öteki ile karşılaşma ve etkileşimin tevhide safiyeti bozduğu konusunda tepkileri ve itirazları da üretiyordu. Bu itirazlar bazen yaşam şekilleri ve kültürel çevreyle bağlantılı olarak düşünce ve eylemde din kodlarını katı kabul ve yorumlardan, mutedil, akılcı ve deruni eğilimlere kadar kutuplaştırabilmekteydi. Aslında ilk kelami tartışmalarda yer alan cüzi irade-küllü irade, kader ve insanın özgürlüğü sorunu, aynı zamanda hem çevre kültürlerle etkileşimin, hem de ticari sosyal ve kültürel bakımlardan şehir hayatının dini algılama ve yorumlamaya yaptığı etkilerin izinde anlaşılmalıdır.

Fıkıh ve Kelam'da farklılaşan kültür ve sosyal yapısıyla şehir toplumunun gündelik hayatına ilişkin yeni sorunlar ve tartışmaları çözüme bağlama kaygısı, bu ilimlerdeki sosyal kodları görmeyi zorlamaktadır. *Şehir İslamı*'nda bağımsızlaşan dini ilimler, eski şehirlerin kadim düşünce ve felsefe mirasından da yararlanarak özel bir din dili geliştirdiler. Burada ortaya konan tavrın tek yönlü bir ilişki olmadığını vurgulamak gerekir. Hatta kelam alanında Mutezile'nin Allah'ın aşkınlığı ve birliği inancını savunma adına dönemin inanç sistemlerine ait Teslis, Düalizm, Dehrîlik ve antropomorfik inançlara karşı bir mücadele içerisinde olgunlaşması söz konusudur. Mutezile'nin tenzih konusundaki yaklaşımlarının bir sonucu olarak görülen "insanın sorumluluğu ve ahlaki özgürlüğü" düşüncesinin *Şehir İslamı*'yla ya da İslam'ın şehirli pratiğiyle özel bir bağı olduğu açıktır. Elbette burada tam bu yaklaşımın karşısında yer alan "insanların fiillerinde özgür olmadıklarını" savunan yaklaşımların da şehir toplumu içinde yer aldıkları göz ardı edilemez. İnsani özgürlüğe değer verme düşüncesi yalnız başına şehir

hayatının bir yansıması gibi değerlendirilirse, bu bizi diğer faktörleri önemsizleştiren bir indirgemeciliğe düşürebilir. Belki de burada şehir hayatıyla birlikte gelişen siyasetin ve siyasal kültürün etkinliğine dikkat çekilebilir.

Yunan düşüncesinin etkisinde gelişen Mutezile, daha önce Arap kültüründe görülmedik şekilde cüzi iradeye, insani özgürlüğe ve akıl yürütme yöntemlerine müracaat etti. Söz konusu yaklaşımların tartışılması, sosyal ve kültürel bakımdan farklılıklarla karşılaşılan şehir ortamına özgü görülmelidir. Özgür irade ve şahsi sorumluluk düşüncesinin cemaatçi kırsal, geleneksel kültürlerde ortaya çıkması son derece zordur. Bir bakıma Mevlana “Köy, aklın mezarıdır, akli ışıktan mahrum eder” derken biraz da bunu kastetmektedir aslında. Karmaşık sosyal yapı ve ilişkileriyle, farklılaşan kültür ve gelenekleriyle şehir, şahsi sorumluluk duygusunu gerektiren bir kişisel karar verme ve risk almanın da temelini oluşturur. Öte yandan insanın irade ve eylemde aczini vurgulayan yorumlar da, diğer geleneklerle etkileşimden kaçamadı ve bu konuda örneğin savunma araç ve argümanlarını felsefeden devşirdi.

Şehir İslamı, İslam'ın yeni şehirli yüzleri arasında dünya ile ilişkiyi, varlık ve dindarlık anlayışını ince-deruni bir çizgiye çeken tasavvufi eğilimleri de içermektedir. Bir züht ve takva hareketi olarak tasavvufi oluşumlarda, dindarlığın özel şahsi tecrübeye dayanan bir yorumu olma dışında hem şehir hayatının refah artışıyla özdeşleşen dünyevileşmesine ve maddileşmesine karşı bir tepkiyi, hem de zamanla şehir kültüründe incelen, sanatsal ve estetik bir boyut kazanan dindarlığın bir başka yüzünü görürüz.

Tasavvuftaki nefisle mücadele ve mücadele ederek bir takım terbiye ve tezkiye yöntemleriyle şahsi bir tecrübe içinde ilahi hakikate ulaşma isteği, özünde kişisel bir gayrete çağıran bu eğilimlerin şehir kültür ve hayatıyla ilişkisi belirgindir. Tasavvufi dildeki varlığın sırrına erme, varoluşun bütünselliğine katılma arzusu ile şehrin maddi kültüründeki yozlaşma ve benliğin bölünmesi arasında doğrudan bir etki aramak belki yanıltıcı olabilir, ancak yine de şehirde evliya olmanın zorluğu, şehir hayatına karşı müteyak-

kız bir dili de üretmekten geri kalmamıştır.

İktidarın asabiye ile saltanata dönüşmesi, liyakat ve tecrübenin yerini kabilecilik, adam kayırma ve iltimasın aldığı, servet ve ganimet arzusunun, İslami tevhid düşüncesine galebe çaldığı bir dönemde, dünya hayatının değerini sorgulamanın da özel bir anlamı olmalıdır. Aşırılıklar bir yana kanaatkârlık, münzevilik gibi dünya karşısında mesafeli bir tutum almanın, gaflet ve günaha düşüren şeylerden uzak durmanın, riyazetle dünya zevklerinden kaçınma ve nefsin isteklerini yenme isteğinin, hayatı disipline etme, nefsi tezkiye ederek ahlaki tehzib etme arzusunun şehir hayatından kaynaklanan bir boyutu vardır. Tasavvufi züht hareketlerinin, bir takım münacatlar, tefekkür, tezekkür ve nefsin arzularına karşı mücadele usulleri ve manevi tekâmül programları, bir yandan tasavvufi öğretinin kurumsallaşmasına diğer yandan da şehir hayatının sosyal ve kültürel ritimlerini kendine göre dönüştürmeye çalışan tekke ve dergâhlara zemin hazırlamıştır. Öte yandan sûfi yönelimlerin Horasan ve Bağdat ekolleri olarak farklılaşması, Horasan'da daha coşkusal, vecdi ve Bâtını eğilimlere karşılık Bağdat'ta geleneksel İslami ilke ve esaslar sınırında kalmaya, nasları gözetmeye gayret gösteren eğilim, *Şehir İslamı*'nın bu bağlamda farklı şehir tecrübelerine göre değişen veçhelerini ortaya koyar.

Şehir İslamı'nda, yönetimin şekli ve meşruiyeti üzerine temellenen siyasal kültür, din ve siyaset arasındaki ilişkinin seyri, Sünniliğin karşısına tamamen farklı bir paradigmanda Şii yorumu da çıkardı. Şiiilik İslam toplumunda otoritenin sürekliliğini, yöneticinin meşruiyetini manevi, ilahi bir işaretle temsil bulan Hz. Ali soyundan gelen imamlara tevdi ederek farklılaşıyordu. Şia, gaib imam ve mehdi düşüncesiyle eşitlik, özgürlük ve adalet gibi ilkeler etrafında insanları cezp etmeye çalışıyordu.

İslam'ın şehir pratiğinde, İslam medeniyetinin yayıldığı coğrafyadaki kadim medeniyetleri kendi tevhid eksenli dünya görüşünde kendine mal ederek dönüştürüyordu. Kelam, fıkıh ve tasavvufun, yeni İslam şehirlerinde karşılaşılan Hıristiyan teolojisi ile Yunan felsefesinin etkilerinden uzak kalması düşülemezdi. *Şehir*

*İslamı'*nda Ortadoğu'da yaşayan Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi gelenekleri ile girilen etkileşim, sentezleyen kendi özgün dinamiklerini üretti. Fetih ve yayılma sürecinde İslam egemenliğine dâhil olan şehirler, mevcut tarihsel sosyal doku ve ilişkilerini de bu hâkimiyet içerisinde yeni bir tasavvurla etkileşime sokuyorlardı. İran ve Bizans'ın siyaset ve devlet kurumları yapısal anlamda temellük edilirken, Bağdat gibi geleneksel kültürü bünyesinde taşıyan kadim şehirler, İslami medeniyetin potasında yeni bir dile dönüşüyor ve *Şehir İslamı'*nın mekânsal bağlamları arasına katılıyordu. Böylelikle İslam'ın eski uygarlık sahalarına yayılışı ve şehirlerin Müslüman kimliği kazanması sırasında, miras olarak devralınan sosyal, tarihsel yapılar ve kurumlar tevhid eksenli bir dil ve değerler dizgesi içinde değişerek yeniden yorumlanarak *Şehir İslamı'*nın kültürel ve toplumsal temellerini oluşturdu.

Elbette bu kültürel temaslar, sosyal ve tarihi etkileşim, İslam şehir medeniyetinin birçok fikri, dini, entelektüel gerilimlerle bağ etmesini gerektiriyordu. *Şehir İslamı*, özümsemeye çalışılan farklı kimliklerin bir mücadele ve çatışma alanı olarak farklı mezhebi ekol ve yönelimlerin zihni, sosyal ve kültürel çerçevesini sağlıyordu. Dini hayatın ulema geleneğinin otoritesini benimseyenler, imamlar ya da evliya silsilesine bağlananlar şeklinde üç farklı gruba ayrılması ise, bazen gerilim ve ihtilafların şiddetinin arttığı kırılma noktalarını teşkil ediyordu.

İslami yaşayışın şehirlerde yönetici ve elitler ile ulema ve halk sınıfı arasında farklılaşması, sosyal katmanlara göre İslam'ın anlaşılma ve yaşanmasında ayrışma ve kutuplaşmalar ortaya çıkıyordu. Şehir hayatında İslami yaşam tarzı kişisel ve sosyal-kültürel hayata şamil bir dindarlık çerçevesinde gelişirken, hükümdar ve yöneticiler katmanında edebi, sanatsal, felsefi ve ilmi niteliklerin birlikte yürüdüğü seçkin bir dünya görüşü ekseninde şekilleniyordu. *Şehir İslamı*, yalnızca dini anlama ve yorumlamada siyasi, fıkhi, entelektüel yorumları değil, sosyal katmanların pozisyonlarına göre de bir çeşitlenmeyi içeriyordu. Ancak daha büyük bir ayırım giderek siyasal bir otorite olarak bağımsızlaşan hilafetin

otoritesi ile inançlar ve pratiklerle dini yaşayış alanının temsilcisi ulema arasında ortaya çıkıyor. İslami öğretisi böylelikle devletten bağımsız gelişme sürecine giriyordu (Lapidus 2002, 155-189).¹

Netice itibarıyla diyebiliriz ki, *Şehir İslamı*, Batılının şehir tasavvuru ve pratiğinin aksine büyük ölçüde İslami inanç ve düşüncenin tabiat, çevre ve eşyaya yönelik ontolojik ve epistemolojik konumlanışına göre şekillenmiştir. Bu anlamda *Şehir İslamı*'nın metafiziğinden kopmuş bir doğa anlayışını ve rasyonel temelde kazancı örgütleyen kar temelli bir iktisat ve toplum tasavvurunu üretmemesi, ondan kapitalizme giden yolları da kapalı tutmuş olabilir (Armağan 2010).

Aslında hangi kültür veya medeniyet alanına dâhil olursa olsun, her şehir kendi içinde özel dinamikleriyle bir sosyal sisteme ve organizasyonuna dayanır. Batı şehrinin siyasi, askeri, hukuki ve ekonomik alanları içeren tarihsel organizasyonu, bir ideal tip olarak onu gelişme ve ilerlemenin yegâne organizasyonel modeli yapmaz. Belki "ilerleme", kapitalizm gibi insan ve tabiatla, tarih ve toplumla özel bir ilişki biçimi olarak yalnızca diğerlerinden farklılık ortaya koyabilir. Burada *Şehir İslamı* üzerinden, Müslüman şehirlerin insan ve doğa, tarih ve topluma yönelik kavrama, tahayyül ve pratiğinde şekillenen organizasyonunu ve dünya görüşünü belirlemek gerekir. Bu anlamda eğer farklı medeniyetlerden söz ediyorsak, her medeniyetin kendi dinamiklerinde somutlaşan bir şehri olacaktır. Bir başka deyişle her medeniyetin şehri kendisine modeldir, başkasına değil.

Sonuç

İslam Şehri tarihsel bir olgu olarak, önce oryantalist metinlerde sonra da sosyo-antropolojik literatürde kavramsallaştırılmış, ancak bu kavramsallaştırma genellikle Batı şehrinin farklılığını ortaya koymada taşıdığı işlevselliği nedeniyle eleştiri konusu olmuştur. Zira söz konusu kavramsallaştırma çoğu zaman, tek bir şehir örneğinden hareketle, farklı şehir pratiklerini ve dinamiklerini dışta

¹ Burada tasvir edilen *Şehir İslamı*'nın ayrıntılı gelişimi için bkz. Ira Lapidus 2002, 155-189.

birakacak şekilde genelleyici yargılara zemin hazırlayabilmiştir. *İslam Şehri* kavramsallaştırmasının, diğer taraftan bir İslam sosyolojisi eğilimiyle örtüşecek şekilde Kur'an ve Sünnet'ten hareketle ideal toplum tasavvurlarını besleyecek şekilde de kullanıldığı görülmüştür. Bu çerçevede tarihsel durumun üstünde ve dışında bir *İslam Şehri* tasavvuru, İslam medeniyetinin özgün karakteristiklerini ortaya koymak için referans yapılmaya çalışılmıştır. Müslüman toplumların şehirlerinde farklılıkları belirsizleştirmeden bir medeniyetin süreç içindeki karakteristiklerini ve sembollerini ifade edebilecek dinamikler ortaya konabilir. Belki de bu dinamikleri varsayımsal bir takım tipolojik girişimlerden ziyade, *Şehir İslamı* diyebileceğimiz, ideolojik ve zihniyet arka planının İslam'ın belirlediği bir düşünce, inanç ve tasavvurlar alanında aramak, makul bir yöntem ışığında İslam medeniyetinin çeşitliliğini ve farklılığını ortaya koymak için uygun seçeneklerden birisidir.

Kaynakça

- Armağan, Mustafa (2010): "Batı'da ve İslam Medeniyetinde Şehirlerin Ontolojik Kökenleri ve Ayırt Edici Özellikleri", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 23, 115-138.
- Hodgson, Marshall G.S. (1993): *İslamın Serüveni-I, İslam'ın Klasik Çağı*, Çev. Heyet, İz Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, Halil (1995): "İstanbul: Bir İslam Şehri", *İslam Tetkikleri Dergisi*, C. IX, İstanbul (243-268).
- Lapidus, Ira (2002): *İslam Toplumlari Tarihi-I*, çev. Y. Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mumford, Lewis (2007): *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. Güral Koca-Tamer Tosun, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Turner, Bryan S. (1991): *Max Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.

