

MEDENİYETLER HARMANININ ÖZNE ŞEHİRİ: İSTANBUL

AHMET DAVUTOĞLU*

Farklı medeniyetleri buluşturan/dönüştüren şehirler ait oldukları medeniyetlerin bütün özellikleri yanında, genel tarihî akışın ana çizgilerini de bünyelerinde barındırır. Bu şehirler mekânın ruhu ile zamanın ruhunun buluştuğu kesişim noktalarını temsil eder. Tarih bu şehirleri, bu şehirler de tarihi kendisine çeker ve şekillendirir.

İstanbul, bu kategori içinde belki de en ayrıcalıklı ve en özgün niteliğe sahip şehirdir. İnsanlık tarihinin kadim-modernite-küreselleşme yönündeki akış seyrinde bu seyrin bütün özelliklerini İstanbul kadar derinlemesine yaşamış çok az şehir vardır. Kadim tarihin bütün çizgileri, bu şehirde buluşmuş ve yaşanır son örneğini korumaya çalışmış; modernite, kadim ile yüzleşmesinin en çetin, en dinamik ve en renkli serüvenini bu şehrin merkezinde bulunduğu bir jeokültürel ortamda yaşamıştır. İstanbul'da son yıllarda gözlenen akış hareketliliği, küreselleşmenin de yine bu şehirde en meydan okuyucu niteliği ile kendini göstereceğinin izlerini taşımaktadır.

Karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymak gerekirse, kadim Akdeniz'in şehirleri olan Atina ve Roma, kadimin Doğu kanadını ya hiç barındırmamış ya da zamanla kaybetmiş; İsfahan, Delhi, Bağdat gibi Doğu kadiminin merkez şehirleri ise kadimin Batı kanadı ile ortak bir tarihî serüven yaşamamışlardır. Paris, Amsterdam, Londra ve Berlin gibi Avrupa şehirleri, Roma'nın aksine, kadim bir merkez şehir niteliği kazanmadan, Akdeniz şehir kültürü birikimini kullanarak feodal kasaba özelliklerinden modernitenin öncü şehirleri hâline dönüşmüşlerdir. Pekin, kadim Çin medeniyetinin bütün özelliklerini barındırarak Kültür Devrimi sürecinde modernite ile yüzleşmiş, son otuz yıl içinde de küreselleşme serüvenini kendi bünyesine taşımış olmakla

birlikte, diğer kadim medeniyet birikimlerinin etkisini sınırlı bir şekilde hissetmiştir. Küreselleşmenin başşehri kabul edilen New York'un ise, kadim birikimin hiçbir kanadı ile mekânsal ve tarihî sürekliliği yoktur.

İstanbul'u bu şehirlerden ayıran ve medeniyetler tarihinde özgün bir konuma oturtan en ayırt edici özellik, bütün aşamaları ve renkleriyle kadim birikimin, modernitenin ve küreselleşmenin tarihsel ve mekânsal süreklilik içinde bu şehirde yaşanmış olmasıdır. İstanbul'a değişik dillerde verilen adların hep tarihî ya da coğrafi olarak merkezî bir konuma işaret etmeleri, hem bu şehre yüklenen anlamın bir yansımasıdır hem de ilgili kültürlerin bu şehri nasıl gördüğünün ve nasıl içselleştirdiğinin bir ifadesidir. Evliya Çelebi'yi esas alıp nakledersek Latince *Bizantium*, *Antoninya*, *Alma Roma*, *Nova Roma* (Yeni Roma), Rumca *Eptalofos* (Yedi Tepe), Yunancada *Basilevousa* (Şehirlerin Kraliçesi), *Megalopolis* (Büyük Şehir), *Poznatyam* ve *Kostantiniyye*, Arnavutçada *Stambolli*, Süryanicede *Yankoviçe*, İbranicede *Aleksandira*, Sırpçada *Pozanta*, Bulgarca *Konstantinov Grad* (Konstantin'in şehri), Frenkçe *Yağfurya*, Almanca *Konstantinopol*, Rusça *Tekurya*, Çargrad (Çarların şehri), Macarca *Vezendovar*, Lehçe *Kanaturya*, Çekçe *Aliyana*, İsveççe *Harkulban*, Felemenkçe *İstifanya*, Fransızca *Iğrandona*, Portekizce *Kostiyya*, Arapça *Kostantiniyye-i Kübra*, Farsça *Kayser-zemin*, Hintçe *Taht-ı Rûm*, Moğolca *Cakdurkan*, Tatarca *Sakalibe*, Osmanlı dilinde *Dersaâdet*, *Deraliyye*, *Mahrûse-i saltanat*, *Darü's-saltanat-ı aliyye*, *Âsitâne-i aliyye*, *Dârü'l-hilâfetü'l-aliyye*, *Pâyitaht-ı saltanat*, *Dergâh-ı muallâ*, *Südde-i saâdet*, *Dârü'l-hilâfe* (Hilafetin merkezi), *Makarr-ı saltanat* (Saltanatın merkezi), *İslâmbol* (İslam şehri).¹

* T. C. Başbakanı. Bu makale, yazarın bu eserle eş zamanlı neşredilen *Medeniyetler ve Şehirler: Tarihî Derinliğe Mukaddime-1* (İstanbul 2015) kitabında da yayınlanmaktadır.

¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Yücel Dağlı v.dğr., İstanbul 19919, c. 1, s. 24. Bu isimlerin önemli bir kısmı Evliya Çelebi'ye referansla şu makalede de yer almaktadır: Hayati Develi, "Evliya Çelebi'nin İzinde", *Evliya Çelebi Atlası*, ed. Coşkun Yılmaz,

Afif Erzen “İstanbul şehrinin kuruluşu ve isimleri”² başlıklı makalesinde en eski tarihi yazılı kaynaklarda İstanbul’un isminin *Byzantion* olarak geçtiğini söylemekte, klasik devirlerdeki *Byzantion* isminin MÖ 3000 civarında Küçük Asya dillerinden gelmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Tüm ilköğretim tarihi boyunca Doğu Roma kurulana kadar şehir *Byzantion* adını taşımıştır. Ona göre Konstantinos’un *Konstantinopolis*’i (“Konstantinopolis” ismi onun ölümünden sonra kullanılmaya başlanıyor) kurmasından sonra “artık aslında mevcut olmayan bir Bizans milletinden, bir Bizans şehri yahut bir Bizans devletinin varlığından bahsetmek mümkün değildir.”³ Bununla birlikte modern dönemde özellikle Fransızların Doğu Roma’yı “Bizans” olarak tanımlamaları neticesinde “Bizans” tabiri yerleşmiştir. Yunan tarihçisi Konstantinos Paparrigopoulos’un (1815-1891) Sakızadalı entelektüel Zolotas’a (1845-1906) 1886’da yazdığı bir mektupta kullandığı şu ifadeler de bu gerçeği ortaya koymaktadır:

Sevgili Dostum Zolotas, tarihçilerimiz ve Ortaçağ vakarıvisleri arasında yaptığım tüm araştırmalara rağmen, bunların senin istediğin “Bizanslı” sözcüğünü kullandıklarına rastlamadım. “Romaioi”, “Graikos” ve sonlara doğru da “Hellen” sözcüklerini kullanıyorlarmış... Yani korkarım “Byzantinos” sözcüğü Batılıların bir icadıdır ve biz de bunu cahilliğimizden kabul ettik.⁴

Hâlbuki aslında var olan Bizans değil, Konstantinopolis’in başkentlik yaptığı Doğu Roma’dır. Fetihden sonra ise Osmanlı İmparatorluğu’nun merkezi olarak yeni bir hüviyet kazanmıştır. “Uzun zamanlar İstanbul’un (Stanbul, İstambul, İstambol) *eis ton polisten* [i]ştikak etmiş olduğu umumiyetle kabul edilmiştir.”⁵ Osmanlı İmparatorluğu fetihden sonra şehrin adı konusunda hiçbir tartışmaya girmemiş, *Konstantiniyye*, *Stambol*, *Dersaâdet*, *Âsîtâne* ve *Dârü’l-*

hilâfe gibi farklı isimleri bir arada kullanmıştır. Şehrin adı Cumhuriyet’in ilanından sonra *İstanbul* olarak kabul edilmiştir. Konstantinopolis’in Arapça *Konstantiniyye*, “Stinpolis”in (şehre doğru) ise Rumca “Stanpolis” olarak Osmanlı döneminde de muhafaza edilmesi Osmanlı imparatorlarının farklı medeniyetlere has ünvanları (padişah, hakan, kayzer-i Rum) kullanmalarına benzemektedir. Halil İnalçık, Fatih’in İstanbul’u bir İslam şehrine dönüştürme arzusuna binaen “İslâm-bol” adını verdiğini kaydetmektedir. İnalçık, halkın genellikle Osmanlı öncesi şekliyle İstanbul’u kullandığını, ancak yeni ismin daha çok ulema arasında muhafaza edildiğini de eklemektedir.⁶

Kadim birikim açısından bakıldığında; Akdeniz kültürünün etkileri ile gelişip Roma döneminde kadim Roma’nın merkezî bir şehri niteliği kazanan İstanbul, Bizans döneminde Hristiyanlık üzerinden Kudüs’ten neşet eden kadim Doğu erdemi ile dönüşüm geçirmiş ve nihayet Osmanlı döneminde İslam medeniyeti merkezli olarak kadimin bütün renkleri ile bezenerek, bu engin birikimin son büyük merkezini temsil etmiştir. Bu anlamda, İstanbul’un bir Roma şehriden bir Hristiyan şehrine dönüşmesi, şehrin İbrahimî gelenek içinde metafizik olarak İslam medeniyetine ve tevhid inancına doğru hazırlanması gibi görülebilir.

İstanbul, bu anlamda, iki ayrı medeniyet kuran iki farklı kurucu/öncü şehir prototipinin buluşmasının ürünüdür: Roma ve Medine. Tabir caizse Roma’dan hareket eden bir medeniyet ruhu, İstanbul’a doğru seyretti ve bir yapı/form oluşturdu. Bunun birinci dönüşümü Hristiyanlıkla gerçekleşti: Politeist Roma’dan Hristiyan Konstantinopolis’e geçiş... İkinci olarak da Medine’den hareket eden ruh, değişik serüvenler yaşayarak Şam’da, Kudüs’te, Kahire’de, Kurtuba’da, Bağdat’ta, Diyarbakır’da, Konya’da, Buhara’da varlık buldu; her bir aşamada derinleşerek olgunlaştı ve daha sonra da İstanbul’a taşındı.

Bir tarafta şekil ve formun zirvesi Roma; diğer tarafta manevî derinliğin zirvesi Medine. Bir tarafta, insanı ezen disiplinli bir ihtişamı temsil eden Roma; diğer tarafta tevazu ile bütünleşerek derinlikli bir ihtişamı temsil eden Medine. Bir tarafta, lineer ve geometrik yapısı ile Roma; diğer tarafta, hafif kaotik görünüm içinde gerçek bir bütünsellik oluşturan Medine. Bir tarafta, gücü temsil eden Roma; diğer tarafta derunîliği temsil eden Medine. Bir tarafta şehrin yapısı ile kategorik yaklaşımı ve mekanik bütünlüğü temsil eden Roma; diğer tarafta, uyumu ve organik bütünlüğü temsil eden Medine. Bir

İstanbul, 2013, s. 50. Ayrıca bkz. Osman Nuri Ergin, “İstanbul’un Eski Adları”, Erol Ölçer, *Şehir Sokak Hafıza: Kuyulu’dan Biçki Yurdu’na Osman Nuri Ergin ile İstanbul Sokak Adları*, İstanbul 2014, s. 96-101.

² İstanbul kelimesinin etimolojik kökeni ile ilgili tartışmalar ve Bizans, Konstantinopol ve Nova Roma şeklindeki isimlendirmelerin tarihi hakkında bkz. Afif Erzen, “İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri”, *TTK Belleten*, 1954, c. 18, sy. 70, s. 131-158.

³ Erzen, “İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri”, s. 145.

⁴ Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge İşığı Altında Osmanlı Tarihine Bakış*, İstanbul 1996, s. 11-12.

⁵ Erzen, “İstanbul Şehrinin Kuruluşu ve İsimleri”, s. 147.

⁶ Halil İnalçık, “İstanbul: An Islamic City”, *Journal of Islamic Studies*, 1990, sy. 1, s. 5.



1- Kadimin çizgilerini yansıtan silüetiyle İstanbul (İstanbul 2010 Ajansı)



tarafıta, hırsı temsil eden Roma; diğer tarafıta, dinginliği ve iç huzuru temsil eden Medine. Bir tarafıta, katı tarihı gerçeklikle realist görünen ve Machiavelli ile o hedefine ulaşan Roma; diğer tarafıta ise, metafizik idealin mekâna yansıması olan Medine. Bu iki farklı dünya, İstanbul'da karşılaştı, yüzleşti ve bu mekânda yeni bir zne Şehir oluşturdu.

FETİH ve RECONQUISTA: AVRUPA'DA ASKERİ YAYILMANIN İKİ YÜZÜ

Literatürde *fetih* kavramı üzerine yapılan tartışmalar da, Osmanlı zerine yapılan çalışmalardaki metodolojik sorunlardan nasibini almıştır. Genelde İslam, özelde ise Osmanlı'da *fetih* anlayışının gerçekte ne ihtiva ettiği ortaya konulmadıkça, Osmanlı'nın Şehir, medeniyet ve düzen anlayışını kavramak mümkün olmayacaktır. Zira *fetih* denilen olgu, rastgele bir askerİ başarının ötesinde, belki de, medeniyet tarihinin gördüğü en ciddi yüzleşmeyi ve harmanlanmayı ortaya çıkarmıştır. O nedenle de, *fetih* kavramı ve *askerİ yayılma* arasındaki fark üzerinde önemle durulması gerekir.

Avrupa kıtasının doğusu ve batısı XV. yüzyılın ikinci yarısında iki farklı büyük siyasi düzenin ve medeniyet birikiminin el değiştirmesine Őahit oldu. Köklü Roma geleneğinin ikinci başşehri Konstantinopolis yükselen Osmanlı Devleti tarafından fethedilirken, kadim Doğu geleneğinin Avrupa kıtasındaki büyük sentezi olan Endülüs'n son Şehri Gırnata yükselen İspanya'nın eline geçti.

Bu iki değişim süreci ve doğurduğu sonuçlar, askerİ yayılmaların farklı veçhelerini ortaya koymak açısından ilginç bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Bu karşılaştırmayı daha sağlıklı yapabilmek için öncelikle askerİ yayılmaları, içinden geçtiği süreçler ve sonuçları açısından, değerlendirmeye ve tasnif etmeye ihtiyaç vardır. Bu çerçevede ele alındığında dört farklı askerİ yayılma türünden bahsedebiliriz.

Birincisi, egemenliği altına aldığı medeniyetleri ve Şehirleri tasfiye eden askerİ yayılmalarıdır ki, en çarpıcı rnekleri Arİlerin Hindistan'ı, Avrupalıların Amerika'yı işgallerinde yaşanmıştır. Bu örneklerde zaptedilen medeniyet birikimleri ve bu birikimi oluşturan insan unsurları alt bir ontolojik kategoride değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak da tasfiyeleri tarihİ, hatta teolojik bir zaruret gibi grlmştir.

İkincisi, egemenlik kurduğu alanlarda yeni bir Şehirler ağı oluşturarak siyasi bir düzen kurmaya ve ekonomi politik bir kaynak aktarımı sağlamaya

yönelen askerİ yayılmalarıdır ki, Roma ve modern dönem sömürgeciliği bu kategori içinde ele alınabilir. Bu örneklerde özellikle g temerküzü, ve aktarım hattı üzerinde bulunan Şehirlerde medeniyetler arası bir etkileşim gerçekleşmiş olmakla birlikte, egemen medeniyet unsurları mevcut birikimle kaynaşmaktan ziyade bu birikimi en pragmatik ve bazen de en acımasız yöntemlerle kontrol etmeye yönelmişlerdir.

Üçüncüsü, askerİ bir başarı sağlayan işgalcilerin işgal ettikleri medeniyet birikimi içinde zamanla eridikleri askerİ yayılmalarıdır ki, en çarpıcı örnekleri yıldırım hızıyla gelişen Moğol askerİ yayılması sonrasında ikinci ve üçüncü neslin –Kubilay'ın Çin'de, Hlâğ'nın torunlarının Bağdat'ta– dedelerinin denetim altına aldıkları yerleşik medeniyet havzaları içinde yaşadıkları tarihİ tecrübedir.

İstanbul'un fethi ile yaşanan tarihİ süreç bütün bu örneklerden farklı bir tarihİ tecrübeyi oluşturmuştur ki, bu tecrübede fethedilen medeniyet havzası ve onun insan dokusu ile yenilenen bir süreklilik içinde, ortak bir hayat alanı kurulmuştur. Başta İstanbul olmak üzere, ortak hayat alanının mekânsal zeminini oluşturan Şehirler geniş çaplı medeniyet etkileşimlerine Őahit olmuşlardır.⁷

İşte tam bu noktada, aynı yüzyılda gerçekleşen iki askerİ yayılma türü olan *fetih* ile *reconquista* arasındaki farkı Şehirlerin kaderleri bağlamında tekrar ele almak, bize açıklayıcı bir ereve sunabilir. Kurtuba (Crdoba) ve Gırnata'nın (Granada) kaderi ile Hadrianapolis (Edirne) ve Konstantinopolis'in (İstanbul) kaderleri karşılaştırıldığında, bu zihniyet farkı açık bir Şekilde kendini gösterir. Devletlerin yükseliş ve düşüşleri bağlamında yzeyssel bakıldığında, eşzamanlı benzer süreçler gibi değerlendirilebilecek olan Endülüs-İspanya ve Bizans-Osmanlı ilişkileri, aslında iki farklı tarih ve mekân algısının çarpıcı yansımalarını oluşturmaktadır. İki farklı medeniyet birikiminin direnen son Şehirleri olan Gırnata ve Konstantinopolis'in kaderlerindeki  önemli fark, aslında *fetih* ile *reconquista* arasındaki ince çizgiyi de ortaya koymaktadır: Şehrin insan dokusundaki değerim, Şehrin mimari dokusundaki değerim ve el değeritirmesini müteakip Şehrin öneminde yaşanan değerim.

Gırnata'nın düşüşü ile birlikte, öncelikle Şehrin insan dokusu askerİ ve cebrİ yöntemlerle tümüyle değeritirilmif, Şehrin yerlileri ya öldürülmüş ya sürülmüş ya da dinlerini ve kültürel kimliklerini değeritmek zorunda bırakılmışlardır. Asırlarca çok kültürlü ve çok

⁷ İstanbul'un Osmanlılarca fethinin tarihİ bir anlatısı ve analizi için bkz. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet 1453*, İstanbul 2012; Coşkun Yılmaz (ed.) *Dşten Fethi İstanbul*, İstanbul 2015

dinli bir şehir olan Gırnata, Müslümanlar ve Musevilerin tasfiyesi sonrasında, kısa bir süre içinde insan dokusu itibariyle tümüyle Katolik-İspanyol kimliğine dayalı monolitik bir kültürel yapıya dönüşmüştür.

Bunun aksine, İstanbul'un insan dokusu fetihten sonra daha da çeşitlenmiş ve kadimin bütün insani renklerini bünyesine almıştır. İspanyol kralının uygulamasının aksine Fatih, fetihten hemen sonra yayınladığı fermanla şehir halkının yerinde kalmasını istemiş ve her türlü dinî hukukun korunacağı teminatını vermiştir. Savaş kargaşası içinde şehirden ayrılanların geri dönmesi için teşvikler verilmiş ve her din ve mezhepten yeni unsurlarla şehrin dinamizmi ve zenginliği artırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede İstanbul'u aktif bir başkent hâline getirmek amacıyla şehir iskâna açılmıştır. 1459'da Foça ve Amasra'dan Ermeni ve Rum tüccarlar, 1460'ta Mora, Taşöz, Limni, İmroz ve Semendirek adalarının Rum ahalisi, 1461'de Trabzon Rumları, 1462'de Midilli Rumları, 1463'te Argos Rumları, 1468-1474 yılları arasında Konya, Lârende (Karaman) ve Ereğli'den Müslümanlar, Rumlar ve Ermeniler, 1470'te Eğribozlu Rumlar ve 1475'te Kefeli Rumlar, Latinler ve Ermeniler İstanbul'a getirilmiştir. 1492 sonrasında ise İspanya, Portekiz ve Güney İtalya'dan sürülen Yahudi nüfusun bir kısmı İstanbul'a yerleştirilmiştir.⁸

Geniş dinî özgürlüklerle desteklenen bu iskân politikası, *fetih* ve *reconquista* arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u aldığı Bizanslıların günlük hayatlarını eskisi gibi sürdürebilecekleri teminatını vermiş ve boş olan patriklik makamına kendi geleneklerine uygun olarak bir patrik seçmelerini istemiştir. Georgios Skholarios, "Gennadios" ünvanıyla Rum cemaatinin başına patrik olarak seçilmiştir. Fatih, Gennadios'u onaylayarak ona kendisinden önceki patriklerin yetkisini vermiş; Rum Patrikliği Rumeli, Anadolu, Mısır, Suriye ve Filistin Ortodokslarının merkezi hâline getirilmiştir. 870'ten beri zaten Patrikhane'ye bağlı olan Bulgar Kilisesi'nin yanı sıra Sırp Kilisesi de Patrikhane'ye bağlanmıştır. Öte yandan, Ermeni Patrikhanesi de Fatih döneminde kurulmuş (1461), Bursa Metropolitisi Ovakim patrik olarak seçilmiştir. Yahudi hahambaşına ve Rum patriğine tanınan yetkiler ona da verilmiştir.⁹

8 Halil İnalçık, "İstanbul: Türk Devri", *DİA*, XXIII, 235.

9 Osmanlı'da gayrimüslimlerin hukuki statülerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Gülnihal Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu 1839-1914*, Ankara 1989. Tarihi arka plan için bkz. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s. 12-13.

Bu iki farklı zihniyet ve yaklaşım arasındaki farkın belki de en çarpıcı örneği, el değiştiren bu şehirlerdeki Musevi topluluğun kaderinde kendisini göstermiştir. Ortaçağ Avrupa'sında Katolik Kilise destekli Yahudi karşıtlığı XV. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşen *reconquista* ile zirve noktasına ulaşmıştır. Hans Küng'ün deyişiyle "Hristiyan' İspanya, Müslüman Endülüs'ün tersine Yahudi hafızasında karanlık ve kasvetli"¹⁰ bir dönem olarak yer etmiştir. Yahudilerin gerekirse zorla din değiştirmesini sağlamak amacıyla kurulan engizisyonun akabinde 1481 yılında, sadece Sevilla'da (İşbîliye) 400, tüm İspanya'da ise 12.000 Yahudinin yakıldığı söylenmektedir. 1492 yılında Gırnata'nın düşmesiyle *reconquista* tamamlanmış, Yahudiler vaftiz ya da göç seçeneklerinden birini tercih etme durumuyla başbaşa bırakılmışlardır. Sonuçta 100.000 kişi göç etmek zorunda kalmış, daha fazlası ise Hristiyanlaştırılmıştır. 1497'de ise Portekiz'den sürgüne zorlanmışlardır.¹¹

Fetihle birlikte, *reconquistadan* yaklaşık yarım yüzyıl önce, Musevi cemaati İstanbul'da dinlerini ve kültürlerini özgürce yaşayacakları bir ortam bulmuşlardır. Orhan Bey zamanında kendilerine Bursa'da bir mahalle ve sinagog inşa etmelerine izin verilen, Sultan Murad zamanında ise Edirne Hahambaşılığı altında örgütlenen Yahudi cemaati, Fatih devrinde hahambaşı başkanlığında *millet* olarak düzenlenmiştir. *Reconquistadan* kaçarak Osmanlı'ya sığınan Musevilerle birlikte daha da çeşitlenen bu cemaat, uzun asırlar boyunca şehrin insan dokusunun doğal ve asli bir unsuru olarak mevcudiyetini korumuştur. Avrupa'da hemen hemen her şehirde olan getto uygulamasının Osmanlı topraklarında görülmemiş olması da, şehrin insan dokusu ile ilgili bu zihniyet farkından kaynaklanmaktadır.

Fethi "İstanbul için Kutsal Savaş ve Batı-İslam Çatışması" başlığıyla inceleyen Roger Crowley de İstanbul ile Endülüs'ün akıbetleri arasında bir karşılaştırma yaparken bu farkı teyit etmektedir:

[Fatih Sultan] Mehmed'in İstanbul'un düşüşünden sonra yeniden inşa ettiği şehir, Hristiyan âleminin varsaydığı ürkütücü İslam imajını teyit etmiyordu. Sultan kendisini sadece Müslüman bir hükümdar olarak değil, Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak da görüyordu ve bütün vatandaşların belli haklara sahip olduğu çok kültürlü bir başşehir inşa etmeye koyuldu. Müslüman Türkleri ve Hristiyan Rumları tekrar şehre yerleştirdi; Galata'daki Ceneviz yerleşiminin güvenliği için garantiler verdi, Türklerin bu bölgeye yerleşmesini yasakladı.

10 Hans Küng, *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*, New York 1999, s. 166.

11 Küng, *Judaism*, s. 165-166.

Kiliselerin birleşmesine şiddetli bir şekilde direnmiş olan rahip Gennadios, Edirne’de kölelikten kurtarıldı ve şu ifadeyle Ortodoks toplumun patriği olarak başşehre getirildi: iyi dileklerle patrik ol; senden önceki patriklerin kullandığı haklara sahip olarak bizim dostluğumuzdan emin ol (...). Akdeniz’in öte yakasında ise, İspanya’nın Katolik krallarca 1492’de tümüyle ele geçirilmesinden sonra bütün Müslüman ve Yahudilere karşı zorbaca din değiştirme ve sürgün politikaları uygulandı. İspanyol Yahudilerinin kendileri de dünyanın sığınağı Osmanlı İmparatorluğu’na göç etmeye teşvik edildiler ve Yahudilerin genel sürgün tecrübeleriyle kıyas edildiğinde olumlu şekilde karşılandılar. O dönemde yaşayan bir “rabbi” Avrupalı kardeşlerine “Burada Türklerin ülkesinde şikâyet ettiğimiz hiçbir şey yok; büyük servetlere sahibiz, altın ve gümüşün çoğu elimizde, ağır vergiler altında ezilmiyoruz, ticaretimize hiçbir engel yok ve tamamıyla serbest” diye yazmıştı.¹²

İkinci Dünya Savaşı’nda Nazi zulmünden kaçan Musevilerin de yönlerini öncelikle İstanbul’a dönmüş olmaları bir tesadüf değildir. Aksine bu, asırlar süren tarihî bir tecrübenin zihinlerde bıraktığı derin hafızanın bir yansımasıdır. Öte yandan Osmanlı çekildikten sonra başta Selanik olmak üzere Balkan şehirlerindeki tekdüzeleşme ve Musevi cemaatin şehrin insan dokusundan el etek çekmesi de, kadimin terkinin oluşturduğu boşluğu doldurmaya çalışan modern ulusçuluğun *reconquistası* olarak görülebilir.

Şehirlerin insan dokusundaki bu değişimin bir benzeri şehrin mimari ve fiziki dokusu için de geçerlidir. *Reconquista* ile ele geçirilen şehirler bir müddet sonra cami ve sinagoglardan tümüyle arındırılıp yeknesak Katolik bir kimliğe büründürülürken fetih sonrası İstanbul mimari çeşitliliğini korumuş ve geliştirmiştir.¹³ Ayasofya ile Kurtuba Camii’nin mimari değişimi arasında yapılacak bir karşılaştırma mimaride süreklilik/uyum ile kopuş/çelişki arasındaki farkı ortaya koyacaktır. Bilge mimar Turgut Cansever’in Ayasofya hakkındaki ifadeleri fetih sonrası mimaride yaşanan sürekliliği göstermektedir:

“Ayasofya’ya Osmanlıların yaptığı katkıların en önemlisi, Sinan’ın ilave ettiği iki minaredir. Ayasofya’ya birinci minare Fâtih döneminde, ikincisi Yavuz Sultan Selim döneminde inşa edilmişti. Sinan’ın tasarımı olan ve önceki iki minare ile kıyaslanmayacak kadar kalın

gövdeli iki minare, yapıyı batı yönünde adeta zemine bağlayan iki güçlü odaktır ve daha önce yapılmış narin iki minarenin Ayasofya’ya kazandırdığı doğuya yönelme ifadesini, başka bir ifadeyle, doğuya uzanan bir yarımada üzerinde olduğu gerçeğini daha okunaklı hale getirerek yapıyı bulunduğu yerle bütünleştirmiştir. (...) Ayasofya, yarımadanın müstesna bir noktasında, iç yapısındaki çelişkileri ve dışta iri duvarlarının yığmsal ifadesiyle tek başına duruyorken, Osmanlı mimarlarının ilave ettiği istinat duvarlarıyla biçim çeşitliliği ve Sinan’ın inşa ettiği minarelerin özel ölçüleriyle yeni bir anlam kazanmış, dört minareyle çevrenin suretiyle yalnızlığı sona erdirilmiş ve şehrin bir ziyneti seviyesine yükseltilmiştir. Sinan’ın Ayasofya’daki bu tavrı, 1570’lerde Sultan II. Selim ve daha sonra Sultan III. Murad’ın türbelerinin Ayasofya’nın yanına inşa edilmesi kararıyla sürdürülmüştür. Ayasofya Osmanlıların kendilerinden önceki bir kültüre ve Hristiyanlık eserlerine saygıyla yaklaştıklarının delili olarak, yaptıkları ilavelerle hem korunmuş hem de bu ilavelerin tamamlayıcı, yüceltici, tezyin edici güzelliğiyle daha değerli hale getirilerek günümüze ulaşması sağlanmıştır.”¹⁴

Ayasofya’nın Osmanlı-İslam geçmişi üzerine yapılan çalışmalar özellikle Batılı araştırmacıların Bizans geçmişi üzerine yaptıkları çalışmaların gerisinde kalmıştır. Hâlbuki Hristiyan Bizans Ayasofyası, Müslüman Osmanlı Ayasofyası sayesinde günümüze ulaşabilmiştir. İstanbul’un fethinin arifesinde neredeyse harap olmaya yüz tutmuş bu mabedin mali ve hukuki teminatlar ve İslami mimari ilaveleriyle günümüze kadar gelmesini sağlayan Fatih Sultan Mehmed ve onun halefleri için Ayasofya gözbebeği bir yapı olma özelliğini taşımıştır. Ayasofya’nın ebediyete kadar devamı için birbirlerine verdikleri sözü tutmak hususunda âdeta yarış içinde olmuşlardır:

Fâtih Ayasofya’ya mihrab, minber, kütüphane, medrese yaptırmıştı. Mihrâbın önünde duran iki muazzam şamdan, Kanunî zamanında Macaristan seferinde Maryas’ın sarayından alınıp getirilmişti. Daha önce başlayıp III. Murad zamanında iki kalın minareyi tamamlayan Sinan, aynı zamanda camiye yıkılmaktan kurtarmış, Marmara’ya bakan arka cephesine payandalar eklemek suretiyle mabedi takviye etmişti. Minber, müezzin mahfili, ana mekânda ayrıca bulunan dört mermer mahfil, mermer vaiz kürsüsü ile Bergama küpleri III. Murad devrine aittir. Şahnişinli mahfil ile kubbede asılı büyük şamdan, III. Ahmed’in eseridir. Üst katta bulunan

¹² Roger Crowley, *1453 The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West*, New York 2005, s. 245-246.

¹³ Fethin mimari ve estetik açıdan anlamını değerlendiren bir çalışma için bkz. Turgut Cansever, “Fetih Nice Kapılar Açar”, *İstanbul: Şehir ve Medeniyet*, İstanbul 2004, s. 35-41.

¹⁴ Turgut Cansever, *Mimar Sinan*, İstanbul 2010, s. 307.

mahfil, imâret, şadırvan, sıbyan mektebi ve kütüphane, I. Mahmud'un Türk sanatına hediyesidir. (...) Bugün ibadet yeri olarak açık tutulan, eskiden hünkâr mahfiline geçişi sağlayan hünkâr dairesi ile içeride bulunan hünkâr mahfili ve dışarıdaki muvakkithane, Sultan Abdülmecid devrine aittir ve Fossati tarafından yapılmıştır.¹⁵

Ayasofya'ya fetih sonrası yapılan ilavelerin aksine Kurtuba Camii'nde –ki İslam tarihinde yapılan en büyük üçüncü camidir– *reconquista* sürecinde katedrale çevirme yönünde yapılan değişiklikler caminin tahribini de beraberinde getirmiştir. 1523 yılında caminin orta kısmındaki sütun ve kemerlerin önemli bir kısmı yıkılarak, bu bölüme bir katedral inşa edilmiştir. İmparator V. Karl (Charles) Kurtuba Camii'nin merkezine inşa edilen katedrali gördüğünde caminin katedrale çevrilmesi kararını onayladığına pişman olduğunu ifade ederek “Siz, sizin veya herhangi birinin herhangi bir yerde inşa edebileceği bir şeyi inşa ettiniz; ancak dünyada eşi benzeri bulunmayan bir abideyi yıktınız”¹⁶ demiştir. 1593'te ise caminin minaresi yıkılarak yerine bugünkü çankulesi yapılmıştır.

Fetihten sonra Ayasofya'da hemen hemen hiçbir şey yıkılmadan yapılan uyumlu takviyelerle süreklilik-değişim dengesi korunurken, Kurtuba Camii'nde *reconquista* sonrası gerçekleşen yıkımlarla tasfiye-kopuş zihniyeti mimariye yansıtılmış ve dünya mimarlık tarihinde görülebilecek en uyumsuz ve cebrî değişim gerçekleştirilmiştir. Kurtuba Camii'nin içine kaba bir şekilde yerleştirilen katedrale (Córdoba Katedrali) loş ortam sağlanabilmesi için caminin aydınlık veren pencerelerinin kapatılması ise, aslında zihniyetin mimariye yansımalarının en çarpıcı örneğini oluşturmuştur. Bu karanlılaştırma ameliyesiyle mimarın ışık ile neredeyse dans ettiği ve içinde bulunan mekânı tefekkür ortamı hâline dönüştürdüğü Kurtuba Camii, ilk adımdan itibaren ziyaretçiyi kasvete sokan bir katedral kimliğine büründürülmeye çalışılmıştır. Bu mimari *reconquista*, camiye gezen herkesi Kurtuba'nın altın çağlarında bu mekânda gerçekleştirilen ve Avrupa'yı aydınlatan felsefi açılımlar ile kilise dogmaları arasında bir kıyasa sevketmektedir.

Fetih ve reconquista arasında şehrin insani ve mimari dokusuna dönük bu zihniyet ve yaklaşım farkı, temelde kadim insanlık birikimini özümsemiş olmakla

bu birikimden uzak kalmış olmak arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. 1204'teki Latin istilasından sonra insani ve kültürel olarak çoraklaşan İstanbul'un, fetihten sonra her iki açıdan zenginleşmiş olması da bu farktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenledir ki, *reconquistadan* sonra Kurtuba ve Gırnata asırlarca sürdürdükleri önemi ve etkiyi kaybedip küçük yerleşim birimlerine dönüşürken, İstanbul fethin üzerinden bir asır geçmeden dünyanın en büyük şehri niteliğini kazanmıştır.

Osmanlı tecrübesini farklı kılan husus, bu tecrübenin gittikçe zenginleşen bir insan unsuru ile insanlık tarihinin kadim medeniyet birikiminin farklı unsurlarını bünyesine alabilme kabiliyetidir. Çin medeniyet birikiminin izlerini de taşıyan Orta Asya kaynaklı Türk boylarının kadim devlet geleneğinin simgesel merkezi olan İran ve Mezopotamya tecrübelerinden beslenerek Anadolu'da Roma kültürü ile tanışıp Selçuklu sentezi ile Osmanlı tecrübesinin olgunlaşması, fetih sonrası kökleşerek Akdeniz-Karadeniz'den Kızıldeniz-Hint Okyanusu'na, Avrasya steplerinden Mısır'a ve Afrika içlerine kadar uzanacak siyasal düzenin tarihî derinliğini oluşturmuştur. *Reconquistanın* öncüleri böylesi bir tarihî derinlikten yoksun oldukları için karşılaştıkları medeniyetleri –hem Endülüs'te hem de Aztek ve Maya medeniyet havzalarında– tasfiye etmeye yöneldiler.

Bu tarihî derinlik açısından bakıldığında, fetih sonrası İstanbul'da yaşanan değişim, Osmanlı'nın köklerinde kendisini bulduğu medeniyet harmanlanmasının olgunlaşa olgunlaşa bir mekânda yoğunlaşmış tecessüm etmesidir. Bu nedenledir ki, Fatih İstanbul'a girerken, barbar bir istilacı gibi şehri bütünüyle tasfiye etmeyi ya da şehrin zenginliklerini başka bir bölgeye aktarmayı düşünmediği gibi, –daha önce örnekleri görüldüğü üzere– sıradan bir başkent yapmaya da çalışmadı. Arapça, Farsça, Latince ve Yunanca bilgisiyle bu harmanlanmanın zihnî altyapısına sahip olan Fatih'in, İstanbul'u, Doğu'nun Batı'yla, Persepolis'in İskenderiye'yle, Bağdat'ın Roma'yla buluştuğu nihai bir medeniyet merkezi olarak tahayyül ettiğinde hiçbir şüphe yoktur. İstanbul'un halkını, kendisinin de paylaştığı ortak “kadim” geçmişin asli bir unsuru ve daha önceki bir medeniyet harmanlanmasının mirasçısı olarak değerlendirdi. Bu bağlamda İbrahimî gelenek içindeki süreklilikten hareket ederek Ortodoks Patrikliğine geleneklerini bütünüyle sürdürme hakkı tanıdığı, Ermeni Patrikhanesi'ni kurdurduğu, Musevi Hahambaşılığı'nı davet ettiği ve hatta Ayasofya'yı camiye çevirdiği söylenebilir.

¹⁵ Ahmet Akgündüz, Said Öztürk ve Yaşar Baş, *Üç Devirde Bir Mabet: Ayasofya*, İstanbul 2005, s. 15.

¹⁶ A. J. Arberry, “Muslim Cordoba”, *Cities of Destiny* içinde, ed. Arnold Toynbee, Londra 1967, s. 166.



2- İstanbul'da kadim sürekliliğin sembolü Ayasofya



Değişik rivayetlerde Fatih'in bir tasfiye ihtimali yüzünden panik içinde bulunan halkı teskin etmeye çalıştığı, can, mal ve inanç güvencesi verdiği zikredilmiştir. Örneğin, devrin şahitlerinden Nestor Iskender'in naklettiğine göre, Fatih fetihten sonra Ayasofya'ya girmiş ve burada gizlenen halka hitab ederek şehirdeki yeni düzenin ilk ilkelerini ortaya koymuştur:

Patrik, ruhban ve halk gözyaşları ve iniltilele hüznelerini belirttiler ve ayaklarına kapandılar. Sultan eli ile bir işaret yapıp durmalarını istedi ve onlara şunu söyledi: "Atanasios sana söylüyorum, senin yanındakiler ve halkına da yöneliyorum: Bugünden itibaren kızgınlığımdan korkmayın, hatta ölümden ve esir olmaktan da korkmayın." Paşa'lar ve sançyak-bey'lerine dönüp dedi ki, "Bütün askerleri ve ordumdaki her kademedede bulunanlara, şehir halkına, kadınlara ve çocuklara karşı her türlü katil, esir etmek veya düşmanca bir davranışta bulunmayı engelleyin: Eğer bir kişi bile benim emrimi çiğner ise öldürülecek". Herkesin çıkıp evlerine gitmelerini emretti.¹⁷

Osmanlı, işte böyle bir harmanlanmanın üzerine bir düzen kurmuş ve İstanbul'u bu düzenin hem kalbi hem de felsefi merkezi hâline getirmiştir. Fetihden sonra İstanbul'un bir şehir ölçeğinde yaşadığı değişim, Osmanlı'nın ulaşmaya yöneldiği tarihî ve coğrafi derinliğin işaretlerini taşımıştır. Bernard Lewis'in de vurguladığı gibi,¹⁸ fetihden sonra İstanbul, şehirde kalmayı tercih eden Rumlar, buraya göç eden Müslüman Türkler, Museviler, şehre ticaret için gelen değişik ırklardan tüccarlar ile son derece çeşitli ve aktif bir nüfus barındıran müreffeh ve büyük bir şehir hâlini aldı. Fatih'in başta Ali Kuşçu olmak üzere Doğu'nun büyük bilgilerini İstanbul'a getirmesi ile oluşan çekim alanı bu sosyoekonomik ve sosyopolitik gelişme sürecini kültürel zenginlik ile besledi.

Bu kuşatıcılık dolayısıyla İstanbul kısa zamanda bütün büyük ve kadim geleneklerin hayat alanı hâline dönüştü. Osmanlı şehirciliği de genel olarak zengin bir çeşitlilik ve bütünlük sentezinin ürünü oldu. Böylece, Söğüt'ün pür Türkmen havasıyla başlayan Osmanlı şehirciliği belki de tarihin gördüğü en renkli ve kuşatıcı medeniyet formlarını üretebilmiştir. Bursa'dan Kahire'ye, Selanik'ten Bağdat'a, Şam'dan Saraybosna'ya, Konya'dan Üsküp'e, Edirne'den Bahçesaray'a Osmanlı şehirleri, kadim

medeniyet havzalarının renklerinin İslam medeniyetinin semsiyesi altında yaşadığı küçük tarih sitelerine dönüşmüşlerdir. Medeniyet etkileşimlerine yol açan diğer büyük ölçekli siyasi yapılar gibi, Osmanlı da bütün bu tecrübeleri bir merkezî mekânda yoğunlaştırmış ve kendi eksen şehrinin prototipini İstanbul örneğinde kemale erdirmiştir.

İslam şehirlerinin değişik din, dil ve ırkların barındığı bölümlerden oluştuğunu söyleyen Braudel, Paul Ricaut'un gözlemlerinden hareketle 1651 yılındaki bir isyanda ortamın verdiği heyecanla Osmanlıca konuşmayı terk ederek anadilleri ile bağırmağa başlayan Gürcü, Boşnak, Türk hatta İtalyan vb. unsurlardan oluşan topluluğu tarihî Babil tecrübesi ile kıyas etmektedir.¹⁹

Özetle, Osmanlı Devleti'nin *kadim* bilinci, insanlık birikiminin İslam medeniyetini eksen alacak şekilde kuşatılmasıdır.²⁰ *Mühr-i Süleyman* Osmanlı Devleti'nin İbrahimî gelenek içindeki idealini, yani Hz. Süleyman'ın tarihin derinliğine ve coğrafyanın enginliğine ulaşan metafizik temelli otoritesini; devlet kurumlarına eklenen *hümâyûn* eki kadimin ulaşılmaz ufkunu; seyfiye ve esnaf loncalarının genellikle peygamberler tarihinden alınan sembol şahsiyetleri, derinliğine bir inanç-tarih ve ahlak-iş bütünlüğünü bir zihniyet parametresi olarak toplumsal hafızaya yerleştirir. Osmanlıların kullandığı hiçbir unvan ya da sembol, dışlayıcı değildi; tersine, içselleştirici ve kapsayıcıydı. Örneğin "halife" unvanıyla İslam medeniyetinin tek temsilcisi oldukları, "padişah"la "Bütün İran geleneğinin nihai kemal hâli bizdedir" iddiasını taşıdılar. "Hakan" unvanıyla, göçebe dinamik Türk geleneğini kendilerinin devam ettirdiklerini ifade ediyorlardı. "Kayser-i Rûm" adlandırmasıyla, yıktıkları devleti de kendilerinin temsil ettiğini ilan ettiler. Bu süreklilik içinde, ayrıca, iki şey daha yapmaya çalıştılar: "Tarihte geriye doğru ne kadar giderseniz gidin, ne ile karşılaşarsanız karşılaşın onun en son kemali benim. Dolayısıyla da, ileriye doğru ne kadar bakarsanız bakın, beni göreceksiniz. *Devlet-i ebed-müddet* benim." Bunun bugünkü karşılığı "tarihin sonu"dur.

Osmanlı düzeninin zihnî arka planı, bütün tarihi kuşatma idealine dayanıyordu. Fetih de o tarihî derinliği taçlandırır ve o tarihî derinliğe mekân kazandıran bir olguydu. Onun için de *fethin* medeniyet tarihi içindeki karşılığı bir askerî istila hareketi değil, kapsamlı

¹⁷ Agostino Pertusi, *İstanbul'un Fethi: c. 1 Çağdaşların Tanıklığı*, trc. ve tamamlayıcı bilgiler ekleyen Mahmut H. Şakiroğlu, İstanbul 2004, s. 261-262.

¹⁸ Bernard Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman 1965, s. 103.

¹⁹ Fernand Braudel, *A History of Civilizations*, Londra 1993, s. 62.

²⁰ Osmanlı Devleti'nin İslami özellikleri ve bu özelliklerin siyasi yansımaları için bkz. Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire", *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, s. 229-239.

etkileşime dayalı bir *medeniyet dönüşümü*dür. Hem insanlık tarihi bakımından bir medeniyet dönüşümü, hem İslam tarihi bakımından ikinci büyük dönüşüm hem de Türk tarihi bakımından ciddi ve köklü bir dönüşüm.

BİR MEDENİYET DÖNÜŞÜMÜ OLARAK FETİH, İSTANBUL ve OSMANLI DÜZENİ

1994'te kaleme aldığım *Civilizational Transformation and the Muslim World* adlı eserde Soğuk Savaş'ın bitişi ile başlayan süreci moderniteden küreselleşmeye geçişte yaşanan bir "medeniyet dönüşümü" olarak tanımlamış ve tarihî örneklerden hareketle varlık-bilgi-değer zihniyet alt yapısı ile hukuk-ekonomi-siyaset kurumsal üst yapısı arasındaki ilişkileri esas alarak, medeniyet dönüşümlerinde yaşanan dinamik değişim sürecinin temel unsurlarını ve bu unsurların etkileşimlerini ele almaya çalışmıştım. Genelde Osmanlı-Türk tecrübesi, özelde ise İstanbul'da yaşanan medeniyet etkileşimi böylesi bir dönüşüm açısından belki de en canlı ve dinamik örnekleri teşkil etmektedir.

İstanbul'un fethini müteakip yaşanan medeniyet dönüşümünde şehrin insani ve fiziki dokusu iç içe geçen süreçlerle yeniden yapılandırılmıştır. Yükselen bir imparatorluğun başşehir hâline gelmesi sonucunda şehrin hinterlandının genişlemesi ve derinleşmesi bu yeni merkeze dönük bilgi, kültür ve mal akışını artırmıştır. Bu da medeniyet dönüşümünün ana parametreleri olan ilmî hareketliliğin artması, sosyoekonomik yapı değişimi, yeni hukuki çerçeve oluşumu, mimari ve estetik yenilenme, sosyokültürel ve ekonomi politik düzen ihdası ve askerî güç konsolidasyonu gibi unsurların karşılıklı etkileşim süreçleri içinde devreye girmesine yol açmıştır.

İstanbul şehrinin Konstantinos döneminde siyasi egemenlik sürekliliği içinde pagan Roma şehir kültüründen Hristiyan şehir kültürüne geçişi, Fatih dönemindeki siyasi egemenlik değişimi ile daha yeknesak Hristiyan şehir kültüründen daha çok kültürlü İslam şehir kültürüne evrilmesi ve nihayet siyasi egemenlik sürekliliği içinde, başşehir niteliğini kaybederek modernite ve küreselleşme tecrübelerini yaşarken geçtiği değişim süreçleri, böylesi bir medeniyet dönüşümünün çarpıcı izlerini taşımaktadır. İstanbul'un kadim mabedi Ayasofya'nın kiliseden cami ve külliyyeye, en sonunda da müzeye doğru geçirdiği dönüşüm, tek başına Ayasofya üzerinden dahi şehrin yaşadığı medeniyet dönüşümünü görmemize imkân sağlamaktadır.

İnsani hareketlilik açısından ele alındığında, Konstantinos'un takip ettiği iskân politikası ile Fatih'in

iskân politikası arasında yapılacak bir karşılaştırmada, bir taraftan siyasi egemenlik sürekliliği ile değişimi arasındaki farkın, diğer tarafta ise insan unsuru olarak dayanılan tarihî/kültürel arka plan farkının şehir demografisi üzerindeki etkisini görmek mümkündür. Konstantinos zaten kendi egemenliği altında olan bir şehri, kültürel/manevi dokusunu değiştirerek başşehir yapma iradesiyle hareket ettiği için şehrin insan dokusunu önceki başşehir olan Roma'nın siyasi-kültürel-ekonomik eliti ile bezemeye çalışmıştır. Roma aristokrasisinin omurgasını teşkil eden Senato üyesi bazı aileler Eski Roma'da kalmakla birlikte, Yeni Roma'nın yeni bir başşehir olarak ihtiyaç hissettiği eğitilmiş idareci kesim, tüccarlar, esnaf, sanatçılar, mimarlar ve düşünürler yeni merkeze yönlendirilmişlerdir.²¹ İnsan dokusunun aktarımında sergilenen seçicilikle bir taraftan Eski ve Yeni Roma arasında süreklilik sağlanmaya, diğer taraftan ise kültürel/teolojik yenilenmenin altyapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Her hâlükârda şehrin insan dokusunda Romalı kimliğinde büyük bir değişim olmamıştır.

Fatih ise iskân politikasında aynı anda üç hedefi birden gözetmiştir: (i) Siyasi egemenliğin yeni başkentte demografik açıdan teminat altına alınması ve ilmî hareketlilik üzerinden şehrin zihniyetinin yeniden inşa edilmesi; (ii) kültürel/dinî demografinin yeniden yapılandırılması ve (iii) sosyoekonomik dinamizmin sürdürülmesi. Siyasi egemenliğin teminat altına alınması için Anadolu'da yaklaşık dört asır eski Roma egemenliği altında olan topraklarda, Selçuklu ve Beylikler tecrübesi yaşayarak bu toprağın kültürüne kök salmış Müslüman Türk nüfus seçici bir şekilde yeni başkente aktarılmıştır. Özellikle Selçuklu ve Karamanoğlu devletlerinin merkezî kuşağından getirilen nüfus, Aksaray örneğinde olduğu gibi, geldiği şehirlerin adlarını İstanbul'a bir semt adı olarak vermişlerdir. Bu iskân politikası aynı zamanda başkentte yaşanacak kültürel/dinî dönüşümün demografik altyapısını da oluşturmuştur.

Bu iskân politikası bağlamında, şehrin ilmî ve kültürel yapısını (zihniyetini) yeniden dokuyacak nitelikli insan unsurunun İstanbul'a akmasını temin etmeye dönük bilinçli bir zihnî dönüşüm stratejisi takip edilmiştir. Fatih Külliyesi (Sahn-ı Semân) kurulmuş ve İslam medeniyetinin büyük merkezlerinden âlimler, müderrisler ve sanatçılar davet edilmiştir. Başta Ali Kuşçu olmak üzere 1462-1470 yılları arasında inşası tamamlanan Sahn-ı Semân'ın kuruluşuna öncülük eden âlimlerin

21 Judith Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, New York 2008, s. 8.



3- Fatih Külliyesi: Cami ve medreseler

hayat hikâyeleri dahi bu medeniyet dönüşümünde ilmî hareketliliğin oynadığı merkezî rolü ortaya koymaktadır. Sahn-ı Semân'dan Dârülfünun'a ve İstanbul Üniversitesi'ne geçiş, bilgi inşası ve aktarımı bağlamında kadim-modernite-küreselleşme geçişlerinde yaşanan medeniyet dönüşümlerini yansıtmaktadır.

Bir medeniyet kendi iç dönüşümünü gerçekleştirirken, mutlaka kendisine intikal eden bilgi birikimini yeniden yorumlama ihtiyacı hisseder ve bu, o medeniyetin siyasi yayılma alanında büyük bir ilmî hareketlilik doğurur. Siyasi iltica ve diğer birçok faktörlerle ortaya çıkan şairlerin, din âlimlerinin, tabiplerin İstanbul'a göç etmeleri, aslında İslam medeniyetinde fetihle birlikte bir medeniyet eksenini değişimi yaşandığını gösteren önemli bir göstergedir. Bu sadece İslam medeniyetine has bir olay da değildir. Mesela Batı medeniyetinde Atlantik-Amerikan ekseninin ortaya çıkışıyla birlikte, Avrupa'dan Amerika'ya doğru da büyük bir ilmî hareketlilik

yaşanmıştır. Bu meyanda Amerikan üniversitelerinin çoğu Alman akademisyenler tarafından kurulmuştur. İslam dünyasında, İstanbul'a doğru gerçekleşen ilmî göçün altında, Moğolların ortaya çıkardığı kaostan kaynaklanan büyük harmanlamanın derin etkisi vardır. Moğolların yarattığı bu dağınıklığı, Osmanlılar sistematik olarak yerli yerine oturtma başarısını göstermişlerdir.

Bu ilmî hareketlilik bazen tek bir şahsın hayat akışında en çarpıcı bir şekilde kendini gösterir. Bu öncü şahsiyetlerin bir mekândan diğer mekâna gidişleri onların fizikî bedenlerinin ötesinde zihinlerinin ve bilgi hazinelerinin akış seyrini de ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, kelamcı, matematikçi, astronom, dilci ve müderris Kuşçuzâde Ebü'l-Kâsım Alâeddin Ali b. Muhammed, yaygın bilinen adıyla Ali Kuşçu'nun hayat seyri hem İstanbul'un yeni bir ilmî merkez olarak doğuşunu hem de bir cihan devleti olarak yükselmekte olan Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu çekim alanının gücünü

müjdelemektedir. Semerkant'ta doğmuş ve orada tahsilini tamamlamış, ilmî çalışmaları için Herat, Taşkent ve Tebriz'de bulunmuş ve en sonunda 1472'de Fatih'in davetiyle onun hizmetinde bulunmak üzere İstanbul'a gelmiş olan Ali Kuşçu, hiç şüphesiz Osmanlı düzeninin dayandığı zihni harmanlanmanın önemli simge ve öncü şahsiyetlerinden biridir. Orta Asya ve İran'ın ilim merkezleri Semerkant ve Tebriz'in birikimi tek bir kişinin ilmî şahsiyetinde Osmanlı'nın İstanbul'unda biraraya gelmiştir.²²

O dönemde henüz Osmanlı egemenliğine girmemiş diğer önemli merkezlerden İstanbul'a doğru başlayan hareketlilik kadimin yeni büyük merkezinin doğuşunun da habercisi olmuştur. Bu çerçevede, fetihten sonra bir asır içinde Orta Asya, Horasan ve İran havzasının yanında Bilâdü's-Şâm bölgesi ile İstanbul arasında yaşanan ilmî hareketlilik pek çok ilim adamını bu yeni ilim ve kültür merkezine çekmiştir. Ömer ed-Dimaşkî olarak da bilinen Ömer b. Osman b. Ömer el-Hüseynî el-Dimaşkî el-Usturlâbî (İstanbul'da Ali Kuşçu'nun da öğrenciliğini yapmış, astronomi alanında çalışmıştır), İbnü'l-Hanbelî olarak tanınan Radyüddin Muhammed b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563, matematik), İbnü'n-Nakîb olarak tanınan Halil b. İbrahim el-Halebî (ö. 971/1563, felsefe, matematik, astronomi, tıp) ve Takiyüddin er-Râsîd (ö. 993/1585, Dimaşk kökenli en meşhur âlimlerden, matematik, astronomi, optik, mekanik ve tıp) Dimaşk (Şam) ve Halep kökenli ismi anılabilecek şahsiyetlerden bazılarıdır.²³

İstanbul'un fethiyle birlikte imparatorluğun pek çok bölgesinden olduğu gibi eski başkent Edirne'den de pek çok âlim yeni payitahta gelmiştir. Edirne ve civarında devlet hizmetinde çalışmış, hocalık yapmış ya da burada yetişmiş çok sayıda âlim İstanbul'un ilim ve kültür hayatına dâhil olmuşlardır.²⁴

Sosyoekonomik dinamizmin sürdürülmesi için ise, bir taraftan bu alanda asırların tecrübesini barındıran

şehirdeki yerleşik nüfus şehirde kalmaya teşvik edilirken, diğer taraftan şehri terk eden nüfus geri dönmeye davet edilmiş ve şehrin ekonomik olarak açık bir şehir olma niteliği korunmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, Fatih Sultan Mehmed fethin ilk günlerinde (muhtemelen 1 Haziran 1453'te) Zağanos Paşa'yı muhtemel bir panik ve kaçıışı engellemek üzere Galata'daki Cenevizlilere göndermiş ve bu iradeyi yansıtan bir ahidnâme ile ekonomik düzendeki sürekliliği teminat altına almıştır. Ahidnâmelerin doğası gereği, çift taraflı bir müzakerenin değil, tek taraflı bir deklarasyonun eseri olan bu metin yeni siyasi egemenliğin öngördüğü ekonomik, sosyal ve kültürel düzenin hukuki altyapısını ve bu alt yapıyı besleyen şehir hayatı zihniyetini yansıtmaktadır:

Onların kiliselerine dokunulmayacak, kilise çanlarının çalınması dışında dinî ritüellerini yerine getirmelerine izin verilecek; kiliselerinden uzak tutulmayacaklar, kiliseleri camiye çevrilmeyecek, ancak yeni kiliseler inşa etmelerine izin verilmeyecek; Cenevizli tüccarlar ticaret amacıyla karadan ve denizden gelip gidebilecekler, varolan kurallar çerçevesinde gümrük vergilerini ödeyecekler ve herhangi bir tacizden uzak olacaklar, (...) oğulları yeniçeri-devşirme olarak alınmayacak, hiçbir kâfir kendi iradesi dışında Müslüman olmaya zorlanmayacak, iç işleri için kendi aralarından serbestçe kethüdalarını seçebilecekler, Sultan'ın hizmetinde çalışan doğancı ya da kullar onların evlerine misafir olarak gidemeyecekler.²⁵

Bu sürekliliği temin amacıyla, Batı Roma'nın mirasçuları olan Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu, Papalık, Cenevizliler ve Venedikliler arasında yaşanan gerilim ve çatışma dönemlerinde dahi, Akdeniz ve Avrupa ekonomileri arasında irtibatı sağlayan Galata'nın insan dokusu korunmaya çalışılmıştır.

Böylece bir taraftan Akdeniz'in ticari geleneğinin asli unsurları korunurken, diğer taraftan da İslam medeniyetinin ahlaki normlarını davranışsal ilkelere dönüştüren ahilîk ve vakıflar gibi kurumların yaygınlaşması üzerinden sosyoekonomik dönüşüm gerçekleştirilmiştir. Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi sürecinde ortaya çıkan ve gelişen sosyoekonomik kurumlar ve tecrübeler, İstanbul şehir kültüründe kemal aşamasını yaşamışlardır. Osmanlı Devleti'nin, yayıldığı alanlarda Moğolların etkisiyle dağılan sosyoekonomik yapıyı özgün unsurlarla tahkim ederek yeniden düzenlemede gösterdiği başarı asırlar

²² Ali Kuşçu'nun hayatı ve Türk bilim tarihine yaptığı katkılar için İhsan Fazlıoğlu'nun Türk felsefe-bilim tarihi üzerine yaptığı çalışmalara bakılabilir. Mesela bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Ali Kuşçu", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, I, 216-219.

²³ Bu şahsiyetler hakkında detaylı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "İstanbul ile Bilâdü's-Şâm Arasında İlmî İlişkiler: Dimeşk ve Halep Örneği", *İki Kültür Arasındaki Ortak Noktalar, Şam'da İstanbul Kültür Günleri, Şam Üniversitesi, 11-16 Mayıs 2006, Şam*. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=152> (24 Şubat 2014).

²⁴ Edirne ve civarında Osmanlı bilim muhitinin oluşumu üzerine detaylı bir çalışma için bkz. Aziz Nazmi Şakir-Taş, *Adrianopol'den Edirne'ye: Edirne ve Civarında Osmanlı Kültür ve Bilim Muhitinin Oluşumu (XIV-XVI. Yüzyıl)*, İstanbul 2009. İstanbul'a etkisi için bkz. Şakir-Taş, *Adrianopol'den Edirne'ye*, s. 153-168.

²⁵ Halil İnalçık, *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, s. 276-277.

sürecek hâkimiyetin alt yapısını oluşturmuştur. Devletin sadece siyasal anlamda değil, sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda da ölçek büyütürken yeniden yapılandırılmasının önünü açan *fetih*, bu alt yapının derinlikli bir şehir kültürüne dönüşmesini de sağlamıştır.

Fetihten sonra, artık gerek Doğu Avrupa'daki feodal yapılar gerekse Türk geleneğinden gelen ve göçer nitelikteki sosyoekonomik yapılar Anadolu'daki büyük bir medeniyet yerleşimine, başka bir deyişle, bir şehir hayatı yerleşimine uygun hâle getirilmiştir. Genelde İslam, özelde Osmanlı şehirciliğinin yapı taşı olan vakıf kurumunun tek başına çalışılması bile Osmanlı şehirciliğinin nasıl bir zihniyet üzerine inşa edildiğini görmek açısından büyük önem taşımaktadır. Genel İslam tarihinde belirli bir gelişim seyri takip eden vakıf kurumunun, giderek pratik ihtiyaçlara ve idari modellere başarıyla uygulanarak Osmanlı'da şehri şehir yapan başta kutsal mekânlar olmak üzere tüm unsurlar (çarşılar, medreseler, hanlar, hamamlar, imarethaneler) arasında –hem şehrin içinde hem de şehirler arasında– “ekonomik, sosyal ve idari entegrasyonu”²⁶ gerçekleştiren bir hukuki yapıya dönüştüğünü söylemek mümkündür. Osmanlı'da vakıflar şehirleri inşa ve ihya projesinin merkezinde yer almak suretiyle şehrin en önemli süreklilik mekanizması olarak ortaya çıkmış, yeni fethedilen yerlerin hem merkeze hem de diğer şehirlere eklenmesini sağlamıştır.

Bu eklenmede ekonomik düzen inşasında şehir ekonomisinin güçlenmesi yönünde atılan mali ve parasal alanla ilgili adımlar da önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede fethin sonrasında, 1477 yılında altın akçelerin nihai egemenlik işareti olarak *sultânî* adıyla birleştirilerek İstanbul'da tedavüle sürülmesi de fethin ve İstanbul'un ekonomik yapı üzerindeki dönüştürücü etkisini göstermektedir. Bu İstanbul merkezli sultânî akçe sistemi XV. ve XVI. yüzyıllarda Balkanlar ve Anadolu çekirdek havzasında yayılırken diğer bölgelerde yerel gümüş sikkelerin ve diğer ülke paralarının tedavülde kalması da sistemin esnek niteliğini ortaya koymaktadır.²⁷

Fetihten önceki İstanbul'u 1454'te patrik olarak atanan Skholarios'a atıfla “büyük bir kısmı boş, yoksullukla perişan olmuş harabe bir şehir” olarak tanımlayan, fetihten sonra ise şehrin Fatih tarafından yeniden inşa ve iskân edildiğini söyleyen Halil İnalçık,

yeniden inşa sürecinde vakıf-imâret sisteminin oynadığı role dikkat çekmektedir:

O kış (1455) şehrin yeniden inşası hakkında önemli kararlar alındı. Fatih şehrin merkezine bina edilen Yeni Saray'ın yanına küçük bir çarşı yapılmasını buyurdu. Bu çarşı Fatih döneminde Büyük Bedesten veya Bezzâzistan olarak adlandırılan İstanbul'un ünlü Kapalı Çarşısı olacaktı. (...) Bedesten daha çok kumaşlar, kürkler ve mücevherlerin depolanması ve müzayedesine tahsis edilmiştir. Burası büyük tüccarların toplanma yeridir. (...) Fatih, Ayasofya'nın hizmetlerinde ve onarımında kullanılmak üzere, bu bedestenden elde edilen gelirin toplanıp muhafaza edileceği bir sandık oluşturmuştu. Aynı zamanda Bedesten için aynı yıl içinde birkaç umumi hamam yapılmasını, şehre bol miktarda su sağlamak amacıyla zarar görmüş eski kanalların ve su kemerlerinin tamir edilmesini emretmişti.²⁸

Fetihten önce Konstantinopolis'in sembolü olmasına rağmen harabe hâline gelmiş olduğu anlatılan Ayasofya'nın restorasyonu ve çalışanların aylıkları için yukarıda ifade edilen bedesten desteği dışında da geniş vakıflar tesis edilmiştir. İnalçık, Galata ve Üsküdar'da 2350 dükkân, 4 kervansaray, 51 hamam, 987 ticarî müessese, 32 bozahane ve 22 aşhanenin yıllık gelirinin tamamının Ayasofya'ya tahsis edildiğini söylemektedir.²⁹ Peygamberimizin sahabesi Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin şehit düştüğü rivayet edilen yerde 1459'da cami, medrese, türbe ve imaret yapılmış, daha sonra “Topkapı Sarayı” olarak adlandırılacak olan Yeni Saray'ın yapımı 1464 yılında tamamlanmış, 1473'te Çinili Köşk inşa edilmiştir.³⁰

Elde ettiği kadim birikim tecrübesinin bilincinde olan Fatih, bu insan unsurunu başkentte tutabilmenin ve bu büyük dönüşümü gerçekleştirmenin asgari şartının dinî/kültürel özgürlük alanlarını da teminat altına alan yeni bir hukuki düzenin kurulması olduğunun farkındaydı. Bu çerçevede, Fatih döneminde sosyoekonomik ve siyasi değişimin kanunnameler yoluyla belli bir hukuki çerçeveye kavuşturulduğunu görüyoruz. Benzer bir değişim, Irak, İran ve Mısır havzalarının ele

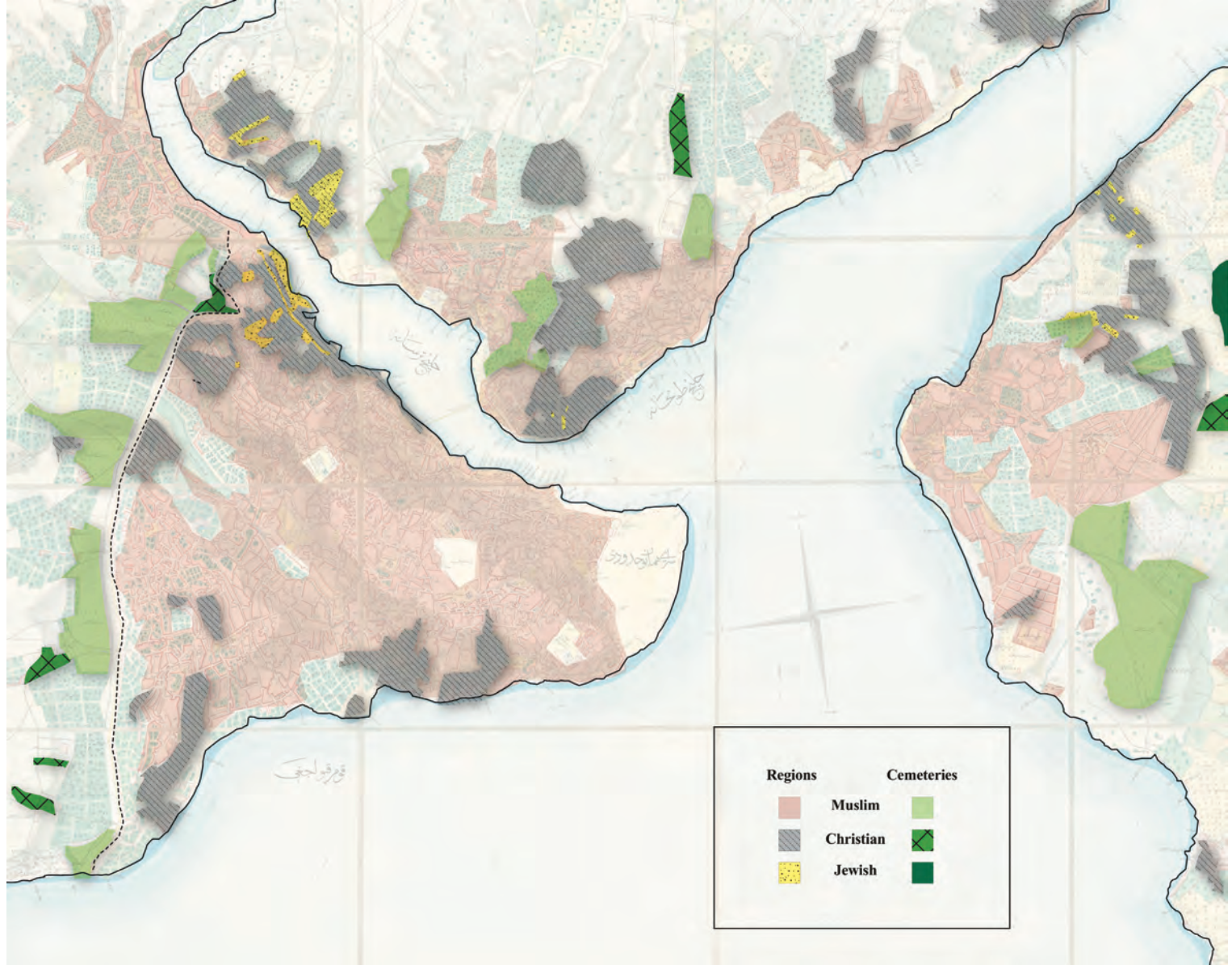
²⁶ Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures The Case of Ottoman Damascus*, Leiden 1999, s. 200-215.

²⁷ Şevket Pamuk, “Ottoman Interventionism in Economic and Monetary Affairs”, *Revue d'Histoire Maghrébine* 1998, c. 25, sy. 91-92, s. 366; a. mlf., *The Ottoman Economy and Its Institutions*, Farnham 2009, c. 2, s. 366.

²⁸ Halil İnalçık, “The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror”, *Cultura Turcica*, 1967, c. 4, sy. 1-2, s. 9-10. Ayrıca Fâtih'in İstanbul'u iskân konusunda detaylı bir analiz için de aynı makaleye bakılabilir. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u yeniden inşasında vakıf-imâret sisteminin rolü ile ilgili olarak ayrıca bkz. İnalçık, “Istanbul: An Islamic City”, s. 1-23.

²⁹ İnalçık, “The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror”, s. 14.

³⁰ İnalçık, “The Rebuilding of Istanbul by Sultan Mehmed the Conqueror”, s. 11.



4- Osmanlı İstanbul'unda farklı inanç mensupları mahalle ve semt ölçeğinde birarada var olmuşlardır. Her mahallede çeşitli dinî ve etnik unsurlar birarada bulunabilmekle birlikte bazı yoğunlaşmalar da söz konusudur. Haritada, XIX. yüzyıla ait, 1845 tarihli Mühendishane-i Berrî-i Hümayun (bkz. bu eser, c. 1, s. 564-565), 1863 tarihli Sultan Abdülaziz tuğralı İslambol (bkz. bu eser, c. 3, s. 490-491) ve 1869 tarihli J. R. von Scheda'nın İstanbul'un demografisi (bkz. bu eser, c. 1, s. 542-543) konulu haritalar başta olmak üzere muhtelif plan ve haritalar incelenmek suretiyle inanç esaslı olarak İstanbul'da belli başlı iskân yoğunlaşmaları ve mezarlıklar gösterilmiştir. (Harita: Ebru Şener, Danışman: Yunus Uğur)

geçirildiği Hz. Ömer döneminde de yaşanmıştı. O dönemde de başta Kûfe ve Basra olmak üzere ticari hayatın yoğun olduğu bölgelerde, yeni bir fıkıh ekolünün ortaya çıkışı söz konusu olmuştu. Fetih sonrasında da böyle bir yeni hukuki çerçevenin ortaya çıktığını ve kanunnamelerle şekillenen bu hukuki çerçevede Osmanlı'nın son derece başarılı bir organizasyonla kendisine kadar gelen bütün birikimi çok iyi değerlendirerek belli bir yerleşik sistem kurduğunu görmekteyiz.

Osmanlılar, ilmî hareketliliği sağladıktan, sosyoekonomik yapı değişikliğini gerçekleştirdikten, yapı değişikliğine uygun bir hukuki çerçeve ortaya koyduktan ve bu hukuki çerçeveyi askerî güç konsolidasyonu

sağlayarak yeni bir medeniyet gücü ve medeniyet eksenine hâline dönüştürdüktan sonra, kadimin bütün çeşitlerini temsil eden sosyokültürel ve ekonomi politik merkezli bir yapı/düzen oluşturdu. Bu düzen içinde bir taraftan şehrin kültürel/dinî demografisi Anadolu'dan getirilen Müslüman Türk nüfusla yeniden yapılandırılırken, diğer taraftan da diğer dinî cemaatlerin dinî yapılanmalarını hukuki teminat altına alacak adımlar atıldı.

Osmanlı düzenini özgün kılan en önemli hususlardan biri de, çok sayıdaki dinî-kültürel unsuru³¹ kültürel sürekliliklerini koruyacak şekilde bir arada

31 Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s. 11.

tutmasını sağlayan bir hukuki çerçeve kurmuş olmasıdır. Zamanla dinî-kültürel farklılaşma anlamında çeşitlenen ve karmaşıklaşan bu yapı sadece değişik dinî toplulukların barışçıl bir şekilde yan yana yaşamasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda kendi içinde heterojen bir yapı arz eden kiliselerin birbirleri arasındaki mücadeleleri de bertaraf etmeyi öngören bir örgütlenme modeli ortaya çıkarmıştır. Örneğin, İstanbul'un fethinden önce İstanbul'da bulunan Patrikhane'nin fetih sonrasında korunması hem Ortodoks Rumların idari yapılanmalarını kolaylaştırmış hem de Patrikhane'nin hiyerarşik olarak diğer cemaatlerin dinî kurumlarından daha üst bir konumda yer almasına yol açmıştır. Rumların aksine Ermenilerin İstanbul'da fetihten önce bir patriklerinin bulunmaması, Fatih'i Bursa'daki Ermeni Piskoposu Ovakim'i İstanbul'a çağırarak Ermeni Patrikliği çatısı altında Ermeni Gregoryan Ortodoks milletini oluşturmaya sevk etmiştir. Kafkaslarda Eçmiadzin'de başka bir dinî merkezin bulunması, İstanbul'un Ermeni Patrikliği etrafında bir referans merkezi olmasını engellemiştir. Daha önce devlet içinde kendilerine ait herhangi bir otoriteye ve dinî liderlik anlayışına sahip olmayan Yahudiler de fetihten sonra Hahambaşılık etrafında örgütlenmişlerdir.

Osmanlı düzenindeki dinî-kültürel çoğulculuğu çok hukukluluk olarak yansıtan yaklaşımları ve bu çerçevede yorumlandığı şekliyle *millet sistemi* kavramsallaştırmasını eleştirerek yerine *iltizam sistemi* kavramını öneren Macit Kenanoğlu'nun da vurguladığı gibi, bu dinî-kültürel çoğulculuk, temellerini İslam medeniyetinin hukuk anlayışında bulmuş ve "bu husustaki uygulamalarına temel olarak İslam hukukunun zımmîlere ilişkin kurum ve düzenlemelerini almıştır"³². Dinî-kültürel çoğulculuğa dayanan Osmanlı düzeninin temelini oluşturan *zimmî hukuku* ilk defa Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya koyduğu bir uygulama değil, kaynağını İslam hukukundan alan ve önceki İslam devletlerinin de kabul edip değişik derecelerde uyguladığı hukuki bir düzenlemedir. Kur'an'da Bakara suresinde (2/256) geçen "Dinde zorlama yoktur" ayeti literatürde genel olarak hoşgörünün teşviki olarak yorumlanmış ve zimmî hukukunun temel dayanağını oluşturmuştur. Ayrıca "ahd/verilen söz" ve "emân/anlaşma" manalarına gelen *zimme* kelimesi ise Kur'an'da iki ayette (et-Tevbe 9/8, 10) geçmektedir.

Ancak, isimlendirme ne olursa olsun, İslam medeniyetinin varlık-bilgi-değer paradigmasından

beslenen bu dinî-kültürel çoğulculuğun Osmanlı düzeni ile olgunlaşarak en kapsamlı kemal noktasına ulaştığı bir gerçektir.³³ Daha sonra, özellikle Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde, gerçekleşen fetihlerle daha da karmaşıklaşan bu düzenin hem ilk kapsamlı uygulama alanı hem de referans ölçüsü, fetih sonrası gelişen İstanbul şehir hayatı olmuştur.

İstanbul'un Osmanlı düzeni içindeki konumu aynı zamanda siyasi egemenlik sürekliliği anlamında temel meşruiyet referansını da oluşturmuştur. Trabzonlu Georgios'un Fatih Sultan Mehmed'e yazdığı mektupta yer alan aşağıdaki ifadeler Fatih liderliğindeki Osmanlı düzeninin İstanbul üzerinden sağladığı meşruiyetin bir göstergesiydi:

Onun meşru Roma imparatoru olduğundan kimse şüphe duymasın. Çünkü imparatorluğun başkentini elinde bulunduran kişi meşru imparatordur. Roma İmparatorluğu'nun başkenti ise Konstantiniyye'dir. Bu yüzden bu şehir kimin elindeyse imparator odur. Ama siz bu tahtı insanlardan değil, Tanrı'nın yardımıyla savaşarak aldınız. Bu yüzden meşru imparator sizsiniz... Roma imparatoru olan kişi ise, bütün dünyanın imparatorudur.³⁴

Dolayısıyla, dinî cemaatler temelinde oluşturulan bu hukuki yapılanmanın Osmanlılara özgü olmadığı, bölgede kurulmuş olan tüm imparatorluklarda tebaalarına özerklik verme geleneğinin farklı derecelerde de olsa var olduğu bilinmekle birlikte, Osmanlıların söz konusu sistemi, bu kapsamda ve bu yaygınlıkta kurumsallaştıran ilk imparatorluk olduğu bir gerçektir.³⁵ Böylesi bir kurumsal yapılanma Osmanlı düzeninin evrensellik iddiasının hukuki çerçevesini oluşturmuş ve Roma'nın yerli halkı tarafından da meşru kabul edilmesine zemin teşkil etmiştir.

Millet sistemi etrafında yürütülen tartışmaların ötesinde Osmanlı düzeninin sosyokültürel çoğulcu karakteri ve bunun özgünlüğü konusunda herkes hemfikirdir. "Dağınık bir imparatorluğu tarihte örneğine nadiren rastlanabilecek bir biçimde yönetmiş olan" Osmanlı Devleti'ni "çoğulcu toplum yapısının klasik bir örneği"³⁶ olarak tanımlayan Benjamin Braude ve

³³ İslam medeniyetinde gelişen dinî-kültürel çoğulculuğun ontolojik temelleri ve siyasi sonuçları için bkz. Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, New York 1994, s. 151-163.

³⁴ Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dosta Körpe, İstanbul 2010, s. 221.

³⁵ Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu*, s. 41.

³⁶ Konuyla ilgili detaylı analizler için bkz. Benjamin Braude, Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York - Londra 1982.

³² M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, İstanbul 2004, s. 31.

Bernard Lewis de nihai kertede Osmanlı düzeninin farklı dinî-kültürel unsurları içselleştirme kabiliyetini öne çıkarmaktadırlar. İslam hukuku ve İslam hukukunun tanıdığı çerçevede kiliseler hukukundan ve geçmiş devlet tecrübelerinden kaynaklanan, kapitülasyonlar ve uluslararası anlaşmalarla daha da çeşitlenen ve Tanzimat ve Islahat fermanlarına dayanan reform hareketleri ile modernize edilen düzenlemeler ve uygulamalar bütününe³⁷ dayanan bu sistem, modernitenin siyasal birimi olan ve daha homojen bir sosyokültürel yapı öngören ulus-devlet düzenine kadar süren bir sosyokültürel yapının temelini oluşturmuştur.

Kadim kültürden beslenen bu çok kültürlü şehir hayatı, getirdiği yeni değerler ve kimlikler ile bütün siyasal ve sosyal yapıları derinden sarsan Fransız Devrimi sonrasında değişmeye başlamış ve modernitenin siyasal ünitesi olan ulus-devlet yapıları ile yeniden şekillenmiştir. Bu değişim sadece İstanbul için geçerli değildir. Aksine, İstanbul kadim bir başkent olarak uzun bir süre buna direnmiş, ancak çevre bölgelerde ve şehirlerde yaşanan kültürel/dinî demografik değişimin baskısına zamanla boyun eğmek zorunda kalmıştır.

Özellikle Balkanlar'da ve Kafkaslar'da yaşanan ulusçuluk hareketleri ve bunun doğurduğu savaşlar, bu savaşlarda yerinden olan Müslüman nüfusu büyük göçler hâlinde başkente ve çevresine yöneltmiştir. XIX. yüzyıl başında Kafkaslar'dan, XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında Balkanlar'dan gelen göç dalgaları asırlarca bir arada yaşayan farklı din ve etnisiteye sahip insan topluluklarını buldukları şehirlerden çıkarmış ve daha homojen ulus-devletler kurma çabası, öncelikle şehirleri homojenleştirme çabasına dönüşmüştür. 93 Harbi ile yoğunlaşan, Balkan Savaşı ile ivme kazanan ve nihayet Birinci Dünya Savaşı ve nüfus mübadelesi ile nihai niteliğe bürünen bu ayrışma, İstanbul başta olmak üzere eski Osmanlı havzasındaki şehirlerin insan dokusu açısından kadim gelenekten kopuşunu beraberinde getirmiştir.

Sosyoekonomik açıdan geleneksel tarım toplumundan modern sanayi toplumuna geçişin gerektirdiği ve XX. yüzyılın ikinci yarısında ivme kazanan ülke içi göçler ise başta İstanbul olmak üzere büyük şehirlerin nüfuslarını kısa bir sürede geometrik bir şekilde artırmıştır. Bu artış ile birlikte şehrin dinî-etnik çeşitliliği azalırken, ülke içi hemşehri topluluklarının mevcudiyeti artmıştır. Ağız (lehçe) ve örf farklılıklarına dayalı bu yeni çeşitlenme ise, ikinci ve üçüncü nesilde yaygınlaşan eğitim ve iletişim imkânları ile yavaş yavaş kaybolmuştur.

Son çeyrek asırda küreselleşme sürecine koşut bir şekilde yaşanan gelişmeler İstanbul'un insan dokusunda çeşitlenmeye yol açan yeni bir değişim sürecinin önünü açmıştır. Birçok faktör bu değişimde etkin olmaktadır. Öncelikle Soğuk Savaş'ın bitmesi ve demir perdenin inmesi, insan dokusu itibarıyla tarihî olarak hep İstanbul ile irtibatlı olan Doğu Avrupa ve Balkan halklarının yönlerini tekrar Çargrad'a döndürmüştür. İstanbul'un açık pazarı niteliğindeki Laleli semti bu değişimin aynası olmuştur. Bu semtte Lehçe başta olmak üzere Doğu Avrupa dillerindeki işyeri levhalarının yaygınlaşması ve daha önce Anadolu'nun değişik şehirlerinden gurbete gelen insan unsurunun yerini yavaş yavaş Doğu Avrupa'dan ticaret için gelenlerin alması, bu değişimin bir sonucudur. Benzer bir süreç Türkiye'nin Ortadoğu'ya açılması ile birlikte Ortadoğu halkları için de geçerli olmuştur. Bu süreçte belli semtlerde ve sokaklarda Arapça Lehçeye, Boşnakça ve Farsçaya karışmaya başlamıştır.

Öte yandan son on yıl içinde gerçekleşen ekonomik kalkınma, çevre bölgelerdeki ekonomik krizin de doğal sonucu olarak ucuz işgücünü de İstanbul'a yöneltmiştir. Başta Ermeniler olmak üzere Moldovyalıların, Gagavuzların, Türkmenlerin, Kafkas ve Orta Asya kökenli diğer halkların temsilcilerinin ve hatta Afrika kökenli göçmenlerin sayısındaki artış, İstanbul'un yeniden bütün çevre bölgeler için bir çekim alanı oluşturmaya başladığını göstermektedir. Türkiye'nin AB sürecinin hızlanması ve İstanbul'un özellikle transit hava ulaşımında ve küresel ekonomi politik işleyişte bir merkez niteliği kazanması, moderniteden küreselleşmeye geçişte yaşanan dönüşüm açısından birçok imkânlar sunmakla birlikte birçok riskleri de beraberinde getirmekte ve İstanbul'u neredeyse bu kapsamlı dönüşüm sürecinin büyük bir toplumsal laboratuvarı hâline getirmektedir.

ŞEHİR KÜLTÜRÜ ve MİMARİ DEĞİŞİM

Kadim, modernite ve küreselleşme süreçleri bağlamında İstanbul'un insan dokusunda yaşanan bu dönüşüm, şehrin ontolojik bilinci ve buna bağlı olarak gelişen mimari formu açısından da geçerlidir. Konstantinos yeni bir kadim başkent inşa ederken süreklilik-değişim diyalektiğinde hassas bir dengeli ve iç tutarlılığı gözetmek zorundaydı. Süreklilik boyutunun temeli yeni başkentin devlet sürekliliği açısından eski Roma'nın ihtişamını sürdürmesi zarureti idi. Bu zaruret Akdeniz'in Batı kadiminin mimari/estetik formunun yeni başşehre yansıtılması anlamına geliyordu. Yeni başkentteki değişim unsuruya, tabir caizse şehrin

37 Bkz. Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*.

ontolojik bilinç dünyası ile ilgiliydi. Politeizmden Hristiyanlık temelinde İbrahimî geleneğe geçiş Doğu kadiminin manevi başkenti olan Kudüs'ün ontolojik özünün de bu mekâna taşınmasını gerekli kılıyordu. Ayasofya'nın açılışı sırasında patriğin elini bırakarak mabedin mihrabına yürüyen imparator Iustinianos'un, Kudüs'teki Hz. Süleyman mabedini kastederek, "Ey Süleyman, seni geçtim!" diye haykırması, Kudüs'ün ontolojik özünün sadece Konstantinopolis'e taşınması değil, bu mekânda kemale erdirilmesi iddiasını da yansıtmaktadır.

Yeni ve Eski Roma arasındaki süreklilik unsurları açısından bakıldığında öncelikle topoğrafik benzerliğe dikkati çekmek gerekir. Konstantinopolis'in şehir duvarları içinde kalan alanının eski Roma gibi yedi tepe ve on dört bölgeden oluşmuş olması dikkat çekicidir. Şehrin meydanları Eski Roma'nın görkemini yansıtacak şekilde imparatorluğun bütün bölgelerinden getirilen abidelerle donatılmıştır:

Başından itibaren Konstantinopolis, Yeni Roma olarak da adlandırılmıştır. Eski Roma taklit edilerek şehir on dört semt ve yedi tepe üzerinde, merkezden Batı surlarındaki kapılara uzanan geniş caddeler etrafında şekillenmişti. Şehrin meydanları imparatorluğun her bölgesinden getirilen antik heykellerle dekore edilmişti. Şehrin Boğaziçi'ne bakan akropolisinde tanrıların anası Rhea ve Fortuna Romae'ye (Roma'nın talihi) adanmış iki tapınak vardı. (...) Konstantinos'un yeni başkenti süslemek için imparatorluğun her tarafından getirttiği abideler arasında Perslere karşı Platea'da kazanılan Yunan zaferine (MÖ 479) adanan Delfi'den getirilen Yılanlı Sütun ve Karnak'tan çok daha önceki bir zafere ait Mısır Dikilitaşı vardı. Böylece Hipodrom, koruyucu, sembolik ve muzaffer Greko-Romen imgelerle süslenmiş bir açık hava müzesi hâline gelmişti. Pagan tanrıların (Zeus ve Herakles), vahşi ve acayip hayvanların, Büyük İskender, Jul Sezar ve Augustus gibi hükümdarların ve Romulus ve Remus'lu kurt şeklindeki Roma heykelleri askerî zaferlerin anıtları ile yarışır hale geldi.³⁸

Ontolojik öz değişimi çerçevesinde bakıldığında, şehrin manevi merkezi olarak bugünkü Fatih Camii'nin yerinde Havariler Kilisesi'nin inşası önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Konstantinos döneminde inşasına başlanan ve oğlu II. Konstantinos zamanında



38 Judith Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, London 2008, s. 6-7.



5- Süleymaniye'den Ayasofya'ya İstanbul: Süleymaniye Külliyesi, Eski Saray/İstanbul Üniversitesi, Beyazıt Külliyesi, Sahafklar, Kapalıçarşı, Nuruosmaniye Külliyesi, Mahmut Paşa Külliyesi, Çemberlitaş, Atik Ali Paşa Külliyesi, Çorlulu Ali Paşa Külliyesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Medresesi, Küçük Ayasofya, Sokullu Mehmet Paşa Külliyesi, Hipodrom/At Meydanı, Dikilitaşlar, Sultanahmet Külliyesi, Aya İrini ve Ayasofya

inşası tamamlanan bu kilise, hem şehrin mimari formunda Hristiyan kimliğin yer etmesini sağlamış hem de Aziz Timothy, Luke ve Andrew'ın kemiklerinin buraya taşınması ile şehre kutsiyet kazandıran bir merkez hâline dönüşmüştür. Konstantinos'un defninden sonra imparatorluk mezarlığının da bu kilisenin bünyesine taşınmasıyla Eski ve Yeni Roma'nın, devlet sürekliliği ile yeni dinin bütünselliği sağlanmaya çalışılmıştır. Aya İrini Kilisesi'nin ve kutsal yerel şehitler olan Mokios ve Akakios adına yapılan kiliselerin de devreye girmesiyle pagan eski Roma ile Hristiyan yeni Roma'nın yanyana yaşadığı bir dönüşüm süreci başlamıştır.

Şehrin mimari ve dinî kimliği çerçevesindeki bu farklılıklar, çeşitlilikler ve çelişkiler Konstantinos'un, Hristiyanlığa sadakatini sorgulanmasına da yol açmıştır. Onun biyografisini yazan Eusebius (313-340) Hristiyanlığa sadakatini en öncelikli özelliği olarak vurgularken, seküler tarihçiler kendisinin, babası gibi, fethedilmeyen güneş tanrısı Sol İnvictus'a inandığını iddia etmişlerdir. V. yüzyıl sonlarına doğru yaşayan Zosimus ise onu atalarının dinini terk ederek imparatorluğa en büyük zararı vermekle itham etmiştir.³⁹

Pagan Roma formu ile İbrahimî ontolojik öz arasındaki bu süreklilik-değişim diyalektiği Konstantinos'tan Iustinianos'a yaklaşık iki asra uzanan dönemde şehir mimarisine farklı tonlar ve renkler içinde yansımıştır. Bu dönüşüm süreci iyi bir Hristiyan olan ve 381'de II. Ekümenik Konsil'i toplayan Theodosios zamanında şehrin hem mimari hem de insan dokusu itibarıyla Hristiyanlık kimliğinin temerküz etmesiyle hızlanmış ve Iustinianos döneminde Ayasofya'nın inşasıyla kemale ermiştir.

Bu anlamda Ayasofya'nın inşası, mimari form ile ontolojik bilinç, devlet görkemi ile metafizik öz arasında sağlanan uyumun zirvesini oluşturmuştur. Bundan sonra fethedilen şehrin dinî kimliği ve mimarisi Hristiyanlık içinde yaşanan gerilimlerden etkilenmiştir. VIII. yüzyıl başlarından IX. yüzyılın ilk yarısına kadar olan döneme damgasını vuran ikonoklazm⁴⁰ hareketi ve 1204'te Dördüncü Haçlı Seferi ile başlayan Latin İstilasası, bu anlamda şehir tarihinde derin izler bırakmıştır. Aslında

ikonoklazmın kendisi de medeniyetler arası etkileşimin izlerini taşımaktadır. Kutsiyetin teccim ve teşbihine karşı çıkan ve bunu bir tür şirk olarak değerlendiren İslam inancının⁴¹ yayılması ve bunun ortaya çıkardığı tartışmalar Doğu Hristiyanlığını da derinden etkilemiştir. Benzer bir etkileşim, Osmanlı'nın Avrupa üzerindeki etkisinin arttığı XV. ve XVI. yüzyıllarda ruhban sınıfının ayrıcalıklı statüsüne karşı harekete geçen Martin Luther ve Protestanlığın ortaya çıkışında da görülmüştür.

Fetih ile birlikte bu kadim başşehir yeni bir ontolojik bilinç ve buna dayalı bir mimari form ile tanışmış ve süreklilik-değişim diyalektiği bağlamında tarihin gördüğü en renkli medeniyet dönüşümlerinden birine şahitlik etmiştir. Iustinianos'un Ayasofya'nın açılışında "Süleyman, seni geçtim" diye haykırması ile Fatih Sultan Mehmed'in şehre girdikten sonra Ayasofya'yı ilk gördüğünde sergilediği tutum arasındaki fark, aynı zamanda iki farklı zihniyetin izlerini yansıtmaktadır:

Büyük Kilise [Ayasofya] önündeki meydana geldiği zaman, atından indi ve alnını toprağa değdirdi, Allah'a hamdederken, başındaki tozu sildi ve böyle büyük bir bina karşısında hayret dolu bakışı içinde şöyle dedi: "Gerçekte bu kişiler yaşadılar ve öldüler ve gelecek olan diğerleri ise, bunlara benzemeyecek" ve [bu sözlerinin ardından] kiliseye girdi.⁴²

Fatih, Konstantinos'un aksine, şehre bir askerî zaferden sonra girmiş olması dolayısıyla daha kökten ve daha kısa sürede bir değişimi empoze edebilecek güce sahip olmasına rağmen, şehrin mimari kimliğini ve sürekliliğini yok etmeksizin bir ontolojik öz değişimine yönelmeyi tercih etmiştir. Fatih, Babillilerin Kudüs'e, İskender'in Persepolis'e, Hülâgû'nun Bağdat'a, İspanyolların Kurtuba'ya girdiklerinde yaptıklarının aksine, şehrin insan dokusu gibi mimari dokusunun da zarar görmesine izin vermemiştir. Doğu ve Batı kadimini birleştiren son hükümdar olma iradesiyle süreklilik ile değişim arasında yapıcı bir denge ve uyum kurmaya yönelmiştir. Ayasofya'yı fethin sembolü olarak camiye dönüştürürken bile içindeki estetik unsurların ve mozaiklerin korunmasına özen göstermiş ve bu Hristiyan sanat birikimine ikonoklastlardan daha fazla saygılı olduğunu ortaya koymuştur. Daha önce de

³⁹ Herrin, *Byzantium*, s. 8.

⁴⁰ "İkonaların kırılması" ya da "tasvir kırıcılık" anlamına gelen bu hareket, 726-843 yılları arasında Bizans İmparatorluğu'nun gündemini bir asırdan fazla bir süre meşgul etmiş, Bizans'ta Kilise ile imparatorlar arasında yaşanan çatışmalarda ve Doğu-Batı arasındaki farklılaşma sürecinde önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. İkonoklazm hareketinin ayrıntılı bir analizi için bkz. George Ostrogorsky, *The History of Byzantine State*, New Jersey 1969, s. 147-200.

⁴¹ İslam düşünce tarihinde bu çerçevede yaşanan tartışmalar ve etkileşimler için bkz. Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 56-78. Ayrıca bkz. Ahmet Davutoğlu, "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divân*, 1996, c. 1, sy. 1, s. 1-44.

⁴² Agostino Pertusi, *İstanbul'un Fethi*, s. 261. Aynı sahnenin Tursun Bey'deki anlatımı için bkz. Tursun Bey, *Târîh-i Ebû'l-Feth*, haz. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 62-65.



6- Hz. Peygamber'e ev sahipliği yapmış Hz. Eyyüb el-Ensari'nin hatirasını İstanbul'da yaşatan Eyüp Sultan Camii

vurguladığımız gibi, Ayasofya'nın camiye dönüşümü ile Kurtuba Camii'nin katedrale dönüşümü arasında yapılacak bir uyum ve süreklilik mukayesesi, iki farklı zihniyetin parametrelerini de belirleyecek ölçüde dikkat çekicidir.

Fatih bir taraftan şehirdeki sürekliliği korurken, diğer taraftan da şehrin yeni bir ontolojik bilinç ve kimliğe sahip olması yönünde de kararlı bir tutum sergilemiştir. İstanbul, bütün bu çeşitliliği ve sürekliliği bünyesinde barındırmasına rağmen, Halil İnalçık'ın da belirttiği gibi, Fatih'in son derece planlı politikası ile onun döneminde bir İslam şehri hüviyeti kazanmış; bu hüviyetin gerektirdiği sosyal kültürü oluşturmuş ve muhafaza etmiştir:

Sultan Mehmed, Rum, Ermeni ve Yahudilere hoşgörülü davranmakla birlikte İslâmbol'un bir Müslüman çoğunluğa ulaşması için gerekli bütün tedbirleri aldı. (...) İslâm dünya görüşü şehrin fizikî ve sosyal alanının İslâm dininin kurallarının bütün kemaliyle ve uygun bir şekilde uygulanabilmesi için düzenlenmesini gerekli kılmıştır. (...) Rahatlıkla söylenebilir ki, Osmanlı İstanbul'unun tekrar

kurulması vakıf ve imaret gibi İslâmî kurumlara dayanmıştır.⁴³

Hem sembollerde hem de özde ve mimaride yaşanan bu dönüşümde bazen pagan gelenekten Hristiyanlığa geçişteki dönüşüme benzer süreçler de söz konusu olmuştur. Nasıl pagan gelenekten Hristiyanlığa geçerken havarilerin kemiklerinin Havariler Kilisesi'ne taşınmasıyla sembolik değeri yüksek bir kutsiyet oluşturulmaya çalışılmışsa, Hz. Peygamber'e evsahipliği yapmış büyük sahabe Ebu Eyyüb el-Ensari'nin mezarının daha fethin öncesinde keşfiyle de şehrin İslam'la şereflenmesi ve bir anlamda metafizik bir yenilenme gerçekleştirmesi sağlanmıştır. Fatih Camii'nin Havariler Kilisesi'nin bulunduğu mekâna inşa edilmesi ve Fatih'in Konstantinos'un defnedildiği bu alana defnedilmiş olması da, mekânsal süreklilik ile bilinç ve öz yenilenmesinin işaretleridir.

⁴³ İstanbul'un bir İslam şehri hâline dönüşmesi sürecinin son derece sistematik bir tahlili için bkz. İnalçık, *Essays in Ottoman History*, s. 249-271; Halil İnalçık, "Ottoman Methods of Conquest", *Studia Islamica*, 1954, c. 2, s. 122-129.



7- Sonsuz mekân içindeki mimarî birimlerin açık tezyinî bütünlüğü olarak tasarlanan Süleymaniye...

Şehrin mimari dokusunun İslami bir hüviyet kazanması da, aynen pagan gelenekten Hristiyanlığa geçişteki gibi, bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Bir karşılaştırma ile ortaya koymak gerekirse, Konstantinos ile Iustinianos dönemleri arasında gerçekleşen mimari doku değişiminin bir benzeri Fatih ve Kanunî dönemleri arasında yaşanmış ve şehrin en görkemli tepesine inşa edilen Süleymaniye ile kemale ermiştir. Ayasofya ve Süleymaniye, iki kadim kemalin yan yana bir silüette buluşması olarak Osmanlı'da gerçekleşen son büyük medeniyet harmanlanmasının da sembolleri olmuşlardır.

Şehrin ontolojik bilinç değişimini yansıtan bu yeni silüeti anlayabilmek için Mimar Sinan'ın tevhid inancıyla bezenmiş derin estetik anlayışına nüfuz etmek gerekir. Turgut Cansever, İslam inancının temel ilkesi olan tevhidin, İslam mimarisine de yansıdığını, farklı varlık düzeylerine ait problemlerin bütününe kapsadığını ve bu problemleri cevapladığını söyler.⁴⁴ Onun Süleymaniye ile

Ayasofya'yı karşılaştırırken vurguladığı hususlar ontoloji-mimari ilişkisinde mekân algısının önemini de ortaya koymaktadır:

Süleymaniye sonsuz mekân içindeki mimarî birimlerin açık tezyinî bütünlüğü olarak, yapının içi ise yukarıda açıklandığı gibi, sonsuz mekânın bir çeşit uzantısı olarak tasarlanmıştır. Ayasofya'da ise fil ayaklarının iç yüzünü takip eden yan duvarlar, bu ayakları duvar ve eksedra arasına gizler; bu yüzden yapı sınırlanmış insan gözü seviyesinde tamamen dışarı kapalı bir mekân haline gelmiştir.⁴⁵

Cansever, "Süleymaniye, Sinan için Ayasofya'yı hem yüceltmek hem de eksiklerini aşmak için bir başlangıçtır"⁴⁶ derken aslında kadim geleneklerin süreklilik-değişim diyalektiği içinde gerçekleşen medeniyet dönüşümünü mimari öz ve form arasındaki ilişki üzerinden anlatmaktadır.

44 Cansever, *Mimar Sinan*, s. 25.

45 Cansever, *Mimar Sinan*, s. 181-185.

46 Cansever, *Mimar Sinan*, s.185.

İstanbul'da mimari form ve şehir kültürü anlamında yaşanan bu dönüşüm daha alt şehir birimleri olarak semtlerin iç değişimlerine de yansımıştır. İstanbul'un İslamlaşması suriçinde bir omurgadan ve surdışında iki kanattan oluşmuştur. Suriçindeki omurga Topkapı Sarayı'ndan başlayarak Süleymaniye-Fatih aksına oturmuş; bu omurga surdışında doğuda Anadolu yakasında Üsküdar, batıda surun hemen önünde Eyüp semtlerinin kurulması ve gelişmesi ile iki kanada kavuşmuştur. Merkezî omurganın tepelerine inşa edilen camiler bir taraftan şehrin mimari silüetine yeni bir kimlik kazandırırken, diğer taraftan çevrelerindeki külliye ve imâretlerle şehrin insan dokusunun ve sosyokültürel yapısının doğal bir şekilde değişmesini sağlamıştır.

Öte yandan, baştan itibaren İslam semtleri olarak kurgulanan ve gelişen Üsküdar ve Eyüp gibi semtler, Şam, Bağdat, Buhara ve Kahire gibi Doğu kadiminin şehir geleneğinin ruhunu bu yeni mekâna bir bütün hâlinde taşıma işlevi üstlenmişlerdir. Konstantinos'un şehri kurarken kullandığı "Yeni Roma" tabirinden de esinlenerek diyebiliriz ki, İstanbul'daki Yeni Medine'nin omurgası Fatih'ten Kanunî'ye uzanan dönemde Topkapı-Süleymaniye-Fatih merkezî aksı üzerinde oluşturulmuş; bu Yeni Medine'nin metafizik ve mimari kanatları ise bilâd-ı selâsenin (Eyüp-Galata-Üsküdar) iki kanadı olan Üsküdar ve Eyüp ile tahkim edilmiştir.

Eyüp, Hz. Peygamber'e ev sahipliği yapan Ebu Eyyüb el-Ensârî'nin türbesiyle Medine ile metafizik olarak irtibatlandırılmış; Üsküdar ise, Harem-i Şerif'e gidişin Anadolu'daki ilk noktası olarak coğrafi süreklilik anlamında doğrudan Hicaz'ın bir uzantısı gibi görülmüştür. Surre alayları, Harem İskeleyi ve Ayrılık Çeşmesi gibi doğrudan Harem ve Hicaz ile sembolik bağ kuran unsurlar, Üsküdar'ın İstanbul'un İslam karakterini belirleyen ana mekânlardan biri olmasını sağlamıştır. Böylece, İslam medeniyetinin yayılma sürecinde kadim kültürlerle harmanlanarak gelişen İslam şehirciliği İstanbul ile gerek ontolojik öz gerekse mimari form anlamında kemale ve zirveye ulaşmıştır.

Suriçindeki Topkapı-Fatih-Süleymaniye hattında oluşan omurganın Haliç ve Marmara'ya inen eteklerinde temerküz eden Rum, Ermeni ve Musevi mahalleleri zamanla kadim şehrin dinî-kültürel çoğulculuğunu yansıtan asli unsurlara dönüşmüştür. Fetih'ten sonra Rum nüfusun yoğunlaştığı Fener, 1601'de Patrikhane'nin bu semtte Aya Yorgi Kilisesi'ne yerleşmesi sonrasında aynı zamanda Ortodoks ruhani merkezi niteliği kazanmıştır. II. Bayezid'in davetiyle İspanya'dan kaçarak İstanbul'a gelen Sefarad Yahudilerinin yerleştiği Balat semti XX.

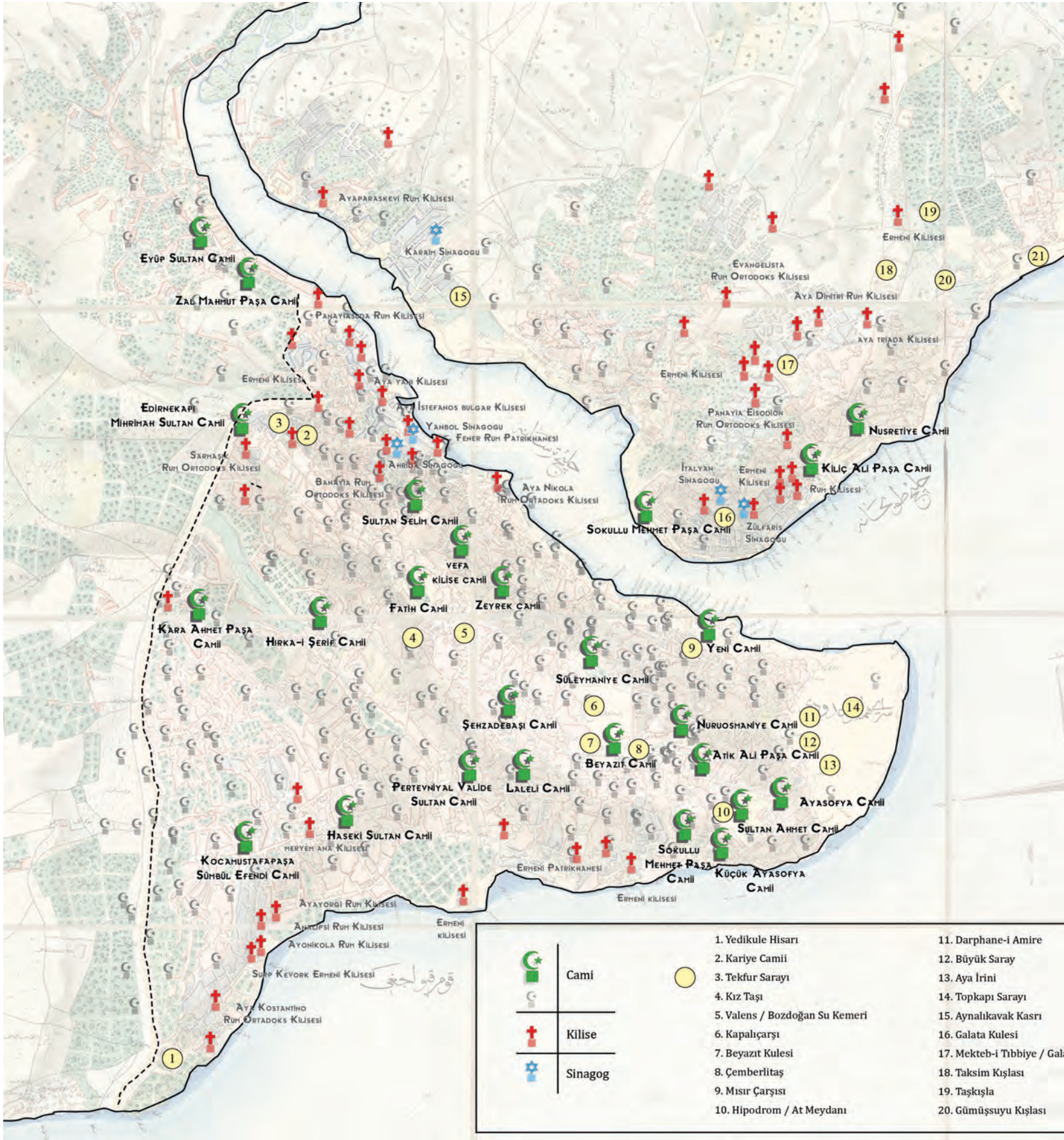
yüzyıl ortalarına kadar Musevi kültürünün en canlı mekânlarından birini oluşturmuştur. Öte yandan, önce Samatya'da -adı Surp Kevork olarak değiştirilen- Sulu Manastır'da kurulan, daha sonra da Kumkapı'ya taşınan Ermeni Patrikhanesi'nin bu semtlerdeki mevcudiyeti Ermeni nüfusun Marmara eteklerindeki bu semtlerde yoğunlaşmasını beraberinde getirmiştir.

Bu anlamda Süleymaniye, Fatih ve Yavuz Selim sırtlarından bir taraftan Haliç'e diğer taraftan Marmara'ya inen yollar yakın zamana kadar kültürel etkileşim ve temasın mahalle kültürüne sirayet ettiği kadim şehir geleneğinin yaşayan son koridorlarını oluşturmuşlardır. İbrahimî geleneğin bütün yönlerinin yansıdığı bu çok dinli şehir kültürüyle İstanbul, Osmanlı Devleti'nin klasik asırlarında sadece Yeni Roma ve Yeni Medine değil, aynı zamanda Yeni Kudüs kimliğini de temsil etme hüviyeti kazanmıştır.

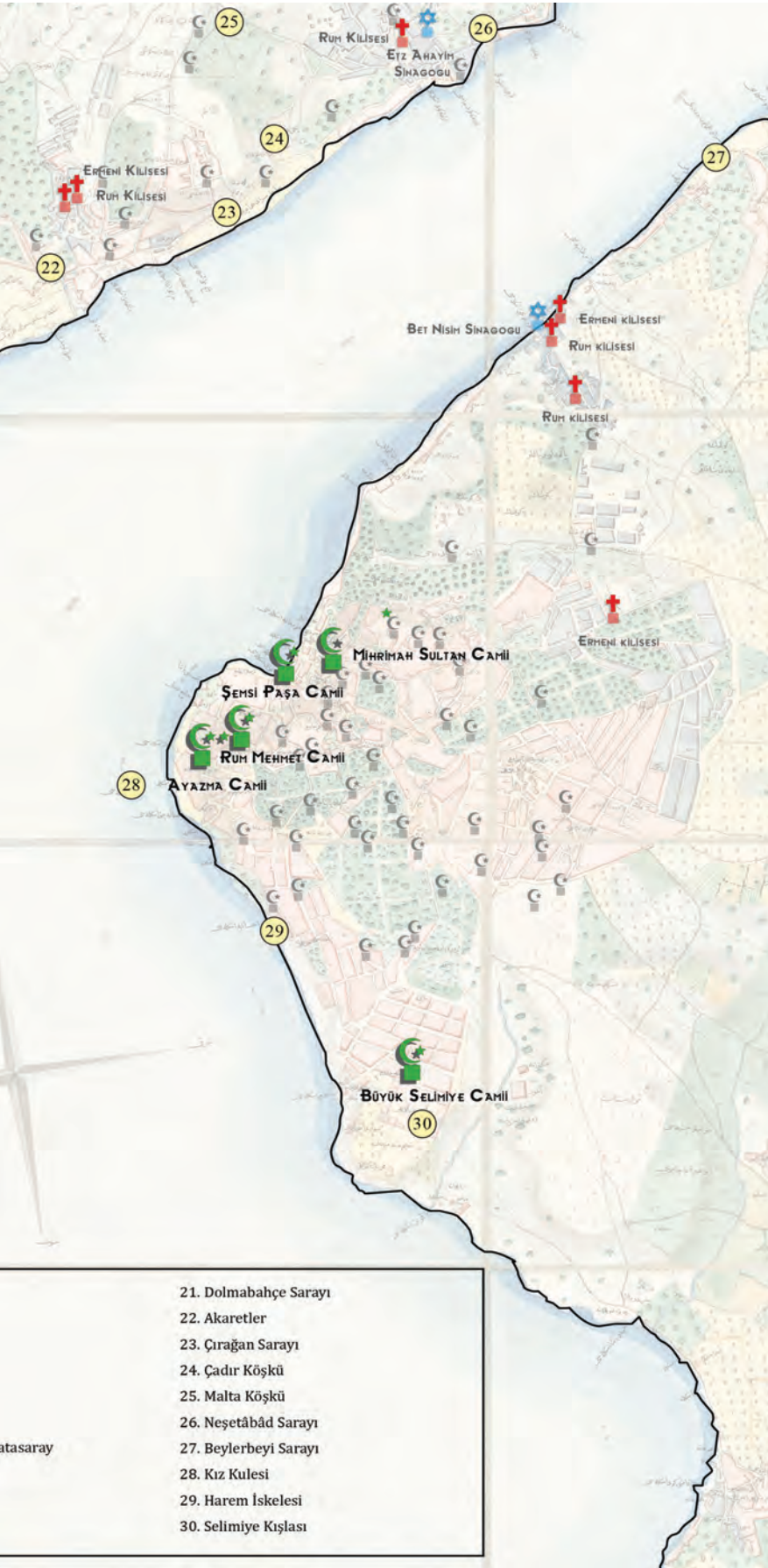
Doğu kadimini bu şekilde barındıran İstanbul, son sentezini Batı Roma'da bulan Akdeniz'in Batı kadim kimliğini ise bilâd-ı selâsenin üçüncü ayağı olan Galata'da yaşatmış ve bünyesine katmıştır. Aslında Galata daha Bizans döneminde, özellikle Haçlı seferlerinin başlamasından sonra verilen ayrıcalıklarla gelişmiş bir Ceneviz kolonisi olarak Batı ya da Eski Roma'nın Yeni ya da Doğu Roma'ya komşu olmasını sağlıyordu. Haliç'in iki yakası bu anlamda hem Roma'nın hem de Hristiyanlığın doğu ve batı geleneklerini bir ayna gibi yansıtıyor ve gizli bir rekabetle tamamlayıcılığını aynı anda bünyesinde barındırıyordu.

Fatih Sultan Mehmed ve onu takip eden Osmanlı sultanları Galata'yı Batı'ya açılan bir kültürel ve ekonomik kapı gibi gördüler ve son derece pragmatik bir yaklaşımla bu kültürel mozayığı koruyarak İstanbul'un kadim gelenek anlamında Doğu'yu ve Batı'yı birleştiren niteliğini daha da pekiştirdiler. Mimar Sinan tarafından hemen hemen aynı yıllarda Azapkapı'da inşa edilen Sokullu Mehmed Paşa Camii (1578) ve Tophane'de inşa edilen Kılıç Ali Paşa Camii (1580) ile Galata'nın tabir caizse sınırları belirlenirken bu sınırlar içinde kalan kültürel dokunun aynen korunmasına büyük özen gösterilmiştir. Fatih'in Galata'yı Batı'ya açılan bir kapı olarak muhafaza etme politikasında, Batı Roma'yı da fethetme arzusunun da rol oynadığı söylenebilir. Aynı yüzyıl içinde Batı Roma'da Katolik Akdeniz birikimine dayalı daha monolitik bir kültürel ortamda Rönesans'ın ilk sancıları yaşanırken, İstanbul kadimin son büyük sentez şehri olarak büyüleyici bir çeşitlilik barındırıyordu.

James Mather'in de ifade ettiği gibi, Osmanlılar 1453 yılında Konstantinopolis'i



8- Osmanlı İstanbul'unda farklı inançlar ve tarihî mekânlar, süreklilik içerisinde bir arada var olmuşlardır. Harita oluşturulurken 1845 tarihli Mühendishane-i Berrî-i Hümayun haritası altlık olarak kullanılmış, Alman Mavileri başta olmak üzere muhtelif harita ve planlar incelenerek Osmanlı'nın son yüzyılına ait İstanbul'un cami, kilise, sinagog ve bazı tarihî mekânları gösterilmiştir. (Harita: Ebru Şener, Danışman: Yunus Uğur)



fethettiğinde şehrin Bizans dönemlerinde tecrübe ettiği şekilde Ceneviz egemenliği altında bir şehir-devleti olarak özerkliğini korumasına izin verdi. Bundan sonra üç asır boyunca bu şehir, Osmanlı-İslam denizinde bir Hristiyan ada olarak kaldı. Coğrafi olarak büyük metropolden sadece “Thames Nehrinin en geniş bölümü kadar bir genişlikte” dar bir su yolu ile ayrılıyordu. Kültürel olarak, gerçi, erken modern dönem boyunca güney kapılarındaki İslam’ın Avrupa ve Hristiyan âlemi karşıtlığının cazibesine direnen İtalyan muhitine bağlıydı. Öyle görünüyor ki, hatta bir XVIII. yüzyıl ziyaretçisine göre, “Konstantinopolis’in Londra’nın banliyösü Westminster’den daha büyük bir banliyösü” değildi.⁴⁷

Henüz paşaların zirvede olduğu dönemde Galata nev-i şahsına münhasır karakterini Osmanlı’nın büyük kudretine borçluydu.⁴⁸

Fatih Sultan Mehmed 27 Mayıs’ta İstanbul’a yönelik olarak son hücumu gerçekleştirmek üzere Zağanos Paşa’yı atadı ve kuşatmanın başından itibaren o, Cenevizli Pera’yı izlemekle görevlendirildi. Konstantinopolis’in düşmesi üzerine Sultan onu Pera’da bulunan korku içindeki Cenevizlileri yatıştırmak, panik havasının önüne geçerek imparatorluk merkezinin yeniden inşası için büyük bir öneme sahip bu ticari merkezin harap edilmesine engel olmak üzere gönderdi. Sadrazam Çandarlı Halil Paşa’nın 30 Mayıs’ta tutuklanması üzerine Zağanos sadrazamlık görevine getirildi.⁴⁹

İstanbul’da modernite etkisiyle yaşanan medeniyet dönüşümünü yansıtan mimari değişimin iki büyük dalga hâlinde gerçekleştiği söylenebilir. XVIII. yüzyıl sonlarına doğru III. Selim dönemi ile başlayan ve XIX. yüzyıl boyunca süren ilk dalga ile bir taraftan Batı mimari geleneği şehrin mekânsal dokusuna nüfuz etmiş, diğer taraftan şehrin Boğaz’a doğru yayılması ile Batı tarzı yeni semtlerin kurulması süreci başlamıştır. Mimar Melling’in III. Selim’in kızkardeşi Hatice Sultan’ın Ortaköy’deki sarayını neoklasik tarzda restore etmesi ile başlayan, II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde inşa edilen kasırlarla devam eden modernite etkisindeki mimari dönüşümün bu ilk aşaması, zirve noktasına Dolmabahçe

⁴⁷ Anita Desai (ed.), *The Turkish Embassy Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, s. 126’dan nakleden James Mather, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World*, New Haven 2009, s. 106.

⁴⁸ Mather, *Pashas: Traders and Travellers in the Islamic World*, s. 107.

⁴⁹ İnalçık, *Essays in Ottoman History*, s. 277.

Sarayı ile ulaşmıştır. Nasıl Ayasofya Roma kadiminin, Süleymaniye Osmanlı kadiminin kemal simgesi ise, Dolmabahçe Sarayı da Osmanlı modernitesinin abidevi simgesi olmuştur. Ermeni mimar Garabet Amira Balyan ve oğlu Nigoğos Balyan'ın inşa sürecinde yer aldığı Dolmabahçe Sarayı'nın açılma tarihi bile Batı yönelişi açısından simgesel öneme sahiptir. Mimaride Batı etkisinin simgesel abidesi olarak görülen saray, Osmanlı Devleti'nin Avrupa ülkeleri ile birlikte savaştığı Kırım Harbi sonrası imzalanan Paris Anlaşması'ndan (30 Mart 1856) birkaç ay sonra 7 Haziran 1856'da açılmıştır.

Öte yandan nasıl Mimar Sinan, Osmanlı kadiminin mimari yansıması olarak şehri o güne kadar gelen mimari geleneğin sentezleri ile bezemişse, Ermeni, Rum, Türk mimarlar da modernite etkisi ile gelişen yeni mimarinin damgasını İstanbul'a ve özellikle Boğaz'a yayılan silüete vurmuşlardır. Saraylar (Dolmabahçe, Çırağan ve Beylerbeyi), kışlalar (Selimiye, Davutpaşa, Gümüşsuyu, Taksim), kasırlar (Aynalıkavak, Çağlayan, Zincirlikuyu), köşkler (Malta, Çadır, Ayazağa) ve devlet daireleri (Harbiye Nezareti/Taşkışla, Mekteb-i Tıbbiye/Galatasaray Lisesi, Darphane-i Âmire) inşa eden bu insanların yeni mimari anlayışı dinî mimariye de yansımıştır. Boğaziçi silüetinde önemli konumlara sahip olan Mimar Sinan eseri Kılıç Ali Paşa ile Krikor Balyan eseri Nusretiye Camii arasında yapılacak bir karşılaştırma şehrin kadim-modernite geçişkenliğinin dinî mimarideki etkisini ortaya koyacaktır.

Şehrin mimari dokusundaki bu değişim semt yapılanmalarında da kendini gösterir. Bu açıdan, en çarpıcı örnekler kadim Batı'yı temsil eden Galata'nın modern Batı'yı temsil edecek şekilde yeni mimari üslupla genişlemesi sonucunda Beyoğlu semtinin ve İstiklal Caddesi'nin oluşması; Sultan Abdülmecid'in Teşvikiye Camii'nin restorasyonu (1853-4) sonrasında yerleşime açarak kuruluşuna öncülük ettiği Teşvikiye Mahallesi⁵⁰ ve şehrin Boğaz'a doğru yayılma sürecinde Beşiktaş'ta yine Balyan ailesinden Sarkis Balyan tarafından 1875'te irade-i hümayun ile kurulan Akaretler'i çekirdek alan Beşiktaş semtinin gelişmesidir.

Yine bir karşılaştırma yapmak gerekirse nasıl kadim Doğu şehre kimliğini verirken Üsküdar ve Eyüp mahalleleri bir kültürel değişimin eksen semtleri olarak doğmuşsa, modernite etkisi de kendini Beyoğlu, Teşvikiye ve Beşiktaş gibi yeni semtler üzerinden göstermiştir. Nasıl Doğu kadiminin omurgası suriçinde kurulmuş kanatları Eyüp

50 Bugün biri Harbiye Karakolu'nun yanında diğeri Vali Konağı Caddesi ile Rumeli Caddesi'nin kesiştiği kavşakta yer alan iki amt taşta "Eser-i avâtıf-ı Mecidiye/Mahalle-i Cedide-i Teşvikiye" ibareleri bulunmaktadır.



9- Osmanlı modernitesinin abidevi simgesi Dolmabahçe Sarayı.

ve Üsküdar'da oluşmuşsa, Batı kadiminin ve modernitenin omurgası da Galata-Beyoğlu aksında oluşmuş, kanatları da yeni kültürel ve mimari unsurlarla Teşvikiye-Harbiye-Beşiktaş hattında gelişmiştir. Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* romanı bir anlamda bu tarihî serencamın kültürel yüzleşme anlamında edebiyata yansımadır.

Modernitenin şehir mimarisi üzerindeki ikinci dalga etkisi ise, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında gözlenmiştir. Bu etki özellikle suriçi kadim alanın yeni açılan bulvarlarla organik bütünlüğünden koparılarak daha geometrik ve daha kategorik bir şehir kimliğine



bürünme sürecinde kendini göstermiştir. Her şeyden önce başta Ordu, Millet ve Vatan caddeleri olmak üzere şehri doğu-batı ve kuzey-güney ekseninde kesen caddelerin açılmasıyla camiler, mescitler, tekkeler, külliyeler ve hamamlardan oluşan büyük kültürel tarih birikimi, ciddi bir tasfiyeye maruz bırakılmıştır. Tek parti döneminde vakıf mallarının satılması sürecinde yaşanan yıkım ve değişimden sonra modernite adına ellili yıllarda yaşanan bu tasfiye süreci kadim-modernite ilişkisini süreklilik bağlamından çok, zıtlık ve çatışma ilişkisi olarak gören bir zihniyetin ürünüdür.

Bulvar ve cadde açmak için tarihî dokunun ve camilerin tasfiye edilmesi, kadim kültürün dayandığı mabet merkezli şehir hayatından ve insani sosyal iletişim ağından modernitenin dayandığı bulvar/mezdan merkezli araçsal sosyal iletişim ağına geçişi beraberinde getirmiştir. Bu durum mahalle içi ve mahalleler arası mekânsal süreklilik unsurlarını da olumsuz etkilemiştir. İç göçlerle artan nüfus baskısının da etkisiyle yaygınlaşan ve modernleşmenin ölçüsü olarak görülen yüksek katlı betonarme binalar, bulvarlara ve caddelere dönük yapılarıyla, çoğu zaman çıkmaz sokaklarla desteklenerek



10- Kadim ve derinlikli kültürüyle buluşması beklenen XXI. yüzyıl İstanbul'u



neredeysi birbirine bakmaya yönlendirilen İstanbul evlerinin yerini almıştır. Bulvarlara ve caddelere bakan evlerin rağbet gördüğü, dar ya da çıkmaz sokaklarda komşulara dönük yaşayan evlerin eski görülerek aşığalandığı bu yeni şehir kültürü, zamanla sitelerin oluşması ile daha da yalnızlaşan ve ortak şehir alanından uzaklaşan bir sosyal iletişim ağını da beslemiştir.

Mahalle içinde yaşanan bu yalnızlaşma ve kopuş, mahalleler arası irtibatlarda da gözlenmiştir. Daha önce birbirleriyle iç içe sosyal çevrelerde yaşayan mahalleler ve semtler bulvarların açılması ile karşı yakalar hâline dönüşmüştür. Bunun çarpıcı bir örneği kadim dönemde ilim muhitleri olarak bilinen Vefa ve Zeyrek semtlerinin arada açılan bulvarla birbirinden kopması ve neredeyse ayrı yakalar gibi görülmeye başlamasıdır. Bu kopuşa paralel olarak, daha önce şehir hayatının insani akışını yönlendiren Süleymaniye ve Fatih camileri de bulvar eksenli araçsal akış damarlarının kenarlarına neredeyse itilerek, ancak özellikle ziyaret amacı güdüldüğünde uğranılan mekânlar hâline dönüşmüşlerdir. Bu durum daha Fatih döneminde kurulan kadimin suriçindeki merkezi omurgasını kesintiye uğratmıştır.

Bu dönemde iç göçlerle oluşan ve şehri bir taraftan Silivri, diğer taraftan Gebze yönünde esneten yeni semtler ise kadim şehir kültürünün izlerinden uzakta ve onlardan ayrışık konjoktürel bir mekân algısı ile gelişmiştir. Bu semtler ne kadimin organik kültürünü ne de modernitenin şehir planlaması anlayışını yansıtan bir mantık ile birbirine rastgele eklenen birimler hâlinde ortaya çıkmışlardır.

İstanbul, daha modernite ile gelen bu şokları atlatmadan küreselleşme ile birlikte yoğunlaşan yeni bir dalga ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Seksenli yıllarla birlikte Türk ekonomisinin küresel ekonomiye açılması ile birlikte Maslak'ta kümelenmeye başlayan gökdelenlerin, denetimden kurtulduka bir istila ordusu gibi önce XIX. yüzyıl modernitesinin kurduğu semtlere, daha sonra da suriçine yaklaşmaları, şehrin mekânsal dokusuna ikinci büyük darbe niteliği taşımıştır. Çarpıcı bir misal vermek gerekirse, Ayasofya ve Süleymaniye nasıl kadimin iki abidevi şaheseri olarak şehrin kimliğinin muhafızları olarak varlıklarını sürdürüyorsa, Gökkafe de nereden ve hangi açıdan bakarsanız bakın şehrin bu kimliğine hançer gibi saplanmış bir utanç nesnesi olarak kaldırılacağı günü beklemektedir.

Bu olumsuz örneklerin artması da, kadim-modernite-küreselleşme süreçlerindeki dönüşümlerin bir zihniyet bütünlüğü içinde anlaşılmasından

kaynaklanmaktadır. İstanbul'un şehirler arasındaki en tefrik edici özelliği, bütün bu süreçleri derinlemesine yaşamayı zorunlu kılan bir coğrafi ve tarihî arka plana sahip olmasıdır. Nihayetinde bu tür şehirler yaşayan öznelere. Bu nedenledir ki, bu şehirlerin sakinleri tarihin sınavından kaçamazlar. İstanbul'un her yolun kendisine çıktığı antik Roma'yı ikame etmesi de, XVI. yüzyılda Doğu ve Batı kadimini birleştiren dünyanın en büyük şehri olması da bir tesadüf değildir. İstanbul, bu birikim üzerinde kadimle çatışmadan gelişen modernitenin güzel bir örneğini de eklenen birimlerle sunabilirdi. Bu anlamda Akaretler örneği yeni formlarda, kadimi yok etmeden ve ikame etmeden geliştirilebilirdi. Bunun yerine, kadimi neredeyse hiç yaşamadan modern zihniyetin kemali olarak –bir perspektif şehri niteliği ile– gelişmiş Paris'i tam aksi bir şehir mantığına dayanan suriçine getirmeye çalışmak hem kadim İstanbul'a hem de modern Paris'e yapılan bir haksızlıktı.

Günümüz küreselleşme sürecinde kadimi gittikçe darlaşan bir alana doğru sıkıştıran ve ona şirk koşan yeni bir Singapur ya da Manhattan tecrübesi, mekânsal ve tarihsel sürekliliğe meydan okumaktadır. Kadimin her aşamasında ve modern dönemde eksen şehir niteliğini koruyan İstanbul'un küreselleşme sürecinde tarihî akışın merkezinde olması kaçınılmazdır. Bu açıdan, İstanbul'un önümüzdeki yüzyıl içinde bir ulaştırma kavşağı, ticaret ve finans merkezi, kültür ve medya odağı olması, yaşayan canlı bir şehrin doğal kaderidir. Ancak bu kaderin hangi ontolojik öz ve mimari/estetik form ile yeniden şekilleneceği bizim tarih karşısındaki belki de en büyük sınavımızdır. Kadimin mekânsal ve tarihsel sürekliliğini koruyan, modernitenin tasfiyeci etkisini telafi edip onun eklektik mirasını yeniden yorumlayan ve küreselleşmenin şehir kültürü üzerindeki muhtemel sonuçlarını gören bir anlayışla ihya-inşa dengesini yeniden kurmak mümkündür. Ancak, bu, sıradan mekanik bir planlama işlevinden ziyade bir zihniyet meselesidir.

Dördüncü önemli boyutu askerî güç konsolidasyonu oluşturmaktadır. Böyle bir medeniyet dönüşümünün yaşandığı anlarda mutlaka siyasi ve askerî üstünlüğe dayalı bir siyasi güç konsolidasyonu gerekir. Nitekim fetih esnasında kullanılan askerî teknoloji, topların surlara karşı kullanılmasında gösterilen askerî başarı ve donanmanın devreye girmesi Osmanlı'nın daha sonraki dönemde yani XVI. ve XVII. yüzyıllarda gerçek anlamda bir dünya düzeni kuracak alt yapıya kavuştuğunu bize açık bir şekilde gösteriyor. Gerçekten de Osmanlı'nın fetihden sonraki önemli hedeflerinden bir tanesinin donanma oluşunun ve Akdeniz'de, Doğu Avrupa'da, Balkanlar'da

kurmuş olduğu düzenin bir ölçüde bu donanma gücüne dayandığının bir başka göstergesi de, söz konusu bölgedeki çözümleninin 1827 Navarin baskınında donanmasının yok edilmesiyle birlikte başlamasıdır.

Fetih, bir anda gerçekleşmiş, nevezuhur bir süreç değildi. Şartlar öylesine olgunlaşmıştı ki, fetih çok daha önce de gerçekleşebilirdi. İstanbul ahalisi de fethiye hazır, Balkan ahalisi de. Fetih, yabancı ve işgalci bir gücün şehre girmesinin ötesinde, bütün o kadimin harmanlanarak bir düzen hâline dönüşmesiydi. Eğer İstanbul'un fethi ile bir düzen kurulmasaydı, fetih bir askerî işgal hâline dönüşebilirdi. Ama fetih ile birlikte bir düzen kuruldu. Bu şekilde, Osmanlı düzeninin bütün ana unsurları belirlenmeye başladı.

Yine sembolik olarak anlatmak gerekirse, fetih öncesinde Osmanlı'nın iki tane başkenti vardı: Bursa ve Edirne. Ne Bursa Edirne'ye ne de Edirne Bursa'ya üstündü. O dönemde Bursa kültürel ve ekonomik hayatın, Edirne ise bürokrasinin ve siyasetin merkezi idi. Bu iki şehrin birbirine kıyasla durumu, "eşitler arasında birinci" türünden bir durumdur. Bunun siyasi otorite olarak karşılığı, güç konsolidasyonu bakımından Çandarlı ile Osmanlı arasındaki ilişki biçimidir. Fetih öncesinde ve esnasında, Osmanlı ve Çandarlı, "eşitler arasında birinci" türünden bir ilişki biçimine sahiplerken, fethi gerçekleştiren Osmanlı, o andan itibaren kendisine rakip bir başka otorite tanımaz. Ne Karamanoğlu ne de başkası... Bu güç konsolidasyonu ile düzeni kurduğu anda, şehir özne olarak tekrar tarih sahnesine çıkmıştır. Bu noktada şehir ismindeki dönüşüm de önemlidir. Şehrin ismi zamanla Konstantinopolis'ten Dersaâdet'e dönüşür. Dersaâdet, yani "saadet diyarı kapısı". Söz konusu değişim sadece basit bir isim değişikliği değil, bir kişinin ismiyle, bir imparator ve iktidarla tanımlanan bir şehirden, bir hayat felsefesi ve bir metafizikle tanımlanan bir şehir anlayışına geçişin de bir ifadesidir.

Fethin kalıcı olmasında iki temel özellik son derece önemli oldu. Birincisi, bir tarihî derinliğe sahip olmasıdır ki, Osmanlı'nın belli bir tarihî derinliği vardı ve bunun da bilincinde idi. İkinci özellik ise bir coğrafi derinliğe sahip olmasıydı. İstanbul, fetih öncesinde temsilî bir gücün oynadığı merkezî bir rolden çok uzak bir konuma sahipti. Keza, Anadolu ve Rumeli'nin politik/coğrafi sürekliliği açısından da kopuk bir görüntü sergiliyordu. İstanbul'un fethi ile birlikte, Osmanlı, *Afro-Avrasya* tabirinin en derin coğrafyasına sahip olan devlet hâline dönüştü. İstanbul da bu siyasi bilincin merkezi oldu. Bu iki özellik sürdükçe de Osmanlı Devleti bütün dış saldırılara direnebildi. Fransız Devrimi ve diğer bazı gelişmeler neticesinde, bu tarihî

derinlik sarsılmaya ve insanlık ve İslam medeniyetinin kuşatıcı kimliği yerine daraltıcı etnik kimlikler vb. etkinlik kazanmaya başladığında Osmanlı düzeni zaaf yaşadı. Bu zaafi besleyen diğer bir unsur da, bu gelişmelere paralel olarak, Osmanlı'nın siyasi coğrafyasının ana unsurlarını kaybetmeye başlamasıdır.

Eğer önümüzdeki dönemde bir medeniyet açılımı söz konusu olacaksa, bu kesinlikle, kadimi kuşatan bir bilince sahip olan medeniyetler tarafından gerçekleştirilecektir. Bu tarz bir açılımın söz konusu olabilmesi için de, fethiye sağlandığı gibi, bir ruhun bir mekânla buluşması gerekmektedir.