

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

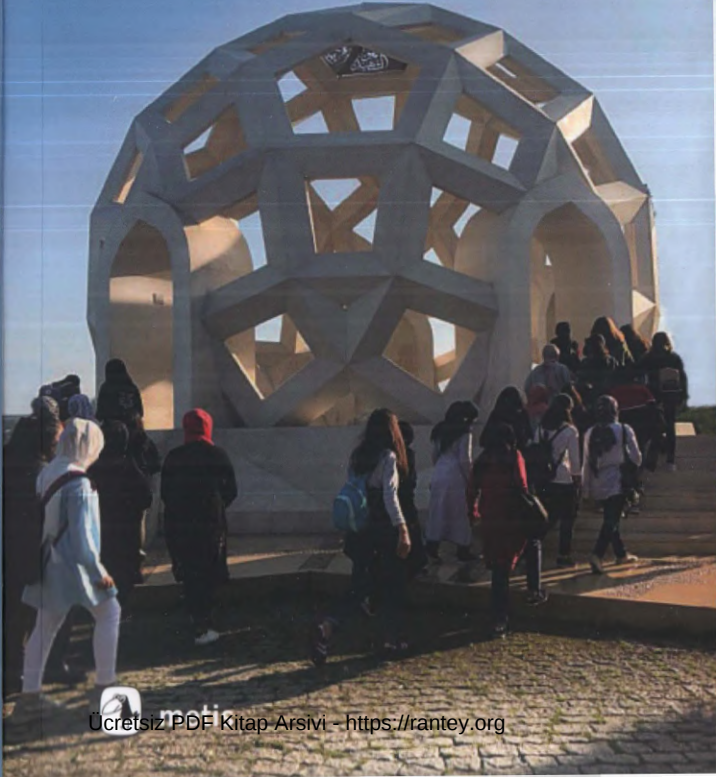
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Bülent Batuman

Milletin Mimarisi

YENİ İSLAMCI ULUS İNŞASININ
KENT VE MEKÂN SİYASETİ



Bülent Batuman
Milletin Mimarisi
Yeni İslamcı Ulus İnşasının
Kent ve Mekân Siyaseti

Lisans ve yüksek lisans derecelerini 1998 ve 2000 yıllarında ODTÜ Mimarlık Bölümü'nden aldı. Doktorasını 2006'da New York Eyalet Üniversitesi – Binghamton'da Sanat ve Mimarlık Tarihi ve Kuramı alanında tamamladı; çalışmasında özellikle 1970'li yıllarda Türkiye'de kentsel politika süreçlerini ve bu bağlamda mekân disiplinlerine mensup meslek insanlarının konumunu ele aldı. 2006-2009'da Mersin Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde görev yaptı, 2011'de doçent unvanını aldı. Halen Bilkent Üniversitesi'nde Kentsel Tasarım ve Peyzaj Mimarlığı ile Mimarlık Bölümlerinde öğretim üyesi olarak görev yapıyor, kentsel tasarım ve modern şehirciliğin kültürel politikaları üstüne dersler veriyor. Araştırma konuları arasında yapılı çevrenin toplumsal üretimi, modern mimarlık ve şehircilik kuram ve tarihi, kentsel siyaset bulunuyor. 2010-14'te Mimarlar Odası Ankara Şubesi'nde, 2013-14'te Avrupa Mimarlar Konseyi'nde (ACE) Yönetim Kurulu üyeliği yaptı. 2017-18'de Fulbright araştırma bursuyla Pennsylvania State University'de misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Halen *Journal of Urban History* ve *Praksis* dergilerinin yayın kurullarında görev yapıyor. Çeşitli dergilerde ve derlemelerde birçok makalesi yayımlanan Batuman'ın diğer kitapları şunlar: *The Politics of Public Space* (2009, Kamusal Mekân Politikaları), *Mimarlığın ABC'si* (2012), *Kentin Suretleri* (2019).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 43544

Milletin Mimarisi
Yeni İslamcı Ulus İnşasının
Kent ve Mekân Siyaseti
Bülent Batuman

İngilizce Basımı:
New Islamist Architecture and Urbanism
Negotiating Nation and Islam through
Built Environment in Turkey
Routledge, 2018

© Bülent Batuman, 2018
© Metis Yayınları, 2018
Çeviri Eser © Şahika Tokel, 2018

İlk Basım: Eylül 2019

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik

Kapak Resmi: Boğaziçi Köprüsü'nün Anadolu yakasındaki
"15 Temmuz Şehitler Anıtı", İstanbul

Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 44865

ISBN-13: 978-605-316-169-1

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Bülent Batuman

Milletin Mimarisi

**YENİ İSLAMCI ULUS İNŞASININ
KENT VE MEKÂN SİYASETİ**

Çeviren:

Şahika Tokel



metis

İçindekiler

Önsöz	11
Giriş	15
Yeni İslamcılık(lar): Terminoloji Üstüne Bazı Notlar	20
Türkiye’de Siyasal İslamın Kısa Tarihi	24
Kitabın Yapısı	27
1 Cami Mimarisinin Siyasal Niteliği: İslam ile Ulusu Uzlaştırmak	31
Ulusal Sembol Olarak Cami: Tarihi Siyasallaştırmak	33
Mimari Taklit Politikaları	39
İlk Yüzleşme: Kocatepe Camisi	40
Soğuk Savaş’ın Zirvesi ve Sonu	46
Yeni Bir Biçim Arayışı	50
Çoğulculuğun Sınırları	56
Nostaljinin Ötesinde Taklit: İdeolojik Simulakrum	63
Gündelik Hayatın İslamileştirilmesi	76
Eri(t)me Potası Olarak Cami	80
2 Yeni İslamcı İskân: Konut ve Öznellik İnşası	88
Türkiye’de Konutun Siyasal İktisadı	90
Varoşun Kentsel Ekolojisi	93
İslamcı Bir Banliyö İnşa Etmek: Başakşehir	96
İslamcı Banliyöde Sınıf Ayrımı	105

Gecekonduların Tasfiyesi: ve Geriye Kalan	107
Bir Minare Tarlası: Kuzey Ankara Kent Girişi Projesi	113
Yeniden İskânın Sonuçları	121
Mülkiyet 124, Ölçek 125, İşletme Yoluyla Denetim 127, Dindarlığı Yaymak 129, TOKİ'yi Bağlamsallaştırmak 133	
İslamcı Yerleşim ve Huzursuzlukları	136

3 Yeni İslamcılığın Kentsel Devriminden Kentselin Devrimine: Kamusal Mekân ve Direniş Mimarileri	144
Yeni İslamcılık Karşıtı Muhalefeti Haritalamak	147
Milliyetçi Muhalefet 149, Sekülerist Muhalefet 150, Çevreci Muhalefet 152, Kentsel Mega Projelere Muhalefet 153, Emek Hareketi 155, Kentsel Dönüşüme Muhalefet 157	
Cumhuriyetçi Kamusal Mekânın Çözümlemesi	159
Kızılay Meydanı ve Tekel Kampı	162
Taksim Meydanı, Yeni İslamcılık ve Banal Siyasallaştırma.....	171
(Kamusal) Mekân Üretimi Olarak İşgal	177
Karşılaşmalara İmkân Sağlayan Bir Boşluk Olarak Kamusal Mekân 178, Siyasal Kampın Biyopolitikası 180, Direniş Mimarisi 185	
İşgalin Ötesi	190
Gezi'nin Artçı Etkileri 193, Gezi'nin Ardından Milleti Örgütlemek 195	

4 Ulusalın İnşası: Milletin Kamusal Mimarisi	202
Canlandırmacılık Üstüne Çeşitlemeler:	
Ulusal Mimariyi Yeniden İcat Etmek	204
Osmanlı-Selçuklu Üslubunun Alımlanması	211
Post-Ulusal Neoklasisizm	218

Milletin Evi	230
Cumhuriyet Ankarası'nın Siyasal Topografyasını Yeniden Biçimlendirmek 232, Vaziyet Planı: Kamusal Mekânı Yeniden Tanımlamak 237, Yerleşkenin Mimarisi: Osmanlı-Selçuklu Üslubuna Yeni Bir Sentez 243, Planlar: İktidar İnşasının Mekânsal Pratikleri 249, Kamu Mimarisi Üstünden Mücadele: Ritüele Karşı Direniş 252	
Sonsöz	265
Kaynakça	271
Dizin	299

Önsöz

ANKARA'YA İLK KEZ 1993'ün sonlarında, mimarlık öğrenimime başlamak üzere geldim. Bundan sadece birkaç ay sonra, büyükşehir belediyesi ilk defa İslamcı bir yönetime geçti. Dolayısıyla kentte bundan sonra gerçekleşen tedrici dönüşümleri ilk elden *gözlemleme* ve *deneyimleme* imkânım oldu. Bir yandan, bizlere mimarlık fakültesinde ne kadar kıymetli olduğu öğretilen cumhuriyet başkentinin yapılı çevresine yönelik yıkıcı müdahaleleri gözlemliyordum. Bir yandan da kent merkezinde öğrenci yaşantısının önemli bir boyutunu oluşturan boş zaman faaliyetlerine evsahipliği yapan mekânların azalışını deneyimliyordum. Belediyenin politikalarından ne kadar rahatsızlık duyduğumu, bu konu üstüne sık sık düşündüğümü hatırlıyorum: Bu müdahaleler ne ölçüde belediye yönetiminin İslamcı karakterinin neticesiydi?

Ankara'ya, başka yerlerde geçirdiğim yılların ardından 2009'da tekrar geldim. Aradan geçen yıllar boyunca yapılan tüm seçimleri kazandığından, hâlâ aynı belediye başkanı görevdeydi (ve bu durum, elinizdeki kitabın orijinal baskısının yayınevine teslim edildiği tarihte de –Eylül 2017– hâlâ geçerliydi). Bense artık kentsel araştırmalar yapan, mimari ve kentsel tasarım dersleri veren bir öğretim üyesiydim. Ankara'ya döner dönmez, öğrenciliğimden beri bilfiil içinde olduğum (daha sonra doktora çalışmama da konu olan) Mimarlar Odası'nda aktif görev üstlendim. Mimarlar Odası, tarihi boyunca (Boğaziçi Köprüsü gibi) mega projelere karşı mücadele etmiş, 1970'lerde gecekondularla hareketleriyle işbirliği yapmıştı, yani kent politikalarında hep etkili bir aktör olmuştu.

Bu kitaba dair ilk fikirler Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yönetim Kurulu üyesi olduğum dönemde gelişmeye başladı. Bir taraftan, Oda ile ilişkisi öncelikle mesleki olan mimarlarla sürekli irtibat halindeydim. Onlar aracılığıyla İslami ağların inşaat sektöründe yayılışını, bu ağların ticari ilişkiler üstündeki etkisinin giderek artışı gözlemliyordum. Diğer taraftan da belediyenin kentsel dönüşüm projelerinin tehdidi altındaki yaşam alanlarını savunmak için mücadele eden ve bu mücadelelerinde Oda'nın yardımına başvuran yerel örgütlenmeleri tanıyor, çaresizlik içinde hukuki bilgi edinmeye çalışan bireylerle görüşüyordum.

Bu dönemde bana en çarpıcı gelense, İslamcı yerel yönetimlerin kentsel müdahalelerine karşı giderek büyüyen yerel örgütlenmelerin varlığına rağmen, aktivist mimarların sürdürdükleri siyasal muhalefeti laiklik savunusuna odaklamak konusundaki ısrarıydı. Kentsel dönüşüm kavramıyla tarif edilen yıkıcı sürecin İslamcılıkla doğrudan ilgisi yoktu, bu durum devlet eliyle mekân üretiminin (çoğu zaman mutenalaştırma niteliği taşıyan) muhtelif ölçeklerdeki uygulamalarından başka bir şey değildi. Mimarlar ise –şaşırtıcı biçimde– İslami nitelikli sosyal ve kültürel yapılara karşı orta sınıf horgörülerini aşamıyor, bu da İslamcılarının fiilen sürdürdüğü kentsel politikaların kavranışını daha da zorlaştırıyordu. Dolayısıyla benim için asıl mesele, İslamcı siyaset ile yapılı çevre arasındaki ilişkiyi özgün karmaşıklığı içinde kavrayabilmektir. Bu ilişkinin hem siyasal iktisatla (kentsel mekânın üretimi) hem de kültür politikalarıyla (İslam/cılık) bağlantılı olduğu, ikisinden birine indirgenemeyeceği kanaatindeydim. Bu bakış açısı doğrultusunda, tekil örnekleri analiz ettiğim makalelerle başlayan araştırma izleği sonunda bu kitaba dönüştü.¹

1. Kitabın bazı bölümleri daha önce çeşitli kaynaklarda yayımlandı: Neo-Osmanlı camilerde mimari taklit ile ilgili tartışma için bkz. "Architectural Mimicry and Politics of Mosque Building: Negotiating Islam and Nation in Turkey", *The Journal of Architecture* 21 (2016): 321-47. Kuzey Ankara Projesi ile ilgili bölümün bazı kısımları için bkz. "Minarets without Mosques: Limits to the Urban Politics of Neoliberal Islamism", *Urban Studies*, 50 (2013): 1095-111. Başakşehir ve Kuzey Ankara projelerinin kıyaslandığı daha eski bir versiyon 2016'da SAH

Bütün bu süreç boyunca arkadaş ve meslektaşlarımla sürdürdüğüm fikir alışverişlerinden çok faydalandım. Bölüm taslaklarını okuyup yorumlama nezaketini gösterdikleri için Kaan Ağartan, Elvan Altan, Utku Balaban, Ali Ekber Doğan, Feyzan Erkip, Neşe Gürallar, Berin Gür, Abidin Kusno ve Barış Ünlü'ye çok teşekkür ederim. Güven Arif Sargın ODTÜ'de öğrencilik yıllarımdan itibaren bana hep destek oldu, ayrıca değerli yorumlarıyla kitaba katkı yaptı. Ayşe Çavdar doktora tezini paylaşıp önerilerde bulunma inceliğini, Neşe Gürallar ve Esin Boyacıoğlu yayımlanmamış çalışmalarını paylaşma nezaketini gösterdiler. Gülse Eraydın'a malzemelerin toplanması ve görsellerin bir bölümünün hazırlanmasındaki yardımından ötürü teşekkür ederim. Fotoğraflarını benimle paylaştıkları için Mehmet Özer, Çetin Gürer, Yücel Demirer, Konca Şaher, Moira Bernardoni, Beyza Onur ve Defne Batuman'a teşekkür ederim. Mimarlar Odası Ankara Şubesi'nin, vaktiyle kimileriyle beraber de çalıştığım yönetim kurulu üyelerine ve tüm personeline, dostlukları ve araştırmamdaki yardımlarından ötürü çok şey borçluyum; özellikle de ne zaman ihtiyacım olsa yardımını esirgemeyen Tezcan Karakuş Candan'a.

Architext dizisi editörleri Tony King ve Tom Markus'a –keza kitap üstüne değerlendirmelerde bulunan üç hakeme– çok teşekkür ederim; çalışmanın başlarından itibaren getirdikleri ferasetli eleştiriler kitabın çerçevesinin biçimlenmesinde çok faydalı oldu. Tony King'e, SUNY Binghamton'daki doktora çalışmam sırasında ve sonrasında adeta bir danışman gibi verdiği destek için de ayrıca teşekkür ederim.

Konferansı'nda sunuldu ve şurada yayımlanacak: “Neoliberal Islamism and the Cultural Politics of Housing in Turkey”, *Social Housing in the Middle East: Architecture, Urban Development and Transnational Modernity* içinde, Kıvanç Kılınç ve Mohammad Gharipour (haz.), Indiana University Press, 2019. 3. Bölüm'ün çeşitli kısımları için bkz. “The Political Encampment and the Architecture of Public Space: TEKEL Resistance in Ankara”, *International Journal of Islamic Architecture* 2/1 (2013): 77-100; ve “Everywhere is Taksim: The Politics of Public Space from Nation-building to Neoliberal Islamism and Beyond”, *Journal of Urban History* 41/5 (2015): 881-907. Tap Arsivi - <https://rantey.org>

Bilkent Üniversitesi bir öğretim elemanı için ideal bir yer; ama bunun yanı sıra, bu kitabı yazmak için de huzurlu bir liman oldu bana. Bu sözlerim pek çok okura abes gelebilir, fakat üniversitenin öğretim üyelerine sağladığı ortam, araştırmacıların entelektüel kapasitelerine ciddi ölçüde zarar veren Türkiye’nin bugünkü kargaşası içinde çok kıymetliydi. “Üniversite” olma niteliğini canla başla koruyan bir kurumda olduğum için zaman zaman suçluluk duyduğumu itiraf etmeliyim. Son olarak sabrı ve sevgisiyle daima en büyük desteği veren Dilvin’e ve bu süreç boyunca bana esin kaynağı olan, ebeveynliğin “tam zamanlı bir keyif” olduğunu öğreten Defne’ye şükran borçluyum.

Bülent Batuman
Ankara, Eylül 2017

Giriş

İSLAM VE SİYASET İLİŞKİSİ hep tartışmalı bir konuydu fakat muhtemelen hiçbir zaman bugünkü kadar tartışmalı olmadı. 21. yüzyıl, 11 Eylül 2001'deki terörist saldırılarla birlikte, İslamın ve siyasal etkisinin giderek daha fazla dikkat çekmesine (ve Batı dünyasının büyük bölümünde giderek daha fazla endişe yaratmasına) tanık oldu. Bu durum Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı sarsan 2011 ayaklanmalarıyla iyice yoğunlaştı. Ayaklanmaların başlangıçta yarattığı iyimserliğin yerini kısa zamanda yeni bir endişe dalgası aldı. İç savaşlar göçmen dalgalarını tetikledi; bu göçmenler Batı dünyasının çoğunda düşmanlıkla karşılandı (hem Avrupa'da hem ABD'de sağ popülizmin seçimlerden güç kazanarak çıkması bunun bir göstergesiydi). Böyle korkular, ulusötesi terörist ağların yükselişiyle ve özellikle Sünni İslamın ulusötesi hilafeti olduğunu iddia eden IŞİD'in ortaya çıkışıyla daha da körüklendi.

Bu kitap, İslam ile yapılı çevre arasındaki ilişkiyi analiz ederek, siyaset-İslam bağlantısının belirli bir veçhesine ışık tutmayı amaçlıyor. İslam ve yapılı çevre ilişkisi bir araştırma konusu olarak ilk kez 19. yüzyılın başlarında, şarkiyat incelemelerinin İslam mimarisini ve Müslüman kentlerini ele alışıyla ortaya çıktı. İslam şehrinin değişmez (ve hakir görülen) bir toplumsal çevre biçimindeki basmakalıp imgesi ancak 20. yüzyılın sonlarında, Edward Said'in çıkır açıcı çalışmasının (1999) ardından postkolonyal eleştirinin yükselişe geçmesiyle sorgulanmaya başladı. Daha sonra, Janet Abu-Lughod (1987), Timothy Mitchell (1988) ve Nezar AlSayyad (1991) gibi araştırmacıların eleştirel çalışmalarıyla, İslam dünyasındaki kentlerin sergilediği çeşitliliği dikkate almayan, Nuh Nebi'den kalma kalıplaşmış tasvirler alaşağı edildi. Bu çalışmalar sayesinde, gele-

neksel-modern karşıtlığına dayanan hâkim görüş büyük ölçüde terk edildi. İslam ile yapılı çevre arasındaki ilişki, İslamın görünürlüğünün –ve siyasal nüfuzunun– önemli ölçüde arttığı günümüz dünyasında başka bir araştırma sorusunu gündeme getiriyor: Artık İslamdan ziyade *İslamcılığın* yapılı çevrenin biçimlendirilmesinde nasıl bir rol oynadığı (keza yapılı çevrenin de İslamcılığı nasıl şekillendirdiği) üstüne düşünmemiz gerekiyor.

İslamcılığın siyasal bir güç olarak yükselişinin izleri 1960'lara dek sürülebilir. 1960'ların sonu postkolonyal dünyada sekülerist milliyetçi hükümetlerin ivme kaybetmesine ve –daha sonra alacağı isimle– “İslami canlanma”ya tanık oldu. 1967 Arap-İsrail Savaşı'nın yarattığı hüsrana, milliyetçi hükümetlerin sebep olduğu hayal kırıklığı ve Soğuk Savaş bağlamında sola eğilimli hükümetlerin birer birer devrilmesi, hem bir muhalefet hareketi hem de sağcı hükümetlerin kullanmaya can attığı bir araç olarak İslamın güç kazanmasına yol açtı (Mandaville 2014: 64-120). Soğuk Savaş'ın ardından, neo-liberalizmin giderek artan etkisi karşısında İslam, Müslüman âleminde siyasal bir güç olarak belirdi. Refah devletinin yıkılmasıyla İslami dayanışma ağları her zamankinden daha etkili hale geldi, dinin gündelik hayat düzeyinde kademe kademe yayılmasını sağladı (Bayat 2007). Bu aşağıdan yukarı dinamiğin yanı sıra, Müslüman dünyanın belli başlı kentleri küreselleşme koşullarında kendi ülkeleri için hem bir sembol hem de kalkınma aygıtı işlevi üstlendi. Bu kentler farklı etnisiteleri, modernlikleri ve İslamları barındıran çoğulcu kimlikleriyle tanımlanıyorlar artık. Dinsellik ve kentsel mekânlar arasındaki etkileşimler sonucu, İslam dünyasının kentleri gitgide parçalı bir hal alıyor. AlSayyad (2001) bu parçalanmanın ürünü, “istisna mekânlarından oluşan parçalı dokuların” meydana getirdiği “fundamentalist kent” olarak tanımlar; bu bağlamda “İslami dinsellik, dini pratikler ve kentsel toplumsal ve mekânsal süreçler” arasındaki ilişkilere odaklanmayı önerir (AlSayyad 2015: 23).

Bu kitap AlSayyad'ın önerisi doğrultusunda, 2002 yılından beri girdiği her seçimi kazanarak iktidarını koruyan, İslami kimliğe sahip bir hükümet tarafından yönetilen laik bir cumhuriyete, Türkiye örneğine odaklanıyor. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2002'deki

ilk seçim zaferinin ardından çok ilgi çekmiş, çoğu yorumcu tarafından İslam ile özgürlük, demokrasi ve bireysel tercih gibi liberal değerlerin bağdaşmasının bir örneği olarak gösterilmiştir. Yeri gelmişken, kitabın, Türkiye örneğinin siyasetbilim kavramları açısından nasıl tanımlanacağı ile değil, siyasal başarısı üst üste seçim zaferleriyle tescillenen İslamcı iktidarın üretiminde başlıca araçlar olarak yapıları çevrenin ve kentselliğin rolü ile ilgili olduğunu belirtmem lazım. Temel savım, AKP'nin hegemonyasını özellikle kentsel politikalar alanındaki başarısı ve yarattığı özgün İslamcı kentsel durum sayesinde inşa ettiği olacak. Kentsel (sosyal, kurumsal ve fiziksel) çevre, devlet ile kentsel toplum arasında yeni kanallar açmış, Türkiye'deki İslamcılar da bu kanalları siyasal nüfuzlarını genişletmek için başarıyla kullanmıştır. Hatta bizzat AKP'nin, İslamcılarının 1990'lar boyunca yerel yönetimlerdeki icraatlarıyla üretilen yeni kentsel durumun bir ürünü olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır.

Bu yeni kanallar, AKP'nin başarısının “laik devlet ve İslami toplumun” yan yana varoluşuna paradigmatik bir örnek teşkil ettiğine dair açıklamaları da, AKP'nin basitçe İslamı araçsallaştıran neoliberal bir muhafazakâr parti olduğu fikrini de çürütmektedir. Kitapta, AKP'nin Türkiye'deki hâkimiyetinin laik devlet düzeninin sürekli tehdidi karşısında bir hegemonya inşası süreci olduğunu, dolayısıyla bu sürecin bir *(yeniden) ulus inşası* projesi olarak görülmesi gerektiğini savunuyorum. Bu proje bir taraftan kendisini cumhuriyetin –kabaca iki dünya savaşı arasındaki döneme denk gelen– erken dönemine damga vuran seküler ulus inşasının antitezi olarak ortaya koyup ulusu İslami terimlerle yeniden tanımlamaya girişmiştir. Diğer taraftan AKP'nin ulus inşası projesi, hasmının başvurduğu (ve bazılarını bizzat icat ettiği) izleklerin çoğunu benimsemekte de beis görmemiştir.¹

AKP'nin ulus tanımı, geleneksel İslamcılarının küresel bir ümmet uğruna ulusu (ve ulusçuluğu) reddinden de, Türk ulus-devletinin etnik açıdan homojen bir bütünü ima eden seküler ulus kavrayışın-

1. Türkiye'de cumhuriyetin erken dönemlerinde seküler ulus inşasına dair mekânsal izlekler için bkz. Bozdoğan (2001) ve Kızıltan (2015).

dan da eşit derecede uzaktır. Türklüğü ve İslamı aynı varlığın nitelikleri gibi sunar. Kemalist devlet 1930'larda seküler ulusu tanımlamak için "ulus" terimini icat etmişken, AKP ideologları "millet" terimini kullanırlar. Arapça kökenli bu terim Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dini cemaatler için kullanılıyordu. Millet sistemi gayrimüslim cemaatlere iç işlerini yürütmeleri konusunda sınırlı bir özerklik tanıyordu. Terim 19. yüzyılda "ulus" anlamını kazandı, zira etnik grupların yeni yeni ortaya çıkan milliyetçiliklerinin kökeni İmparatorluktaki millet sisteminin dini cemaat deneyimlerine uzanıyordu (Karpas 2002: 611). 20. yüzyılda ise özellikle muhafazakâr entelektüeller tarafından öztürkçeleştirmeye bir tepki olarak kullanıldı. Fakat AKP'nin terime yüklediği anlam önemli ölçüde farklıdır; "millet" artık *kendi kendini ötekileştirme* yoluyla tahayyül edilmektedir: seçkin azınlığın cumhuriyet tarihi boyunca ezdiği çoğunluk olarak. Bu yaklaşımı "Müslüman milliyetçiliği" diye tanımlayan White (2014: 188) Osmanlı geçmişine dayalı bu post-empéryal bakışın küresel içerimlerine işaret eder: "Müslüman milliyetçiler için Türk ulusunun kuruluşunu simgeleyen an bir fetih ânıdır, Konstantinopolis'in fethidir; gelecek imgeleri, Türkiye'nin diğer Müslüman ulusların yanında eşit bir yere sahip olduğu İslamcı bir ümmet değil, Türkiye önderliğindeki bölgesel ekonomik ve siyasal birliklerdir."

AKP hegemonyasını ordunun ve devlet bürokrasisinin temsil ettiği laik düzenle aralıksız bir mücadele yoluyla genişletti. Konumu, neoliberal piyasa taleplerini şevkle yerine getirerek ve İslamcı sosyal ağlar yoluyla (ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi) belediyeler etrafında örgütlenen kentsel bölüşüm sistemi sayesinde güçlendirdi. Böylece AKP'nin yeni İslamcılığı, ekonomik neoliberalizmle siyasal İslamı harmanlayan özgün bir sentez olarak ortaya çıktı. AKP ve lideri Recep Tayyip Erdoğan statükoyla savaşında İslamı popülist bir referans olarak kullandı; ulusu, sekülerizmi sömürgeci bir tabiyet biçimi olarak dayatan baskıcı bir iktidara (devlet seçkinlerine) karşı özgürlük mücadelesi veren (İslami) millet olarak yeniden tasavvur etti.

AKP'nin başarısında, müzakereleri ve melezlenmeleri çarpıcı ölçüde kolaylaştıran ideolojik esneklik önemli bir rol oynamıştır. İlk yıllardaki sü-

rekli tehdidinin sonucunda ortaya çıkmış olumsal bir niteliktir bu— çok etkili oldu. Parti aynı anda hem İslamcı davayı temsil edip hem de devletle geçinmeyi başardı; muhafazakâr sağ seçmen tabanını konsolide ederken, Kürtlerin özgürlük taleplerine de (en azından 2015’e kadar) yanıt verebildi. AKP’nin birbiriyle bağdaşmaz gibi görünen politikalar uygulamasına olanak tanıyan, müzakereler konusundaki esnekliğıydi. Melez biçimlerle sonuçlanan bu müzakereler iki ana tema etrafında dönüyordu: birincisi, ulus ile İslamı uzlaştıran yeni bir ulusal kimliğin tarif edilmesi; ikincisi ise *muhalefet olarak* İslam ile İslamın devlet tarafından *toplumsal denetim* için kullanılması. Toplumsal yapısı ve fiziksel üretiminin siyasal iktisadıyla kentsellik, bu müzakereler/uzlaşmaları ve bunların sonucunda üretilen melez biçimleri doğuran ortam oldu.

Bu çerçevede, Türkiye’de İslamcılarının giriştiğı ulus inşası serüvenini, başvurdukları mekânsal stratejiler ve ürettikleri kentsel biçimler üstünden inceleyeceğim. İncelemenin önemli bir veçhesi de şu olacak: Ulus inşası sürecini, baştan planlanmış ve pürüzsüz işleyen bir proje değil, birçok aktör arasındaki mücadelelerle biçimlenen bir süreç olarak ele alacağım. Bu süreç başından itibaren bir *kentleşme* sürecidir; hem Türkiye’de kentlerin gelişiminde yeni bir evreyi temsil eder, hem de İslamcılar için olduğı kadar muhalifleri için de siyasal eylemin tedricen kentselleştiğine işaret eder. Bu açıdan Türkiye’de yeni İslamcı ulus inşası, çeşitli dinamikleri olan olumsal bir süreçtir. Bu kitapta söz konusu dinamikleri kentsel bağlamda ve bilhassa sınıf ve toplumsal cinsiyet boyutlarını vurgulayarak tartışacağım.

Yapılı çevre ile siyaset arasındaki ilişki, ikincinin işleyişi için birincinin araçsallaştırılmasına indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu kitap iki temel öncüle dayanıyor. Bunların ilki, yapılı çevreyi toplumsalın kurucu unsurlarından biri olarak kavramaktır. Bu noktadan hareketle, siyasetin mekânsal inşasını ortaya koymaya çalışacağım. İkincisi ise *kentselin* özgüllüğüdür. Kentte yerleşik olan ve mekânsal biçim ve ölçeklerle tanımlanan talep, çelişki ve mücadeleler, mekânsal ile toplumsal arasındaki etkileşimlerin bu kitapta analiz edilmesi gerektirir. Bu iki

önermeye dayanarak yapılı çevrenin siyasal boyutlarını araştıracağım. Kitabın gövdesini oluşturan dört bölümden ikisi, (gerçek ya da imal edilmiş) tarihin temsili için son derece etkin bir mecra olan mimarlıkla ilgili. Öteki ikisi ise kentselle, yani kentsel olanın dönüşümlerine ve yakın geçmişte Türkiye’de gerçekleşen siyasal süreçler yoluyla tetiklediği gelişmelere odaklanıyor.

Burada geliştirilen genel yaklaşım, İslamın –ve dolayısıyla dinin– baskın bir etmen olmadığı başka durumlarda da kullanılabilir. Fakat kitabın genel çerçevesi bakımından, yapılı çevre politikalarını bir bütün olarak ele alırken, siyasal dinamikler olarak İslam ve İslamcılığın özgüllüklerini gözden kaçırmamalıyız. İslamcı siyasetin mimari ve kentsel biçimleri başka ideolojik formasyonlardan kategorik olarak ayrışan bir öze sahipmiş gibi ele alınamazlarsa da, İslamın kültürel açıdan hâkim durumda olduğu toplumlarda bu etki-den beslenen tikelliklerle tanımlandıkları açıktır. Dahası İslam ve İslamcılığı özcü bir tutumla genelleştirmek metodolojik bir hatadır; her ikisini de incelenen toplumun özgüllüklerini dikkate alarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla İslamın rolünü araştırmak bağlamın tanımlanmasını gerektirir.

Yeni İslamcılık(lar):

Terminoloji Üstüne Bazı Notlar

Siyasal bir güç olarak İslamcılığı, zaman içinde değişmeyen mutlak bir dinsel erkin tezahüründen ziyade, tarihsel koşullarla uyumlu çağdaş bir ideoloji olarak anlamak lazım. Metin boyunca, siyasal bir ideolojiyi kastettiğim yerlerde “İslamcılık” ve “siyasal İslam” terimlerini dönüşümlü olarak kullanacağım. Bunları İslam dininin kendisinden ve “İslami” kültürel tezahürlerden ayırıyorum. Bazı araştırmacılar, iktidara gelen her İslamcı grubun kaçınılmaz olarak ılımlılaştığını, keza Türkiye örneğinde İslamcı hareketin laik devletle uzlaşma neticesinde İslamcılıktan uzaklaştığını ileri sürmüştür (Yavuz 2009: 5-13). İslamcı hareketler ile devlet arasındaki ilişkiyi kaçınılmaz bir ılımlılaşma biçiminde özelleştirmek yerine, İslamcılara iktidarın önümüzdeki tarihsel dinamiklerle İslamcı siyasetin

özgül etkileşim biçimlerini dikkate almayı öneriyorum. Bu açıdan bakınca, İslamcı kadroların bir hükümet kurması mutlaka devlet yapısını teokratikleştirmeye dair (gizli ya da aleni) bir gündemle ya da İslamcı siyasal görüşlerin tamamen terk edilmesiyle sonuçlanmaz. Mesele daha çok İslama referansla tanımlanan toplumsal ve kültürel biçimlerin dolayısıyla devletin ve toplumsal formasyonun dönüşümüdür.

İslamcı politikaların nasıl tanımlanacağı konusu siyasetbilimciler arasında son yirmi-otuz yıldır süregelen bir tartışma. Söz konusu tartışmanın başlangıcı, İran’da gerçekleşen İslamcı devrim sonrasında benzer şekilde teokratik bir devlet kurmayı hedefleyen devrimci grupların aynı başarıyı tekrarlayamamasına dayanır. Bu süreç –Olivier Roy’nın (1994) ünlü tabiriyle– “siyasal İslamın iflası” olarak tanımlandı. Yani İslamcı dava çoğulcu siyasal sistemlerin bünyesine giriyordu. Bu gözlem çok geçmeden yerini bir diğerine bıraktı; artık İslamcılığın iflasına değil yeni bir İslamcılığın başarısına dikkat çekiliyordu. Burada öne çıkan, yeni siyasal stratejiler izleyen yeni tür İslamcı gruplardı. Düzeni değiştirme stratejisini terk edip mevcut siyasal sistemlere dahil olmayı seçen bu gruplar için “yeni İslamcılar” (Baker 2003), “ılımlı İslamcılar” (Hamzawy 2005), “Müslüman demokratlar” (Avrupa’daki “Hristiyan demokratlar”dan ilhamla; Nasr 2005) ve yakın geçmişte “neo-İslamcılar” (Wright 2012) gibi çok çeşitli terimler kullanıldı. Ayırtedici özelliği geleneksel (militan) İslamcılığın zayıflaması olan bu yeni durum siyasetbilim literatüründe “post-İslamcılık” olarak adlandırıldı (Schulze 2000, Kepel 2000, Roy 2003).

“Post-İslamcılık” terimi ilk olarak Asef Bayat (1996) tarafından, devleti ele geçirip dönüştürme fikrini terk edip esasen gündelik hayatı İslamileştirmekle ilgilenen bu eğilimi tanımlamak için ortaya atıldı. Bayat daha sonra terimin tanımını genişleterek “ne anti-İslamcı ne de seküler” olan bir *proje* tarifi ortaya koydu. Post-İslamcılık daha çok “dinsellik ile haklar, inanç ile özgürlük, İslam ile serbestiyeti kaynaştırma çabasını” temsil ediyordu artık (Bayat 2007: 11). Buna göre Türkiye’nin AKP’si bir proje olarak post-İslamcılığın en önemli örneğiydi (Bayat 2007: 189). Bayat’ın çalışmasının öne-

mi, siyasetbilim araştırmacılarının genelleştirmeci eğilimlerinden farklı olarak, Mısır'da ve devrim sonrası İran'da (post-)İslamcılığın taban faaliyetlerini gündelik hayatla ilişkileri bakımından inceleyen sosyolojik ampirizminden kaynaklanır (Bayat 2008, 2007).

2011'deki Arap ayaklanmaları post-İslamcılıkla ilgili tartışmaları derinden etkilerken, terim de hızla yaygınlaştı.² Örneğin Bayat'a (2011) göre ayaklanmalar "post-İslamcı devrimler"di. Ayaklanmalara iyimser yaklaşan ve "post-İslamcılık" terimini ilerici bir anlam yükleyerek kullananlara göre söz konusu olaylar post-İslamcılık tezini ve bu tezin İslamın demokratik sistemlere ve çoğulculuğa dahil edilmesi konusundaki iyimserliğini destekliyordu (Bayat 2013c). Ancak, ivme kazanan siyasal dalganın Libya ve Suriye'de iç savaşlara evrilmesi ve özellikle Mısır'da İhvânü'l-Müslimîn'in (Müslüman Kardeşler) statüko karşısında elde ettiği çoğulcu desteği sürdürememesiyle, Selefi hareketler zemin kazanmaya başladı. Bu gruplar siyaseti tamamen reddedenlerden, demokratik seçimleri fundamentalist gündemlerini hayata geçirmek için araç olarak görenlere ve küresel bir mücadele peşinde olan Cihatçılara değin büyük çeşitlilik gösteriyordu (Wiktorowics 2006, Marks 2013). Söz konusu grupların yükselişi post-İslamcılık tezini sorunlu hale getirirken, tezi savunanlar da Selefililiğin post-İslamcılıkla alakası olmadığını (Roy 2012) ya da önemsiz bir istisna (Bayat 2013d) olduğunu ileri sürüyordu. Her halükârda, bu grupların büyümesi post-İslamcılık tezinin iyimserliğine ciddi anlamda gölge düşürdü (Al-Sayyad 2015: 23).

Bu yüzden, post-İslamcılık teorisyenlerinin ileri sürdüğü temel özelliklere büyük ölçüde katılsam da, AKP'nin siyasal performansını tanımlamak için daha esnek bir terim olan "yeni İslamcılık" terimini kullanmayı tercih ettim.³ Tercihimin altında yatan öncelikli sebep, (post-)İslamcıları tanımlayan yeni koşullar gerçekten mevcutsa bile, bu hareketlerin tüm toplumlarda geçerli evrensel bir pro-

2. Post-İslamcılık hakkındaki yakın tarihli değerlendirmeler için bkz. Gomez Garcia (2012), Chamki (2014), Mandaville (2014: 369-299), Gökankırsel ve Secor (2016) ve Holdo (2016).

jenin örnekleri gibi görülemeyeceği fikri. Burada söz konusu olan, yeni koşullar elbette belirleyici bir rol oynasa da, her toplumun tarihsel seyrinin esasen özgül siyasal mücadeleler tarafından biçimlendirilmesidir (Holdo 2016). İkincisi, Türkiye’de İslamcıların, şüphesiz *yeni* bir biçim icat etmiş olmakla beraber, bir şeyin (İslamcılığın) *ötesine* geçtiği (“post-” öneki buna işaret eder) kanaatinde değilim. Çeşitli yazarlar, post- ya da yeni İslamcılığın karakteristik bir niteliği olarak küresel bir ümmet anlayışı yerine ulusu vurgulamasına dikkat çekiyorlar. Bu, AKP’nin ulus inşası projesinin de temel bir unsurudur ve Türkiye özelinde İslamcılık ile daha genel sağ muhafazakârlık arasındaki ilişkinin tarihsel dinamiklerine derinden bağlıdır. Diğer taraftan yeni İslamcı siyasal performansların içinde filizlendiği ulusötesi ağlar da önemlidir. Günümüz koşullarında böyle hareketler kaçınılmaz biçimde ulusötesi ağlara dahil olur, küresel ölçekli bir İslamcı davanın taşıyıcısı olmaya soyunmasalar bile bu ağlar yoluyla uluslararası hale gelirler. İşte bu nedenle kitapta, Türkiye örneğine odaklanmış olsam bile, AKP’yi ve politikalarını etkileyen ulusötesi İslami ağları da ele almaya çalıştım.

Post-İslamcılığa dair incelemelerin gündemiyle ilgili bir diğer sorun da aşağıdan yukarı dinamiklerin öne çıkarılmasıdır; başka bir deyişle bu incelemeler örtük bir biçimde, devlet ile sivil toplumun birbirinden ayrı olduğu, söz konusu hareketlerin devlet üstünde hak talebini terk edip sadece sivil topluma odaklanmış olduğu fikrine dayanır. İslamcılığın toplumsal ve kültürel (ayrıca elbette mekânsal) biçimlerinin üretiminde devletin rolünün de büyük önem taşıdığına inanıyorum. İslamcılığı sivil toplumun içinden ulus-devletlerle mücadele eden muhalif bir güce indirgemek metodolojik bir hatadır. Küreselleşme koşullarında devletler ile İslam arasındaki ilişki karmaşıklaşmış, siyasal İslamın yukarıdan aşağı versiyonu ve aşağıdan yukarı versiyonu şeklindeki ikili karşıtlık hükümsüz hale gelmiştir. Devletler hâlâ İslamı ulusal kimliğin bir bileşeni ve toplumsal uyum için bir araç olarak kullanma eğilimindedir; bununla beraber İslam-

3. “Yeni İslamcılık”, gelenekçi İslamcılarının 2011’de karşı karşıya kaldıkları siyasal kargaşaya *İslamcılık ve İslamcılığın Yeni Kullanımı* (Boy 2012).

cılığın toplumsal huzursuzluğa yol açabilecek radikal versiyonlarına karşı da temkinlidirler. Her halükârda, böyle politikalar İslamileşme etkisi doğurmaktadır. Benzer biçimde, yasal yollara başvuran ılımlı İslamcı hareketler muhalif enerjilerinin statüko tarafından söğurulmesinden rahatsız olsalar da, toplumsal etkilerinin arttığını görmekten memnun kalırlar. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının ardından, 1990'lardan itibaren ulus inşasına girişen cumhuriyetler bunun tipik bir örneğidir. Bunların bir kısmı siyasal istikrar sağlamakta güçlük çekmektedir; dünya pazarına entegre olmayı başaranlar ise –Kazakistan, Azerbaycan ve (bir dereceye kadar da) Türkmenistan– İslamı ulusal kimliğin önemli bir bileşeni olarak kullanmaktadır. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, AKP Türkiye'si'nden daha laik olduğunu iddia eden bu devletler, AKP'nin İslamcı ulus inşasının esin kaynakları arasındadır.

Türkiye'de Siyasal İslamın Kısa Tarihi

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun geride sığınacak devlet arayan yerinden edilmiş etnik gruplar bırakarak travmatik bir biçimde yıkılışının ardından 1923'te kuruldu. Dolayısıyla Türk ulus-devletinin hem kayıpların travmasıyla baş etmesi hem de modernleşme ve ulus inşası görevinin altından kalkması gerekiyordu. Bu bağlamda cumhuriyetçi *ethos* Osmanlı geçmişinin, özellikle de İslami kimliğin reddi temelinde inşa edildi (Zürcher 2007: 166-205). Osmanlı İmparatorluğu geri kalmışlığın cisimleşmesi, Batı modernliğini “yakalamak” için üstesinden gelmesi gereken her şeyi temsil eden bir referans olarak tahayyül ediliyordu. Ulusal kimlik Osmanlıları önceleyen, daha eski Türk tarihine referansla icat edilecekti. Fakat gerek görüldüğünde, İslamı arka plana atıp Türklüğü öne çıkaran Osmanlı referanslarına da başvurulacaktı (Danforth 2014).

Bu koşullarda, İslamcılığın bağımsız bir akım olarak ortaya çıkışı 1960'ların sonunu buldu. Bu tarihe kadar Türkiye İslamcılığı kendini daha ziyade Soğuk Savaş koşullarında dinin araçsallaştırılmasına dayanan “Ulusal İslam” veya “Ulusal İslam” olarak isimlendirili-

len daha geniş bir akımın içinde konumlandırdı. Bu durum özellikle ülkedeki sol muhalefeti bastıran 1980 askeri darbesinin ardından daha da belirleyici hale geldi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında sağ popülizmin temelini oluşturan İslamcı saikler ile bunları toplumsal denetim için kullanan devlet arasındaki müzakereler, 1980'lerden sonra ekonominin neoliberal yapılandırılması ve bunun sebep olduğu yoksullaşmanın etkisiyle çöktü. Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle İslam, neoliberalizme popülist bir yanıt olarak çoktan küresel bir rol üstlenmeye başlamıştı. Bu küresel eğilimle uyumlu olarak, sol alternatiflerin de zayıf olduğu bir ortamda, İslamcılık Türkiye'de ilk defa bağımsız bir siyasal güç olarak yükselişe geçti.

İslamcı Refah Partisi'nin (RP) ilk başarısı 1994'te İstanbul ve Ankara başta olmak üzere pek çok yerde belediye seçimlerini kazanmak oldu. RP belediyelerinin performansı, partinin seçmen tabanını sağlamlaştırdığı gibi, yeni siyasal alanlar ve kadrolar da yarattı; bu kadrolar RP'nin ve halefi Fazilet Partisi'nin (FP) kapatılmasından sonra AKP'yi kurdu. Söz konusu kadrolar içinde bulunanlardan biri de İstanbul'un popüler belediye başkanı Erdoğan'dı; 1998'de okuduğu bir şiir için dört ay hapis cezasına çarptırıldı, daha önemlisi siyasetten hayat boyu men edildi.⁴ Daha sonra ilgili yasada değişiklik yapılarak yasağı kaldırıldı; bu sayede Erdoğan milletvekili adayı olabildi. 2003'ün başında başbakan oldu, 2014'te de cumhurbaşkanı seçildi.

AKP iktidarı, özellikle ilk yıllarda parti ile laik düzen arasında şiddetli bir mücadeleye sahne oldu. Ordu, 2007 seçimlerinde İslamcı bir cumhurbaşkanının seçilmesini önlemek için bir muhtırayla müdahale edince, çatışma iyice tırmandı. Buna karşılık olarak erken seçime giden hükümet açık bir zafer kazandı; eski bakan ve partinin iki numaralı ismi olan Abdullah Gül cumhurbaşkanı seçildi.

AKP düzenle mücadelesinde dinsel gruplarla işbirliği yaptı. Bu karşılıklı ilişkinin başlıca örneği, uluslararası bir ağa ve nüfuza sahip, Türk-İslamcı grupların en büyüğü olan Gülen hareketi ile AKP

4. "Minareler süngü, kubbeler miğfer / Camiler kışlamız, müminler asker" – Erdoğan'ın siyasetten önce Edirne'de yazdığı şiirlerdendir.

arasındaki ilişkiydi. Diğer İslamcı gruplardan farklı olarak Gülen hareketi kendisini AKP'nin eşit bir ortağı olarak görüyordu, çünkü bürokrasinin ele geçirilmesinde büyük önem taşıyan iyi eğitilmiş kadroları sağlamıştı (Özdalga 2000, Turan 2007, Hendrick 2013). İki taraf arasındaki işbirliği 2013'ten sonra tahripkâr bir çatışmaya dönüştü ve 15 Temmuz 2016'da Güleni subayların önemli rol oynadığı başarısız bir darbe girişimine yol açtı. Gülencilerin orduya ne ölçüde sızdığını, kalkışmada tam olarak nasıl bir rol oynadığını söylemek zor; bununla beraber asıl mesele de AKP'nin dinsel gruplarla yaptığı işbirliğinin, bu gruplar üstündeki kontrolü koşuluyla sürmesidir. Gücü artan İslamcı hükümet ile inanç temelli örgütler arasındaki gerilimli ilişki (ilkinin daha fazla biat, ikincinin çekinecek de olsa özerklik talep etmesi) Türkiye'de İslamcı ulus inşası sürecinin önemli bir dinamiğini oluşturuyor.

Statükoya indirilen son darbe, aynı zamanda AKP ile Gülen hareketi arasındaki işbirliğinin zirvesi olan 2010 referandumuydu. Anayasa değişiklikleriyle hukuk sistemi yeniden düzenlenerek hükümet denetimine tabi kılındı. Bu da ilerleyen süreçte hükümetin, özellikle Erdoğan'ın bütün gücü kendinde toplamasına olanak sağladı. Ardından ülkede hızla tırmanan siyasal gerilim 2013'te İstanbul Gezi Parkı'nda –kentsel müşterekler konusunda– patlak verdi.

Gezi direnişi AKP tarihi için bir dönüm noktası oldu. Protestoların şiddetle bastırılması, devlet baskısının hızla kurumsallaştırılması ve yeni yasal düzenlemelerle polis devletinin pekiştirilmesi gibi daha geniş kapsamlı sonuçlara yol açtı. Sosyal medya kullanımı kısıtlandı; polis ve istihbarat birimleri iktidarın tam kontrolü altına alındı; son olarak, yargı bürokrasisi yeniden düzenlenerek hükümete tabi kılındı. Aralık 2013'te (Gülenciler tarafından) sızdırılan ses kayıtlarına dayalı yolsuzluk iddialarının ardından bu tedbirler daha da sıkılaştırıldı. Son olarak Temmuz 2016'daki başarısız kalkışma bürokrasi, yargı ve akademide kitlesel tutuklamalara ve kapsamlı tasfiyelere bahane oldu. Burada AKP'nin 2013'ten sonraki otoriter politikaları konusunda şu soru akla geliyor: Bu durum İslamcılığın esasen demokrasiyle bağdaşmadığının kanıtı mıdır? Bu soruya Son-söz'de döneceğiz.

Türkiye’de İslamcılarının siyasal başarılarını ele alan pek çok çalışma yapıldı. Bunlar konuyu kitle seferberlikleri (White 2002, Doğan 2007, Eligür 2010, Doğan 2016), İslamcılarının iktidarında siyasal iktisat (Tuğal 2014, Akça ve diğ. 2014, Buğra ve Savaşkan 2014) ya da demokrasi ve siyasal İslamla bağdaşırılığı (Arat 2005, Turam 2007, Yavuz 2009, Hale ve Özbudun 2010, Turam 2012, White 2014) gibi farklı açılardan ele aldı. Türkiye’de siyasal İslamın yükselişi sürecinde gündelik hayat ve kültür konusunda da kayda değer çalışmalar yapıldı (Saktanber 2002, White 2002, Çınar 2005, Özyürek 2006, Turam 2015, Yılmaz 2015). Ayrıca kentsel politikalar, özellikle kentsel mekânın siyasal iktisadı ve kentsel dönüşüm projelerine karşı toplumsal mücadeleler üstüne dikkate değer bir literatür oluştu (Uysal 2012, Balaban 2012, Çavuşoğlu ve Strutz 2014, Karaman 2014, Lelandalis 2014, Ünsal 2015, İslam ve Sakızlıoğlu 2015, Sönmez 2015). Fakat bu literatür giderek büyüye de, İslamcı politikalar ile yapı-çevre arasındaki ilişkiyi irdeleyen çalışmaların sayısı hâlâ çok az (Sargın 2004, Batuman 2013b, Erman 2016). Yani AKP’nin ekonomi ve kültür politikalarında kentsel mekânın rolü ve üretimi yeterince ele alınmamış gibi görünüyor. Bu kitap ise mekân üretiminin Türkiye’de yeni İslamcılığın –mimari ve kentsel biçimlerle– somutlaşması için arayüzler yarattığını ileri sürüyor. Hızlı sermaye birikimi sağlamak için işe koşulan kentsel dönüşüm, AKP’yi destekleyen dindar burjuvazinin yükselişinde çok önemli rol oynadı. Bu arada mimarlık da ulusun İslama referansla (yeniden) inşasına ve yeni ulusal kimliğin küresel ölçekte dolaşımına hizmet eden siyasal bir araç olarak kullanıldı.

Kitabın Yapısı

Kitap başlıca dört tema etrafında dönüyor: cami mimarisi, konut/iskân, kamusal mekân ve kamusal mimari. 1. Bölüm cami inşasına odaklanıyor. Müslüman toplumlarda cami kamusal alanda dinin cisimleştiği yapı tipidir; ayrıca 20. yüzyılda, özellikle 1945 sonrası postkolonyal İslam dünyasında ulusal bir sembol olarak öne çıkmıştır. Ulusu temsil eden ve ulusal kimlik içinde dinin yerini sim-

geleyen önemli bir araç halini almıştır. AKP iktidarında cami –özellikle klasik Osmanlı camisinin taklidi– ulusal ölçekte bireylerin özdeşleşebileceği bir sembol olarak (ulusta İslam) ve dünya çapında Türk İslamını ayırt edici bir kimlik gibi temsil etmek üzere ihraç edilecek bir meta olarak (İslamda ulus) öne çıkmıştır. Dahası AKP çok sayıda yeni cami inşa etmiş, bunların mimari programlarını yeni sosyal ve kültürel işlevlerle genişleterek camileri sosyal mekânlar olarak geliştirmeye gayret etmiştir.

2. Bölüm’de konut meselesini ele alıp, Türkiye kentlerinde gündelik hayatın İslamileşmesi ve kentsel mekânın üretiminde kentsel dönüşümün kilit rolü üstünde duracağım. Kurulduğu 1984 yılından 2003’e kadar sadece 43 bin konut üreten Toplu Konut İdaresi Başkanlığı (TOKİ), sonraki on yılda tam 600 bin konut birimi üretti. Büyük ölçekli konut projeleri günümüzde özellikle gelişmekte olan ülkelerde yaygın biçimde görülürken, Türkiye örneğinin ayırt edici bir özelliği bu projeler yoluyla İslami öznellikler inşa etme girişimleri olmuştur. Bir yandan gecekondü sakinleri yeni konut yerleşkeleriyle zapturapt altına alınırken, bir yandan da İslami karakterli güvenli siteler ortaya çıkmıştır – önce gitgide büyüyen dindar burjuvazi için inziva mekânları ve daha sonra yeni bir yaşam tarzının dışavurumları olarak.

3. Bölüm’de yeni İslamcı ulus inşasının kentsel karakterini analiz edeceğim; bu projenin siyasal sınırlarını, kamusal mekânla bağlantılı çatışma üstünden sorgulayacağım. Bu bölümde AKP iktidarında gerçekleşen toplumsal dönüşümleri, siyaseti kentsel biçimlere büründüren ve bizzat “kentsel”in tanımını değiştiren bir *kentsel devrim* olarak tarif ediyorum. Özellikle yeni İslamcılık karşısında beliren muhalefet aksları (ki bu akslar İslamcı hegemonyanın da sınırlarını tarif eder) üstünde duracağım. Bu bölümün temel iddiası, söz konusu muhalefet akslarının 2013 Gezi direnişi kentsel biçimin en kristalize hali olan kamusal mekâna kanalize olduğudur. Bu nedenle Gezi’yi *kentselin devrimi*, yeni İslamcılığın kentsel devriminin bir neticesi olarak tanımlayacağım. Gezi’yi, 2010’da Ankara’da gerçekleşen (ve ürettiği mekânsal biçimle Gezi’nin öncülü olarak görülmesi gereken) TENEKLE direnişiyle ve aynı dönemde dünya çapında gerçekleşen diğer direnişlerle karşılaştırmamı gerektirecektir.

pında dalga dalga yayılan protestolarla kıyaslayıp, kamusal mekânları yeniden üreten ve kentsel siyaset için yeni mecralar yaratan sokak eylemliliğini mekânsal pratikler ve mimari biçimler açısından irdeleyeceğim. Son olarak da Gezi'nin müteakip süreci nasıl etkilediğini, özellikle 2016 darbe girişiminin ardından AKP'nin kendi kitlesini seferber edişine nasıl bir etkisi olduğunu tartışacağım.

4. Bölüm, AKP iktidarı döneminin başkentte inşa edilen tartışmalı Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'yle zirveye ulaşan kamu mimarisine odaklanıyor. Hükümet, neoklasik bir "Osmanlı-Selçuklu mimarisi" üslubu icat ederek, yeni İslamcı ulusal kimliğin bir temsili olarak kamu binalarında uygulamaya girişti. Bu bölüm, erken 20. yüzyıl Osmanlı Canlandırmacılığından (Birinci Ulusal Mimarlık Akımı) Orta Asya'nın Türki cumhuriyetlerindeki çağdaş ulus inşası deneylerine, sürekli evrilen bu yeni üslubun esin kaynaklarını araştırıyor. Böylece yeni İslamcı mimari arayışın aynı anda hem yerel –tarihten faydalanır– hem de küresel –diğer ulus inşası süreçlerinden ders alır– olduğunu göstereceğim. Osmanlı-Selçuklu üslubunun kavuştuğu bir sentez olarak yeni Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi aynı zamanda başkentte yerleşik devlet örgütlenmesinin mekânsal düzeyini yeniden yapılandırmaya yönelik performatif bir edimdir. Bu niteliğiyle, Cumhurbaşkanı Erdoğan etrafında genişleyen patrimonyalizmin siyasal performanslarının başlıca sahnesidir. Bu bölümde, yerleşkenin ayrıntılı bir analizinin ardından, kamusal mimarinin genellikle gözardı edilen bir boyutunu tartışmaya açacağım: Kamu binalarının temsil gücü yurttaşlar nezdinde otomatik olarak özdeşleşme yaratmaz, ulusun mimari temsilleriyle özdeşleşmesi beklenen bireylerin itirazıyla da karşılaşılabilir, ki Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi örneğinde tam da böyle olmuştur.

Cami Mimarisinin Siyasal Niteliği

İslam ile Ulusu Uzlaştırmak

ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN toplumlarda cami dini kamusal alanda cisimleştirir. Yüzyıllar boyunca belli başlı yapı tipolojilerinde biriken anlamlara referansla, dinsel söyleme mimari bir biçim verir. Cami aynı zamanda kolektif pratiklerin üretildiği ve denetlendiği sosyal bir alandır. Sadece ibadetin değil sosyalleşmenin de mekânı olan cami, cemaat hissinin yeniden üretiminin ve din temelli kimliğin mekânsal-pratik inşasının bir aracıdır. Geçmiş dönemlerde hükümdarların iktidar sembolüyen 20. yüzyılda, özellikle de savaş sonrası dönemin postkolonyal İslam dünyasında ulusal bir sembol olarak öne çıkmış; ulusu temsil eden ve ulus tanımında dinin yerini somutlaştıran önemli bir araç haline gelmiştir. Dahası tasarım, teknoloji ve hamilik yoluyla ve etkinlik arayışındaki devletler eliyle uluslararası dolaşıma giren anlam ve kimliklerle, cami mimarisi son yirmi yılda ulusötesi bir nitelik kazanmıştır.

Bu bölüm, AKP'nin yeni İslamcı ulus inşası projesinde cami mimarisinin rolüne odaklanıyor. Fakat bu tartışmayı, Türkiye'de ulus-devlet ile İslamın birbirini massetmek için verdiği aralıksız mücadeleden damgasını vurduğu, uzun bir temsil krizi bağlamında konumlandırılmak gerekiyor. 20. yüzyılın hatırı sayılır bir kısmında mimarinin bu iki kuvvet arasındaki gerilimi yatıştırmak için temel stratejisi *taklitti*. Ulus-devletin Osmanlı geçmişine duyduğu düşmanlığa rağmen, 20. yüzyıl boyunca klasik Osmanlı cami formunun

taklidi hâkim yapı dili oldu. Bu özgül mimari ifade farklı siyasal bağlamlarda birbirinden apayrı ideolojik anlamlar üretti. Aynı mimari biçim Soğuk Savaş esnasında İslam(cılığ)ın (anti-komünizmin yerel bir türü olan “milliyetçi-muhafazakârlık” tarafından asimile edilerek) ulus-devlet tarafından massedilmesine hizmet etmişken, yakın zamanda bunun tam zıddı için işlevsel hale gelmiştir. Bugün bu biçim AKP’nin milliyetçiliği İslamcılığa massederek ulus-devleti yeniden yapılandırmasına ve ulusu İslami bir içerikle –*millet* olarak–yeniden inşa etmesine hizmet ediyor. Cami mimarisi *milletin* pek çok mimari tezahüründen yalnızca biri; buna karşılık, yeni ulusal kimliği İslamın küresel etkinliğinden yararlanarak ulusal sınırların ötesine yaymanın şu anki yegâne mimari aracı. Burada söz konusu olan, hükümetin sağladığı kaynaklarla ve çoğu zaman Türk menşeli şirketler tarafından inşa edilen camiler yoluyla, ulusötesi bir Türk İslamının ihracıdır.

İlerleyen sayfalarda yapacağım tartışmalara belli bir çerçeve sağlamak üzere, bu bölüme cami inşasının siyasal boyutlarını küresel bağlam içinde ve genel hatlarıyla ele alarak başlayacağım; ardından, mimari taklit konusunu kavramsal olarak tartışacağım. Bölümün bundan sonrası üç kısma ayrılıyor: Birinci kısımda, Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinde camiye ve klasik Osmanlı cami formuna gönderme yapan mimari taklidin işleyişine odaklanacağım. Burada, taklidin ortaya çıkışını, Soğuk Savaş bağlamında devlet ile İslam arasında anti-komünizm zemininde gelişen uzlaşmanın ürünü olarak tanımlıyorum. İkinci kısımda, Soğuk Savaş mutabakatının sonuna ve İslam(cılık) için yeni bir mimari biçim arayışına işaret eden AKP dönemini inceleyeceğim. Göreceğimiz gibi İslamcılar böyle bir arayış döneminin ardından neo-Osmanlı cami formuna geri dönüp onu yeni bir ideolojik içerikle güncellediler; artık bu form İslamcıların devleti ve onun temsil dağarcığını ele geçirdiğini imlemektedir. İslamcı saiklerle işe koşulan taklidin ürününü *ideolojik simulakrum* diye tanımlıyorum. Son olarak üçüncü kısımda camiye ulusal siyaset bağlamında, (İslami) milletin inşası sürecinde mekânsal bir araç olarak tartışacağım.

Ulusal Sembol Olarak Cami: Tarihi Siyasallaştırmak

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönem, mimaride uluslararası modernizmin altın çağıydı. Dolayısıyla modernist mimari, postkolonyal dünyada ulus inşasının bir aracı olarak kullanıldı. Bu eğilimden cami mimarisi de büyük ölçüde etkilendi. Müslüman nüfuslu ülkelerde yeni kurulan ulus-devletler, modernist cami mimarisini İslamı ulusal kimliğin bünyesine dahil eden çağdaş bir ifade olarak gördüler. Bu eğilimin başlıca iki örneği, projesi 1955'te bir yarışmayla elde edilen İstiklal Camisi (Jakarta, Endonezya) ve 1957'de tasarlanan Negara Camisi'dir (Kuala Lumpur, Malezya). Bu örneklerde İslamın, ulus dediğimiz yerel çerçeveye dahil edilen bir kimlik olarak temsilini görürüz. İstiklal Camisi'nde, geleneksel mimari biçim olan katlı çatının yerini alan beyaz betonarme kubbe hem pan-İslamist bir simge hem de modernist sadeliğin ifadesidir (Kusno 2003). Negara Camisi'nin betonarme bir plaktan oluşan çatısı, Malay hanedanının alameti farikası olan şemsiye formuna gönderme yapar; iklimsel koşullar gözetilerek kolonlar üstünde yükseltelen verandalar, yöresel konut mimarisiyle modernist prensipleri harmanlar (İsmail ve Mohd Rasdi 2010).

Bir sonraki on yılda bu eğilim, Louis Kahn'ın 1962'de Dakka'da tasarladığı Ulusal Meclis ve Vedat Dalokay'ın İslamabad'da (yarışma projesi olarak) tasarladığı Kral Faysal Camisi gibi örneklerle devam etti. Bangladeş Ulusal Meclisi'nin tasarım sürecinde, Kahn'ın ilk önerisinde yer alan dört minareli üç bin metrekarelik caminin yerini son aşamada küçük bir mescide bırakmış olması, İslamın ulusal kimlik içindeki yerinin ne denli tartışmalı olabileceğini örneklemesi bakımından çarpıcıdır (Vale 2008: 295-311). Dalokay'ın İslamabad'da uygulanan tasarımı ise Osmanlı camisinin geleneksel merkezi kubbesinin modernist bir yorumudur; burada piramidal bir form alan katlanmış betonarme plak, projenin dört köşesindeki minarelerle birlikte doğrudan zemine oturur. Hamisinin Suudi Arabistan Kralı olması, bu caminin ulusal projesi olarak ulusötesi bağ-

risi” oluşturmayı hedeflerken, bir yandan da küresel ölçekte Selefiliği yaymak için dünyanın dört bir yanında cami yapımına maddi destek sağladı (Rizvi 2015: 23). Bu proje Hac ve Evkaf Bakanlığı tarafından yürütülüyordu. Proje kapsamındaki başlıca camileri tasarlayan Abdulvahid el Vekil, yerel bir referans olarak yığma tuğla sistemine başvurdu (El-Wakil 1989). Endonezya’da Suharto’nun Yeni Düzen rejimi de 1982’de kurulan yeni bir vakıf (Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila) eliyle cami inşası için bir program başlattı. Vakıf 2009’a kadar (“Pancasila Camileri” adı verilen) yaklaşık bin cami inşa etti; bu camilerin hepsi, Orta Cava’daki 15. yüzyıldan kalma Demak Camisi’nden esinle, alameti farikası üç katlı çatı olan aynı mimari biçimi paylaşıyordu (Zuhri 2013: 296-97). Geleneksel form bir tip proje gibi esas alınıyor, çatıların tepe noktaları ise Endonezya devlet ideolojisinin beş ilkesini (*pancasila*) temsil eden beş köşeli bir yıldızın içine yerleştirilen Arapça “Allah” epigrafiyla süsleniyordu. Bu, küresel bir İslami sembolün ulusal cami mimarisi tarafından içerilmesinin bir örneği idi (O’Neil 1993, Kusno 2003).

Bu tür özcü örnekleri Seda’ın Mısır’ında, Mahathir’in Malezyası’nda ve Ziya ül Hak’ın Pakistanı’nda da gözlemek mümkündür. Bu ülkelerde devletler “ulustaki İslam”ın rolünü artırmak üzere İslamın kültürel görünümelerini desteklemiştir. İslam referanslı ulus inşasına yönelik bu strateji, devletin finanse ettiği, geleneksel formlarla üretilmiş camilerde ifadesini bulur. Hanedanın sürekliliğinin söz konusu olduğu Kuveyt, Umman, Ürdün ve Fas gibi ülkelerde (özel kişilerin hamiliğinde inşa edilen modernist cami örnekleri mevcutsa da) bu yaklaşım zaten hâkim olan biçimdi.

Cami mimarisindeki bu tarihselci dönemeç, modernizmin soyut biçimciliği karşısında aşinalığı ve kimlik ihtiyacını vurgulayan postmodernizmin yükselişiyle de desteklendi. Soğuk Savaş’ın bitişi ve küresel etkileşimlerin yoğunlaşması, İslamın küresel bir faktör olarak yükselişine, bu da cami mimarisi bağlamında tarihselciliğin rolünde niteliksel bir değişime neden oldu. Yeni milenyum yerel mimari özelliklerin küresel ölçekte serbest dolaşımına ve ulusötesi kombinasyonların ortaya çıkışına tanık oldu. Bu trendin en erken örnekleri Sultan Selahaddin Abdülaziz Camisi (Şah Alam, Selan-

gor, 1988) ve Jumeirah Camisi'dir (Dubai, 1979). Bu camilerden ilki Osmanlı tarzına öykünen bir ana kubbeye ve dört köşe minareye sahiptir; ikincisinde ise Memlük mimarisine bariz göndermeler vardır. Ne var ki böyle ulusötesi aktarımlar görüldüğü kadar basit değildir ve gerilimli adaptasyon süreçleri içerirler (Rizvi 2015). Örneğin Şah Alam Camisi mavi kaplamalı kubbesiyle Osmanlı selefi Mavi Cami'ye –uluslararası bağlamda bu isimle tanınan Sultanahmet Camisi'ne– gönderme yapmak iddiasındadır. Gelgelelim bu camiye “Mavi Cami” denmesinin sebebi iç mekândaki çinileridir ve dıştan bakıldığında bu ismi çağrıştıracak hiçbir özelliği yoktur. Şah Alam örneğinde görüldüğü gibi Ortadoğu'yla kurulan hayali bağ, çeşitli kaynaklardan serbestçe ödünç alınıp farklı bağlamlarda kullanılan elemanları içeren bir cami mimarisi kataloğu yaratır. Bu sayede üslupların ve mimari elemanların ulusötesi hareketliliği, son yirmi yılda tekil referansların ötesine geçmiştir. Örneğin Abu Dabi'deki Şeyh Zayid Camisi, 8. yüzyıl Emevi mimarisiyle 17. yüzyıl Babür mimarisini serbestçe yan yana getirerek, Rizvi'nin tabiriyle (2015: 175-83) cami mimarisinde “kozmopolit estetiği” örnekler. Keza Malezya Federasyonu'nun yeni idari başkenti Putrajaya'daki Putra Camisi (1999), Mısır, Türkiye, İran, Fas ve Irak gibi çeşitli kaynaklardan alınmış mimari elemanları bir araya getirerek Malezya'nın İslam medeniyetinin çağdaş merkezi olduğu iddiasını cisimleştirir (İsmail ve Mohd Rasdi 2010, Moser 2012).

Cami mimarisi bağlamında geleneksel elemanların ve bunları bir araya getiren eklektik kompozisyonların ulusötesi dolaşımını *yeniden-şarkiyatçılık* diye tanımlıyorum. Yeniden-şarkiyatçılık İslam'ın homojen bir bütün olduğu şeklindeki şarkiyatçı fikri destekler ve Batı'nın nazarında “öteki” olarak inşa edilmeyi olumlar.² Bu bakımdan “İslami canlanma” mimari ifadesini, tarihsel fragmanla-

2. Farklı yazarlar şarkiyatçılığın Doğulular tarafından kullanımını “yeniden-şarkiyatçılık” (*re-Orientalism*) ve “öz-şarkiyatçılık”, yani kendi kendini şarkılaştırma (*self-Orientalism*) kavramlarıyla tartışmıştır. Örneğin bkz. Lau (2009), Lau ve Mendes (2011), Iwabuchi (1994) ve Georgiev (2012). İlerleyen sayfalarda AKP'nin özgüllüğünü tanımlamak için “yeniden-şarkiyatçılık” ile “öz-şarkiyatçılık” arasında ayrım yapılmıştır. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rın sonsuz kombinasyonlarında cami mimarisini monolitik hale getiren yeniden-şarkiyatçılıkta bulmuştur.

Giriş bölümünde yaptığım yeni İslamcılık tanımını hatırlarsak, İslamın (özellikle sol) toplumsal hareketlerin bastırılmasında bir araç olarak kullanıldığı Soğuk Savaş'ın sona ermesi büyük önem taşır. Bir dizi farklı dinamiğin sonucu olarak neoliberalizmin yol açtığı yoksulluk karşısında İslamın aşağıdan yukarı bir siyasal güç olarak yükselişine denk gelen küreselleşme koşullarında, Müslüman nüfuslu ülkelerde devletler ile İslam arasındaki ilişki çok boyutlu ve karmaşık bir nitelik kazanmıştır. Hükümetler, İslamı ulusal kimliğin bir bileşeni ve bir toplumsal uyum aracı olarak kullanmaya devam ederken, toplumsal huzursuzluğun kanalize olabileceği mecralar olan cihatçı hareketlere karşı da tetiktedirler. Benzer biçimde ılımlı İslamcılar da, toplumsal ve siyasal etkilerinin artmasından memnuniyet duymakla beraber, sisteme dahil olmak uğruna verdikleri tavizlerden ve muhalif pozisyonlarının aşınmasından dolayı sıkıntı yaşamaktadırlar.

İslamın ulusal kimliklerin önemli bir bileşeni olarak kullanıldığı Sovyet-sonrası ulus inşası örnekleri bu gerilimi tasvir eder. Örneğin Kazakistan için İslam Kazakları ülkedeki Rus nüfustan ayıran alameti farika iken, Azerbaycan'da Sünni ve Şii nüfuslar arasındaki denge komşu İran yüzünden siyasal riskler içermektedir. Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğu Sovyet-sonrası ülkelerin tümünde, cami inşası 1990'ların ilk yarısından itibaren devlet destekli projeler aracılığıyla gündeme geldi. Özellikle doğal kaynaklar (petrol ve doğalgaz) yoluyla biriken servet sayesinde 2000'lerde inşa edilen çok daha büyük ve gösterişli camiler bu erken dönem örneklerini gölgede bıraktı. Kazakistan'ın yeni başkenti Astana'nın merkezinde iki büyük cami vardır. Açıldığı dönem ülkenin en büyük camisi olan Nur Astana Camisi (2008) Katar Emiri'nin bir armağanıdır. 2012'de inşa edilen Hazret Sultan Camisi ise onu geçerek en büyük cami unvanını elde etmiştir. Azerbaycan'ın ve Türkmenistan'ın başkentleri Bakü ve Aşkabat'taki ilk camiler 1990'larda Türk hükümetlerince inşa edilmiştir. Bu neo-Osmanlı camilerin ikisi de kent merkezindeyken, yakın gelecekteki diğer örneklerin kentlerin

lan daha büyük camilerin (Bakü’de Haydar Camisi [2012] ve Aşkabat’taki Kıpçak Camisi [2004]) merkeze uzak mevkilerde konumlanması, bu ülkelerde devlet ile İslam arasındaki gerilimli ilişkinin göstergesidir.

Yeri gelmişken, çok önemli bir farktan bahsetmek gerekiyor. Suudi Arabistan, İran, BAE ve Katar gibi İslami devletler cami mimarisini hem İslamı yaygınlaştırmamanın hem de kendi ulusal kimliklerini tanıtmamanın bir aracı olarak kullanmaktadır. Ayrıca, kendi uluslarının özgün İslam temsillerinin kökeni olduğunu iddia eden bazı ulus-devletler özel mimari biçimler de ihraç etmektedir. Bu noktada, Tokyo’dan Johannesburg’a ve Berlin’den Washington DC’ye çeşitli kentlere hevesle neo-Osmanlı camiler ihraç eden Türkiye de resme dahil olur. Dolaşıma giren bu mimari biçimler, başka devletler tarafından ise İslamın küresel referansları olarak anlaşılmakta ve yeni kombinasyonlar içinde benimsenmektedir. Mimari üretimde ulusötesi bağlantıların giderek daha önemli bir rol oynadığı, ulusları ve kentleri “markalaştırma” eğiliminin giderek yaygınlaştığı günümüz koşullarında bu eğilimler iyice belirginleşmiştir (Rizvi 2015).

Mimari biçime dönersek, İslamı ulusal kimliğin bünyesine dahil etmeyi hedefleyen çoğu devlet, farklı dönemlere ve coğrafyalara ait mimari üslupları serbestçe kullanmaktadır. Endonezya ve Malezya’nın yanı sıra, Sovyet-sonrası cumhuriyetler gibi örneklerde hükümetler, cami mimarisi çerçevesindeki ideolojik taleplerini ve kentlerinin markalaşması yönündeki ekonomik beklentilerini uluslararası mimarlık firmalarıyla müzakere ediyorlar. Bu durum, İslamı küresel ölçekte yaygınlaştırmaya yönelik ilave bir ideolojik çabayla birlikte, Katar ve BAE için de geçerlidir. Örneğin Suudi Arabistan, Selefilîği yaymak için esnek bir mimari strateji kullanır; caminin tasarımını yerel koşullara uyarlar (Rizvi 2015: 69-105). Cami mimarisinde tarihsel ve coğrafi sınırları önemsiz kılan bu çoğulculuk göz önüne alındığında, 16. yüzyıl klasik Osmanlı cami formunun Türkiye’de 20. yüzyıl boyunca hüküm sürmüş, hatta 21. yüzyılda küresel bir marka haline gelmiş olması ilginçtir. Türkiye’de hâkim olan neo-Osmanlı üslup tercihini analiz etmek için, bu tarih-

sel biçimin yeniden üretiminin nasıl kavramsallaştırılacağına dair bir tartışmayla başlamak gerekiyor.

Mimari Taklit Politikaları

Taklit sömürgeci mimarının önemli bir bileşeni olmuştur. Mevcut yerel mimari formlarının sömürgeci etkileşimler içinde kullanımı, 1980'lerin sonlarından beri çeşitli araştırmacılar tarafından incelenmiştir (Rabinow 1989, Wright 1991, Crinson 1996 ve 2003). Sömürgeciler bazen hâkimiyet ifadesi olarak (özellikle Dünya Fuarlarında), bazen de sömürgelerde asimilasyon aracı olarak, sömürgeleştirdiklerinin geleneksel mimarilerini görsel olarak yeniden üretmiştir (Mitchell 1988). Bazen de hem sömürgecilerin hem sömürgeleştirilenlerin gözünde imparatorluk imgesini desteklemek amacıyla, Batılı mimari biçimler sömürgelere ulusun imleyenleri olarak dayatılmıştır (Metcalf 1989, Fuller 2007). Sömürge tebasının sömürgeci güçle özdeşleşmesini sağlama ihtiyacı, mimari taklidin bir müzakere ve melezleşme sahası olarak işlemesine yol açmıştır. Homi Bhabha'nın bilindik ifadesiyle taklit, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasında müphem bir ilişkidir (1994). Sömürge konumundaki öznenin sömürgeciyi taklit etme edimi, tahakküm niteliğinde bir sömürge pratiğidir; ama aynı zamanda “sömürgeci söylemin müphemliğini ifşa eden, böylelikle de otoritesini altüst eden bir pratiktir” (Bhabha 1994: 126). Bu tanımlı Türkiye’de cami mimarisi tartışması için faydalı buluyorum. Çünkü Türkiye örneğinde söz konusu olan, bir özne konumu ile onu tanımlayan sömürgeci Öteki arasındaki ilişki değil, özne pozisyonu ile (bizzat kendisi bir temsil olan) kurucu bir gönderge –16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu– arasındaki ilişkidir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi, neo-Osmanlı taklidin iki farklı tarihsel dönemdeki uygulamaları arasında önemli farklar bulunur: Bunların ilki İkinci Dünya Savaşı’nı izleyen Soğuk Savaş dönemidir, ikincisi de günümüzdeki yeni İslamcı evre.

Türkiye’de cami mimarisi tartışmasına girmeden önce şunu vurgulamakta fayda var: Cumhuriyet döneminde, 16. yüzyıl Osmanlı camileri taklit edilirken, farklı camiler üst üste, kopyalanmamıştır.

Bu ayrım önemlidir; örneğin Bianca Bosker'ın (2013) Çin'de güncel mimari taklit pratikleri üstüne yaptığı tartışma, Batı'da mevcut bazı binaların ince ayrıntılarına dek taklit edilmesinin anlamını sorgular. Bosker'a göre bu durum Batı'nın geçmişini ve bugününü fethetmeye yönelik sembolik bir girişimdir ve Çin kültürünün “iyi taklide” değer vermesiyle de yakından ilişkilidir. Cami mimarisi bağlamında Abu Dabi için benzer bir durum geçerlidir; tanınabilir mimari formları bir araya getirerek küresel İslamın yeni merkezi olmaya soyunan kentte, İslam dünyasının dört bir yanından meşhur camilerin kopyaları inşa edilmiştir (El-Amrousi ve Biln 2013). Neo-Osmanlı örneklerde ise taklit edilen tek tek camiler değil, klasik Osmanlı camisine dair genel bir fikirdir. Belli bir caminin tıpatıp replikasıdan çok, farklı farklı örneklerin bileşenleriyle –yani belirli bir caminin plan şeması, bir başkasının minare sayısı vb. bir araya getirilerek– üretilen bir imgedir. Bire bir kopya ile bu pratik arasında büyük fark vardır: Taklidin ürünü kopya değil *hakiki* görünür. Ne var ki taklit yoluyla hakikilik iddiası karmaşık bir meseledir. Maksat özgün olanı tekrar etmek olsa da, taklit sürekli özgün olanla aradaki “kaymayı, fazlalığı, farkı” üretir (Bhabha 1994: 122-23). Sonuç “aynı gibi ama tam da değil”dir; Bhabha bunu taklidin müphemliği diye tanımlar.

İlk Yüzleşme: Kocatepe Camisi

İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna dek süren tek parti rejiminin radikal sekülerizmi devletin din alanını sıkı kontrolüyle sonuçlandı. Genç ulus-devletin aldığı ilk önlemlerden biri, 1924 yılında, halihazırdaki 12500 caminin idaresi dahil, ülkedeki tüm dinsel faaliyetleri denetlemek üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması oldu (Karaman 2008: 286). Bu çerçevede cami inşasının amacı cemaatin ihtiyaçlarına cevap vermekten ibaretti. Söz konusu dönemde inşa edilen camiler nispeten küçüktü, hiç anıtsal cami yapılmadı. Camiler genellikle yapı ustaları tarafından, taşrada yerel pratikler takip edilerek ve daha büyük kentlerde de mevcut Osmanlı camileri örnek alınarak inşa ediliyordu. Cami mimarisi cumhuriyetin ilk yılları boyunca

ulus inşasının kültürel tezahürlerinin parçası olmadı, bu da Türkiye’yi Müslüman nüfuslu ülkelerde kurulan ulus-devletler arasında istisnai bir örnek yapıyordu. Bunun sonuçlarından biri, 1950’lere dek cami ikonografisi konusunda bir tartışmanın gündeme gelmemiş olmasıdır. Yani referansı Osmanlı cami mimarisi olsa da, bu kopyalarda bilinçli bir taklitten ziyade mevcut yapı üretim tarzının devam ettirilmesi söz konusuydu.

1950’de iktidara gelen Demokrat Parti (DP) ülkenin İslami kimliğiyle uzlaşmayı amaçladı. İslami fikirler DP iktidarında yeniden yayılıp güçlense de İslamcılığın bağımsız bir siyasal güç olmasına hâlâ izin verilmiyordu; bu nedenle İslamcılık “milliyetçi-muhafazakârlık” denilen kapsayıcı ideolojik akım içerisinde kendisine bir yer buldu (Bora 2009). Bu akımın kaynağı, erken cumhuriyet döneminin radikal modernleşme girişimlerine karşı muhafazakâr bir pozisyonu savunan entelektüeller çevresiydi (Taşkın 2007).

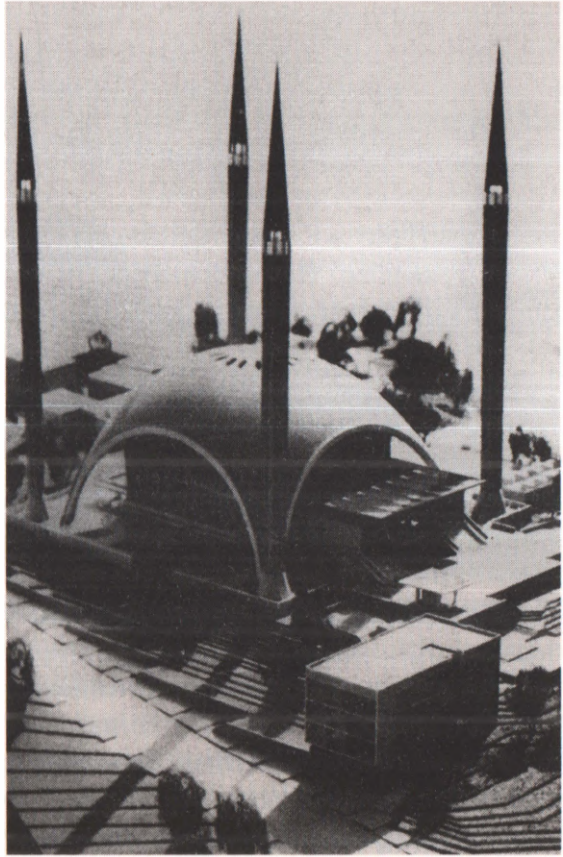
Tek parti yönetiminin sona eriş ve Soğuk Savaş jeopolitiğinin öne çıkmasıyla birlikte milliyetçi-muhafazakâr akım, milliyetçi ve İslamcı eğilimleri anti-komünizm ortak zemininde başarıyla harmanladı. Bu ideolojik karışım, radikal modernizm ve sekülerizm (keza her türlü sol akım) karşıtlığını bir araya getirirken, bir yandan da ulusun birliğini savunacak güçlü bir devlet ihtiyacını vurguluyordu. Dolayısıyla kendini muhalif bir söylem gibi sunmakla beraber, devlet hegemonyasını genişletmek bakımından araçsaldı. Bu çerçevede siyasal İslam hiçbir zaman devletle doğrudan karşı karşıya gelmedi; bunun yerine taleplerini milliyetçi-muhafazakâr gündemin içerisinde müzakere etti. Milliyetçi-muhafazakâr tahayyülün başlıca göndergesi, Türklüğün ve İslamın ortak altın çağını temsil eden, gücünün zirvesindeki 16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’ydu.

Demokrat Parti, seküler modernleşme açısından cumhuriyetçilerin halefi olsa da, camiyi ulusal kimliğin bir sembolü olarak kullanmakta beis görmedi. Böylelikle Ankara’nın cumhuriyet döneminin modernleşme hamlesiyle özdeşleştirilen, yeni yönetim yapısını içeren hükümet merkezine (Bakanlıklar) evsahipliği yapan Yenışehir’de (bugünkü Kızılay bölgesi) bir cami inşa edilmesi teklifi kabul gördü (Batumar 2009, Çengizkran 2010). Yenışehir’e cami

inşa etmek kuşkusuz siyasal bir anlam taşımaktadır. Caminin inşaatı, Başbakan Adnan Menderes'in hamiliğinde, Anıtkabir'in karşısına düşen yüksek bir mevkide (Kocatepe) başladı (*Milliyet* 15.2.1957). Hükümetin gururla takdim ettiği caminin modernist tasarımı, muhafazakâr çevrelerde öyle kolay kabul görmeyecekti (Resim 1.1). Vedat Dalokay ve Nejat Tekelioğlu'nun yarışma sonucu seçilen projesi ana kubbesi, minareleri ve fiziki yerleşimi bakımından geleneksel cami düzenlemesini izliyordu. Buna karşılık ana ibadet mekânı, ince bir beton kabuktan oluşan yenilikçi strüktürü sayesinde, her yönden bol ışık alan bütüncül bir nitelik taşıyordu. Kabuğun zeminle buluştuğu köşelere anıtsal Osmanlı camilerine atıfla ince uzun dört minare yerleştirilmişti, fakat minarelerin roketi andıran soyut biçimleri çok yadırgatıcı bulunmuştu.³

Modernist bir yorum olarak Kocatepe Camisi, Müslüman nüfuslu ülkelerde yeni kurulan ulus-devletlerin benzer yaklaşımlara başvurduğu savaş sonrası dönemin uluslararası eğilimleriyle uyumluydu. İşin enteresan tarafı, bu camiler Müslüman toplumlarda modernist ulus inşasına dair bir iyimserliğin sembolleri olarak inşa edilmişken, Kocatepe projesi milliyetçi-muhafazakâr çevrelerce eleştirildi. Bu eleştiriler DP hükümetine karşı yüksek sesle dile getirilmese de, 1960 darbesinden sonra ivme kazandı. 1950'lerde İslam ile ulusal kimliği uzlaştıracak bir devlet projesi olarak kurgulanan cami, darbenin ardından yeni bir anlam kazandı. Bu kez, milliyetçi-muhafazakâr tahayyül çerçevesinde askeri müdahaleyle özdeşleştirilen cami, radikal modernizmin (dayatılan) bir başka sembolü gibi görülmeye başladı. Bu projeye birlikte cami zaten ideolojik bir gösteren niteliği kazanmışken, mimarisi ilk kez ideolojik bir içerik yüklenmiş oldu. Minareler füzeye benzetildi; inşaat ertelendi (*Milliyet* 19.1.1965). Sonunda tamamen vazgeçilen projenin temelleri 1966'da dinamitlendi. 1967'de, süratle gerçekleştirilen yeni bir yarışmanın ardından yeni bir proje, büyük ölçüde Şehzade Camisi'ni kopyalayan heybetli bir Osmanlı replikası onaylandı ve

3. Tasarımın ayrıntıları için bkz. İltuş ve Topçuoğlu (1976), Erzen ve Balamir (1996), Meeker (1997), Aiz (2006) kitap Arsivi - <https://rantey.org>



1.1

Kocatepe
Camisi'nin inşa
edilmemiş projesi,
tasarlayanlar
Vedat Dalokay ve
Vedat Tekelioğlu.
Kaynak:
Vedat Dalokay
Arşivi.

inşaatına başlandı. Caminin sadece üslubu değiştirilmedi, boyutu da misliyle artırılıp on kat fazla kişiyi barındıracak şekilde büyütüldü (As 2006; Resim 1.2).

Kocatepe Camisi'nin modernist projesinden vazgeçilmesi Türkiye'deki mimarlık ortamı açısından şoke ediciydi (Bozdoğan ve Akcan 2012: 197-200). Dahası, klasik Osmanlı cami mimarisinin bilinçli taklidi anlamında neo-Osmanlıcılığın doğumuna işaret eden, belirleyici bir andı bu. Modernist camiyle bu ilk yüzleşme, mimarlığın ideolojik boyutunun fark edilmesiyle sonuçlandı; bundan sonra bir caminin sembolik niteliği sadece kentteki konumuyla değil, aynı zamanda mimarisinde kullandığı üslupla da değişti. Burada Osmanlı klasisiz-



1.2 Ankara'nın ufkuna hâkim olan Kocatepe Camisi. Fotoğraf: Bülent Batuman.

minin taklidi, devletle müzakere edilen milliyetçi-muhafazakârlığın mimari dili olarak belirir. 16. yüzyılın imparatorluk imgesi, daha önce değindiğim gibi, ulus ile İslamı güçlü devlet temsili içinde birleştiren kusursuz bir kombinasyon sunuyordu. Milliyetçi-muhafazakâr tahayyül için nostaljik bir imgeydi bu: Türklüğün altın çağına duyulan özlem, kaçınılmaz biçimde, o çağın çoktan geçtiğinin farkındalığını da barındırır. Dolayısıyla nostalji, mimari taklidin söylemsel bir sonucudur; bir temsil olarak başarısızlığının farkındalığını da yansıtır. Bhabha'nın taklit tanımını hatırlayacak olursak –sömürge pozisyonundaki öznenin sömürgeciyi kopyalama girişimi– sonuç “aynı gibi ama tam da değil”dir: Taklit bir yandan sömürgecinin (üstünlüğünü ifade edecek) farkını en aza indirgeyerek (bu farktan doğan) otoritesini problemlili kılarken, bir yandan da sömürülenin sömürgecinin kimliğine bürünme çabasının başarısızlığını imler. Benzer biçimde klasik Osmanlı cami mimarisinin taklidinde söz konusu olan, imparatorluk imgesinin ihtişamını taklit etmeye soyunan milliyetçi-muhafazakâr arzudur. Kopyalama görsel açıdan başarılı

olsa da burada temel bir başarısızlık da vardır. Klasik Osmanlı camilerini tarihsel açıdan anıtsal kılan ebatları değil, inşaat teknikleri açısından taşıdıkları yeniliklerdir. 16. yüzyılın taş mimarisini taklit eden betonarme yapılar, taklit ettikleri özgün yapılara kıyasla daha aşağı bir konumda olduklarını sükût içinde ikrar ederler.

Yine de burada sorulması gereken soru neden Osmanlı camilerini taklit etmek yerine başka bir mimari dil icat edilmediğidir. Bu soruyu cevaplamak için, 1970'lerdeki İslami canlanmaya paralel olarak, dünya çapında cami mimarisinin adım adım tarihselciliğe yöneldiğini hatırlamamız lazım. Fakat Türkiye örneğinde, daha önce gördüğümüz postkolonyal örneklerle paralellik gösterse de, bir sömürge geçmişinin olmayışı önemli bir fark yaratır. Türkiye'deki milliyetçi-muhafazakâr tahayyül, farklı ulusal bağlamlardaki sağ söylemlere benzer biçimde, ihtişamlı bir geçmiş tasavvur eder ve kültürel alanlarda canlandırmacı biçimleri teşvik eder. Ancak, Türkiye örneğinde sömürgeci bir karşılaşmanın yaşanmamış olması, Kocatepe Camisi'ne kadar mimari biçim üstüne düşünülmesini de ertelemiştir. Cumhuriyetin, erken dönemlerinde cami inşasının mevcut pratik ve biçimlerini adeta mekanik biçimde devam ettirmesinin nedeni budur. Osmanlının emperyal ihtişamını yitirmiş olmanın yarattığı kaygı, ulusal bir sembol olarak ortaya çıktığı anda modernist camiye yönelik husumet biçiminde ifade bulmuştur. 1950'lerde DP'liler tarafından onaylanan ve hatta gururla sunulan Kocatepe Camisi'nin modernist tasarımı, daha sonra 1960 darbesiyle ilişkilendirilen yabancı bir müdahale olarak anlamlandırılmıştır. Diğer bir deyişle milliyetçi-muhafazakâr tahayyül alternatif mimari ifadelerin ortaya çıkışını engellemiş, bu da 16. yüzyıl cami mimarisinin taklidini hâkim biçim haline getirmiştir.⁴

4. 1960'larda az sayıda olmakla beraber gayet kayda değer modernist cami tasarımları ortaya çıktı. Mimarlık tarihçilerinin başarılı örnekler oldukları konusunda uzlaştığı Kınalıada Camisi (1964) ve Etimesgut Camisi (1965) bunlar arasında sayılabilir (Erzen ve Balamir 1996). Bu iki caminin milliyetçi-muhafazakârlığın nüfuz alanının dışındaki istisnai alanlarda inşa edildiğine dikkat etmek lazım: birincisi tarihsel olarak yoğunlukla Ermenilerin yaşadığı bir adada, ikincisi ise askeri bir bölgededir.

Darbe sonrası dönemde devlet Soğuk Savaş politikalarını halk desteğine ihtiyaç duymadan (popülist kaygılar gütmekten) sürdürdü. Bu dönem aynı zamanda devletin İslamı tamamen massettiği ve klasik Osmanlı cami biçiminin taklidini işe koştığı bir uğrak gibi görünür. Kocatepe Camisi'nin açılışından sonra, (daha önce gördüğümüz) Suudi Arabistan, Fas ve Endonezya örneklerine paralel biçimde, büyük ölçekli camiler inşa etmeyi amaçlayan iddialı bir projeye girişildi. Vakfın İstanbul (Maltepe, 1988), Adana (1988), Konya (1988) ve Mersin'de (1988) inşasını desteklediği büyük ölçekli camilerin tümü bir sonraki on yıl içinde tamamlandı. Bunların her birinin kendi şehrindeki en büyük cami olması hedeflenmişti (Maltepe Merkez Camisi de Anadolu Yakası'nın en büyük camisi oldu). Vakıf ayrıca küçük ölçekli camilerin yapımını desteklemek üzere – yine neo-Osmanlı replikalar şeklinde– tip projeler hazırlattı.

Buraya kadar Kocatepe Camisi'ni sadece neo-Osmanlı camilerin prototipi olarak, ikonografisi çerçevesinde ele aldık. Fakat bu anıtsal caminin başkentte bir kamusal mekân olarak kullanımını da tartışmak gerekli. Boyutu büyütülen ve programı genişletilen cami zemin seviyesinden yükseltilmiş (böylece şehrin ufkuna iyice hâkim hale gelmiş) ve altında üç katlı bir süpermarket planlanmıştı. Buradaki fikir, caminin ilerideki faaliyetleri için gelir sağlamaktı; bir açıdan Osmanlı camisinin pazaryeri ile geleneksel ilişkisinin tüketim toplumuna uygun bir yorumuydu bu. 1980 darbesinden sonra, mevcut 35 bin metrekare alana ilaveten, bitişikteki 12.500 metre-karelik bir arsa daha Diyanet Vakfı'nın tasarrufuna verildi. Bu eklenti çok verimli kullanıldı; arsaya bir yeraltı otoparkı, içinde nikâh salonu da bulunan bir kültür merkezi ve kiralık dükkânların olduğu bir AVM yapıldı. Cami, bir bakıma, konut ağırlıklı bu bölgede kendi pazaryerini yaratıyordu. Ama daha da önemlisi, bir caddeyle ayrılan iki arsa, cami kotunu kültür merkezinin üst katlarıyla birleştiren bir

kiye mimarisi içindeki yeri hakkında bir tartışma için bkz. Bozdoğan ve Akcan 2012: 217-23. Kocatepe Camisi devlet ile milliyetçi-muhafazakâr görüş arasında bir müzakereye işaret ederken, modernist Meclis Camisi mimarlık camiasının temsil ettiği seküler ve modernist devletle bir müzakereye işaret eder.



1.3 Kocatepe Camisi'nin bitişiğindeki, cenaze namazlarının kılındığı ve anma törenlerinin düzenlendiği meydan. Fotoğraf: Bülent Batuman.

meydanla birbirine bağlandı. Geleneksel cami avlusunun yanında ikinci bir açık alanın yaratılması yeni bir durumdu (Resim 1.3). Burası herkese açık bir meydan olsa da, aşağıdaki cadde ile arasındaki kot farkı meydanın gündelik bir mekân olarak kullanılmasını ciddi biçimde sınırlıyordu. Buna karşılık, öngörülmesi imkânsız siyasal dinamiklerin etkisiyle cami önemli bir kamusal mekân olacak ve bu meydan İslamî devlet törenlerinin bir parçası haline getirecek performanslara evsahipliği yapacaktı.

Kürt milliyetçilerinin başlattığı silahlı mücadele 1990'ların siyasal iklimini derinden etkiledi. Yaşanan silahlı çatışmaların en belirgin etkisi asker ölümlerinin giderek artmasıydı; çatışmalar daha ziyade Kürtlerin yoğun olduğu kentlerde yaşansa da, hayatını kaybeden askerler ülkenin dört bir yanından geliyordu. Asker cenazeleri hızla milliyetçi seferberlikler haline geldi. Cenaze namazı İslamda farz olduğundan ve cemaatle kılınması gerektiğinden, operasyonlarda ölen askerlerin cenaze namazları için Ankara'daki adres Kocatepe Camisi'ydi. Çatışmada ölen askerler İslam inancına göre şehit sayıldığından, bu ölümler dinsel ve milliyetçi söylemleri yan yana getiriyordu. Neredeyse her akşam ulusal kanalların haberlerinde yer bulan bu bileşik söylemin biricik mekânı Kocatepe Camisi meydanıydı artık. Kocatepe'deki cenaze namazları, üniformalarıyla üst düzey askeri yetkililerin bile katıldığı devlet merasimleriydi.

Böylece cami bir yandan resmi tören pratiğini İslamileştirirken, bir yandan da dini ritüeli siyasal bir performansla dönüştürüyordu. Buna ilaveten, cenaze törenleriyle birlikte Kocatepe 1990'ların en göz önündeki camisi oldu, dolayısıyla ikonografisi daha da fazla geçerlilik kazandı. 2013'te yapılan bir anketin sonuçları Ankara'nın çeşitli bölgelerinden farklı camilerin cemaatlerinin, şehrin "en güzel" camisi olarak ağırlıklı biçimde Kocatepe'ye işaret ettiğini gösteriyordu.⁶

Derken, beklenmedik bir gelişme Türkiye'nin dış politikasını derinden etkiledi ve Diyanet Vakfı'nın işlevlerini büyük ölçüde genişletti. Sovyetler Birliği'nin yıkılması ve Orta Asya'da Türki cumhuriyetlerin ortaya çıkışı, Türkiye'de müesses nizam tarafından bir fırsat olarak değerlendirildi. Türkiye bu yeni devletleri resmen tanıyan ilk ülke oldu; hızla ticari ilişkiler kuruldu. Bu çiçeği burnunda uluslarla yakın ilişkiler kurmaya yönelik hamle, Türkiye'nin "Türk dünyası"nın lideri olabileceği gibi iyimser bir fikre dayanıyordu. Vakıf, yurtdışında kültürel nüfuzu artırmanın başlıca aracı oldu. Cami inşa edilecek yeni bölgelerin ortaya çıkmasıyla birlikte, cami inşaatına ayrılan kaynaklar 1990'lardan sonra önemli ölçüde arttı (Türkiye Diyanet Vakfı 1995). Vakıf Almanya ve Avustralya gibi çok sayıda Türkiyeli göçmenin bulunduğu ülkelerde çoktandır çalışıyor olsa da, bağımsızlığını yeni ilan etmiş Türki cumhuriyetlerde durum epey farklıydı. Şimdi hitap edilen kitle diasporadaki Türkiye vatandaşları değil, Türk ulusunun devamı olduğu tahayyül edilen, inşa sürecindeki uluslardı.

Milliyetçi-muhafazakâr dünya görüşü ile devlet arasındaki sürekli etkileşim, devletin kültürel yaşamın düzenlenmesine dair muhafazakâr –hatta İslamcı– talepleri toplumsal denetimi artırmanın bir aracı olarak istismar etmesine olanak tanıdı. Fakat popülist İslami talepler ile devletin İslamı bir toplumsal denetim aracı olarak kullanma niyeti arasındaki denge, Soğuk Savaş'ın bitişi ve neoliberalizmin artan etkisiyle birlikte çok geçmeden İslamcı gündem le-

6. Bu anket 2013 Bahar döneminde verdiğim LAUD 474 Mekân, Kültür ve Kimlik dersi kapsamında DEK-Kişir Adı - <https://rantey.org>

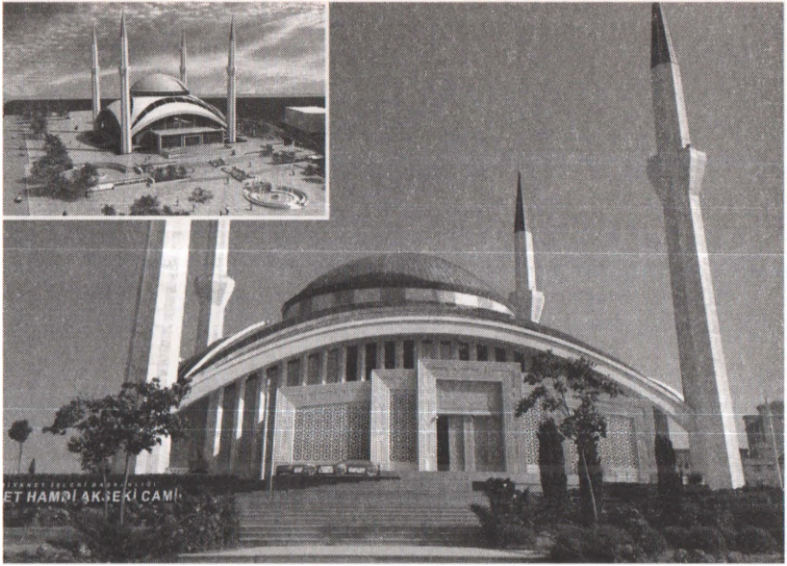
hine bozuldu. Bunun Türkiye’deki sonucu, İslamcılığın milliyetçi-muhafazakâr akımdan kopup ilk kez bağımsız bir siyasal güç olarak belirmesi ve sonrasında AKP’nin iktidara gelişine yol açması oldu.

Yeni Bir Biçim Arayışı

Soğuk Savaş’ın bitişi, devletle İslam arasındaki mevcut müzakere koşullarının sonunun geldiğini gösteriyordu. 1990’ların ilk yılları itibarıyla neo-Osmanlıcı taklit, Soğuk Savaş bağlamında devletin İslamı komünizm karşıtlığı kapsamında soğurduğu mimari biçimi sağlamış gibi görünüyordu. Dolayısıyla 1990’lardan sonraki dönem, özellikle de AKP’nin iktidarda olduğu 2000’lerin ilk on yılı, siyasal nüfuzunu yavaş yavaş güçlendiren İslamı temsil edecek yeni bir mimari biçim arayışına sahne oldu. Bu arayışın gerilimlerini görünür kılan en önemli örnek, AKP döneminde inşa edilmiş ilk devlet camisi olan yeni Diyanet Camisi’ydi.

Diyanet’in idari binaları Kocatepe Camisi’nin uzantıları olarak tasarlanmıştı; 1990’larda ise yeni bir kampüs, kent merkezinin dışında, Diyanet Vakfı eliyle inşa edildi. AKP iktidara geldikten sonra, Kocatepe’nin özellikle cuma günleri kent merkezindeki trafik yoğunluğu nedeniyle toplanmaya çok da uygun olmadığı öne sürüldü; bu nedenle Ankara-Eskişehir yolu üstündeki Diyanet yerleşkesine büyük bir cami yapılması gündeme alındı. Dönem çalkantılı bir dönemdi; AKP, 2007’de İslamcı bir adayın cumhurbaşkanı seçilmesini engellemek için muhtıra verecek olan ordunun baskısıyla mücadele ediyordu. Yeni cami o dönemde sekülerist medya tarafından alaycı bir biçimde “VIP camisi” diye adlandırıldı; camiye daha sonra eski Diyanet İşleri başkanlarından Ahmet Hamdi Akseki’nin adı verildi. AKP, askeri muhtıraya erken seçimle karşılık verip yeniden ezici bir zafer kazanacaksa da, caminin ikonografisi bu siyasal kargaşa içinde ortaya çıkan bir müzakereyi yansıtıyordu.

Dalokay’ın Kocatepe projesini andıran ve cami silüetini belirleyen ana kubbe, strüktürel anlamda (kendini taşıyan) bir kabuk olmayıp, geleneksel biçime uygun olarak dört ana taşıyıcı ayağı bağlayan dört betonarme kolon üstüne oturmaktadır. Caminin moder-



1.4 Salim Alp'in tasarladığı (2013), Diyanet İşleri Başkanlığı yerleşkesindeki Ahmet Hamdi Akseki Camisi: başlangıç aşaması ve bitmiş yapı. Caminin ana girişindeki değişikliğe dikkat. Kaynak: Salim Alp Mimarlık ve Bülent Batuman.

nist görünümü işveren tarafından kabul edilmişse de, inşa sırasında, özgün tasarımda yer almayan Selçuklu referanslı bir taçkapı ilave edilmiştir (Resim 1.4). 2013'te açılan cami gelenekle çağdaş teknolojinin sentezi olarak sunuldu; çarpıcı olansa yapının mimarisinin neredeyse sadece süslemeleri ve iç mekân tasarımıyla tanıtılmasıydı. Öyle ki basında bolca çıkan haberlerde caminin mimarı Salim Alp'in ismi neredeyse hiç geçmedi. Diğer taraftan, iç mekân tasarımcılarının adı iyice öne çıkarıldı; eserleri için büyük takdir gördüler (*Akşam* 24.4.2013). Yani böylesine büyük bir cami için geleneksel olmayan bir görünüm onaylanmış olsa da, cami sadece geleneksel süsleme sanatlarını sergileyen iç tasarımıyla tanıtıldı.⁷

Yeni Diyanet Camisi, devletin İslamı massetmesine işaret eden mimari taklidin damga vurduğu dönemin sonunu temsil ediyordu. İslamcılık için yeni bir biçim arayışına yönelik ilk girişimdi bu. Ne-

7. Bu camiyle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Batuman (2018).

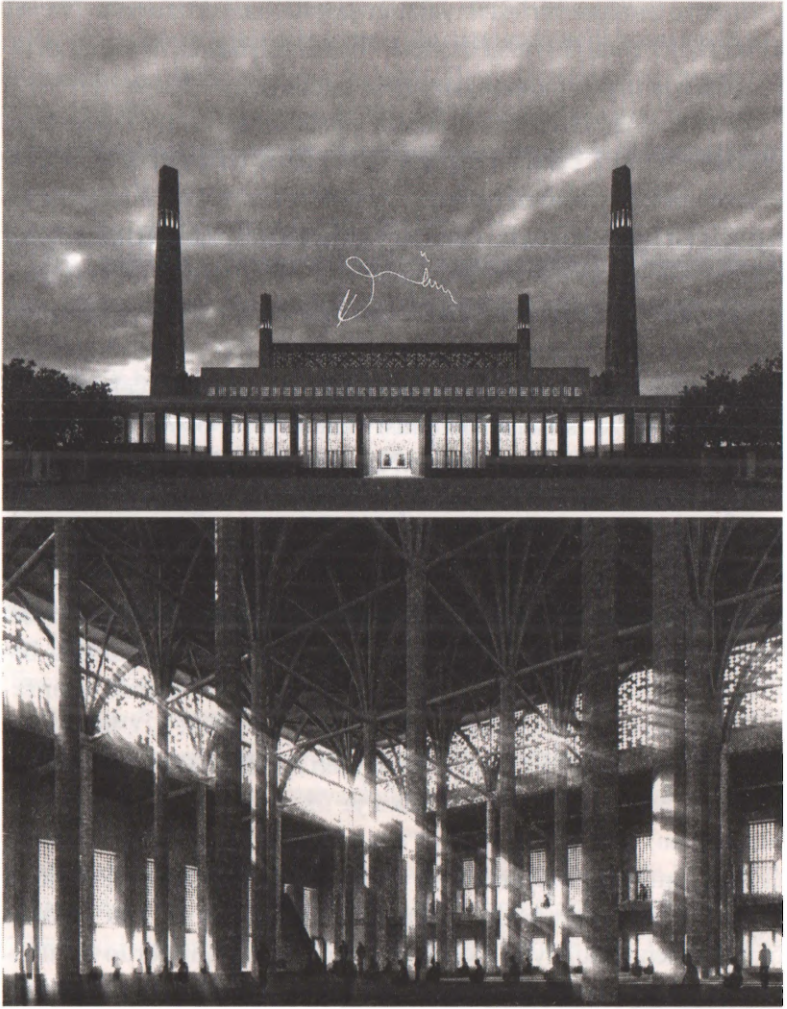
tice İslamcılardan kabul görmemişse de devletten kopuş, yani neo-Osmanlı form dışında bir biçim arayışına koyulma, aradaki gerilimi zapt etmekteki başarısızlığın bir ifadesidir. Bu durum, daha önce devletle İslam arasındaki müzakerenin koşullarını belirleyen komünizmin sona erişinin doğrudan bir sonucuydu.

AKP iktidarında dinsel grupların eriştiği özgürlük de caminin bir ayırım imleyeni olarak ortaya çıkmasına katkı yaptı. Mimari taklit dışındaki cami biçimleri ilk kez kabul görmeye başladı. Daha önce de ufak tefek örnekler vardı belki ama, heterojenlik, mimari dilin söz dağarcığında asıl 2000'lerde, dindar hamilerin artmasıyla yükselişe geçti. Yeni camilerin üslup yelpazesi modernist örnekleri de, farklı farklı kültürel bağlamlardan ithal edilen geleneksel camilerin ve şemaların tarihselci yorumlarını da içeriyordu.⁸ Bu heterojenlik, o zamana kadar marjinal kalan modernist cami tasarımlarını da meşrulaştırdı ve bu sayede yeni nesil mimarlar da yenilikçi öneriler geliştirme fırsatı yakaladı.⁹

Fakat bu tür örneklerin meslek camiasınca takdir edilmesi, modernist projelerin kolayca hayata geçirildiği anlamına gelmez, özellikle de camilere siyasal bir anlam yükleniyorsa. Örneğin Nevzat Sayın'ın Malatya için çağdaş bir şema sunan tasarımı, inşaatı başladıktan sonra iptal edildi. Sayın tasarımına şehrin Selçuklu tarihine ilişkin bağlamsal bir analizle başlamış, (ana kubbenin strüktürel kısıtlarıyla sınırlı Osmanlı camilerinin aksine) hipostil (çok sütunlu) plan şemasıyla sonsuzca genişletilebilir mekânlar yaratan 13. yüzyıl

8. Ulusötesi tarihselciliğin önemli bir örneği 2007'de AKP Genel Merkezi'nin çok yakınında inşa edilen Başyazıcıoğlu Camisi'dir. Cami, Medine'deki Mes-cid-i Nebevi'nin öğelerini taklit eder. Özel bir hami tarafından inşa edilmiş olsa da bu cami, siyasal ifadesi olan başka bir taklit örneği olarak kayda değerdir.

9. Mimarlık eleştirmenlerinin beğenisini kazanan yakın zamanlı bir örnek, Emre Arolat'ın 2013'te inşa edilen Sancaklar Camisi'dir. Neo-Osmanlı camileri "içi boşaltılmış bir anakronizm" diye tanımlayan Arolat (2015), yenilikçi tasarımlar hedefleyen mimarın önündeki en büyük engelin klasik Osmanlı biçimiyle yüzleşmek olduğunu ileri sürer. Arolat kültürel ve zamansal bağlantılardan bağımsız bir ibadet mekânı yaratmak için camiye peyzaj içinde çözündürür. Sancaklar Camisi'nde ibadet mekânı yeraltındadır; bu yapıyı yer üstünde işaretleyen ise minareyi temsil eden dikey bir prizmadır. Meslek ortamında övgüyle karşılanan yapı çeşitli ödüller de almıştır (Tanyeli 2014a; Gür 2017).



1.5 Malatya için inşa edilmemiş cami projesi, tasarlayan Nevzat Sayın (2011). Kaynak: Nevzat Sayın Mimarlık.

Selçuklu cami mimarisine odaklanılmıştı (Bilgin 2012). Bu analizden hareketle, kübik hacimli, düz çatısını sekizgen sütunların ve ahşap kemerlerin taşıdığı, hipostil bir ibadet mekânı tasarlamıştı. Bu hacmi içine alan ikinci beton prizma da caminin sınırlarını tarif ediyordu. Sonuç, Selçuklu camisinin, çağdaş teknik gereklilikleri yerine

getiren ve modern bir ifade yaratan çarpıcı bir yorumuydu. Ne var ki bu proje, camiye “fazla modern” bulan Başbakan Erdoğan’ın talimatlarıyla inşaat halindeyken iptal edildi (Biçer 2014).

Bu deneyler süregiden üretimin küçük bir kısmını oluştursa da, ilk kez mimarlık camiası dışında tartışmaları tetikledi. Diyanet bir dizi sempozyum düzenleyerek klasik camilerin zayıf taklitlerine alternatif aramaya koyuldu; tabii bu yapılırken, caminin Osmanlı geçmişine ilişkin milli(yetçi) çağrışımlarına zarar verilmemesi gerekiyordu. 2005’te Diyanet, Bilkent Üniversitesi’yle birlikte cami mimarisi üstüne bir panel düzenledi. Bunu, 10-11 Temmuz 2006’da Dini ve Sosyal Hizmet Vakfı’yla (DSHV) beraber gerçekleştirilen “Cami Mimarisi İstişare Toplantısı” izledi. Bu toplantıda ilginç bir karşılaşma yaşandı. Diyanet İşleri Başkanı açılış konuşmasında Dalokay’ın İslamabad’daki Kral Faysal Camisi’ni özgün bir cami olarak övdü (FRSS 2007: 19). Bunun üstüne Kocatepe’nin tasarımcısı Tayla, konuşma sırası kendisine gelince (Başkan bu projeden bahsetmemiş olsa da) Dalokay’ın Kocatepe tasarımını eleştirme ihtiyacı duydu; projeye tasarımdaki sorunlar yüzünden son verildiğini belirtmekle beraber, klasik camileri kopyalamanın ötesinde yeni biçimler aramak gerektiğini de kabul etti (FRSS 2007: 22). İşin ilginç tarafı, başka bir konuşmacı, Azerbaycan Kültür Bakanlığı’ndan bir profesör, bağımsızlık sonrası Bakü’ye ilk camiye (neo-Osmanlı bir camiydi bu) yaptığı için Diyanet’e teşekkür ettikten sonra, ülkesinde çağdaş camiler görme arzusunu vurguladı, çünkü Osmanlı camileri “güzel ve muhteşemdi ama tarihe aitti”. Bitirirken de, kırk yıl önce öğrenciyken Dalokay’ın Kocatepe Camisi maketini görüp nasıl etkilendiğini belirtti (FRSS 2007: 58). Bu örnek, elli yıllık inşa edilmiş projenin Türkiye mimarlığı üstünde hâlâ bir hayalet gibi kol geziyor olduğunu gösteriyor.

Toplantı katılımcılarının yarısı Diyanet temsilcisiyken, davetli mimarların hepsi geleneksel biçimleri takip eden tasarımcılardı. Bu mimarlardan Hassa Mimarlığın¹⁰ sahibi Hilmi Şenalp, Tokyo (1993-2000), Aşkabat (1992-98), Yekaterinburg (2002) ve Berlin’de (2004) Türkiye hükümetinin finanse ettiği bir dizi neo-Osmanlı camiye tasarlamış bulunmaktaydı. AKP döneminin devamında da devlet fi-

nansmanıyla yapılan camilerin gözde tasarımcısı olmayı sürdürecekti. Bu yüzden, Şenalp'in toplantıda cami mimarisi konusunda ileri sürdüğü görüşler tartışmaya değer. Cami mimarisinde “modern” ve “çağdaş” kategorilerine itiraz eden Şenalp, “modern İslam”dan bahsedilemeyeceği gibi “modern” camiden de bahsedilemeyeceğini ileri sürer: “Modern sanat dediğimiz ... bir başkasının geleneksel sanatının devamı”dır (Şenalp 2013: 180).

Şenalp konuşmasında Batı'nın, Oryantalist bir bakış açısıyla İslamı hiçbir zaman “medeniyet” kabul etmediğini iddia eder. Dolayısıyla özellikle Türk-İslam sanatı ve kültürü, Arap-İran bağlamında mahalli bir renkten ibaret sayılmıştır. Şenalp'e göre “Selçuklu ve Osmanlı tecrübesiyle tesis edilen medeniyetimiz... [vurgu eklendi] ‘öteki’ yaratmadan bariz sömürgecilik karşıtı sayılıp, diğer dinleri ve medeniyetleri kuşatıcı vasfı sebebiyle” özellikle düşman bellemiş ve görmezden gelinmiştir. Bu bağlamda bir “Hotanto ya da Zulu kabilesi” olmayıp “1000 seneden fazla bir müddette ihtişamlı kültür numuneleri veren” Türk milletinin imtiyazlı bir konumu vardır (Şenalp 2007: 76-78). Şenalp'e göre Osmanlı mimari mirası “bu toprakların kime ait olduğunu” gösterir ve böylece günümüzde bir “aidiyet” yaratarak milletin oluşumuna katkı yapar. Dolayısıyla neo-Osmanlı cami hem milletin onunla özdeşleşemeyenleri dışlayan bir temsili hem de imtiyazlı Türk-İslam sanatının tüm dünyada tanıtılması için bir araçtır.

Şenalp neo-Osmanlı biçimin en açık savunmasını yaparken, toplantıdaki bir başka ilginç figür de Turgut Cansever'di. 1955'ten 2009'daki ölümüne kadar yarım asırlık kariyeriyle, Cansever'in mesleki formasyonu sekülerist bir çevrede oluşmuş; ama mimar yavaş yavaş düşünsel ve etik bir esin kaynağı olarak İslam'a yaklaşmıştı (Tanyeli 2014b). Cansever Ağa Han Mimarlık Ödülü'nü üç kez kazanan seçkin bir mimar olsa da, Türk İslamcılar tarafından ancak 1990'larda keşfedildi ve böylece İslam mimarisi ve şehircilik

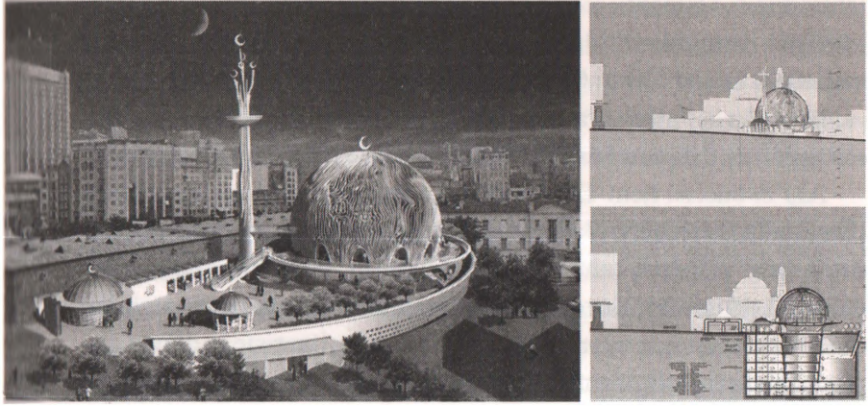
10. Bu isim, 15. yüzyılda imparatorluk genelinde inşaat faaliyetlerini denetlemek için kurulan Osmanlı mimari teşkilatı *Hassa Mimarlar Ocağı*'na gönderme yapar. Bu teşkilatın, 19. yüzyılda mimarlığın modern bir meslek olarak ortaya çıkışına paralel biçimde dağılması konusunda bkz. Baydar (1989).

tartışmalarında önemli bir referans haline geldi. Cami mimarisinde neo-Osmanlı biçimlere son derece eleştirel yaklaşan Cansever, dinsel mimarinin fenomenolojik boyutlarından yoksun olduğunu düşündüğü modernist deneyleri de reddediyordu. Dalokay'ın Kocatepe projesini “kubbeyi yere koymamak” düsturuyla eleştirmiş, kubbenin istediğimiz gibi oynayabileceğimiz morfolojik bir unsurdan ibaret olmadığını vurgulamıştır (Cansever 1997). Cami mimarisi konusunda kendi yaklaşımını, Antalya'daki Karakaş Camisi (1998) örnekler. Cansever bu projede klasik camiyi geleneksel işçilikle yeniden üretmiştir. Bu yaklaşım, modernist deneylerle neo-Osmanlı taklitler arasında üçüncü bir yolu temsil eder: İlkinin manevi içerikten yoksun araçsal rasyonelliğini, ikincisinin de tektonik sahteliğini eleştirir (Bozdoğan ve Akcan 2012: 220-23).

Diyanet bile yeni mimari ifadeler ararken, hükümetin Diyanet Camisi denemesinden sonra neo-Osmanlıcılığa döndüğünü görürüz. Taklide dönüşü ve bunun yeni anlamlarını analiz etmek için aşağıda iki grup camiyi ele alacağım. İlk grupta inşa edilmemiş Taksim Camisi projesi ve Çamlıca Camisi yarışmasına katılan iki proje bulunuyor. İkinci grupta ise gerçekleştirilmiş iki proje, İstanbul'daki Mimar Sinan Camisi ve Washington DC'deki Diyanet Merkezi var (ikisi de Şenalp tarafından tasarlanan bu camiler bize AKP'nin milletin temsilinde camiyi bir araç olarak nasıl kullandığını gösterecek).

Çoğulculuğun Sınırları

İstanbul'un en merkezi meydanı olan Taksim'e bir cami inşa etmek, İslamcı tahayyülün temel bir unsuru olagelmıştır (Ekinci 1997). Erdoğan, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olduğu dönemde coşkuyla desteklediği bu fikri 2011 genel seçimlerinden sonra tekrar gündeme getirdi. Mayıs 2012'de, Milliyetçi Hareket Partisi'yle (MHP) siyasal bağı olan mimar Ahmet Vefik Alp, Taksim için hazırladığı cami önerisini kamuoyuna sundu (*Arkitera* 16.5.2012). Taksim Camisi Kültür ve Sanat Vakfı tarafından iki yıl önce görevlendirildiğini söyleyen Alp “Büyük Usta Sinan'ın 500 sene evvel tasar-



1.6 Ahmet Vefik Alp'in Taksim camisi projesi; arka plandaki Aya Triada Kilisesi'ne dikkat. Kaynak: Alp Mimarlar.

ladığı muhteşem anıtların kopyalarını üretme” geleneğini eleştiriyor, “çağdaş ve yaratıcı yorum”unun “[sekülerist kamuoyunun] Taksim’de cami inşasına tepkisini” azaltacağını savunuyordu.¹¹ Projeyi Taksim Camisi olarak değil, “Taksim Cumhuriyet Camisi ve Dinler Müzesi” diye adlandıran Alp, İslam dışı inançları ve cumhuriyetçi sekülerizmi yan yana getirerek İstanbul’un kozmopolit kimliğini temsil etmeyi amaçlıyordu. Hristiyanlar ve Yahudiler için ibadet mekânlarının yanı sıra bir kütüphane de içeren proje, dinleri buluşturan bir mimari program öneriyordu. Projenin dikkatle düzenlenmiş çizimlerinde, önerilen cami, tarihi Aya Triada Kilisesi ve Cumhuriyet Anıtı’yla aynı kompozisyon içinde sunuluyordu (Resim 1.6).

Alp’in projesinde ibadet mekânı küresel bir cam kubbe biçiminde tasarlanmıştır; bu küre Maksem sarnıcının arkasından yükselir. Kürenin üstüne oturtulduğu çanak, kollarını gökyüzüne doğru açmış insanları andıran Y biçimli kolonların üstüne yerleştirilmiştir. Yapıya yukarıdan bakıldığında ay-yıldız kompozisyonu seçilir. Tasarımcıya göre küre, gündüzleri doğan bir güneşi, geceleri de doğan bir mehtabı anımsatmaktadır. Caminin tek minaresi geleneksel kü-

11. “Mosque of the Republic & Museum of Religions, Istanbul, Turkey,” alp architects.com.tr/eng/proje_detay.asp?id=27 (erişim tarihi: 13.11.2018).

lahla değil, Osmanlı sancağına gönderme yapan, aynı zamanda MHP'nin de amblemi olan bir hilal grubuyla bitirilmiştir. Bodrum katlardaki Dinler Tarihi Müzesi'nin üç katı, en alt kattan yukarı doğru, bu dinlerin “iniş” sırasına göre Musevilik, Hristiyanlık ve İslama ayrılmış; İslamın “üstün” konumu böyle meşrulaştırılmıştır.

Alp'in önerisi hem Taksim'de bir cami yapılmasına dair siyasal çatışmanın hem de klasik taklitler konusundaki mimari tartışmaların üstesinden gelmeye çalışıyordu. Bu tasarım, taklidin yerine, geleneksel ikonografiyi sembolik göndermelerle ikame eden postmodern bir strateji öneriyordu. Bu öneri, cami mimarisinin dünya çapındaki heterojenliğine referansla, milliyetçilikle İslamı dengeleyerek milliyetçi-muhafazakârlık için güncel bir dil kurmaya yönelik bir çaba olarak görülmelidir. Ne var ki proje Erdoğan tarafından “fazla modern” olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir (*Arkitera* 28.6.2012). Aşağı yukarı bir yıl sonra, Nisan 2013'te Alp, Başbakan'ın dolaylı yoldan iletilen önerileri çerçevesinde, modifiye versiyonlar üstünde çalışıldığını duyurdu. Eylül ayında yayımladığı revizyon projesindeki en belirgin değişim, minarenin tepesindeki hilallerin çıkarılmış olmasıydı. Yeni öneri Başbakan'a sunulmuş olsa da, olumlu bir cevap alındığına dair hiçbir işaret yoktu (*Radikal* 22.9. 2013).

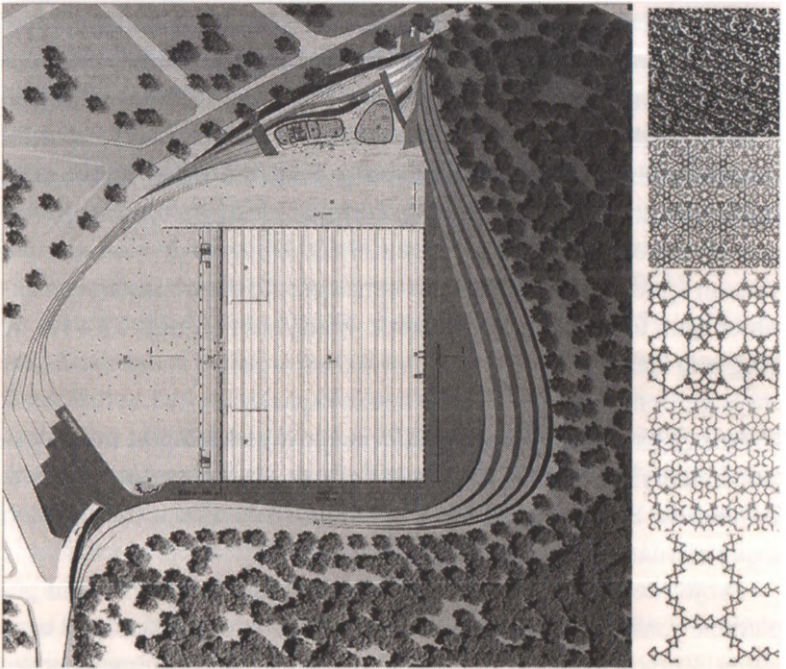
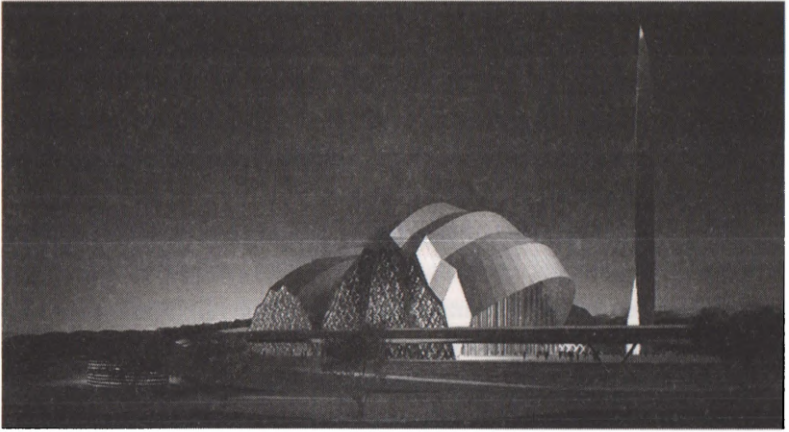
Erdoğan 29 Mayıs 2012'de, İstanbul'un fethinin 559. yıldönümünde, Çamlıca tepesine anıtsal bir cami inşa edileceğini duyurdu: “İstanbul'un her yerinden görülecek”, dünyanın en büyük camilerinden biri olacaktı bu (*Radikal* 30.5.2012). Bu muhit ile Başbakan arasında yakın bir ilişki vardı, Erdoğan'ın evlerinden biri de buradaydı. İki ay içinde cami için bir mimari yarışma ilan edildi ve katılımcılara proje teslimi için sadece kırk gün verildi. Yarışmanın şartnamesinde, katılımcılardan açıkça “Osmanlı-Türk mimari üslubunu yansıtacak, *gelenekten geleceğe uzanacak* ve kültürümüzün gelenek zincirine orijinal yeni bir halka ilave edecek” (vurgular bana ait) önerilerle gelmeleri isteniyordu (*Arkitera* 23.7.2012). Mimarlar Odası ve belli başlı meslek insanları böyle devasa bir caminin meşruiyetini ve yarışmanın güvenilirliğini sorgulayarak yarışmayı boykot ederken, önde gelen araştırmacılar jüriye katılmayı reddetti.¹² Yarışmanın sonucunda hiçbir proje birincilik ödülüne la-

yık görülmeyip, ikincilik ödülü iki proje arasında paylaştırılınca, tartışmalar daha da körüklendi. İkincilik ödülü alanlardan biri neo-Osmanlı bir taklit, ötekiyse modernist bir projeydi: Bizzat Başbakan bunlardan ilkinin yapılmasına karar verdi. Türkiye’de cami mimarisinin uzlaşmaz gibi görünen iki eğilimini temsil ettiklerinden burada iki projeyi de tartışmak gerekiyor.

Genç mimarlar Süleyman Akkaş ve Nihal Şenkaya Akkaş kendi modernist projelerini, yapılmak üzere seçilen projenin “neden yapılmaması gerektiğini savunan, anlatan, açıklayan ve 21. yüzyılda çağdaş mimari çizgi ışığında, oraya neyin yapılmasının daha doğru olduğunu açıklamaya çalışan” bir beyan olarak tanımlıyordu (Yazman 2012). Projenin görsel materyaline eşlik eden açıklama notunda, Osmanlı cami planlarında mevcut merkeziliğin bilindik abidevi silueti yaratmanın strüktürel gerekliliklerinin (ana kubbe) bir sonucu olduğu, buna karşılık çağdaş teknolojinin ana kubbeyi belirleyen yapısal gereklilikleri (ana taşıyıcı ayaklar) aşan inovatif kabuklar yaratmayı olası kıldığı savunuluyordu. Bu koşullarda, “kolon ya da kemerlerin kesintiye uğratmadığı birleşik bir ibadet mekânı yaratmak mümkün”dü (Arkitera 15.11.2012). Dolayısıyla tasarımcılar, binanın içindeki işlevsel farkları belirleyen üç öbek katlanmış plaktan oluşan, tonoz benzeri bir kabuk öneriyordu (Resim 1.7). Bu üç öbeğin iç içeliği “cami” sözcüğünün etimolojisine, “cemedan”, “bir araya getiren” anlamlarına gönderme yapar. Mimarlar ayrıca, artık ibadete çağrı yapılan yüksek platform işlevi görmediğini savundukları minareyi de kentsel bir sembol olarak yorumlayıp tekil olarak kullandılar. Saydam kible duvarı, Osmanlı desenleri içeren, oymalı ahşap elemanlarla kaplanacaktı.

Proje “kentsel ölçekte geleceğin, insan ölçeğinde geleneğin günümüze yansımalarını” sunma iddiasıyla, şartnamedeki koşula uyuyordu. Burada, Dalokay’ın tasarımıyla paralellikleri görmek zor de-

12. Yarışma birçok mesleki teamüle uymuyordu: Katılımcılardan fikri mülkiyet haklarından vazgeçmeleri isteniyordu (yani projeleri seçilirse olası revizyonlar konusunda söz hakları olmayacaktı), katılımcılara çok düşük ücretler teklif edilmişti, ayrıca yarışmayı düzenleyen kuruluş kazanan projenin uygulanacağını garanti etmiyordu.



1.7 Çamlıca Camisi yarışmasının ikincisi olan proje, tasarlayanlar Süleyman Akkaş ve Nihal Şenkaya Akkaş. Kaynak: SN Mimarlık.



1.8 Hayriye Gül Totu ve Bahar Mızrak'ın tasarladığı Çamlıca Camisi: (sol) Ağustos 2016'da inşaat sürerken çevrede Erdoğan afişleri, (sağ) Ocak 2017'de Boğaz'ın öte yakasından görünüm. Fotoğraflar: Bülent Batuman.

ğil. Dalokay'ın önerisi 1950'lerde son derece radikal görülse de, aslında kubbenin merkezde olduğu geleneksel cami imgesinin çağdaş bir yorumuydu, hatta yapının dört köşesini vurgulayan dört minare de geleneksel yerlerine yerleştirilmişti. Öte yandan Akkaş ve Akkaş, teknolojik açıdan çağdaş bir yapı sistemi önermekle kalmayıp geleneksel biçimi de sorguluyor, ibadetin işlevsel gereklilikleri ve kentsel bir sembol için güncel bir yorum geliştirmek üzere yeni bir başlangıç yapıyordu.

Uygulamak için seçilen ve inşaatı devam eden proje de genç bir mimarlar ekibi tarafından üretildi. Hayriye Gül Totu ve Bahar Mızrak'ın tasarladığı proje Sultanahmet Camisi'nin adeta bir kopyasıydı (Resim 1.8). Tasarımcılar mevcut bir camiye kopyaladıkları eleştirisi karşısında, bunun bir taklit değil üslup meselesi olduğu cevabını verdi. Onlara göre üslup da bir tercih meselesiydi: "Kimileri çağdaş ve modern tarzı benimsiyordur, bizim kabul ettiğimiz tarz Türk-İslam tarzıdır... Bir şaire 'Niye kahramanlık şiirleri yazıyorsunuz?' diyemeyeceğiniz gibi bizim mesleğimizde de aynı şey geçerlidir." (Milliyet 16.11.2012). Kubbe, yarım kubbeler, minareler ve avluyu Türk-İslam tarzının temel unsurları olarak tanımlayan tasarımcılar, her caminin başka bir camiden esinlendiğini ileri sürüyorlardı. Dolayısıyla mevcut camileri taklit etmediklerini ya da kopyalamadık-

larını, geleneğin devamı çerçevesinde esinlendiklerini iddia ettiler. Buna karşılık caminin boyutuna ve yaratıcılıktan uzaklığına yönelik eleştiriler salt mimarlardan değil İslamcı entelektüellerden de gelecekti (Cündioğlu 2012: 3-12, Eygi 2012).

Tasarımcılar, ilginç bir biçimde, eserlerini farklılaştırmak için özgün unsurlar ilave etmeye çalıştılar. Sultanahmet'i andıran altı minareye ilaveten avlunun ortasında, şadırvanın üstünde sekizgen bir "zaman minaresi" öneriyorlardı, bu yedinci minare aslında bir saat kulesiydi. Bunun yanı sıra önerilerindeki ana kubbe fazla yüksekti (kubbe kasnağının üstünde neredeyse tam bir yarım küre); bu da daha yassı olan Osmanlı cami kubbelerinden bir sapmaydı.

Erdoğan projede belirli değişiklikler istedi ve bunun için İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mimar Sinan Üniversitesi'nden bir grup uzmana danışıldı. Değişiklikler Çevre ve Şehircilik Bakanlığı nezaretinde ele alındı ve sonuç Bakan tarafından gururla ilan edildi. Buna göre yedinci minare kaldırılmış, ana kubbe Osmanlı kubbelerini andıracak biçimde yassılaştırılmış, dış avluya giriş Selçuklu tarzında bir taçkapıyla vurgulanmış, projede avlunun dışındaki setin sınırlarında yer alan ters şemsiye biçimindeki gölgelikler de geleneksel Osmanlı revaklarıyla değiştirilmişti (*Arkitera* 20.2.2013). Dolayısıyla "uzmanların" Başbakan'ın önerileriyle yaptığı değişikliklerin temel amacı, camiyi klasik Osmanlı örneklerine daha çok benzetmektir. Yeni cami tamamlandığında kubbenin yüksekliği 72,5 metre, yarıçapı 34 metre olacak; 37.500 kişi camide aynı anda ibadet edebilecek. Kompleksin tamamı 57 bin metrekarelik bir alanı kaplayacak, içinde 10 sınıf, 1000 kişilik bir konferans salonu, 250 kişilik bir toplantı salonu, kütüphane, müze, 3500 metrekarelik bir sergi salonu ve 3000 araçlık bir otopark olacak. Müze, temsil ettiği misyona uygun biçimde "Türk-İslam Eserleri Müzesi" olarak tahsis edilmiş bulunuyor. Bu boyutuyla caminin, kapalı taban alanı açısından dünyada beşinci büyük cami, toplam alanı açısından da dünyanın en büyük camisi olacağı öngörülüyor.

İki örneğin de gösterdiği gibi, Erdoğan'ın cami mimarisine kişisel müdahalesinin üslup tercihlerini belirlediği tuhaf bir durum mevcut. Bu durum siyasal gücün temerküzünü göstermesi açısından

önemliyse de, tartışmamız açısından esas olan, mevcut koşullarda mimari taklidin anlamı. Bir taraftan, Türkiye’de mimarlık ortamı daha önce hiç olmadığı kadar heterojen ve artık taklide öncelik verilmiyor. Öte yandan, İslam ulusötesi bir siyasal kuvvet olarak dünya çapında güç kazandı ve hükümetleri İslamcı muhalefet ile uluslararası dünya düzeni arasında denge kurmak için yollar bulmaya zorladı; bu da temsil düzeyinde milliyetin İslamla ilişkisini çok önemli bir konu haline getirdi. Bir tarafta genelleştirilmiş hayali bir “Ortadoğu” ve onun “Yüksek İslam” mimarisi yavaş yavaş sivriliyor. Öte taraftaysa, özellikle fundamentalist baskının kurulu düzenleri tehdit ettiği örneklerde, hükümetler referans için başka İslam mimarileri arıyor. Bu küresel bağlamda Türk hükümeti ise neo-Osmanlı cami formunu yurtiçinde ve yurtdışında sürekli yeniden üretiyor. O halde şunu sormak lazım: Mimari taklidi, milliyetçi-muhafazakâr nostaljinin ötesinde nasıl yorumlamalıyız; üslubun heterojen olduğu çoğulcu koşullarda neyi temsil eder bu?

Burada devletle İslam arasındaki dengenin tersine döndüğünü ve aynı biçimle yeni bir müzakerenin üretildiğini görüyoruz. Neo-Osmanlı caminin küresel bir geçerliliği olduğunu gözlemleyen hükümet, bu mimari forma yatırım yapıp içeriğini yeniden şekillendirmeyi tercih etmiştir. İslam(cılık) neo-Osmanlı camiye artık ulusun temsillerine yayılmasının bir imleyeni olarak sahiplenmektedir.

Nostaljinin Ötesinde Taklit: İdeolojik Simulakrum

Erdoğan, Çamlıca Camisi’ni duyurduktan iki ay sonra, Anadolu yakasının hızla gelişen ilçesi Ataşehir’de yeni yapılan Mimar Sinan Camisi’nin açılışında konuştu. Hilmi Şenalp’in tasarladığı bu yeni cami, 42 metre yüksekliğindeki kubbesi, 72 metre yüksekliğindeki dört minaresiyle bir başka devasa neo-Osmanlı örneğiydi; 12.500 kişinin aynı anda ibadet edebileceği büyüklükteydi (Resim 1.9). Caminin konumu ve plan şeması, çevresindeki hızlı kentsel büyümeden kaynaklanan karmaşıklıkları yansıtıyordu. İki otoban ve işlek bir caddeyle çevrili geniş bir parkın kuzeybatı köşesinde yer alan



1.9 Hilmi Şenalp'in tasarladığı (2012) Mimar Sinan Camisi. Fotoğraf: Gülse Eraydın.

caminin kible duvarı parka bakar, yani bu yönden doğrudan erişim yoktur. Parkın batısında çokkatlı bloklardan oluşan karma işlevli üst sınıf bir yerleşim vardır. Bu yerleşimin vaziyet planı kırık bir ana eksen boyunca düzenlenmiştir; eksenin sonunda ise yirmi altıncı katta köprüyle birbirine bağlanan otuz bir katlı ikiz kuleler vardır – Kuala Lumpur'daki Petronas Kuleleri'ne mütevazı bir öykünmedir bu. Cami bu eksenin devamında yer alsa da, eksene bağlandığı kesişim noktası bu bağlantıyı destekleyen bir açık alan sunmaz (Resim 1.10). Bu tuhaf konumlandırma –hiç kuşkusuz caminin kibleye yönelme zorunluluğunun bir sonucudur– kuzey taraftaki (geleneksel olarak caminin kutsal iç mekânı ile sokağın kentsel kaosu arasındaki bir ara mekân olan) avluyu da anlamsız hale getirir, çünkü avluya açılan kapı ana giriş noktası işlevi görmez. Ayrıca, devasa boyutlarına rağmen cami, yanı başında yükselen ikiz kulelerin gölgesinde kalmaktan kurtulamamıştır. Klasik Osmanlı camisini aslına sadık biçimde yeniden üretmeye yönelik katı tutum, bağlama uyum konusunda belirgin bir başarısızlıkla sonuçlanmıştır; uzaktan bakıldığında yapı bir Osmanlı camisinin büyük bir maketi gibi görünür.



1.10 Mimar Sinan Camisi'nin, çevresi içindeki konumunu havadan gösteren uydu görüntüsü. Kaynak: Google Earth (Image © 2016 DigitalGlobe).

Yapı Osmanlı camisi imgesini yeniden üretirken, programı da Kocatepe'de gördüğümüz, ticaretin camiye dahil edilmesi stratejisi-ni izler. Cami kompleksi konferans ve sergi salonları, derslikler, mağazalar, kütüphane ve iki katlı bir kapalı otopark içerir. İnşaat alanı sıkıntısı olmadığı halde, tüm bu tesisler ilginç bir biçimde yeraltına yerleştirilmiştir. Yani cami kamusal alanı tanımlayan temel işlev olarak alışverişle ilişkilendirilse de, buna dair her işaret caminin Osmanlı görünümüne zarar verir düşüncesiyle uygunsuz sayılmıştır. Zemin seviyesinin altındaki katlar caminin geleneksel imgesiyle taban tabana zıt biçimde tasarlanmıştır: Bu katlar tipik bir AVM'nin iç mekânını andırır. Komplekste aynı zamanda –cami tanımı gereği cemaatin eşitliğini ifade ettiğinden, tartışmalara neden olan– bir VIP salonu vardır.

Cami yirmi iki ayda inşa edilmiş, tahminen 20 milyon dolara mal olmuştur (*Habertürk* 21.7.2012). Camiye ilk olarak "Büyük Anadolu Camisi" adı verilmesi düşünülmüş, Başbakan'ın talimatı üstüne bu isim değiştirilmiştir. Yeni seçim şaşırtıcı değildir, zira Sinan mimarlığın siyasal gücü açısından mitik bir konuma sahiptir:

Klasik Osmanlı mimarisinin temsil ettiği geçmişe duyulan milliyetçi nostalji çerçevesinde imparatorluğun ihtişamına işaret eder ve milli(yetçi) mimari için bir “köken” işlevi görür.¹³ Caminin duvarındaki Erdoğan imzalı yazıta göre “Sinan Usta”nın önemi, eserleriyle “bir milletin ve medeniyetin görkemli yüzünü” dünyaya göstermiş olmasından gelir. Buradaki “bir millet ve medeniyet” ifadesi enteresandır, çünkü Türk ulusu ve İslam medeniyetinden iki ayrı varlık olarak değil, tek ve aynı varlığın iki niteliği olarak bahseder.

Bu noktayı ileride geri dönmek üzere bir kenara koyup camiye dönersek, Erdoğan’a göre bu cami “selatin cami” bulunmayan Anadolu yakasındaki çok önemli bir gereksinimi karşılıyordu (*CNN Türk* 20.7.2012). “Selatin” sözcüğünün seçimi son derece manidar ve bilinçlidir. Bu sözcük “Sultan” sözcüğünün çoğuludur, Osmanlı döneminde hanedanın yaptırdığı camileri tanımlamak için kullanılır. 1988 ile 2001 arasında inşa edilen Maltepe Camisi’nin Anadolu yakasının ufkuna hâkim olduğu düşünülürse, Başbakan’ın caminin büyüklüğünden değil, Osmanlı’nın gücünü ifade eden siyasal sembolizminden bahsettiği açıktır.

Son olarak açılış törenine katılanlara baktığımızda, Başbakan’a bir grup bakanın yanı sıra Gabon Cumhurbaşkanı ve Irak Ulusal Meclis Başkanı’nın eşlik ettiğini görürüz. Bu katılımcıların birincisi AKP döneminde Türkiye’nin Afrika’ya artan ilgisini temsil ederken, ikincisi Ortadoğu siyasetindeki etnik-mezhepsel bölünmeler açısından önemlidir. 2009’da on dokuz olan Afrika’daki büyükelçilik sayısını 2016’da otuz dokuza çıkaran Türkiye, kıtada (diplomatik varlık açısından) yükselen güç niteliğindeki ilk üç devletten biri oldu (Gonzales ve Zengin 2016: 274). Bu arada Türkiye, Ortadoğu’daki eski Osmanlı topraklarında süren mezhep çatışmalarının içinde de yer alıyordu. Irak’ın hassas güç dengeleri içinde (Kürt Cumhurbaşkanı ve Şii Başbakan’dan sonra) en güçlü üçüncü pozisyonda bulunan Sünni Meclis Başkanı, Türkiye’nin yakın müttefikiydi. Dolayısıyla cami açılışına yabancı ziyaretçilerin katılımı siyasal bir jestti;

13. Mimar Sinan üstüne yakın tarihli kapsamlı bir çalışma için bkz. Necipoğlu (2013). Sinan’ın milliyetçi bir mit olarak icadı için bkz. Tanyeli (2007a).

Erdoğan'ın Haziran 2011 seçimlerinin gecesinde yaptığı ve “Gözlerini Türkiye'ye çevirmiş... Bağdat, Kahire, Saraybosna, Bakü, Lefkoşe ve diğer tüm dost ve kardeş halkları” selamladığı, zaferlerinin İslam dünyasındaki “mazlumların, mağdurların” zaferi olduğunu belirttiği balkon konuşmasıyla da uyumluydu (*Hürriyet* 13.6.2011).

Mimar Sinan Camisi'nin açılışındaki bu üç boyut –yani ulus (Türk ulusu) ve medeniyetin (İslam medeniyeti) birbirinin yerine kullanılması, selatin camilerin simgelediği Osmanlı hükümlanlığına referans ve Başbakan Erdoğan'ın İslam dünyasında etkili olmaya dair siyasal hevesleri– neo-Osmanlı camilerde taklidin artık devlet ile İslam arasındaki ilişkiyi tersine çevirerek işlediğini gösterir. Erdoğan imzalı metnin gösterdiği üzere, Türklük ve İslamın aynı varlığın nitelikleri gibi sunulması, cumhuriyetçiliğin seküler ve etnik açıdan homojen bir gövde olarak *ulus* tanımından önemli ölçüde farklıdır. *Millet* artık kendi kendini ötekileştirme yoluyla tahayyül edilmektedir; cumhuriyet tarihi boyunca seçkin azınlık tarafından ezilen bir çoğunluk olarak. Bu bağlamda neo-Osmanlı cami, ulus içinde İslamı (ulusun bir parçası olarak İslamı) değil İslam içinde ulusu (İslamın ayrıcalıklı temsilcisi olarak ulusu) temsil etmeye başlar.

Neo-Osmanlı caminin Türk İslamının göstereni olarak kullanılmasının en iyi örneği, Washington DC'deki Türk-Amerikan Toplum Merkezi veya daha sonra aldığı adla Amerika Diyanet Merkezi'dir (Diyanet Center of America, DCA). Bu kompleks de Şenalp'in firması Hassa Mimarlık tarafından, bir külliye biçiminde tasarlanmıştır (Resim 1.11). DCA, Amerikalı Türkler tarafından 1993'te “ABD’de yaşayan Türk göçmenlere ve Müslümanlara dinsel, sosyal hizmetler ve eğitim hizmetleri” vermek için kurulmuştur. Kuruluşun ABD genelinde yirmi iki yerel şubesi vardır, ayrıca kuruluşa bağlı olarak faaliyet gösteren on bir cami bulunur. Yönetim Kurulu, Diyanet yetkililerinden oluşur; bağlı camilerin imamları ve kadın din görevlileri Diyanet tarafından atanır. İnşaat süreci Türk hükümeti için, özellikle de bunu kişisel olarak, Amerikan başkanıyla bire bir görüşmeler yoluyla Türk-Amerikan ilişkilerini geliştirmek üzere



1.11 Amerika Diyanet Merkezi Camisi, tasarlayan Hilmi Şenalp (2015). Fotoğraf: Çetin Gü-rer.

kullanmak isteyen Erdoğan için siyasal bir yatırımdı.¹⁴ Bu nedenle, inşaat Eylül 2012’de başlamış olmasına rağmen, Mayıs 2013’te bir temel atma töreni düzenlendi ve mihrap taşını sembolik olarak bizzat Erdoğan yerleştirdi. Sonra, caminin tamamlanmasına, 2015 baharında açılmasına, hatta tüm kompleksin aynı yıl Ekim sonunda bitirilmesine rağmen, açılış töreni Erdoğan’ın Nisan 2016’daki ziyaretine dek ertelendi.¹⁵

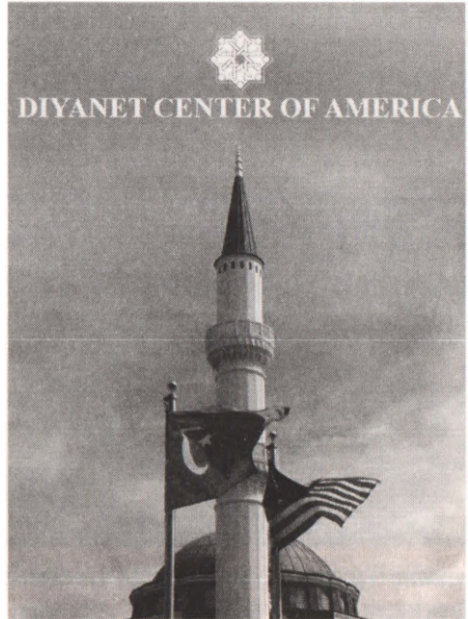
DCA yerleşkesi, kuruluşun internet sitesinde, ayrıca binaları ve işlevlerini ayrıntıyla anlatan basılı bir broşürde gururla sunulmuştur (DCA 2015). Broşürün kapağında yer alan, kompozisyonu dikkatle oluşturulmuş fotoğrafta yan yana duran Türk ve Amerikan bayraklarının –ilki ikincisinden biraz daha büyüktür– arkasında caminin

14. Erdoğan 2013 başlarında, öngörüldüğünden çok daha karmaşık olduğu artık iyice anlaşılan Suriye iç savaşına müdahale için ABD yönetiminin desteğini arıyordu (Tahroor 2013).

15. *Wall Street Journal*’a göre Erdoğan bu defa “soğuk karşılandı”, çünkü Obama Erdoğan’ın açılış törenine katılma davetini geri çevirmişti (Nissenbaum ve Lee 2016).

göğe yükselen minaresi ve hemen arkasında kubbesi görünür (Resim 1.12). Bu imgede, ulus ve İslamın iki imleyeni (bayrak ve minare) amaca uygun olarak yan yana getirilmiştir. Kuruluş hakkında kısaca bilgi veren dört sayfanın ardından, broşürün yarısı “cami”nin ne olduğunu açıklamaya, İslam’daki yerini, mimari özelliklerini anlatmaya ayrılmıştır. Fakat burada “cami”nin mimari ayrıntıları külliyein ortasındaki camiye göre tanımlanmış, bu caminin fotoğraflarıyla görselleştirilmiştir. Yani okurlara ve ziyaretçilere “cami” olarak sunulan, yerleşkedeki neo-Osmanlı caminin kendisidir. Projenin Hassa Mimarlığın internet sitesindeki açıklamasına bakarsak, DCA broşüründeki gayrişahsi tonun aksine anlatı birinci çoğul şahıstır ve “biz” burada Türk İslamına dayalı ulus-medeniyeti temsil eder: “Amerika Diyanet Merkezi, asırların şekillendirdiği köklü medeniyetimizi bir bütün olarak ele alıp asli hüviyeti ve istikametiyle temsil etmek üzere bir fırsat olarak değerlendirilmiştir” (vurgular bana ait).

Caminin ana kubbeyle örtülen, kare biçimli bir ibadet mekânı bulunur. Burada yarım kubbe yoktur (mihrap hücresinin üstünü kap-



1.12 Amerika
Diyanet Merkezi
broşürünün kapağı.

layan hariç); bunun yerine yapı sistemini dışarıdan görünür kılan kemerler ve ana ayaklar vardır (Mimar Sinan'ın Mihrimah Sultan Camisi gibi, Edirnekapı 1548). Kompleksin odağında, girişi Sosyal Tesis'e bakan cami bulunur (Resim 1.13). Sosyal Tesis, cami ve Kültür Merkezi'nin ortasında kalan açık alan "İslam Bahçesi" olarak düzenlenmiştir. Caminin arkasında "Türk Hamamı" ve "Misafirhane" vardır. Bu yapılar, dik üçgeni andıran arsanın dik kenarlarından referans alan ortogonal bir düzen içinde yerleştirilmişken, arsanın batı tarafındaki uzun kenar boyunca "geleneksel Türk ev mimarisini yansıtan üç farklı döneme ait" on adet müstakil iki katlı "Türk Konağı" dizilmiştir (DCA 2015: 37). Son olarak, yerleşkenin içinde Osmanlı örneklerini kopyalayan iki sebil bulunur. Tarihsel olarak sebiller kentlilere içme suyu sağlamak için yapılmıştır, dolayısıyla birbirlerine çok yakın olmazlar. Fakat burada, iki sebil arasında sadece otuz metre vardır, yani su sağlamak için değil, sebil yapılarını örneklemek üzere yapılmışlardır (biri çatılı, diğeri kubbelidir).

Karşımızdaki esas itibarıyla yeni Türk İslamcılığını sergileyen bir Türk-İslam "mimari tema parkı"dır. Evler ve sebiller gerçekten sosyal etkileşim yaratan kentsel unsurlar değil, sırf sergilenmek üzere tanzim edilmiş objelerdir (Resim 1.14). Ayrıca kompleksteki işlevler, Türk-Osmanlı bina tiplerine sentetik biçimde yerleştirilmiştir. Caminin ürettiği taklit, diğer işlevlerin büründüğü biçimlere yayılır. Örneğin "Türk Hamamı" denilen kısım bir yüzme havuzu, kapalı spor salonu, saunalar ve çok amaçlı bir kapalı salonu da içerir; "geleneksel hamam kültürünün ayrıcalıklarını" sunan gerçek Türk hamamı ise sınırlı sayıda misafire hizmet verir (DCA internet sitesi). Broşüre göre, Kültür Merkezi "Anadolu'da gelişen Selçuklu mimari tarzında inşa edilmiştir" (DCA 2015: 25). Selçuklu mimarisini Anadolu coğrafyasıyla sınırlamanın yanlışlığı bir yana, yapıda sadece iki Selçuklu unsuru vardır: Selçuklu taçkapısını taklit eden bir giriş ve konferans salonunun üst üste binmiş sekizgenlerden oluşan Selçuklu motifi biçimindeki planı.

Belki de kompleksin en önemli bileşeni, milletin temsilini caminin ötesine yaymaya hizmet eden Sosyal Tesis'tir. Bir Osmanlı köşkünü andıran bina iki ana salondan oluşur: Her ikisine de inter-



1.13 Amerika Diyanet Merkezi' in ü ç ana binası: (soldan sağa) cami, Sosyal Tesis, Kùltür Merkezi. Fotoğraf: Çetin Güre.

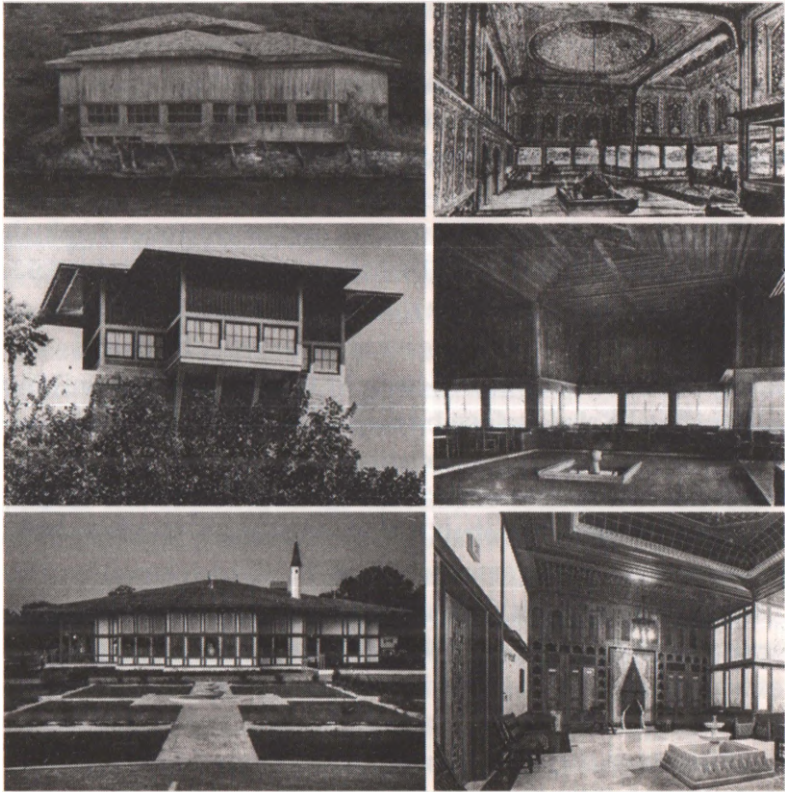


1.14 Amerika Diyanet Merkezi külliyesinde yer alan çeşitli binaları listeleyen tabelalar. Fotoğraf: Çetin Güre.

net sitesinden rezervasyon yaptırılabilen Yemek Salonu ve Divan Salonu. Divan Salonu'nda misafirlere "Türk kahvesi, çay ve soğuk içecekler" sunulmaktadır (DCA 2015: 30). Yani bu salon özellikle 19. yüzyıl şarkiyatçılarının temsillerinde görülen, Türk kültürünün eski bir sembolü olan geleneksel Türk kahvehanesine gönderme yapar. Ama bu küçük iç mekân daha fazlasını barındırmaktadır, zira 20. yüzyılın "milli mimari" tartışmalarına referanslar içerir.

"Türk Evi" henüz 1910'larda milliyetçi bir kategori olarak icat edilmiştir (Bertram 2012, Bozdoğan 1996, Akcan 2012: 133-44). Özellikle Sedat Hakkı Eldem'in eserleri, Türk Evi'nin biçimsel niteliklerinin formüleştirilmesine hizmet etmiştir. Eldem 1930'ların kübik mimarisini millileştirmeye çalışmış, ortaya çıkan sonuç 1940'ların (milliyetçi) anıtsal mimarisinde ("İkinci Ulusal Mimarlık Akımı") referans olarak kullanılmıştır. Eldem'in "Türk Evi"nin güncel formunu sağladığı iddia edilen en meşhur tasarımı, İstanbul'daki Taşlık Kahvesi'ydi (1948); bu yapı 17. yüzyıldan kalma Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı'nın divanhanesine gönderme yapıyordu (Bozdoğan ve Akcan 2012: 100-1) (Resim 1.15). Eldem yalının suyun üstünde uzanan, içeriği ışıkla dolduran ve Boğaz'ın panoramik bir manzarasını sunan cumbalarını, ölçeği abartarak tekrar ediyordu. Şenalp'in Divan Salonu tasarımı bu iki selefi izler: Salon, çıkmalarla binadan dışarı uzanır, geniş saçakları ve iki yatay şerit barındıran cephe düzenlemesiyle T-biçimli yerleşim şemasını tekrar eder. Cami tarafından bakıldığında bu iki binaya yapılan gönderme açıkça görünür. Göndermeler içeride de devam eder: üç niş (T-planın kollarında yer alırlar), nişleri çevreleyen pencerelerin altına yerleştirilmiş sedirler, iç cephelerin iki şerit halindeki yatay bölümlenmesi ve odanın tam ortasındaki şadırvan.

Eldem modernist ilkelerin eski Türk evlerinde halihazırda örtük bir biçimde mevcut olduğunu ve yerel biçimlerin çağdaş yorumlarını tasarlama imkânını göstermeye çalışırken, Şenalp aynı göndermeyi kasıtlı bir bağlamsal tutarsızlık yaratacak şekilde kullanır. Örneğin iki geçmiş örnekte boşluğa taştan çıkmalar, üst katta kullanım alanını genişleten işlevsel unsurlardır. Bu aynı zamanda geleneksel evlerin de ayırt edici bir özelliği olmuştur. Şenalp'in muhafazakâr



1.15 Ulusal Türk mimarisinin inşasında üç yapı (yukarıdan aşağıya): Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı (17. yüzyıl), Taşlık Kahvesi (Sedad Hakkı Eldem, 1948), Amerika Diyanet Merkezi külliyesindeki Divan Salonu (Hilmi Şenalp, 2015). Kaynaklar: Turizm Bakanlığı; SALT Araştırma, Ali Saim Ülgen Arşivi; Rahmi M. Koç Arşivi ve SALT Araştırma, Sedad Hakkı Eldem Arşivi.

yorumunda ise cumbalar zemin kattadır, yani biçimsel referanslar dışında bir amaca hizmet etmezler. Bu da iki selefiyle taban tabana zıt, içedönük bir mekân üretir. Ayrıca Eldem rasyonalist bir sadelik elde etmek için iç cepheleri sadeleştirirken, Şenalp'in Divan Salonu Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı'nın süslemeli ahşap işlerine geri döner. Duvarlardan biri, gömme raf ve gözlerin yanı sıra –belli ki kullanım amaçlı olmayan– duvardaki ocak (Şenalp bu unsuru tasarladığı villalarda sıkça kullanır) gibi “Türk” evi elemanlarının vitrini olarak tasarlanmıştır. Hatta Eldem'in yataylığı vurgulayan stilize

pencere düzeninin (biri dolu biri boş iki yatay bant) aksine, Şenalp iki sıra pencere kullanır, üst sıra vitraylı pencerelerle kaplıdır (Amcazade Hüseyin Paşa Yalısı'nda olmayan geleneksel bir motif). Eldem'in kahvehanesi geleneksel evin misafir odasını kamusal mekân biçiminde yorumlarken, Şenalp'in kamusal iç mekânı eve ait bir mekân olmaya öykünür.

Evsellik simülasyonu, bu mekâna verilen enteresan isimle de pekiştirilmiştir. "Divan" kabul salonu anlamına geldiğinden (akla Topkapı Sarayı'nın Dîvân-hâne'sini getirir), bu isim bahsi geçen tarihsel referansları da tersine çevirir: Eldem'in kahvehanesi tarihi konağın "divan"ından gelir, Şenalp ise kahvehaneyi "Divan" diye isimlendirir. "Kabul" salonu bir evsahibinin varlığını ima eder, yabancıların ağırlandığı evin sahibinin. O halde bu mekân, misafirlerin kendi evleri gibi benimsemeleri için değil, namevcut bir özne tarafından "kabul edilmeleri" için tasarlanmıştır. Misafirin bilfiil gördüğü bir evsahibi yoktur ortada, ama belli başlı görsel işaretler yoluyla bir evsahibinin varlığı salonun her yerinde her zaman hissettirir kendini. Millet –ve dolayısıyla onun siyasi mümessilleri– şarkiyatçı sergileme aracılığıyla temsil edilir, ama burada adlandırma ("Divan") yoluyla yapılan küçük bir ilave vardır: Görülen şey pasif bir gösteri değil, kendisini şarkiyatçı (Osmanlı) imgelemle özdeşleştiren aktif bir öznenin göstergeleridir.

Daha önce İslam dünyasında cami mimarisi bağlamında tartıştığımız yeniden-şarkiyatçılıktan farklı bir şey görürüz burada. Yeniden-şarkiyatçılık üslup çoğulluğunun İslamda çeşitliliği temsil ettiğini onaylar; burada ise Osmanlı imgelerine yapılan ısrarlı gönderme, ilgili imgeleri, ulusu İslamla bağlantılandıran otantik işaretler olarak görür. Söz konusu olan, geçmişi methetmek için bir "altın çağın" mimari üslubunu yeniden üretmek değildir. Simulakrum daha ziyade mimari üsluplar çokluğu içinde, şimdiki zamanda ve şimdiki zaman için inşa edilir. Asıl mesele, tarihdışı şarkiyatçı imgeyle özdeşleşip onu bir iktidar aracı hüviyetinde kullanmaya yönelik bilinçli bir strateji olarak *öz-şarkiyatçılıktır*. Kendi kendini şarkılaşdırma kaçınılmaz olarak mevcut klişelere başvurur; ötekinin nazarında tanınmak için bu elzemdir. Dolayısıyla şarkılaştırılan özne

bu kimliği, sırf onu bir *marka* gibi kullanmak için gönüllü olarak sahiplenmektedir.

Bu bağlamda Osmanlı camisinin taklidi, “İslam içinde ulus”u temsil eden bir simulakrum olarak belirir; ulusu, küresel İslamın imtiyazlı bir unsuru olarak hayal eder. Ulusu millet biçiminde yeniden inşa etmenin ve İslam dünyasında etkili olmayı amaçlayan saldırgan bir dış politikanın aracıdır. Neo-Osmanlı taklit, milliyetçi-muhafazakâr nostaljinin göstereni iken bir temsil olarak kendi başarısızlığını kabul eder; simulakrum olarak ise farkında olduğu bu başarısızlığı kayıtsızca inkâr eder. Diğer bir deyişle, elimizde yine Osmanlı’nın 16. yüzyıldaki gücünün temsili vardır, ancak bu kez nostaljik özlemin değil emperyal(ist) bir imgenin bilinçli kullanımı konusudur. Gayet iyi bilinen bu imge, ötekinin nazarında tanınmak için klişelerle kasten özdeşleşme yoluyla işler. Bu, İslam bağlamında da, temsil üstünde bir otorite iddiasıdır. İslam dünyasının ötekileştirilmesini benimseyerek ve kendine orada imtiyazlı bir konum atfederek hem Batı’ya hem de Doğu’ya hitap eder.

Dolayısıyla mimari taklit yoluyla iki farklı tarihsel çerçevede üretilen anlamlar arasında önemli bir farklılık vardır. Daha önce değindiğim gibi, taklit çifte başarısızlığa işaret eder: Kopyayla orijinali bağdaştırır, ama aynı zamanda aralarındaki farkı da kabullenmiş olur. Bu da hem kopyanın orijinal *haline gelme* çabasının hem de orijinalin kopyaya göre üstünlüğünü ifade edecek farklılığını vurgulama ihtiyacının başarısızlığıyla sonuçlanır (bazı örneklerde bu başarısızlığı kucaklayan kasıtlı bir ironi devrededir). Türkiye’de Soğuk Savaş siyasetinin özgül bağlamında, klasik Osmanlı camilerinin mimari taklidinin doğurduğu nostaljik etki bu şemaya uygundur. Fakat günümüzde aynı mimari taklidin işleyişi son derece farklıdır. İslamcı siyaset bunu ideolojik bir simulakrum olarak kullanır ve bu da günümüz Türkiye’sinde ulusla İslamın kaynaşmasına hizmet eder. Söylemsel açıdan, etnik ve dinsel kimlikler arasındaki kapanması imkânsız açığı, özcülüğe dönme olasılığını yok eder. Neo-Osmanlı taklit, Türklük ile İslam arasındaki örtüşmeme halini gözardı eden bir ideolojik simulakrum olarak hizmet eder. Klasik Osmanlı camisi siyasal gücün efekti gibi kullanıldığı ölçüde bir orijinal

olarak otoritesini kaybeder. Mevcut dolaşımı içinde Osmanlı camisi imgesi, “gerçek” (16. yüzyıl) örneklerin kopyası olmaktan çıkıp bugünün küresel mekân-zamansallığı içinde “hakiki” haline gelir.¹⁶

Gündelik Hayatın İslamileştirilmesi

Neo-Osmanlı camiye şimdiye dek (yeni-İslamcı) milletin inşasında temsili bir araç olarak ele aldım. Bu bağlamda mimari taklit, yurtiçinde “ulus içinde İslam”ı temsil eder ve küresel ölçekte de “İslam içinde ulus”un bir göstereni olarak belirir. Fakat “İslam içinde ulus” fikri yurttan da bir karşılık bulur ve ulusun yeniden tanımlanmasını gerektirir. Bu süreci analiz etmek için toplumsal bir mekân olarak camiye ve AKP dönemindeki –yine Diyanet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılan– dönüşümüne bakmak gerekir.

Diyanet’in İslamleştirmenin bir aracı olarak ne kadar etkin olduğunu anlamak için, bu kurumun dinselliğin ve laikliğin inşasındaki diyalektik işlevini görmek şarttır. Diyanet ya (İslamcılar tarafından) dini baskı altında tutan seküler bir mekanizma ya da (seküleristler tarafından) İslamcılığa gitgide daha çok verilen tavizlerin yöneldiği ve sonunda ele geçirdiği bir odak olarak görülmüştür. Eğer laiklik dinin reddedilmesi olarak değil de modern devlet tarafından yönetilmesi olarak anlaşılırsa (Asad 2007, Turner 2013), ulus-devletin yerleşip gelişmesine paralel biçimde dindarlığın (belirli biçimlerinin) oluşumunda Diyanet’in kuruluşundan itibaren tutarlı bir rol oynadığını görmek mümkün olur (Turner ve Zengin Arslan 2013). Dolayısıyla bir devlet projesi olarak laikliğin oluşumu dinin devletten ayrılmasını değil yönetilmesini gerektirir. Bu bakımdan, Diyanet’i tasarrufunda bulunduran devlet bir yandan dinselliğin sınırlarını belirlerken, bir yandan da onun etkisini artırma

16. Ankara’daki yeni Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi’nde yapımına başlanan, 2015’te tamamlanan ve uygun bir isimlendirmeyle Millet Camisi denilen camiye bu bölüme kasten dahil etmedim. Kusno’nun (2012: 216) “ulusu, ulus-devletin kısaltmasıymış gibi” okumama uyarısını akılda tutarak, bu camiye ve neo-Osmanlı biçiminden sapmasını 4. Bölüm’de, ulusun ve devletin temsilcileri arasındaki gerilim açısından tartışacağım.

gücünü elinde tutar. Bu yüzden Diyanet, Orta Asya’da Suudi etkisine karşı tercih edilen bir model olmuştur (Korkut 2010). Hatta bu model, İslamı etkin bir biçimde yönetmenin yollarını arayan Avrupa ülkeleri tarafından da dikkate alınmıştır (Çitak 2010, Yurdakul ve Yükleyen 2009). Erdoğan’ın 2011’de Arap Baharı sonrasındaki ilk Mısır ziyaretinde –İhvan liderlerini dehşete düşürerek– yeni anayasalarında laikliğe bağlı kalmalarını tavsiye etmesi de bu yüzdendir (Vatan 14.9.2011).

Diyanet’in kurumsal yapısı AKP döneminde önemli ölçüde genişledi. 2002-10 arasında bütçesi beş kat arttı ve personel sayısı iki katına çıktı (Turner ve Zengin Arslan 2013: 209). Ayrıca 2010’da yurtiçi ve yurtdışındaki etkinliğini artırmak için yeniden örgütlendi. Bu yeniden örgütlenme, Diyanet’in etkinliğini genişleterek, dar anlamıyla din alanının dışına çıkardı. Vatandaşlara ulaşmak üzere Diyanet TV, Alo Fetva hattı, dinsel bilgiler veren bir internet sitesi ve ailenin temel figürü olarak kadınları hedef alan Aile ve Dini Rehberlik Büroları gibi yeni mecralar oluşturuldu. İletişim teknolojilerini kullanan uzak mesafe hizmetleri yanında bu bürolar, kadınlar için tasarlanmış programlar ve seminerler sunmakta, ayrıca yüz yüze danışmanlık hizmeti vermektedir. Böylece söz konusu bürolar, Diyanet’in nüfuzunu özel alanlara ve vatandaşların gündelik hayatlarına yayar. Kentsel karakterli bu büroların işleyişi, danışmanlık hizmeti almak isteyenlerin faal katılımını talep eder; bu yüzden de muhafazakâr mahalle baskısının caydırıcı olacağı daha küçük yerleşimlerde etkisiz kalacaklardır. Bu nedenle 2011’de köy imamlarına dair ayrı bir proje geliştirildi. Buna göre imamlar vatandaşları evlerinde ve işyerlerinde ziyaret edecekti. Proje imamları caminin dışına çıkmaya davet ediyor, “mihrapların değil mahallelerin” imamları olmaya teşvik ediyordu (Odatv 5.11.2015).

Yeniden örgütlenmenin amacı, Diyanet’i hem dinsel hizmetlerini camilerin dışına hem de yeni sosyal işlevleri camilerin içine taşıması için güçlendirmektir. Caminin sosyalleşmek için sıkça kullanılan bir mekân olduğu diğer Ortadoğu ülkelerinden çok farklı bir biçimde Türkiye’de cami sadece namaz için kullanıldığından, bu durum büyük önem taşıyordu. Ortadoğu genelinde camiler, sosyal

yardım tedariki ve taban örgütlenmeleri için kurulan ve idame ettirilen sosyal ağlar tarafından faal biçimde kullanılır (Bayat 2013b: 68-80). Fakat Türkiye örneğinde camiler hiçbir zaman sosyal işlevlerin mekânı olmadı. Dolayısıyla Diyanet'in camileri dönüştürme girişiminin temel bir bileşeni, sosyal yaşamın cami mekânına nüfuzunu içeriyordu. Örneğin Diyanet 2009'da bir genelge yayımlayarak yeni camilerde çayhaneler, çocuk parkları, spor alanları, sağlık ocakları, kütüphaneler ya da okuma odaları, sergi ve konferans salonları, kitapçılar, aşevleri vs.'nin dahil olduğu genişletilmiş mimari programları teşvik etti (Özaloğlu ve Gürel 2011: 346). Keza 2012'de yayımlanan başka bir genelgede, imamların namaz saatleri dışında cemaat üyeleriyle temas kurabilmeleri için camileri en az on iki saat açık tutmaları isteniyordu. Hatta Diyanet, imamları cami mekânını sosyalleştirme konusunda doğaçlama yapmaya teşvik edince, ibadet mekânında karate kursu verilmesi gibi uç örnekler bile ortaya çıktı (*Milliyet* 15.7.2012).

Caminin ibadet ve sosyalleşme pratiklerinin etkileşimi sayesinde dönüşümünün belki de en önemli yönü, camiye giden kadın sayısındaki tedrici artışı. Bu durum kadınların camilerde kendilerine ayrılan bölümlerin mekânsal düzenlenişi konusunda söz sahibi olma talepleriyle de bağlantılıydı, zira camilerin cinsiyet ayrımına dayanan mekânsal düzenleri hep erkeklerin denetiminde olmuştu. Kadınlar camiye buyur edilse de, kadınlara ayrılan kısımlar genelde kötü düzenlenmişti, bodrum katlarında ya da perde gerisindeydiler. Özellikle kadınlara ayrılmış abdest alanlarının bakımsızlığı, camiye gitmek konusunda caydırıcı etkiye sahipti. Fakat 1990'lar İslamda toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda hem aktivizmin hem de bilimsel araştırmaların yükselişine sahne oldu (Wadud 1992, 2006). Erkeklerle kadınların beraber namaz kılması ve hatta kadınların namaz kıldırması talepleri öne çıktı (Eleva ve Silvers 2011). 1990'lar da paralel girişimler olsa da, İslam dünyasının geri kalanının aksine Türkiye'de kadınların namaz kıldırması hiçbir zaman gündeme bile gelmedi. Buna rağmen kadınların camide mekânsal eşitlik talepleri, bir taraftan dindar kadınların artan sosyal hareketliliği, bir taraftan da kadınların cami mekânından dışlanmalarının ilk kez ayrımcılık

olarak algılanması sayesinde ciddi mesafe katetti (Yılmaz 2015: 207-20).

Kadınların camiye bir kamusal mekân olarak katılım talepleri ile Diyanet'in buna olumlu cevabı arasında ilginç bir örtüşme var. Diyanet'in kadınları camiye çekme girişimi aslında devletin, İslami pratikleri ve bu pratiklerin siyasallaştırılması üstündeki denetimini artırma çabasıydı. AKP dinin icrasını kamusal alanlarda yeniden konumlandırarak (1990'larda İslamcıların iktidara gelmelerine olanak tanıyan) tarikatların özel alanda örgütlenme kanallarını azaltmayı hedeflemiştir (bkz. 2. Bölüm). Bu yüzden, camilerin kadınların kullanımını kolaylaştıracak biçimde dönüşümüne dair talep hükümetten kolayca karşılık bulmuştur.

İslamcı kadın entelektüellerin camilerde kadınlar için yeterli alan olmadığı ve mevcut mekânların kötü koşulları konusundaki eleştirilerine cevaben, İstanbul Müftülüğü kentteki camilerin kadınlara uygunluğunu değerlendirmek için bir proje başlattı. Çalışmanın başında kadın bir Diyanet çalışanı, İstanbul Müftü Yardımcısı Kadriye Erdemli bulunuyordu. Araştırmanın bulgularına göre, İstanbul'daki yaklaşık 3 bin caminin yarısı kadınların namaz kılmasına uygun değildi (Erdemli 2013: 127). Erdemli, çalışmasının bulgularını, Diyanet'in profesyonel camiayla işbirliği başlatmak üzere düzenlediği bir başka etkinlik olan Cami Mimarisi Sempozyumu'nda sundu. İlginç biçimde, Erdemli'nin sunumunun yarısı, kadınların –mihrap ve minberi görececek biçimde– ana ibadet mekânında eşit hakka sahip olduğunun İslam teolojisi açısından savunusuna ayrılmıştı (126). Yani toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinin bir parçası olarak cami mekânı üstünde (politik) hak iddiası, ikna edici olmak adına, işlevsel gereklilik biçimine bürünmüş, bunun savunusu bile dinsel dayanak gerektirmişti.

Camiye giden kadın sayısındaki artış, bir sosyal mekân olarak caminin niteliğini dönüşüme uğrattı. Hatta bu talebin caminin kamusal mekân olarak yeniden üretimine katkı yaptığını söylemek mümkündür. Diyanet'in 2011'den sonra itina göstermesiyle, projenin başlığından anlaşılacağı üzere bu sorun "Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme" olarak tanımlandıysa da, cami mekânı-

nın toplumsal cinsiyet eşitliği dikkate alınarak dönüşümü yoluna girilmiştir. Örneğin Adana’da inşa edilmiş bir başka neo-Osmanlı cami olan Ramazanoğlu Camisi (2006-2014) dört kadın mimar tarafından tasarlanmış, tasarımında kadınların gereksinimlerine cevap verdiği iddia edilerek “kadın dostu” diye tanıtılmıştır (*Al Jazeera Türk* 9.8.2011).¹⁷

Eri(t)me Potası Olarak Cami

AKP camiyi ayrıca uyumlu bir bütün olarak (İslami) milletin inşası yolunda, farklılıkları –asimile etmek değilse de– yumuşatmak için mekânsal bir araç olarak kullandı. Bu politikaların hedefindeki iki büyük sosyal grup, 10-15 milyonluk büyük bir mezhepsel azınlık olan Aleviler ile tahmini nüfusları 12 milyon olan Kürtlerdi. Burada, söz konusu iki azınlığa ilişkin iki girişim kapsamında, camilerin ve mekânsal ibadet pratiklerinin nasıl ele alındığından bahsedeceğim.

Aleviler 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet yapısının merkezileşmesinin olumsuz sonuçlarını yaşadı. Cumhuriyet dönemi toplumsal ve siyasal açıdan marjinalleştirilmelerini azaltmış olsa da, Diyanet’in katı bir biçimde Sünni İslamı desteklemesi Alevilere yönelik dışlamanın sürmesine sebep oldu. Bu durum aynı zamanda Alevilerin sol siyasetle –merkez sol Cumhuriyet Halk Partisi’nden (CHP), 1970’lerde Alevi mahallelerinde son derece etkili olan sosyalist örgütlere kadar geniş bir yelpazede– yakın ilişki kurmalarına yol açtı.¹⁸ Aleviler Sünni İslam’dan farklılıklarında ısrar edip ritüel ve pratiklerinin tanınmasını talep ederken, Diyanet Aleviliğin İsla-

17. Kadınların cami mekânındaki mevcudiyetine dair beden politikaları burada ayrıntılarıyla incelenemeyecek kadar karmaşıktır. Örneğin İslam öğretisinin ayırt edici bir özelliği olan beden temizliğine dair kaygılar, menstrüasyonla ilgili belirsizlikler söz konusu olduğunda ciddi bir sıkıntı haline gelir (Mernissi 1991: 74). Dolayısıyla kadınlar böyle kaygılar yüzünden camiden uzak durmayı tercih eder (Yılmaz 2015: 220). Ayrıca cami mekânının ataerkil karakteri bireyselliği baltalar, kadınları salt cinsiyetlerine indirger, bu da erkekler tarafından hakir görülmesine yol açar. İslamcı bir kadın entelektüelin ana ibadet mekânında namaz kılma girişimi sonucu erkeklerle yaşadığı deneyime dair kişisel bir anlatı için bkz. Ramazanoğlu (2011).

mın bir kolu olduğunu savunmayı sürdürmektedir. Diyanet'e göre, İslamda ibadetin tek mekânı camidir, bu yüzden cemevleri ibadethane kabul edilemez. Alevilerin talepleri Alevi Rönesansı diye tanımlanan 1990'lardan beri yüksek sesle ifade edildiğinden (White ve Jongerden 2003 IV. Kısım), AKP iktidarının ilk yıllarında bu taleplere yakın ilgi gösteriyordu; sözgelimi 2009-10'da "Alevi açılımı"na yönelik olarak bir dizi çalıştay düzenlendi (Alemdar ve Çorbacıoğlu 2012). Çalıştaylardan bir sonuç elde edilemedi ve 2011 seçimlerinden sonra gündemden düştüler.

2013'te, Gülen hareketinin ve Cem Vakfı'nın (1990'lardan beri geleneksel olarak sağ hükümetlere sempatiyle bakan bir Alevi örgütü) öncülük ettiği, hükümetin de tam desteğini alan yeni bir inisiyatif ortaya çıktı. Buna göre önerilen yeni cami-cemevi kompleksleri hem Alevilerin cemevine resmi statü verilmesi talebini karşılayacak hem de inançların buluşmasına hizmet edecekti. Bu komplekslerin ilki Eylül 2013'te Ankara'da, dar gelirli Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Tuzluca'yır semtinde inşa edilmeye başladı. Fakat proje, Alevileri camiye gitmeye zorlama girişimi olarak algılandığı için bazı Alevi örgütlerin muhalefetiyle karşılaştı, bazılarıysa projeyi destekledi (Mutluer 2014: 155-56). Ayrıca bu komplekslerin ilki için Tuzluca'yır'ın seçilmiş olması manidardı, çünkü semtin siyasal bir geçmişi vardı; sol örgütlerin bölgede hâlâ gözle görülür bir etkisi vardır (Yürekli 2016). Bu nedenle proje, inşaatın başlamasıyla birlikte şiddetli bir direnişi tetikledi (*SOL Portal* 10.9.2013). Buna karşılık, hükümet itirazları umursamadı; başka kentlerde beş kompleksin daha inşasına başlanacağını duyurdu.

Cemevi mimarisi, çağdaş gereksinimlere hitap eden modern tasarımların ortaya çıktığı ilk örneklerle paralel biçimde, ancak 1990'larda araştırma konusu oldu. Bir taraftan, kimlik siyasetinin gitgide önem kazanmasının pekiştirdiği (o dönem aynı şekilde İslamcılar arasında fikir tartışmaları da artmıştı) 1990'ların Alevi rönesansı nedeniyle acil bir gereksinimdi bu. Öte taraftan, yüzyıllar boyu kır-

18. Türkiye'de Aleviliğin birbirinden farklı boyutlarını inceleyen bir derleme için bkz. White ve Jongerden (2003). Laik devletin Aleviliğe yaklaşımı için bkz. Azak (2010: 139-74).

sal niteliğini korumuş Aleviliğin kentselleşmesinin bir sonucuydu (Akın 1996, Aslan 2015). Cemevi bu bağlamda, dini ritüellere ilaveten, dini gerekleri yerine getirmeyen Alevilerin bile katıldığı eğitimsel ve kültürel faaliyetleri barındırma ve kentsel alanda Alevi kimliğini temsil etme işlevi üstlendi.

Tuzluca'yı'a önerilen cami-cemevi kompleksinin mimarisine bakarsak, ortak bir avlu etrafında dizilmiş üç ana bileşenden oluştuğunu görürüz: cami, cemevi ve aşevi (Resim 1.16). İlk iki mekân ibadet etmek içinken, aşevi Alevi kültürünün geleneksel bir parçasıdır. Fakat Türkiye kentleşmesinin mevcut koşullarında aşevini cemevinin bir uzantısı olarak değil de camiyle cemevini birbirine iliştiren dışsal bir işlev olarak öne çıkarmak, onu ait olduğu Alevilik bağlamından koparıp İslamcı belediyelerin yardım faaliyetleri çerçevesine yerleştirir.¹⁹

Kompleksin mimarisinde, Sufi tarikatının merkezi olan, bu tarikatın piri Celaleddin Rumi'nin 13. yüzyılda yaşadığı Konya'daki Mevlânâ Türbesi'ne göndermeler vardır. Rumi'nin mezarının da bulunduğu türbe, tarikatın düzen yanlısı duruşuna bağlı olarak 16. yüzyılda imparatorluğun himayesinden faydalanmıştır (Yürekli 2012: 47). Böylece türbe zamanla genişleyerek 16. ve 19. yüzyıllar arasında inşa edilen ilavelerle büyük bir kompleks haline gelmiştir. 1926'da müzeye dönüştürülmüştür, bugün ise dünyanın dört bir yanından gelen turistler için bir cazibe merkezi durumundadır. Esin kaynağı olarak Mevlânâ'nın seçilmesi tesadüf değildir, çünkü Mevlânâ herkesçe insan sevgisi ve hoşgörünün savunucusu olarak tanınmaktadır. Mevlânâ hoşgörülü bir İslamın temsilcisi olarak tüm dünyada takdir gördüğünden ve inançlar arasında karşılıklı anlayışı teşvik etmeye yaradığından, Sünni ve Alevi ritüellerinin bir arada var olması planlanan cami-cemevi kompleksinin mimari referansı olarak Mevlânâ Türbesi oldukça kullanışlıdır.

Mevlânâ türbesi, özellikle 16. yüzyılda inşa edilen eklentisi ile, sekizgen kasnaklı birer kubbeye kaplı iki ana mekân (mescit ve semahane) içeren prizmatik bir küttedir. Batı duvarına ilave edilen



1.16 Cami-Cemevi kompleksi, Ağustos 2016: Aşevinin çatısı cami ve cemevininkinden ayrıdır; camiye doğrudan, cemevine ise avludan geçilerek girilir. İnşaat durduktan sonra minarenin üst kısmı yıkılmıştır. Fotoğraf: Bülent Batuman.

minare, daha sonraki eklentilerle birlikte binanın içinde kalmıştır. Cami-cemevi kompleksi, ilginç bir biçimde bu bitişikliğe öykünüyor gibidir; aynı bina içindeki yan yanalık bu kez ortak bir avlu içinde üretilir. Yine de bu projede iki ibadet mekânına eşit davranıldığını söylemek güçtür. Mimari biçim olarak kubbe, sadece mescide ayrılmıştır ve cemevinin çokgen kırma çatısından yüksektir. Cemevine sadece avludan girilirken, mescide doğrudan sokaktan girilebilmektedir. Böylece ibadete gelen Sünniler ortak avluyu kullanmak zorunda kalmaz. Daha önce değindiğim gibi, avlu geleneksel Türk camilerinin karakteristik bir niteliğidir ve bir camide avlu varsa ibadet mekânına ana giriş avludan sağlanır. Avlu ile iç mekân arasında, ana kapı ve pencerelerin sağladığı bir görsel ilişki vardır. Ama burada, avluya açılan daha küçük bir kapısı olsa da, cami iç mekânı minareye çıkan merdivenin duvarlarıyla bu birleştirici açık mekândan koparılmıştır. Minare alışılmadık biçimde –ama Mevlânâ

türbesindeki kompozisyonu andıracak şekilde– cami kütlesi içinde kalır ve avluyu domine eder.

Tuzluca'yır'da protestolar devam ederken, kompleksin yapımını hâlâ ısrarla savunan hükümet inşaatı ancak başına polis dikerek sürdürebildi. Kısa süre sonra, sürekli koruma sağlamak gerekçesiyle kompleksin yanına bir karakol yapıldı (Yürekli 2016: 284). Hükümet semt sakinlerinin protestolarına rağmen binayı bitirmeye kararlıydı, fakat AKP ile Gülen Hareketi arasında tırmanan çatışma projenin birden ıskartaya çıkarılmasıyla sonuçlandı. İnşaat durduruldu ve bina mühürlendi. Belediye nihayet semt sakinlerinin projenin iptaline yönelik hukuki başvurularına yanıt vererek kompleksi yıkmaya karar verdi.

Hükümetin camiye uyumlu bir bütün olarak milleti inşa etmek hedefiyle kullandığı ikinci siyasal konu Kürt meselesiydi. AKP ilk yıllarında ordu karşıtı duruşuyla Kürtlerin yoğun olduğu kentlerden önemli bir destek bulmuş olsa da, Kürt siyasal hareketinin birbirinin devamı niteliğindeki yasal siyasal partilerinin güçlenişi ve seçim performanslarındaki yükseliş, hükümeti bu bölgede din siyasetine daha çok yüklenmeye yöneltti. Ulusalıcı Kürt hareketi solcu ve seküler bir karaktere sahipken, Kürt nüfusu genel olarak son derece dindar ve muhafazakârdı. Dolayısıyla İslam, Kürtleri millete kaynaştıran toplumsal çimento gibi görülüyordu. Bu amaca uygun biçimde, metinleri Diyanet tarafından hazırlanan Cuma hutbeleri İslamı milliyetin temel bir bileşeni olarak vurgulamak için kullanılmaya başlandı.

Fakat Orta Asya'nın Türki cumhuriyetleriyle ilişkilerin gelişmesinde işe yaramış olan, ortak İslam kimliğine vurgu stratejisi, son derece siyasallaşmış olan Kürt hareketinde işe yaramadı. Kürtler devlet kontrolündeki camilerde kılınan Cuma namazlarını protesto ederek, “Sivil Cuma namazı” diye adlandırılan emsalsiz bir sivil itaatsizlik eylemiyle karşılık verdiler. Hükümetin camiye devlet yanlısı görüşlerin ve Türklüğün propagandasını yapan hutbeler yoluyla bir asimilasyon aracı olarak kullanma girişimine cevaben, Mart 2011'de binlerce kişi cuma namazını camilerin dışında kıldı (Sarıgil ve Fazlıoğlu 2013: 556). Cuma hutbeleri Kürtçe verildi (bu

AKP'nin reddettiği bir talepti) ve eylem Kürtlerin yoğun olduğu birçok kentte sürdürüldü (*Bianet* 8.4.2011). Bu arada, Diyarbakır'daki eylemin mekânı, 1925'teki başarısız Kürt isyanının lideri Şeyh Sa- it'in idam edildiği meydandı. Bu kolektif sivil itaatsizlik eylemi hükümet, özellikle de Erdoğan tarafından dine “bölücülük sokmak” ve siyasal “ayrımcılık” yapmak olarak nitelendirilip sert bir biçimde eleştirildi (Çiçek 2013: 160). Tepkiler üstüne Diyanet, bölgedeki camilere tayin edilmek üzere yaklaşık bin mele (resmi eğitimleri olmayan muteber Kürt din âlimleri) görevlendirdi (Çaylı 2015).

Kasım 2015'te, süregiden Kürt meselesinde camilerin rolüne işaret eden, trajik fakat ikonik bir olay yaşandı. Sorunun barışçıl yoldan çözülebileceği umudu doğuran bir ateşkes döneminin ardından yeniden başlayan silahlı çatışmalar, 2015'in ikinci yarısında kentsel alanlara sıçradı. Bu süreçte, Diyarbakır'ın tarihi Sur bölgesi de ağır darbe aldı (Uluslararası Af Örgütü 2016). İlçe sakinlerinin önemli bir bölümü bölgeyi hızla terk etmeye zorlanırken, ağır silahların kullanımı UNESCO Dünya Mirası listesinde yer alan ilçeye büyük zarar verdi.²⁰ Zarar gören yapılardan biri de geç 15. yüzyıl yapısı olan Şeyh Mutahhar Camisi ve dört taş sütun üstünde duran bağımsız minaresiydi (“Dört Ayaklı Minare” diye de adlandırılan bu yapı aslında sonradan minareye dönüştürülen, 10. yüzyıla ait bir kuleydi). Böylesine önemli bir eserin yıkımı, ikisi de siyasal olarak kavranan ve propaganda konusu yapılan, kültürel mirasın korunması ve din konusunda gösterilen duyarlılık açılarından hassastı. Hükümet camiye yıkanların İslama saygısı olmayan “teröristler” olduğunu ileri sürerken, Kürt ulusalcıları ordunun Kürt kimliğinin sembollerini kasten yıktığını savunuyordu.

Bu arada, bölge sakinleri çaresizce devam eden çatışmayı durdurmaya çalışıyordu. Diyarbakır Baro Başkanı ve önde gelen insan

20. Sur İlçesi'ndeki hasarla ilgili bir değerlendirme raporu için bkz. Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi (2016). Askeri operasyonların ve sokağa çıkma yasağının kaldırılmasının ardından hükümet Sur için bir kentsel dönüşüm projesi ilan etti (Lepeska 2016). Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun proje tanıtımında, sık sık kullanılan cami görselleri ve ezan sesleriyle birlikte, Sur'da yeni bir toplumsal hayat sunuluyordu.

hakları aktivistlerinden Tahir Elçi, yıkıma dikkat çekme çabasıyla, 28 Kasım'da minarenin önünde bir basın toplantısı çağrısı yaptı. İki gün önce, minare ayaklarındaki kurşun izlerini gösteren bir fotoğrafı eklediği tweetinde, “Dört Ayaklı Minarenin ayaklarına silahlı suikast” diye yazmıştı (*Hürriyet* 28.11.2015). Basın toplantısının olduğu gün, konuşmasını yaparken, Elçi birden silahlı çatışmanın ortasında kaldı. Tam minarenin ayaklarının dibinde, başından vurularak öldürüldü. Soruşturmasında bugüne kadar ilerleme kaydedilmeyen cinayet, sadece Kürt meselesi ve bu meselenin barışçıl çözümüne dair umutlar açısından değil, yapılı çevrenin milliyetçiliklerin inşasındaki rolü açısından da sembolikti.²¹



Bu bölüm boyunca tartıştığım üzere, Türkiye’de cami mimarisi, laik devletin onu sıkı denetim altına alma girişimine rağmen –hatta belki tam da bu yüzden– siyasal bir anlam taşır. Dahası hem temsil yüklü bir imge hem de mekânsal bir araç olarak yeni İslamcı ulus-inşasının önemli bir vasıtasıdır. Bu bölümü bitirirken, siyaset sahnesinde önemli bir yer işgal eden –kimi yeni bitmiş, kimi hâlâ inşaat halindeki– neo-Osmanlı camiler üstünden geliştirdiğim tartışmanın sonunu, 2016 yazında yaşanan bir hadiseden bahsederek bağlamak istiyorum.

15 Temmuz 2016’da, hoş bir cuma akşamı geçirmekte olan vatandaşlar, özellikle İstanbul ve Ankara sokaklarında, askeri araçlar ve personelle karşılaştılar. Tepesinde savaş uçaklarının uçtuğu bu iki büyük kentte, çok geçmeden bir askeri darbenin sahneye konulduğu anlaşıldı. İlerleyen saatlerde vatandaşlar darbeye karşı sokağa döküldü, cuntanın buna cevabı sivillerin üstüne ateş açmak ve Meclis’i bombalamak oldu. Darbe girişimi ertesi gün bastırılırken, tartışmamız açısından çarpıcı bir şey yaşandı: Camiler, kalkışmaya karşı milleti seferber etmek için kullanıldı. Cumhurbaşkanı Erdoğan

21. Elçi’nin ölümünün sembolik anlamı üstüne bir tartışma için bkz. Darıcı (2016).

gece yarısı civarında Facetime aracılığıyla bir televizyon kanalının canlı yayınına bağlanıp insanları sokağa çağırdı. Bundan kısa bir süre sonra Diyanet, ülkedeki 85 bin caminin imamına SMS göndererek, minarelerden sela okuma ve kalkışmaya karşı insanları sokağa çağırma talimatı verdi. Müezzinler bu mesajı gece boyunca vermeyi sürdürdüler.

“Arap Baharı”nda bile görülmeyen bu emsalsiz olay, ideolojik çağırmanın kusursuz bir örneğiydi: Dinsel bir iletişim aracı, milleti harekete geçirmek için kullanılıyordu. Sokağa çıkma performansı, minarelerden yapılan çağrıyla özdeşleşmeye, böylelikle de milletin bir ferdi olarak tanınan özne pozisyonunun oluşumuna dair bir edimdi.²² Erdoğan darbe girişiminden birkaç gün sonra *Al-Jazeera*’ye verdiği mülakatta, milleti tam da bu performansla tanımlıyordu: “Halkın yüzde 52 oyuyla seçilmiş bir cumhurbaşkanı, yüzde 50 oyuyla iş başında olan bir hükümetin olduğu bir ülkede böyle bir darbe girişiminde bulunanlara en güzel cevabı, kendi iradesine ipotek koymak isteyenlere halkın verebileceğini söyledik. Gerçekten bu açıklamadan sonra halkımın sokaklara döküldüğünü, meydanlara akın ettiğini takip ettim... Millet devletine sahip çıkmıştır. Tankların karşısında milletimizin duruşu çok çok önemliydi” (*Al Jazeera Türk* 21.7.2016). Kamusal mekâna katılım açısından, milletin bu performatif inşasına 3. Bölüm’de geri döneceğim.

22. Şenalp’in tasarladığı, kalkışmada öldürülenlere adanmış olan “15 Temmuz Şehitler Anıtı” beşgen bir zemin üstüne oturan, 9,5 metre yüksekliğinde ve kubbe formunda geçirgen bir kafesten oluşmaktadır. Ölenlerin isimlerinin kitabeler şeklinde duvarlara işlendiği anıtta 24 saat sela okunması planlanmıştır (T24, 19.6.2017).

Yeni İslamcı İskân: Konut ve Öznellik İnşası

BU BÖLÜM MİLLETİN İNŞASI sürecini mikro seviyede, konut alanları *içinde* ve bu alanlar *aracılığıyla* üretilen yeni öznellikler açısından ele alıyor. “İçinde ve aracılığıyla”, çünkü konut kimlik oluşumunun mekânı olmakla kalmaz; iskân faaliyeti, İslama referansla yeni bir kimliğin oluşum *sürecinin* kendisidir. Ulus inşası süreci, hayali bir orta sınıf yurttaş tipine referansla işler; Türkiye’de seküler ulus inşası da bundan farklı bir yol izlememiştir. 1920’lerin ulusçu seçkinleri, imparatorluk tebasının, Avrupa metropollerinde gözlemlenen orta sınıf yaşam tarzlarını benimseyen yurttaşlara dönüşeceğini tahayyül ediyordu. Bu açıdan, özdeşleşecekleri imge netti. Yeni İslamcılığın ulus inşası projesinin önemli bir farkı ise böyle net bir ideal ulusal özne imgesinin olmamasıdır. Modernlik, milliyetçilik ve İslamın belli unsurlarını bir araya getiren, neoliberal yaşam tarzı örüntüleri barındıran melez bir biçimdir bu.

AKP’nin “millet”i, sınıf kavramını toptan reddeden bir tasarı değildir, daha ziyade açık bir biçimde tanımlanmamış bir orta sınıfa işaret eder. Bu orta sınıf esasen şu üç gruptan oluşur: yeni yeni ortaya çıkan ve otantik Türk burjuvazisi olduğunu iddia eden dindar Anadolu eşrafı, metropollerin (eskiden gecekonducu olan) varoş küçük burjuvazisi ve kentsel dönüşüm projeleriyle yenilenmekte olan gecekondu alanlarında yaşayan gecekonducular. İleride göreceğimiz gibi bu toplumsal grupların üçü de, bir taraftan neoliberal

medenilik ile İslami kültürel değerleri birleştiren bir orta sınıf habitusunu benimseyerek, bir taraftan da kentsel dönüşüm projelerinde girişimciler ya da hedef kitle hüviyetinde mekân üretimi sürecine katılarak dönüşmektedir.

Tartışmaya İslamcılarının gecekondudan varoşa dönüşmüş mahallelerdeki örgütlenme faaliyetleriyle başlayıp, RP'den AKP'ye birbiri izleyen İslamcı partilerin konut politikalarıyla devam edeceğim. Bu tartışmayı, dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Erdoğan'ın fikir babası olduğu Başakşehir örneği üstünden yapacağım. İslamcı bir banliyö olarak tasavvur edilen Başakşehir sürekli büyüyerek bir ilçe haline geldi; 2015 itibarıyla nüfusu 350 bine ulaşmıştı. Planlanmış bir gelişim izlememiş olsa da, Başakşehir başından itibaren İslamcı bir kimliğe sahip oldu; İslami karakterde bir yerleşim yaratma teşebbüsünün gündelik hayata ilişkin tüm unsurlarının, keza eksiklerinin cisimleştiği bir yer haline geldi. Fakat Başakşehir hikâyesinde kent yoksulları eksiktir; ilk yerleşim geleneksel gecekondulu mahallelerini kapsamıyordu, bu mahalleler ilçe büyüdükçe Başakşehir'e dahil oldu. Bu yüzden, kent yoksullarının durumunu incelemek için, bu kez Ankara'dan bir başka örneğe geçeceğiz: gecekondulu bölgelerindeki İslamcı kentsel yenileme projelerinin prototipi olan Kuzey Ankara Kent Girişi projesine. Projenin en önemli yönü mevcut gecekondulu yerleşimini dönüştürüp gecekonducuları çokkatlı yüksek bloklara taşıma hedefiydi. 2019 başı itibarıyla hâlâ tamamlanmamış olan bu proje zenginle yoksulun yan yana yaşayacağı, sınıf çatışmalarının İslama referansla çözüleceği yeni İslamcı ütopyayı sunar. Ayrıca TOKİ eliyle devlet öncülüğünde kentsel yenileme hamlesinin damgasını vurduğu yeni bir dönemin başlangıcıdır.

1984'te kurulan TOKİ 2003'e kadar sadece 43 bin birim konut üretmişken, bu sayı AKP iktidarında geçen sonraki 13 yılda 700 bine yükselmiştir (*TOKİ Haber* 2016: 18). Aynı dönemde, TOKİ'nin yanı sıra özel sektör de yaklaşık 4,5 milyon birim konut üretmiştir. 2003-13'te kamunun ve özel sektörün inşaat yatırımları üç katına çıkmış, inşaat tüm kamu yatırımlarının yüzde 80'ini ve özel yatırımların yüzde 35'ini oluşturmuş, yıllık 53 milyar dolarlık bir orta-

lamaya ulaşmıştır (Sönmez 2015: 74). 2003 ile 2016 arasında tek başına TOKİ'nin sektöre aktardığı kaynak 40 milyar doları bulmuştur (*TOKİ Haber* 2016: 18). İnşaat sektörünün ekonominin motoru olarak rolü çok çeşitli incelemelere konu olmuştur (Wells 1986, Bon 1992, Dang ve Low 2011). AKP döneminde Türk ekonomisi de inşaat sanayisinin genişlemesine paralel olarak istikrarlı bir biçimde büyümüştür (Balaban 2012, Sönmez 2015). TOKİ'nin sektörde önemli bir payı vardır: 2003'ten itibaren gerçekleştirilen 81 büyük ölçekli projenin (bunların 45'i 2015 itibarıyla tamamlandı) toplam maliyeti 25 milyar dolardır. 2004 ile 2014 arasında inşaat sektöründe istihdam 1 milyondan 2,1 milyona yükselmiş, toplam istihdamın yüzde 8,3'ünü oluşturmuştur (Sönmez 2015: 30-31).

Bu veriler Türkiye ekonomisinin büyüklüğü göz önünde bulundurulduğunda çarpıcı olsa da, inşaat sektörünün siyaseten önemini sadece ekonomik açıdan değerlendiremeyiz. AKP'nin konut politikaları salt üretimin niceliği bakımından değil, bu projeler vasıtasıyla İslami topluluklar inşa etme girişimleri olmaları bakımından da dikkat çekicidir. TOKİ sitelerinde gecekondular sakınları disiplin altına alınmakta, bu yerleşimlerin fiziksel ve toplumsal üretimi yoluyla gündelik hayat İslamlaştırılmaktadır. İzleyen bölümlerde Başakşehir ve Kuzey Ankara örnekleri üstünden kentsel yenileme sürecindeki güç ilişkilerini ve İslamcılık ile neoliberal ekonomi politikaları arasındaki karşılıklı ilişkiyi irdedeleyeceğim. Ardından, AKP'nin iskân politikalarının ve İslamcı yerleşimler inşa etme girişimlerinin açmazlarını inceleyeceğim.

Türkiye'de Konutun Siyasal İktisadı

Savaş sonrası dönemde, dünyanın gelişmekte olan diğer bölgeleri gibi Türkiye'de de toplumsal ve siyasal iklimi kuvvetle etkileyen hızlı bir kentleşme süreci yaşandı. “Üçüncü Dünya”nın büyük bölümünde gecekondular mevcut kentlerin (özellikle nüfusu zaten çok olan büyük kentlerin) içinde ve çevresinde gelişigüzel yerleşimler kurdular. Türkiye'de gecekondular esasen kamu arazilerine yapılıyordu; devlet mülkiyeti Osmanlı toprak rejiminden miras alı-

nan baskın bir nitelikti (Keyder 2000: 172). Cumhuriyet döneminde devlet mülkiyeti, vaktiyle çok geniş arazilerin sahibi olan yüzlerce yıllık dinsel vakıfların zayıflamasıyla ve gayrimüslim azınlıkların mülklerini geride bırakarak göçe zorlanmasıyla daha da genişlemişti. Sonuç olarak, kendi elleriyle inşa ettikleri gecekondu işçi sınıfının başlıca konut biçimi haline geldi; gecekondu, işçilerin barınma maliyetlerini kayda değer ölçüde azaltıyor, böylece sanayi sektörü açısından işgücünü ucuzlatmış oluyordu (Tekeli 1996: 63). Yani gecekondu, sanayi sermayesi ile işçi sınıfı arasında popülist bir mutabakatı temsil ediyordu; kaçak ve derme çatma yerleşimler çok ciddi altyapı sorunlarına yol açtığı halde, devlet gecekondu yapımına göz yumuyordu.

Bu arada kentli orta sınıfların konut talepleri, kentsel gelişimin önemli bir aktörü olan küçük müteahhitlerce karşılanıyordu. Büyük ölçekli sermaye ve yüksek inşaat teknolojisine sahip gelişmiş bir sektör olmadığından, bu müteahhitler sendikasız ve düşük ücretli işgücü ile düşük yoğunluklu sermayeyi bir araya getirdiler. Yüksek enflasyon, ucuz işgücü ve sürekli konut talebinden faydalandılar; bireylerin birikimlerini örgütleyerek yarattıkları sermayelerle kısa vadede yüksek kârlar elde ettiler (Öncü 1988: 50-53).

1970'lerin sonlarına doğru, siyasal açıdan çalkantılı olan Türkiye'de şiddetli bir ekonomik kriz de yaşanıyordu. Bu esnada konut üretiminin iki kanalı da tıkanmıştı. Büyük kentlerin merkezlerinde arsa arzı tükenmişti. Bunun bir nedeni kent merkezini çokkatlı yüksek konutların kaplaması, bir diğeri de büyük şirketlerin çeperdeki arsaları satın almasıydı. Bu durum hem arsa fiyatlarına hem de ev kiralarna yansdı, ikisini de yükseltti. Bu arada inşaat malzemelelerinin maliyeti muazzam derecede arttı. Son olarak, bir zamanlar müteahhitlerin lehine olan yüksek enflasyon, peşinat ve taksit oranlarını yukarı çeken düzeylere ulaştı (Tekeli 1982, Öncü 1988). Bu koşullarda küçük müteahhitlerin kentli orta sınıflara hizmet sunması (yani kâr edebilmesi) imkânsız bir hal aldı. Gecekonduculuk da açmazdaydı: Gecekonduyunun ayırt edici özelliği arazi işgaliydi ama kentlerin çeperlerinde yerleşmek için boş arazi bulmak mümkün değildi artık.

Konut üretimindeki kriz, 1980 askeri darbesinin ardından kentleşme politikalarında gerçekleşen yapısal bir dönüşümle aşıldı. Bu dönüşüm, üç yenilikçi adımın uygulanmasıyla gerçekleşti. Bunların ilki, 1984'te iki kademeli belediye yapısının yaratılmasıydı. Merkezi hükümetin planlama yetkileri büyükşehir belediyelerine devreldi; ayrıca ikinci kademe ilçe belediyelerinin kendi seçilmiş belediye başkanları ve belediye meclisleri vardı. Büyükşehir belediyeleri yeni gelir kaynaklarına da sahip olunca, kent politikalarının etkili araçları haline geldi. İkinci adım, aynı yıl TOKİ'nin kurulmasıydı. TOKİ, toplu konut projeleri için devlet finansmanı sağlıyor, bu da çeperlerde banliyöleşmeyi tetikliyordu. Kentsel yayılma sürecinde üst sınıflar kent merkezini terk edip banliyölere yerleşti. Fakat şehrin çeperine taşınmak gecekondulara fiziksel olarak daha yakın olmak demektir. Böylece üst sınıf banliyöleşme, özellikle İstanbul'da 1980'lerin sonlarından itibaren hızla güvenli site formunu aldı (Öncü 1997, Bali 1999, Ayata 2002, Perouse ve Danış 2005). Benzer şekilde, orta sınıflar da zamanla kooperatifler aracılığıyla banliyölere kaydı.

Yapısal dönüşümün üçüncü bileşeni, gecekondular için çıkarılan imar afları yoluyla kentsel mekânın metalaştırılmasıydı (Işık ve Pınarcıoğlu 2001: 161-65). Diğer gecekondulara kiralanmak üzere ilave odaların inşa edilmesiyle, gecekondular daha 1960'lardan itibaren mübadeleye konu olmaya başlamıştı aslında. Sonraki on yılda, kamu arazilerine el koyma işinin ticarete dökülmesiyle ve sırf kiralanmak üzere inşa edilmiş kaçak evlerle birlikte gecekondunun meta niteliği daha da arttı.¹ 1980'lerin imar aflarıyla ilk kuşak gecekondulara tek katlı evlerini dört-beş katlı apartmanlara dönüştürme izni verildi. Eski gecekondularının yerine apartmanlar dikecek bu kenar mahalleleri baştan aşağı değiştirdiler; çok geçmeden hemen hepsi birer ev sahibi ve/veya yapsatçı oldu.

1. Gecekondu benzeri yerleşimlerin metalaşması, gelişmekte olan dünyanın başka bölgelerinde de yaygındır. Örneğin Karakas için bkz. Ramirez ve diğ. (1992), Kahire ve İskenderiye için bkz. Soliman (2004). Gecekondularını girişimciler olarak olumlayan bir görüş için bkz. Mukhija (2003).

Varoşun Kentsel Ekolojisi

Bu semtlerin dönüşümü kentsel dokuda şiddetli bir değişimi temsil ediyor, gecekondu mahallelerinin sadece fiziksel değil söylemsel açıdan da yeniden tanımlanmasına yol açıyordu. 1970’lerde taban hareketlerinin gitgide çoğaldığı, sol siyasetin itibarının yüksek olduğu bir iklimde gecekonducular mağdur kent yoksulları olarak görülüyor, gecekondu mahalleleri sosyalist bir yaşam tarzı inşa etmeye uygun bir çevre olarak tahayyül ediliyordu (Adam 1979, Batuman 2006). Bu görüş, ilk kuşak gecekonducuların imar aflarıyla hızla serpildiği 1980’lerin ikinci yarısında yavaş yavaş geçerliliğini yitirdi. 1990’ların ortalarından itibaren büyük kentlerde yoksulluk görülmedik seviyelere ulaştığı halde gecekonducular yaygın olarak yeni bir mekânsal gösterenle damgalandı: varoş. İlk kuşak gecekonducuların hızlı servet birikimi gecekonduyu romantikleştiren solcu görüşü paramparça etti; gecekondu mahallelerinin varoşa dönüşümünde medeniyetten nasibini almamış bir açgözlülükten başka bir şey görmeyen orta sınıfları çileden çıkardı. Son derece olumsuz çağrışımlarla yüklü olan “varoş” tabiri 1990’ların ortalarında medya aracılığıyla hızla yaygınlaştı. Eski dönem gecekondu tasvirlerinden farklı olarak varoş, kentsel düzene karşı düşmanlık ve tehdit ifade ediyor, (kriminal ve/veya siyasal) şiddete meyilli bir fail tahayyülünü içeriyordu (Erman 2001). Bu noktada, gecekonduculara dair bu yeni imgenin bir yandan seçimlerden başarıyla çıkan siyasal İslamın yükselişine, bir yandan da Kürtlerin yaşanan silahlı şiddetten kaçıp büyük kentlere göçmesiyle iyice görünür olan Kürt kimliğine bir tepki olduğunu belirtmek lazım.²

Tek katlı gecekonducuların çokkatlı apartmanlara dönüşümü, eski gecekondu mahallelerinin yerini alan varoşlarda yeni sınıfsal konumların ortaya çıkmasına yol açtı. İlk kuşak gecekonducular yeni bir tür küçük burjuvaziye dönüşürken, sonradan gelenler aynı ha-

2. Yerinden edilmiş nüfusun sistemli bir sayımı yapılmış olmasa da, insan hakları örgütlerine göre 1990’larda göçe zorlananların tahmini sayısı bir buçuk milyon üstündedir. Bkz. İnsan Hakları İzleme Örgütü (2002).

bitatı paylaştıkları mülk sahiplerine bağımlı yeni bir kent proletaryası oluşturunuyordu. 1980-2000 arasında, Türkiye’de kent nüfusu 1960-1980 döneminden iki kat hızlı arttıysa da, gecekondu yapımı azaldı (Balaban 2011a: 2167). Yani varoştaki kiralık apartman daireleri 1980 sonrasında işçi sınıfının başlıca konut biçimi oldu. Gecekondu mahallelerinin dönüşümü, önceden gelenler için sonradan gelenleri sömürerek sınıf atlama imkânı yarattı. Bu nedenlerle söz konusu süreç farklı araştırmacılar tarafından “gayriahlaki ekonomi” (Buğra 2014) ve “nöbetleşe yoksulluk” (Işık ve Pınarcıoğlu 2001) gibi ifadelerle tanımlanmıştır. Eski gecekondu mahallelerinin yerini alan varoşları İslamcı kitle seferberliğinin serpildiği mekânsal bağlam olarak görmek gerekiyor.

Asef Bayat’ın (2008, 2013: 172-73) vurguladığı gibi, İslamcılığın genelde bir mülksüzler hareketi olarak temsil edilmesi sorundur. İslamcı seferberliğin manevi, ahlaki ve dinsel hassasiyetlere vurguyla hemen her zaman kent yoksullarına hitap ettiği doğrudur. Fakat Bayat’ın gösterdiği gibi İslamcılık kent yoksullarının toplumsal hareketi değildir, esasen orta sınıf karakterlidir. Kent yoksullarının İslamcılara verdiği destek genellikle hayatta kalma stratejisi niteliğindedir.³ Fakat İslamcılığı ideolojik olarak sahiplenilenler daha ziyade müesses nizam tarafından ötekileştirilip engellendiğini düşünen orta sınıf müteşebbisler olmuştur (Mandaville 2014: 123-26). Türkiye’de de İslamcı hareketin önderliğini 1970’lerden itibaren orta sınıf taşralı girişimciler yapmış, hareket 1980’lerden sonra kentsel bir nitelik kazanmıştır.

Ekonominin (neo)liberalleşmesi ve yeni sanayi merkezlerinin ortaya çıkışıyla, Anadolu kentlerinde taşralı bir burjuvazi doğdu. Bu kentler küresel piyasalarla ilişki içinde hızla kalkındı. Eski sa-

3. Orta sınıf aktivistlerin kent yoksullarının desteğini kazanmaktaki başarısı ilginç bir konudur. Türkiye örneği bu açıdan Ortadoğu’daki diğer örneklerden önemli ölçüde ayrılır. Janine Clark’ın (2004) Mısır, Ürdün ve Yemen’deki İslamcı yardım ağlarını konu alan karşılaştırmalı analiziyle gösterdiği gibi bu ağlar son kertede orta sınıflara hizmet ediyordu. White’ın (2002) gösterdiği gibi Türk İslamcılar bunun aksine kent yoksullarıyla sürdürülebilir hamilik ilişkileri kurmayı başardılar.

nayi merkezleri zayıflarken, bu yeni merkezler yerel idarelerle yakın temas içindeki sanayi bölgeleri haline geldi. Emek yoğun alanlarda faaliyet gösteren küçük ve orta ölçekli işletmeler kent koalisyonları kurdu, belediyelerle karşılıklı ilişkiler geliştirdi. Bu orta büyüklükteki kent merkezlerinin yerli seçkinleri, İstanbul'daki tekelci firmalarla rekabet edebilmek için anonim şirketler kurarak tasarruflarını yatırıma dönüştürdü. Milliyetçi ve sekülarist burjuvaziye karşı Müslümanların birleşmesi söylemi, dağınık kaynakların birleştirilmesinde hayati bir unsurdu (Tuğal 2002).

Büyük kentlere dönersek, neoliberal yeniden yapılandırma bağlamında özelleştirmeler, emeğin güvencesizleştirilmesi ve kronik yüksek enflasyon, yoksulluğun gitgide artmasıyla sonuçlandı. Anakım siyasal partiler kentteki yoksulları gözardı ederken, İslamcı kadrolar gecekondulara odaklanıp 1990'ların başlarında yardım ve dayanışma ağları kurdular. Bu strateji sayesinde büyük kentlerde belediyeleri ele geçirdiler; ele geçirdikleri yeni olanaklarla yardım-dayanışma ağlarını daha da geliştirdiler ve özgün bir "refah sistemi" kurdular. RP belediyeleri 1990'larda yoksul hanelere düzenli olarak kömür, gıda, ekmek ve giysi dağıtmaya başladı. Bu yardımların yarattığı ekonomi özellikle ilk yıllarda örgütsüz ve karanlıktı. Yardım dağıtımı İslamcı derneklerle birlikte yürütülüyordu. Belediyenin sosyal yardımlar yoluyla inanç temelli örgütler üstündeki kontrolünü artırması, Türkiye'deki durumu dünyadaki diğer örneklerden ayıran önemli bir noktadır. Sözgelimi tarihsel açıdan özgün bir örnek olan Lübnan'da durum bunun tam tersidir: Hizbullah hükümet kaynaklarını yeniden bölüştürerek siyasal nüfuzunu daha da artırmıştır (Harb 2011). AKP 2002'de iktidara geldikten sonra bu refah sistemi resmileştirilerek merkezi devlet yapısına entegre edilmiştir (Buğra ve Keyder 2003, Buğra ve Savaşkan 2014).

Böylece taşrada belediyeler ile yerli yatırımcılar arasındaki ittifak yapısının bir benzeri de büyük kentlerde, iki temel alanda gelişti: belediye odaklı refah sistemi ve (kentsel dönüşüm yoluyla) kentsel mekân üretimi. Büyük kentlerdeki yerli yatırımcılar eskiden gecekonducu olan varoş küçük burjuvazisiydi. Sınıf atlamayı arzuluyor ve sosyo-ekonomik bir mekân olarak varoştan çıkmanın yo-

lunu bulmaya çalışıyorlardı; RP'nin İslamcılığında kendi temsilini bulan başlıca grup oldular. Fakat sınıf atlamak mekânsal bir çelişkiyle maluldü: Bu yerli girişimcilerin ekonomik faaliyetleri uzaklaşmak istedikleri varoşa göbekten bağlıydı. Dolayısıyla Türkiye'de İslamcılığın kentsel siyaseti özgül bir popülizm formuna dayanıyordu: çıkarları devletinkilerle özdeşleşen homojen bir kitle hayal eden, yukarıdan aşağı bir popülizm değil, (sınıfsal) farklılıkları olumlarken ortak payda olarak inanç ve ahlaka işaret eden bir popülizm (Tuğal 2002). Varoş tam da bu heterojenliğin mekânıydı: Neoliberal üretimin güvencesiz örgütsel biçimlerini bünyesinde barındıran, hem emekçi sınıfların hem de işverenlerinin yaşadığı habitattı (Balaban 2013). İslamcı örgütlenmenin başarısını mümkün kılan işte bu mekânsal yakınlıktı (White 2002, Doğan 2016).

Varoшта zaten mevcut olan sınıf ilişkilerine ilaveten, İslamcı refah sistemi de bu toplumsal ortamın siyasal kontrolüne katkı sağlıyordu. Kent yoksullarına dağıtılacak malların yerel piyasadan tedarik edilmesi, tüketicilerin yanı sıra küçük üreticilerden aracılara, siyaset erbabından şehir içi nakliye şirketlerine kadar bir dizi aktörü, merkezinde belediyenin olduğu bu güç ağına entegre etmişti. Ne var ki bu işleyişin muazzam bir maliyeti vardı. Kent yoksullarının mağduriyeti bir ölçüde giderildiğinden, fiyatların yüksek olması en çok kentli beyaz yakalı orta sınıfı, yani İslamcılar karşısındaki en ısrarlı muhalif grubu vuruyordu. Belediyelerin gelirleri böyle bir mali döngüyü çevirmeye yetmediğinden, hükümet belediyelerin kronik bütçe açıklarını görmezden geliyordu. AKP 2002'de iktidara geldikten sonra kendi denetimindeki belediyelerin Hazine'ye olan borçlarını adeta yok saymalarına izin vermişti (Batuman 2013a).

İslamcı Bir Banliyö İnşa Etmek: Başakşehir

RP 1994'te on altı il merkezinde ve altı büyükşehirde (Ankara ve İstanbul dahil) belediye seçimlerini kazandı. Özellikle İstanbul zaferi İslamcılar tarafından kentin 1453'ten sonraki ikinci fethi gibi görülüyordu (Bora 1999). Belediye Başkanı Erdoğan liderliğindeki RP yönetiminin ilk icraatlarından biri Konut İmar Plan Sanayi ve

Ticaret A.Ş.’nin (KİPTAŞ) yeniden yapılandırılması oldu. Şirket 1987’de yabancı sermaye ortaklığıyla, büyükşehir belediyesinin kent planlamasıyla ilgili yeni sorumluluklarını yerine getirmek üzere kurulmuştu (1984’ten önce kent planlaması İmar ve İskân Bakanlığı’nın sorumluluğundaydı). Âtıl durumdaki şirket 1995’te yeniden yapılandırıldı ve asli işlevi konut üretimi olan bir inşaat şirketi olarak düzenlendi. Şirket “Hedef 50.00 konut” sloganıyla, öncelikle İstanbul’un batı ve doğu çeperlerinde konut projeleri başlattı. Çok geçmeden sadece konut inşası bakımından etkili bir araç değil, aynı zamanda önemli bir kentsel siyaset aygıtı da olduğunu kanıtladı. KİPTAŞ deneyimi, AKP iktidara geldikten sonra TOKİ’nin yeniden yapılandırılmasında örnek alındı.

Başakşehir’in konumu daha 1980’lerde, Türkiye’nin en büyük organize sanayi bölgesi olan İkitelli’ye yakınlığı nedeniyle sosyal konut alanı olarak belirlenmişti. Bu alan, işçi sınıfından kiracıların yoğun biçimde yerleşmiş olduğu apartmanlarıyla tipik bir varoş örneği olan Bağcılar’a da çok yakındı (Balaban 2011 b). Konut üretimine yönelik bu ilk girişimlerin ardında İslami bir motivasyon olup olmadığını söylemek zor. Hem belediye yetkililerinin açıklamaları hem de mimari nitelikler mümkün olduğunca çok apartman dairesi üretmenin –özellikle RP’ye karşı yaygın bir düşmanlığın söz konusu olduğu koşullarda– esas hedef ve yeterli bir siyasal kazanım olarak görüldüğünü gösteriyor. İlk konutların düşük maliyet, düşük malzeme kalitesi, daha az metrekare gibi sosyal konut nitelikleri göstermesi bu konutların yoksullar için yapıldığını kanıtlamaz. Türkiye’deki daha eski örnekler gecekonducuların hiçbir zaman sosyal konutlara erişemediğini, bu konutların nihayetinde alt-orta sınıflara, en iyi ihtimalle de sendikalaşmış mavi yakalı işçilere yaradığını göstermiştir (Tekeli 1996, Batuman 2006). Dolayısıyla KİPTAŞ Başakşehir projesini ortaya attığında belli bir hedef kitlesi olmadığını düşünmek akla yatkındır.

Proje için başlıca sorun yeterli kaynağın olmamasıydı, çünkü RP belediyeleri hükümetten fon alamıyor, KİPTAŞ’ın reklamları kuşkuyla karşılanıyordu. Böyle koşullarda kaynak yaratma arayışı hızla İslami dayanışma niteliği kazandı; bu seferberlik de eski gecekon-

ducuların varoştan uzaklaşma arzusu ile çakıştı. Apartman dairelerinin fiyatları düşük olduğu halde, projeye yatırım yapanlar genelde eskiden gecekonducu olan varoş küçük burjuvazisiydi. Sonuçta tüm daireler 1995 yılı içinde daha inşaat başlamadan satıldı, böylece KİPTAŞ ertesi yıl ikinci etaba başladı.



2.1 İkitelli OSB'nin yakınındaki Başakşehir I ve II. Etaplar. Çizim: Gülse Eraydın.

I. Etap (Başakşehir I) toplam (6, 8, 10 katlı) 79 blokta yer alan dört farklı tipte (65, 85, 115, 140 metrekare) 3004 birimden oluşuyordu. II. Etap'ta (6, 8, 9, 10 katlı) toplam 62 blokta üç farklı büyüklükte (84, 123, 143 metrekare) 2304 birim vardı. Başakşehir'in vaziyet planı, projenin kapalı bir kompleks değil açık uçlu bir yerleşimin ilk adımı olarak öngörüldüğünü gösterir (Resim 2.1). Proje alanı ana bulvar boyunca uzanıyor, ortasından geçen bir caddeyle eşit olmayan iki parçaya bölünüyordu. Alışveriş için küçük dükkanlar ve camiler vardı; 1997'de Başakşehir I'e okul yapıldı. İkinci etap Başakşehir I'in bitişiğine, batıdaki boş peyzaja karşı kuruldu.

1998 sonu itibarıyla iki etap da iskân edilmişti; Başakşehir I'de 15000, Başakşehir II'de 10500 kişi ikamet ediyordu. Nüfusun görece homojenliği cemaat hissini desteklemekteydi. Bu iki etapta gerçekleştirilen saha araştırmaları buraya taşınmanın başlıca saiklerinden birinin benzer ahlaki değerleri paylaşan insanlarla beraber olmak olduğunu göstermiştir (Çavdar 2010, Gürgün 2014). Semt



2.2 İslamcı markaların ve inanç temelli STK'ların reklamlarının bulunduğu ilan panoları. Fotoğraf: Bülent Batuman.

sakinleri, dindar komşular ve “Allah korkusu olan” dükkâncılarla aynı yaşam tarzını paylaştıklarını düşünüyorlardı (Resim 2.2). Onlara göre din Başakşehir’i güvenli kılıyordu: Kadınlar gece dışarı çıkmaya korkmuyordu (Gürkün 2014: 45).

Başakşehir’in orijinal mekân örgütlenmesinin en çarpıcı yanı sosyal ve kültürel faaliyet alanlarının yokluğudur. Bu durum AKP iktidara geldikten sonra belediyenin çeşitli merkezler inşa etmeye başlamasıyla değişecektir. Başlangıçtaki bu eksiği İslami cemaat yaşantısında toplumsal cinsiyet politikaları çerçevesinde düşünmek gerekir: Başakşehir öncelikle bir konut çevresidir, yani gündüz daha çok kadınlar tarafından kullanılmaktadır. İslami çevrelerde gözlenen tipik bir faaliyet gündelik muhabbet ile dini öğretiyi yan yana getiren “sohbet”tir. Kökeni Müslüman Kardeşler’in 1920’lerde icat ettiği çalışma grupları (*usrah*) olan bu enformel toplantılar farklı Müslüman toplumlarda, değişen dinsel yoğunluklarla gözlenmektedir (Abdul Hamid 2009: 145, Van Doorn-Harder 2006: 95-97, Bayat 2007: 149, Falconer 2010).

Bu enformel toplantılar erkekler ve kadınlar için ayrı ayrı düzenlenir. İki cinsiyetin toplantıları arasında önemli farklar vardır. Erkeklerin sohbeti genelde ritüeller ve içerik bakımından daha resmidir; dinsel içerikli etkinliklerin yanı sıra sosyalleşmenin önemli bir vechesi de iş bağlantıları kurup çevre yapmaktır (Doğan 2007: 250-52). Sohbetler mahallenin sınıfsal karakterine ve kendine has özelliklerine göre şekillenir. Kadınların toplantıları yarı kamusaldır; kamusal hayatla –kontrollü biçimde olsa da– etkileşime girebilecekleri tek mecradır. Sohbette dindar kadınlar dinsel metinleri okuyup yorumlar; dinin gündelik hayatta nasıl tatbik edileceğinin yanında, aile ve cemaat üstüne genel konular tartışılır. Toplumsal cinsiyete göre farklılık gösteren böyle faaliyetler İslamcı aktivistlerin komşuluk ilişkilerini kullanarak görüşlerini yaymalarına olanak tanır. Öte yandan, dinsel faaliyet kadınların aile dışında sosyalleşmesini meşrulaştırıp kolaylaştırır, bu da muhafazakâr sınırları ihlal eden pratikleri mümkün kılar (Le Renard 2014). Sohbet toplantıları yeni İslami öznelliklere, İslami bilginin alternatif yorumlarına, maneviyatı anne ve eş olarak dışıl toplumsal cinsiyet rolleriyle bütün-

leştirmenin yeni biçimlerine olanak tanır (Jassal 2014).

Türk İslamcılığının başarısında kadın aktivistlerin rolü pek çok araştırmaya konu olmuştur (Arat 1999 ve 2005; Göle 1996, Saktanber 1994 ve 2002). Ev ziyaretleri ve sohbetler kadın aktivistler için hep önemli bir saha olmuş, hem RP'nin başlardaki taban örgütlenmesinde hem de kadın aktivistlerin birer aktör haline gelmesinde hayati bir rol oynamıştır (White 2002: 199). Bu noktada, etkinliğin mekânsal karakterine dikkat etmek gerekiyor: Dişil bir mekân olarak kodlanan ev İslamcı örgütlenme kadar İslami bir habitus yaratma açısından da son derece önemli bir mekân olarak karşımıza çıkar (Saktanber 2002: 39-41, Yılmaz 2015: 220-24).

Böylece, yüz yüze örgütlenme faaliyetleri İslamcı seferberliğe katkı yaparken, kişisel gelişim ve bireysel başarı açısından da kadınları güçlendirir. Mahmood (2005) Kahire üstüne çalışmasında kadınların İslamcı örgütler yoluyla etkinleşmesini inceler. Burada ilerici anlamda bir özgürleşmenin değil, İslami ağların örgütsel performansları yoluyla bir güçlenmenin söz konusu olduğunu savunur. Hatta dinsel öğretinin bir parçası olan ataerkilliğe itaat de aktif kadın eylemliliği için olanaklar yaratır ve aktivist kadınlar bundan faydalanır. Ama sohbetler aynı zamanda disiplin mekanizmaları olarak işler. Sözgelimi Işık (2011) AKP'nin kalelerinden Konya'daki halı dokumacılığı sanayisi örneğinde, sohbet performansının nasıl “üreten, dürüst, disiplinli” kadın işçiler yaratmaya hizmet ettiğini göstermiştir.

Sohbet İslami bir özneyi, “iyi bir Müslüman”ı tanımlayarak İslami bir habitus yaratmaya hizmet eder. Dolayısıyla Başakşehir I ve II’de sosyalleşme mekânlarının olmayışı adeta doğal bir niteliktir çünkü burası gündüz erkeklerin bulunmadığı dişil bir mekân olarak görülür. Sosyal etkileşimler temel “eğitim ve sosyalleşme” etkinliğinin sohbet olduğu aile ve evle sınırlıdır (Gürgün 2014: 58). Bu bakımdan, fiziksel mekânın baştaki kurgusu hiçbir dinsel gönderme içermediğinden, bir mekânsal pratik olarak sohbet konut çevresini İslamileştiren asli unsurdu.

Başakşehir yerleşiminin kademeli büyümesine dönersek, proje ilerliyor ve belediye üçüncü etabı planlamakla meşgul iken, siyasal

gerilim de ordunun artan baskısıyla tırmanıyordu. 28 Şubat 1997 kararlarıyla MGK, hükümeti İslamcı faaliyetleri kısıtlamaya yönelik acil tedbirler almaya çağırırdı. Sonuçta RP önderliğindeki koalisyon çöktü ve parti 1998’de kapatıldı (RP kadroları yeni kurulan FP’ye geçti). Bu sırada Erdoğan hapis cezasına çarptırılmıştı. Karar onana dek bir yıl daha görevde kalacaktı. Yani Başakşehir II’nin açılış töreni sırasında Erdoğan hâlâ görevdeydi ama hakkındaki mahkûmiyet kararı çoktan kesinleşmişti.

Başakşehir’in konut üretimi açısından başarısı ve kamuoyunda İslami bir niş olarak tanınması ordunun ve laik düzenin gözünden kaçmamıştı. RP-DYP koalisyonundan önceki ANAP-DYP hükümeti, Başakşehir I’nin karşısında yer alan bir araziye daha önceden, sosyalist rejimin çökmesinin ardından Türkiye’ye gelen Bulgar göçmenler için ayırmıştı. Çeşitli kentlerde bu tür konut alanları inşa edildi; Başakşehir’deki (Göçmen Konutları) ise ancak 1996’da başladı. Başakşehir III olarak planlanan arazi ise KİPTAŞ’ın kontrolünden çıkarılıp daha küçük kooperatifler halinde imar ettirildi ve Onurkent diye adlandırıldı. Buna ilaveten, korkunç 1999 depreminin ardından bölgede yeni konut bloklarının (Deprem Konutları) inşaatı da başladı (bunlar iki aşamada, 2001 ve 2002’de tamamlandı). Son olarak ordu (OYAK) askeri lojmanlar yapmak üzere buradan bir arazi aldı. Böylece, kısa sürede bu İslamcı nişi kuşatarak, gelişen yerleşimi çeşitlendirmek üzere, Başakşehir yerleşiminin çevresi doldurulmuş oldu (Resim 2.3). Başakşehir’in açık uçlu bir yerleşim olması öngörüldüyse de, farklı sitelerin yapılmasıyla beraber, Başakşehir I ve II etrafı çevrili, içe kapalı siteler haline geldi. Ve tüm bunlara rağmen, Erdoğan’ın KİPTAŞ’ı İslamcı konut teşebbüsünü yeni bir seviyeye çıkarma aşamasına gelmişti bile.

İlk iki etabın başarısı konutta yeni bir vizyon yaratarak hedef kitleyi gelir düzeyi açısından genişletti. 1990’larda kendini göstermeye başlamış olan dindar bir burjuvazi RP’yi desteklemekteydi. Giderek büyüyen bu topluluk 1990’da kurulan Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği’nde (MÜSİAD) örgütlendi (Öniş 1997, Hoşgör 2011). İslami konut teşebbüsü 1990’ların ikinci yarısı itibarıyla bu kesimin lüks konut talebiyle karşılaştı. İlk kez Başakşehir IV’te,



2.3 Başakşehir'in sonraki etapları ve bölgenin gelişimi: 1. Başakşehir I (1995-96), 2. Başakşehir II (1996-98), 3. Onurkent (Başakşehir III olarak planlandı, 1998-2000'ler), 4. Başakşehir IV (1998-2002), 5. Başakşehir V (2005-7), 6. Vadipark (2008), 7. Göçmen Konutları (1998), 8. Deprem Konutları (1999-2002), 9. OYAK Kent (1998-2008). Görsel: Gülse Eraydın.

67 ve 87 metrekarelik sosyal konutların yanı sıra, 130 ila 255 metrekarelik lüks villalar da vardı. Özellikle villalar beklenmedik düzeyde bir taleple karşılaştı. Proje öyle bir niyetle yapılmış olmasa da dindar burjuvazi için ordunun tehdidi altında güvenli bir site olarak algılanmıştı.

Fakat kullanıcı profiline genişlemesi, muhafazakârlığın homojenlik arzusuyla bağlı olarak sınırlılıklar içeriyordu. Örneğin Erdoğan gecekondular konusunda netti: Zorla tahliyelere, gecekonduları yıkmalarına karşı olduğu gibi yeni gecekonduları da istemiyordu. Bük-

yük kentlere göçü kontrol etmek için bir vize sisteminin getirilmesini önerdi (*Milliyet* 23.5.1996: 7). Benzer şekilde Başakşehir IV'ün sosyal konutları için en az bir yıldır İstanbul'da ikamet ediyor olma şartı getirilmesi düşünülüyordu (*Milliyet* 24.8.1998: 11). Yeni göçmenlere karşı bu düşmanlığı anlamak için 1990'larda yurtiçi göçün etnik bir nitelik taşıdığını (Kürtler) hatırlamak gerekiyor. Silahlı şiddetin tırmanması sadece Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı köylerden kentlere değil, bu taşra merkezlerinden metropollere doğru nüfus hareketini de tetiklemişti. Yani İstanbul'a ciddi bir orta sınıf Kürt göçü de vardı ve bu göçün İslamcı Başakşehir'e yönelmesi pek arzulanıyordu.

Başakşehir IV'ün konumu Erdoğan yönetimindeki İstanbul Büyükşehir Belediyesi üstünde vaktiyle nasıl bir siyasal baskı olduğunu da gösterir. Başakşehir projesinin ilk etapları, keza Başakşehir III (artık Onurkent) olarak ayrılan bölge, Demokratik Sol Parti (DSP) denetimindeki Küçükçekmece Belediyesi'nin sınırları içindedi. 1997'de ordunun anti-İslamcı tutumunu paylaştan DSP öncülüğünde bir koalisyon iktidara geldi. DSP, RP'li büyükşehir belediyesinin konut projelerini engellemekte tereddüt etmedi. Küçükçekmece Belediyesi'nin sınırları Göçmen Konutları'nın doğusundaki çorak vadiyle sona eriyordu (Resim 2.3). Vadinin öteki tarafında ise RP denetimindeki Esenler Belediyesi vardı; Başakşehir IV buraya, büyük bir askeri alan boyunca devam eden uzun ince bir araziye inşa edilecekti. Diğer bir deyişle Başakşehir IV aslında marjda kalan bir yerleşimdi: Hem önceki etaplara hem belli başlı ulaşım güzergâhlarına uzaktı; batısında çorak bir vadi, doğusunda bir askeri bölgeyle komşuydu.

Başakşehir böylece İslamcı tabanın varlıklı kesimi için bir inziva köşesi oldu. 2004 yerel seçimlerinde Başakşehir IV'te AKP yüzde 70, SP yüzde 13 oy aldı (Çakır 2005: 93). Bununla beraber dördüncü etabın yükselişi, paylaşılan ahlaki değerlerin sınıfsal farklılıklara baskın geleceği varsayımını çürüterek, Başakşehir'e sınıf çatışmasını getirdi. Başakşehir IV'ün ilk sakinleri 2001'de yeni evlerine yerleşirken, Başakşehir I sakinleri aidatlardaki yüzde 30 artıştan dolayı KİPTAŞ'ı protesto ediyordu (*Milliyet* 6.2.2001: 3).

İslamcı Banliyöde Sınıf Ayrımı

Başakşehir I ve II'nin sakinleri kendilerini öncelikle din üstünden tanımlıyor ve dinsel kimliklerini tüketim alışkanlıklarını seküleristlerden farklılaştırarak koruyorlardı. Ayırt edici biçimde İslami olan tüketim örüntüleri öncelikle gastronomi ve giyim alanında göze çarpıyordu. Gıdanın İslama uygunluğu, yani helal olması Başakşehir'in dini bütün sakinleri için çok önemlidir. Türkiye'de bu mesele halkın büyük bölümü açısından da önemli olduğundan et genelde İslami usullere göre işlenirken, alkollü içeceklerin tüketimi hep tartışma konusu olmuştur. Alkol İslamda yasak olduğundan RP belediyeleri genellikle alkol satışını ve kullanımını kısıtlamaya çalışmıştır. Başakşehir'deki bir süpermarket sırf içki satıyor diye kepenk indirmeye zorlanmış, yerine muhafazakâr bir işletme açılmıştır. Giyim açısından en tartışmalı konu ise şüphesiz başörtüsü olmuştur (Göle 1996, Breu ve Marchese 2000, Arat 2001, Çınar 2005, Saktanber 2006, Saktanber ve Çorbacıoğlu 2008). 1990'lardan itibaren dindar kadınlara yönelik muhafazakâr bir tekstil piyasası doğdu. Bu markalar, dergiler ve moda endüstrisindeki etkinliklerle birlikte, İslami orta sınıf zevklerinin ortaya çıkmasına katkı yaptı (Navaro-Yashin 2002, Kılıçbay ve Binark 2002, Sandıkçı ve Ger 2007, Gökarıksel ve Secor 2009). Çiçeği burnunda Müslüman burjuvazinin sekülerist tüketim sahalarına girişiyle meydana gelen karşılaşmaların kentsel mekânda da yansımaları oldu (Turam 2013).

Dindar burjuvazinin yükselişi ve İslami taban içinde sınıf farklarının baş göstermesiyle beraber İslamcılar arasında yeni ayrımlar ortaya çıktı. Başakşehir I ve II sakinleri yaşam tarzları ve tüketim alışkanlıkları bakımından kendilerini sadece sekülerist hasımlarından değil, Başakşehir IV sakinlerinden de ayırıyorlardı artık. İslami markaları tercih ediyor, gösterişçi tüketimi İstanbul'un sekülerist üst sınıf ilçelerinin ve Başakşehir IV'ün ortak niteliği olarak görüyor, İslamla bağdaştıramıyorlardı. Başakşehir I-II ve IV'ün sakinleri arasındaki sınıfsal farklar, kadın giyim markalarında iyice belli oluyordu. Orta ölçekli dindar sanayicilerin kurduğu İslami giyim markaları

alt orta sınıf İslamcılığının alameti farikası haline gelirken, pahalı markalar da dindar müşterileri hedefleyen ürünler çıkardı. Başakşehir IV sakinleri sekülerist muadillerinin tüketim alışkanlıklarını benimsiyor, pahalı markaları tercih ediyordu. Konut çevreleriyle sınırlı kalmayı reddediyor, İstanbul'un kamusal mekânlarında görünür olmayı arzu ediyorlardı. Artık Bağdat Caddesi de Başakşehir'in varlıklı sakinleri için bir alışveriş noktasıydı (Gürgün 2014: 89-92).

Yaşam tarzı, moda, tüketim ve müzik gibi alanlardaki farklılaşmalar yoluyla kendini ortaya koyan Müslüman bir burjuvazinin ve İslami kimliğe sahip bir medyanın doğuşuyla birlikte, “yeni Müslüman kamular” da ortaya çıkmıştı (White 2014: 8-10). Bu eğilimin doğrudan bir sonucu yeni kamusal mekânların ortaya çıkışıydı. Bununla beraber Müslüman burjuvazi bilhassa İstanbul örneğinde kenttin yerleşik kamusal hayatında da bir yer talep ediyordu, bunun sonucunda üst sınıf İslami tüketim mekânları belirdi. Nargile servis eden alkolsüz kafeler sadece İslamcı mahallelerde değil Boğaz'da da açıldı, üstelik bazıları lüks barların yerini aldı. İlk kez dindar müşterilere özel, haremlik selamlık, alkol servis etmeme politikasını benimseyen oteller, haute couture İslami moda, İslami yat turları ve alternatif alışveriş platformları ortaya çıktı (Sehlikoğlu ve Karakaş 2014).

Varlıklı İslamcıların burjuva tüketim alışkanlıklarını hızla benimsemesi kapitalizm, din, tüketim kültürü ve ahlak konusunda yeni tartışmalara yol açtı (İzberk-Bilgin 2015). “Anti-kapitalist Müslümanlar” gibi yeni gruplar bu tartışmaların ürünüydü. Müslüman burjuvazi ile eskiden gecekonducu olan orta sınıflar arasındaki giderek büyüyen mesafeyi Başakşehir'de gözlemek mümkündür. Başakşehir I-II mukimleri ile Başakşehir IV sakinleri birbirlerinin pratikteki dindarlığını küçümser. Başakşehir I-II sakinlerine göre, Başakşehir IV'tekiler “sonradan görme”dir. Dahası beraber değil ayrı ayrı, birbirinden uzak yerlerde ibadet ederler. Zekât ve kurban, hayırseverler ile ihtiyaç sahipleri arasında aracı kurum işlevi gören dini örgütlerce organize edilir. Başakşehir IV'ün sohbet toplantıları da herkese açık değildir, sadece üst sınıf cemaat üyeleri katılabilir.

AKP 2002'de iktidara gelince Başakşehir IV, vadinin diğer tara-

fındaki beşinci etapla birlikte yavaş yavaş bölgenin odak noktası oldu. Bu iki etap 66 bin kişilik bir nüfusu barındırıyor, ortalarından geçen beş kilometrelik vadi de iki etabı birleştiren bir rekreasyon alanı işlevi görüyordu. Bir bütün olarak bu yerleşim Osmanlı'ya referans veren hayali bir İstanbul'un mikrokozmosu olarak tahayyül ediliyordu. Burada nostalji sadece Osmanlı geçmişine ideolojik bir referans değildir, daha da önemlisi geleneksel "mahalle"nin uyumlu gündelik hayatına gönderme yapar. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi bu mahalle imgesinin kendisi de muhafazakâr muhayyilenin bir kurgusudur; burada ortaya çıkışını Başakşehir yerleşiminin çözülmemiş gerilimlerinin bir semptomu olarak görmek gerekir.

Başakşehir'in AKP'nin iktidara gelişinden sonraki gelişimi hem yeni İslamcılığın toplumsal vizyonunu hem de bu vizyonun içsel gerilimlerini örnekler. Söz konusu vizyonun en önemli yönü, toplumsal uyumu zenginle yoksul arasındaki farkı kapatmaya çalışmaksızın koruma girişimiydi. Uyumlu bir toplumsal oluşum için inanç ve ahlaka başvuran AKP istikrarlı bir biçimde, yoksulluğu azaltmak yerine denetim altına almayı hedeflemiştir. Bu projenin temel bileşenlerinden biri kent yoksullarının dönüşümüydü. Yeni İslamcılık mevcut gecekondu bölgelerine kentsel yenileme mekanizmalarıyla müdahale etti; kentleri sadece fiziksel olarak değil toplumsal ve kültürel olarak da biçimlendirmenin başlıca dispozitiflerinden biriydi bu. Başlangıç aşamasında yoksul bir nüfus içermeyen Başakşehir, konut alanlarında yeni denetim rejimlerinin denendiği bir laboratuvar oldu. Bu deneyimler TOKİ'nin ilerideki uygulamalarının kaynağı olacaktı.

Gecekonduların Tasfiyesi: ve Geriye Kalan

AKP iktidara gelir gelmez TOKİ'yi KIPTAŞ deneyimi doğrultusunda yeniden yapılandırdı. 2003'te kurum kentsel dönüşüm alanında yeni yetkilerle donatıldı; şirketler kurmasının, mali kaynak yaratmak için projeler yürütmesinin ve kamu arazilerini bedelsiz kullanmasının önü açıldı. Bir dizi düzenlemeyle imar ve iskândan sorumlu (Konut Müsteşarlığı ve Arsa Ofisi Genel Müdürlüğü gibi) kurumlar ve ida-

reler kapatılarak bütün varlıkları TOKİ'ye devredildi. 2004'te imara açılacak alanlarda planlama yetkisine sahip oldu. Aynı kanunla gecekondu bölgelerinde istimlak bedelini belirleyen merci haline getirildi. 2007'de Bayındırlık ve İskân Bakanlığı'nın gecekondulaşmayı önleme ve gecekondu bölgelerini tasfiye etme görevleri de TOKİ'ye devredildi. TOKİ bu düzenlemelerle neredeyse tüm bürokratik mekanizmalardan muaf hale geldi; artık istediği gibi arazi istimlak edebiliyor, planlayıp yeniden yapılandırabiliyordu. Artık konut üretiminin ana aktörü, kamu-özel sektör işbirliğinin başlıca uygulayıcısıydı.

2007'de TOKİ'nin artan konut arzına yönelik talebi desteklemek için, konut finansman sistemi düzenlenerek (ipotekli kredi uygulaması) geliştirildi (Türel ve Koç 2015). Bunun sonucunda TOKİ'nin inşa ettiği konut sayısı eş benzeri görülmedik seviyelere yükseldi. TOKİ mali kaynak yaratmak için kârlı bulduğu her yerde inşaat faaliyetlerine girişiyordu. Kamudan ve özel sektörden aktörlerle yaptığı gelir paylaşımı anlaşmalarıyla lüks konuttan hastane ve stadyum inşaatına kadar türlü türlü proje yürüttü. Haziran 2014 itibarıyla yarısı İstanbul ve Ankara'da olan 197 gecekondu yenileme projesi bulunuyordu. Aynı dönemde 76'sı İstanbul'da olmak üzere gelir paylaşımı modeliyle üretilmiş 92 lüks konut projesi vardı (TOKİ 2014: 167).

TOKİ gecekondu bölgelerinin yenilenmesinde büyükşehir belediyeleriyle işbirliği yapıyordu. Kamu arazisi TOKİ ve ilgili belediyelerin işbirliğiyle geliştiriliyor, gecekondu alanları bu aktörlerin belirlediği koşullarda istimlak ediliyor, üretilen rant inşaatı yürüten özel sektör yatırımcılarına dağıtılıyordu. Bu arada gecekonduculara sadece iki seçenek sunuluyordu: ya başka yere taşınacak ya da aynı bölgede yeni bir daire satın almak için istimlak bedelini peşinat olarak kullanıp TOKİ'den kredi çekeceklerdi. Dolayısıyla bu stratejinin esas özelliği TOKİ'ye ve büyükşehir belediyelerine muazzam bir erk verilmiş olmasıdır. Bunun iki çarpıcı sonucu vardır: kâr maksimizasyonu ve karar alma süreçlerinde katılımın olmayışı. Bu yeni model Türkiye'de popülist bir tavırla gecekondulaşmaya göz yummaya dayanan geleneksel kentleşme örüntüsünün sonunu temsil

ediyordu. Piyasa dinamikleri çeperlere kadar uzanıyordu artık, kentsel mekânın metalaşma süreci mutlak hale gelmişti (Keyder 2011, Ünsal ve Kuyucu 2011).

Böylece 2004'ten sonra tüm kentlerde çeşitli büyüklükteki kentsel alanlar dönüşüm bölgeleri olarak belirlendi, yani bu alanlarda geniş ölçekli yıkımlar yapılacaktı. İşte bu bağlamda tuhaf bir mimari fenomen ortaya çıktı. Gecekondu mahallelerini yerle bir edecek yenileme projeleri öneren İslamcı yönetimler, gecekondu dokusu ile birlikte mevcut camileri de yıkmakta tereddüt etmeseler bile, minareleri yıkmaya yanaşmıyorlardı. Bu durum minarelerin tahribattan mucize eseri kurtulmuş gibi görüldüğü yıkıntı alanları yarattı (Resim 2.4). Böylece ortaya çıkan camisiz minareyi, İslamcı kentsel yenilemenin ideolojik göstereni olarak tartışmak gerekir.

Öncelikle camisi yıkıldıktan sonra geriye kalan minare İslama hürmeti ifade eder. Bu, İslamcı bir yerel yönetimin uyguladığı kentsel yenileme sürecinin sonucu ve açmazıdır. Belirli bir kentsel alan bir yenileme projesine konu olur; konutlarla birlikte camiler gibi sosyal ve kültürel donatılar da yıkılır. Fakat minare tam da dini simgeselliğin taşıyıcısı olduğu düşünüldüğü için yıkımdan muaf tutulur. Bu da kentsel yenilemeyi topyekûn bir dönüşümün aracı olarak kullanmayı arzu eden iktidar açısından bir çelişki yaratır. Camisiz minare işte bu bakımdan kentsel yenilemenin bir semptomu olarak karşımıza çıkar. Belediye yönetiminin modernist iradesi, iktidarını, kentsel dönüşümü araçsallaştırarak uygular. İslamcı belediyenin kullandığı muazzam erki sınırlayan, dışsal yaptırımlar (yasalar, yönetmelikler vs.) değil içsel kültürel kodlardır: İslamın dokunulmaz sembolü olarak minare. Bir başka deyişle kentin dokusu İslamcı dönüşüme İslami mekân temsilleriyle direnir. Bu minareler ancak yerlerine daha yeni (ve daha büyük) camiler (ve minareler) yapıldığında yıkılabilecektir.

Camisiz minareler yenilenen gecekondu alanlarında ortaya çıkar, eskiden mahalle ölçeğiyle tanımlanan mekânsal pratikleri temsil ederler. Fakat dönüşüm projeleri bu bölgeler için farklı yaşam örüntüleri ve kullanıcı profilleri öngörür. Bu işçi sınıfı mahallelerinin ayırt edici özelliği kendilerine has rutinleridir: otobüs saatleri,



2.4 Camisi yıkıldıktan sonra geriye kalan tek bir minare, Çukurambar, Ankara. Fotoğraf: Bülent Batuman.

umumi mekânların kullanım sıklığı, mahallenin yürüme temelli erişim ölçeği vb. Bazı durumlarda söz konusu alanlar tamamen mutesnalaştırılır; bunun sonucunda komşular arası etkileşim azalır, sadece işe gidip gelmek için değil mahalle içi kısa mesafelerde bile özel araç kullanımı artar.

Örneğin Resim 2.4'te eskiden Ankara'nın gecekondu mahallelerinden biriyken günümüzde AKP milletvekillerinin yoğunlukla tercih ettiği ve müreffeh bir İslamcı semt haline gelen Çukurambar görülüyor. Söz konusu dönüşüm sırasında, buradan geçecek bulvara yer açmak için 2005'te eski gecekondu mahallesinin mütevazı camisi yıkıldı. Minare bulvar üstündeki sekiz katlı apartmanın önündeki yeşil alanda üç yıldan uzun süre tek başına durmaya devam etti. Yıkımı ancak 2009'da, bitişik arsada çok daha büyük bir caminin minareleri yükseldiğinde gerçekleşti (Resim 2.5). Yeni caminin (Osmanlı taklidi) geleneksel mimarisi ile etrafını saran çokkatlı konut bloklarının sergilediği modernizmin yan yanallığı, AKP'nin yeni İslamcılığına özgü kentsel yenileme biçiminin çarpıcı bir tasviridir. İslami mekân temsilleri iktidarın ideolojik gösterenleri olarak ye-



2.5 Minarenin yeri i alan daha büyük cami ve arka planda çokkatlı bloklar. Fotoğraf: Bülent Batuman.

niden üretilirken, İslami karakterli cemaatin ağırlığını hissettirdiği yeni konut çevresindeki gündelik hayatlar modern kentsel pratiklerle müzakere halindedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, hem gündelik kullanımın barındığı mekânların hem de ideolojik anlamların taşıyıcısı olanların, mekân üretiminin siyasal iktisadına tabi olmasıdır.

Minarenin kentsel yenilemeye direnme potansiyeli, cisimleştirdiği sembolizmden kaynaklanır. Fakat minarenin kentsel anlam(lar)ını dinsel sembolizmine indirgemek, kentsel yaşamı dar bir siyasal-dinsel temsiller sahasına sıkıştırmak olur. Minare, dinsel bir sembol olmasının yanı sıra gündelik hayat içindeki rolünden kaynaklanan anlamlarla da yüklüdür. Bu anlamları açığa çıkarmak için camiye kentin gündelik hayat ağlarındaki bir düğüm olarak analiz etmek gerekir. Gündelik hayat tanımı gereği sıradanlığa işaret eder; günlük pratiklerin sonsuz tekrarından doğan örüntüler içerir. Bu önemsiz görünen örüntüler dizisi sosyal yapının temel bir bileşenidir; Lefebvre'in (1991: 87) belirttiği gibi gündelik hayatın "gizli bir yaşamı ve kendine has bir zenginliği" vardır. Gündelik hayatın ana-

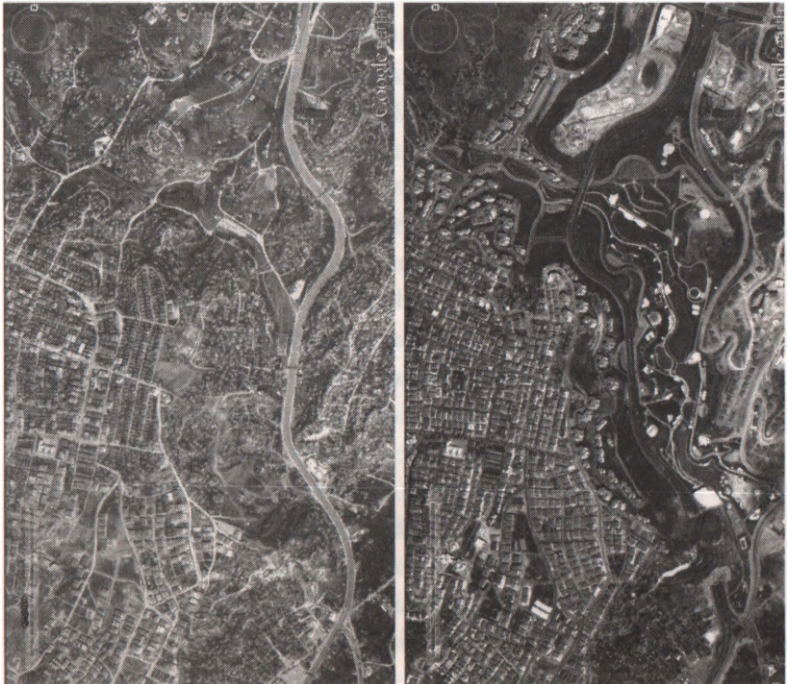
lizi sosyal ilişkilerin ideolojik biçimlenimlerini ortaya çıkarmayı sağlar, çünkü gündelik hayat çakışan mükerrer döngülerin bir sonucu olarak çokkatmanlıdır. Bu döngüleri analiz etmeye ritimlerinden başlamak gerekir, çünkü zamanla mekânın etkileşimine yol açan bir faaliyet kaçınılmaz olarak belli bir ritim üretecektir (Lefebvre 2004: 15).

Lefebvre'nin izinden gidersek, minarenin aşikâr ikonografisinin ötesine bakmak, hangi gündelik ritimlere nasıl dahil olduğunu araştırmak gerekir. Gündelik pratikler açısından barındırdığı temsilleri ortaya çıkarmak ancak o zaman mümkün olacaktır. Bu temsiller minarenin kentsel mekânda tanımladığı görsel, fiziksel ve akustik ritimlerin ürünleridir. Minareler özellikle konut alanlarında, binaların çok yüksek olmaması nedeniyle, yapılı çevrenin dokusunda belli bir ölçeği tanımlayan görsel bir ritim üretir. Bu ölçeğin en temel birimi olan yürüme mesafesi, cami mekânını paylaşan cemaatin büyüklüğünü de imler. Cami farklı kullanıcılar tarafından farklı döngülerle kullanılmaktadır: Kimileri günde beş kez, kimileri haftada bir kez cuma namazı için, kimileri de sadece yılda iki kez bayram namazı için camiye gider. Minare aynı zamanda günde beş kez okunan ezanın akustik ritminin odağıdır. Farklı farklı minarelerden okunan ezanlar eşzamanlı değildir. Bu da ritmin mutlaka monoton, hatta ahenkli olması gerekmediğini gösterir; gündelik hayatın çoklu (*polyrhythmia*), ahenkli (*eurhythmia*) ya da ahenksiz (*arrhythmia*) ritimleri vardır (Lefebvre 2004: 16).

Camisiz minareler gündelik pratiklerin silinmiş örüntü ve ritimlerinin kalıntıları olarak karşımızda durur. Dinsel rutinlerin gündelik hayata gömülü olduklarını gösterirler. Bu minareler gecekondü mahallelerinin bir parçası olan ibadet mekânlarının kalıntılarıyken, yeni yeni üretilen konut bölgelerinde onların yerini alan camiler öncelikle ideolojik gösterenlerdir. Gelecekteki cemaatlerinin büyüklüğü hesaba katılmaksızın azami büyüklükte inşa edilirler, konumlarını belirleyen de erişilebilirlikten çok görünürlüktür.

Bir Minare Tarlası: Kuzey Ankara Kent Girişi Projesi

TOKİ'nin yeniden yapılandırılmasına paralel olarak 2004'te, Esenboğa Havalimanı'nı kent merkezine bağlayan yol üstündeki gecekondü bölgelerinin dönüşümünü konu alan Kuzey Ankara Girişi Kentsel Dönüşüm Projesi özel bir kanunla yürürlüğe girdi (Resim 2.6). Yeni İslamcıların kentsel dönüşüm teşebbüslerinin başlıca örneği olan Kuzey Ankara projesi gelecekteki projelerin de çerçevesini oluşturacaktı. Söz konusu alanın havayoluyla ulaşanlar için başkent girişini niteliğinde olmasından ötürü proje ulusal bir girişim olarak sunuldu. Bu prestijli kentsel aksın cephelerinin “yabancı zi-



2.6 Kuzey Ankara proje alanında gecekonduların tasfiyesi: 2004 ve 2015. Kaynak: Google Earth (Image © 2016 DigitalGlobe).

yaretçilere” karşı “ulusun” vitrini olduğu, dolayısıyla gecekondulardan temizlenmesi gerektiği savunuluyordu. Söz konusu kanun Ankara Büyükşehir Belediyesi ve TOKİ’ye bu bölgeyi –İstanbul’daki KİPTAŞ’ın muadili olan– TOBAŞ aracılığıyla geliştirme yetkisi veriyordu. 16 milyon metrekarelik proje alanında 10.500 gecekondu vardı (Gümüş 2010).

Proje esasen gecekondu yenileme ile lüks konut üretimini yan yana getirme fikrine dayanıyordu: Zenginin zengin, yoksulun yoksul olarak kalacağı ama sınırlı bir etkileşimle yan yana yaşayacağı İslamcı bir ütopyaydı bu. İslam inancının ortak pratiklerinin (ve mekânlarının), cumhuriyetçi modernizmin başkentine alternatif bir yeni kentsel alan inşa edecek ideolojik aygıt işlevi görmesi bekleniyordu. Fakat yeni İslamcı ütopyada zenginlerle yoksulların bir arada yaşamasının sınırları vardı.

Projenin örgütlenme modeli bölge sakinlerini alandaki tarihçelerinden kaynaklanan hukuki statülerine göre dört kategoriye ayırıyordu: önceki imar aflarından yararlanarak tapu (ya da tapu tahsis belgesi) sahibi olanlar; evlerini 2000’den önce inşa etmiş olmakla beraber gerekli belgelere sahip olmayanlar; 2000’den sonra yerleşenler; ve kiracılar. İlk kategoriye giren 8152 gecekondu sahibine proje alanında yeni daireler vadedilmiştir; bu grubun konut çevresini (hak sahipleri yerleşkesi) birazdan ele alacağız. İkinci gruptaki 1464 aile proje alanının kuzeyinde kalan Karacaören’de yeni bir siteye yerleştirildi. Diğer iki gruba, 2000’den sonra yerleşen gecekonduculara ve kiracılara ise hiçbir hak tanınmadı, hızla tahliye edildiler. Tahliye süreci epey sakin geçti, çünkü gecekonduculara 2007 sonuna kadar yeni evlerine taşınma sözü verilmişti, halbuki 2013’e kadar beklemek zorunda kalacaklardı (Batuman 2013b). Gecekonducular bölgeye geri dönmeyi beklerken ya geçici olarak belediyenin lojmanlarına yerleştirildiler ya da aylık yaklaşık 150 dolarlık kira yardımı karşılığında başka yerlerde kiraya çıkmaya teşvik edildiler. İnşaat sürecindeki gecikme kaçınılmaz olarak belediyeye bağımlılıklarının da uzamasına yol açtı.

Bu proje yeni İslamcılığın ideolojik tercihleriyle uyumlu bir mekân üretimi modeli geliştirmeye yönelik önemli bir girişimdi. İs-

tanbul'daki Başakşehir deneyiminden sonra ilk kez bu projede merkezi yönetimin gücü İslamcı yerel yönetimlerin yetkilerine ekleniyordu. Bu açıdan proje, 1920'lerde genç cumhuriyetin yeni hükümet binalarına ve devlet seçkinlerinin konutlarına evsahipliği yapacak yeni muhit olan "Yenişehir"i inşa etmesiyle kıyaslanabilir (Batuman 2009). Yenişehir o döneme dek kentin güney sınırını oluşturan demiryolu hattının ötesinde uzanan arazilerin istimlak edilmesiyle inşa edilmişti. Cumhuriyetin sembolik merkezi bomboş bir alan üstünde yükselen bu "yeni şehir"de yaratılacaktı. Dolayısıyla İslamcıların hem kentin zengin kesimini hem de kente hâkim şekilde konumlandırılmış Çankaya Köşkü'yle cumhuriyetçi ideolojiyi temsil eden güney Ankara'ya sembolik bir alternatif inşa etmeye girişmelerinin şaşırtıcı bir tarafı yoktur.

Bu bağlamda projenin hedefi "1923'te tanımlanan kent imgesinden uzaklaşan kente yeni bir yorum ve tanım getirmek"ti (Ankara Büyükşehir Belediyesi 2005). Kent imgesinin yeniden tanımlanması niyetinden bahsediliyor ama İslama herhangi bir atıfta bulunulmuyordu, yeni imgenin neye referansla kurulacağı açıkça belirtilmiyordu. Ayrıca Belediye Başkanı Melih Gökçek'in sözleriyle bu bölge "akıllı teknolojiyle her sokağı denetlenen yeni bir yaşam alanı" olacaktı (aktaran Mutlu 2007: 105). Gecekonducular ile yeni İslamcılığın yeni zenginlerinin yan yanılığı kentsel mekânda sıkı denetim gerektiriyordu.

Projenin açıklamalarında bastırılan İslam referansı, ilginç bir biçimde, camisiz minarelerde somutlaştı. Gecekonducuların süratle yıkılmasının ardından, proje alanı camisiz tek minarelerin olduğu bir sahneye dönüştü (Resim 2.7). Dahası TOKİ bu tek minareleri projenin sembolü olarak benimsedi. Bunlardan yola yakın bir tepeye konuşlanmış bir tanesinin yanına koca bir TOKİ tabelası dikildi. Yani bölgedeki camisiz minareler, yerlerine yeni camiler yapılarak giderilecek geçici kusurlar gibi görülmüyordu. Aksine, projenin temsili bir bileşeni gibi kullanılıyor, projeyi yürüten İslamcı iktidarı temsil ediyordu. Yeni camilerin inşasına konut bloklarından da önce başlandı; bunların ilki şantiyenin güney ucunda, yola nazır tepedeydi. Diğer bir deyişle bu projenin metinsel temsilleri İslam(cılığ)a



2.7 Kuzey Ankara proje alanında gecekonduların tasfiyesinden geriye kalan yalnız minareler. Fotoğraf: Bülent Batuman.

herhangi bir atıfta bulunmasa da minareler bu görevi sessiz varlıklarıyla yerine getiriyordu. Eylül 2017 itibarıyla “Ankara’nın en büyük külliyesi” de burada yapım aşamasındaydı; cami yüksek, tüm alana hâkim bir konumdaydı, bu durum camiye erişimi ciddi biçimde sınırlasa da görsel hakimiyet daha öncelikliydi (Resim 2.8).

Tapusuz gecekonducular için inşa edilen Karacaören yerleşkesi 2008’de tamamlandı (Resim 2.9). Yerleşkedeki on iki ve on beş katlı yüksek blokların her katında dörder daire, az katlı alçak apartmanların her katında ise ikişer daire bulunuyor. Mevcut 2464 dairenin 1464’ü proje sahasından tahliye edilen gecekonduculara ayrılmış, geri kalanı da satılmak üzere yapılmış. Yerleşkede ayrıca bir ilköğretim okulu, lise, alışveriş merkezi, aile sağlığı merkezi ve cami de var. Konut blokları iç içe halkalar halinde düzenlenmiş, merkezde oluşturulan açık alanda ise ilköğretim okulu ile park yer alıyor. Çeperde kalan Sabahattin Zaim Lisesi’ne site dışından da öğrenciler geliyor. Okula adını veren Zaim muhafazakârlar arasında tanınmış



2.8 Kuzey Ankara Külliyesi inşaatı. Fotoğraf: Bülent Batuman.



2.9 Tapusuz gecekonducular için yapılan Karacaören yerleşkesi: 1. alışveriş merkezi, 2. cami, 3. ilköğretim okulu, 4. "kadın eğitim ve kültür merkezi", 5. aile sağlığı merkezi, 6. lise, 7. park, 8. gençlik merkezi. Kaynak: Google Earth (Image © 2016 DigitalGlobe).

düşünce insanlarından, AKP'nin önde gelen isimlerine ders vermiş bir profesör. Alışveriş merkezi ve cami merkezdeki açık alanda değil yerleşkeyi havalimanı yoluna bağlayan sokağa yakın bir uçta konumlandırılmış.

2010'da merkezi açık alanda ilçe belediyesi tarafından bir "kadın eğitim ve kültür merkezi" açıldı; ardından 2011'de alışveriş merkezi yakınına bir gençlik merkezi yapıldı. Mekânsal örgütlenmenin son halinde vaziyet planı toplumsal cinsiyet eksenli bir dağılımı yansıtır: Erkeklerin yerleşkenin girişine yakın uçtaki mekânları (cami ve alışveriş merkezi), kadınların ise daha ziyade merkezdeki açık alanı kullanmaları beklenmektedir. Böylece mekân geleneksel hane içi rollere göre düzenlenmiştir: içerde kadınlar, içerisi ile dışarısı arasındaki eşikte erkekler.

Buraya taşınan aileler 90 metrekairelik daireleri için on beş yıl boyunca her ay taksit ödemek durumundadır. Aylık taksitler piyasa oranlarının nispeten altındadır, fakat düzenli işi ve iş güvencesi olmayan bu düşük gelirli grup için ödemeler ağır bir külfete dönüşmektedir. TOKİ taksitlerin ödenmemesi durumunda daireleri haczetmek yoluna kolay kolay başvurmaya da, düzenli işi olmayan gecekonducular genelde ev sahibi olmaktan ümidini kesip hisselerini TOKİ'ye satmayı tercih etmektedir. Havalimanı yoluna uzaklığı yüzünden site çevreden de yalıtılmış durumdadır. Bu noktada, böyle projelerde inşa edilen ilave dairelerin esasen –ilk zamanlarda Başakşehir'e yerleşenler gibi– varoşlarda yaşayan eski gecekonducu küçük burjuvaziye hedeflediğini belirtmekte fayda var. Fakat Karacaören örneğinde bu ucuz daireler uzun vadeli ödeme planlarıyla hızla satılmış olsa da sosyal çevrenin kötüleşmesi kiracıların sayısının artmasına neden olmuştur. Yerleşkede yürütülen saha araştırmaları burada suç, uyuşturucu ticareti ve fuhuş olduğunu ortaya koymuş, gençler arasında işsizlik oranının oldukça yüksek olduğunu göstermiştir (Erman 2016: 162-66).

Yenileme bölgesinde tapulu gecekonducuların daire edindiği hak sahipleri yerleşkesine bakacak olursak, proje alanı vadi biçimindedir – hem yamaçlar hem de vadi tabanı gecekonducularla doluydu, havaalanı yolu vadinin doğu yakasından geçiyordu (Resim



2.10 Kuzey Ankara proje sahası: (soldan sağa) hak sahipleri yerleşkesinin çokkatlı blokları (inşaat halindeki külliye uzaktan görünmektedir), yeri değiştirilmiş havalimanı yolu, rekreasyon alanı, inşaat halindeki lüks konutlar. Fotoğraf: Bülent Batuman.

2.6). Proje arazisini batıda düşük gelirli Keçiören'in mevcut kentsel dokusu, doğuda ise daha gerideki gölü gören uzun ince bir tepenin bulunduğu boş bir arazi çevreler. Tapulu gecekonducular için inşa edilen yüksek blokların çoğu batı tarafındadır; yol da bu yakaya taşınmış, bunun için bir tünel ve buzlanmaya karşı ısıtmalı bir köprü yapmak gerekmiştir. Yani yeni durumda havaalanı yolu batı yakasındaki düşük gelirli konutlar ile 700 bin metrekarelik geniş bir rekreasyon alanı olan Kuzey Yıldızı Vadisi arasında sınır işlevi görür (Resim 2.10). Vadi çokkatlı lüks apartmanlar, teras evler ve müstakil villalardan oluşan 10 bin hanelik üst sınıf yerleşim alanının bir uzantısı gibidir. Vadide yer alan park 2014'te açılmış olsa da, 2017 itibarıyla üst sınıf konutlar henüz iskân edilmiş olmadığından kullanımı sınırlı kalmıştır.

Hak sahipleri yerleşkesi yedi ila on altı katlı 186 bloktaki 8152 daireden oluşan on sekiz site halinde inşa edilmiştir. Bazı bloklar o kadar tıkkı tıkkı ki içlerindeki daire sayısı doksanı aşar. Çoğu yeni havalimanı yolu üstünde dar bir şerit boyunca, bazıları da üst sınıf yerleşiminin kuzeyinde sıralanmıştır. Arazinin engebeli yapısı sayesinde dairelerin çoğu kottan kazanılmış, yani giriş seviyesinin altında yerleştirilmiştir. Yan yana sıralanan blokların ön ve arka cep-



2.11 Eski gecekonducuların otopark alanını temellük edişi: pamuk havalandırırken istinat duvarının gölgesinde piknik yapan kadınlar. Fotoğraf: Bülent Batuman.

heleri arasındaki kot farkı yüzünden sosyalleşmeye elverişli açık alanlar üretilmemiştir; buna uygun tek mekân otoparklardır. Kadınlar otoparkları sadece sosyalleşmek için değil gecekonducularının bahçelerinde yaptıkları faaliyetler (meyve sebze serip kurutmak veya pamuk havalandırmak) için de verimli bir biçimde kullanırlar (Resim 2.11).

Hak sahipleri yerleşkesi İslamcı ulus inşası kapsamında gecekonducuların sosyal entegrasyonuna yönelik bir girişimi temsil eder. Bu girişimi erken cumhuriyet dönemi ulus inşasının modernleştirme çabalarıyla kıyaslamakta fayda var. Cumhuriyetçi seçkinler için seküler ulus inşası projesi imparatorluk tebasının modern vatandaşlara dönüştürülmesi anlamına geliyordu. Bu dönüşümün başlıca araçlarından biri de uygarlaştırıcı bir ajan olarak modern evdi. Hiçbir zaman düşük gelirliyle toplu konut sunmaya yönelik sistematik bir politika uygulanmadıysa da, 1930’larda endüstriyel standartlarla üretilmiş konutlar özellikle işçi konutları biçiminde hayata

geçirildi (Bozdoğan ve Akcan 2012: 93-96). Bu deneylerin önemli yönü, Batı'da geliştirilen çağdaş sosyal konut prensipleriyle uyumlu olarak, bir taraftan topografya ve konumlanışın etkin kullanımına dikkat edilmesi (yani işlevselcilik), bir taraftan da farklı kullanıcı profillerine yönelik çeşitli konut birimi tiplerini bir araya getiren toplu yaşam mekânlarının tasarlanmasıydı.

Yeni İslamcı konut politikası toplumsal yapının yeniden organizasyonunu amaçladığı halde konut ve iskânın hem teknik hem de sosyal boyutlarını çarpıcı biçimde ıskalar. Prefabrikasyon çoğu zaman yaratıcılıktan uzak çözüm planları dayatır, ev işleri kadar komşularla sosyalleşmek için de kullanılan avlu ve bahçelerle zemin seviyesinde yaşamaya alışkın kullanıcıları hüsrana uğratar. Ekonomik verimliliğe verilen öncelik vaziyet planlarında da etkilidir, gün ışığı ve açık alan düzenlemesi gibi çevresel boyutlar gözardı edilir. Seküler ve İslamcı ulus inşası projeleri arasındaki bir başka çarpıcı fark, ilkinin yeni konut çevrelerinde yaşayan kullanıcıları modernleştirme ve kentlileştirmeyi amaçlarken, ikincisinin ise bir hedef olarak modernleşmeden özellikle uzak durup, kullanıcıların ekonomik entegrasyonunu evsahipliği yoluyla ve kültürel entegrasyonunu da muhafazakâr değer sistemlerinin yeniden üretimi yoluyla sağlama amacı taşımasıdır.

Yeniden İskânın Sonuçları

Kuzey Ankara projesi İslamcı bir ütopyaya yönelik hırslı bir girişim olarak başladı. Yeni İslamcı yaşam çevresine hangi toplumsal kategorilerin dahil edileceğini, hangilerinin dışarıda bırakılacağını tanımladı. Projenin kapsamı çok büyük olduğundan finansman için lüks konutlar yapmak gerekiyordu. Bu durum hızla muhayyel sosyal yapının başlıca bileşenine dönüştürüldü. Projenin varlıklı sakinleri Başakşehir IV'teki muadillerine benzer bir konumda olacaktı; ekonomik güçleri ve İslami kimlikleriyle yerleşimin toplumsallığına damga vuracak, fiziksel olarak rekreasyon alanının öte yakasına yerleşeceklerdi – eski gecekonducularla aynı kamusal mekânı paylaşmakla beraber aralarında uygun bir mesafe olacaktı. Dolayısıyla

proje hem gönüllü gecekondü ıslahı hem zor yoluyla mutenalaşma sağlıyordu. Hükümet projeyi tanıtırken bu ikiliği başarıyla kullandı. Karacaören yerleşkesi yanıltıcı biçimde kiracılar için inşa ediliyor-muş gibi tanıtıldı (TOKİ 2011: 87) ve Kuzey Ankara projesi 2009'da dönüşüm alanındaki kiracıları bile mağdur etmediği gerekçesiyle BM-HABİTAT En İyi Uygulamalar Ödülü'nü aldı.

Kuzey Ankara projesi ileride başka projelerce devralınıp geliştirilecek iki farklı yenileme stratejisi içeriyordu. Bu iki strateji gecekondü nüfusunun üst ve alt segmentlerini hedef alıyor, onları sınıf kimliklerine göre ayırarak tanımlıyordu. Üst segmente tipik eski gecekondücü muamelesi yapılıyordu; İslami kültürel çevreye ayak uydurma yükümlülüğü karşılığında, kâr arayışındaki aktörler olarak piyasa ilişkilerine dahil ediliyorlardı. Bu strateji eski gecekondücülerin TOKİ'yle pazarlık etmesine olanak tanıyordu; bu nedenle ilk projelerde umulmadık seviyelerde yapı yoğunluğu ortaya çıktı. Bunun başlıca örneği, bir Osmanlı başkenti olarak zengin tarihiyle UNESCO dünya mirası listesinde yer alan Bursa'nın merkezindeki Doğanbey kentsel dönüşüm projesiydi. Proje 2006'da başlatılmış ve hak sahiplerinin örgütlü baskısı neticesinde tasarım projesi birçok kez revize edilmişti (Batuman ve Erkip 2017). Seçimler arifesinde gelişen popülist pazarlıklar en korkunç yenileme örneklerinden biriyle sonuçlandı; çokkatlı bloklarla nüfusu yoğun ama açık alanları çok kısıtlı, merkezin tarihi dokusuna son derece aykırı bir yapılaşma ortaya çıkmıştı. Bursa merkezinde silueti domine eden, dip dibe konumlandırılmış yirmi üç katlı yirmi üç bloktan oluşan bu feci görüntü hükümet yetkilileri tarafından bile TOKİ'nin en büyük hatalarından biri kabul edilir. Yeni yasal düzenlemeler, özellikle Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun sonraki projelerde hak sahiplerinin pazarlık gücünü önemli ölçüde azaltmıştır.

Öte yandan gecekondücü nüfusun alt segmenti çeperlere itildi ve daha da mülksüzleştirildi. Bu gruba da ev sahibi olma şansı sunulmuş olsa da düzenli işi olmayan yoksul gecekondücülerin mevcut gelirleriyle kredi taksitine para yetiştirmeleri neredeyse imkânsızdı (Lelandais 2014, Ünsal 2015). Hak sahipleri için inşa edilen yerleşkelerin kent merkezlerine uzaklığı, sosyal donatı alanlarının

zayıflığı ve yoksulluk düzeyi hızla çöküntüleşmeye, daire fiyatlarında düşüşe, uyuşturucu kullanımı ve suç gibi sosyal sorunlara yol açtı. Hem kentsel hizmetlerden hem de geleneksel enformel iş ilişkilerinden koparılan gecekonducular daireleri TOKİ'ye iade edip eski muhitlerine yakın mahallelere (bu kez kiracı olarak) döndüler. Bu model gecekonducuların çok yoksul olduğu ya da etnik kimlikleri yüzünden ötekileştirildiği veya bölgedeki rant makasının mutenalaştırmayı teşvik ettiği örneklerde kullanılıyor. Bu uygulamanın tipik bir örneği, yüzyıllardır kendilerine yuva bildikleri Sulukule'den, İstanbul'un batı çeperinde bulunan Taşoluk'taki TOKİ yerleşkelerine sürülen Romanlardır (Uysal 2012, İslam ve Sakızlıoğlu 2015). Benzer bir örnek de Ayazma'dan süratle tahliye edilen yoksul Kürt göçmenlerdir (Al 2015). Bu strateji 2012'de hükümete daha fazla yetki veren mevzuatla, devlet eliyle mutenalaştırmanın temel biçimi olarak daha da geliştirilmiştir.

Yeni konut çevrelerinde gündelik hayatın örgütlenmesi daha yakından bakmayı hak ediyor çünkü mikro düzeyde İslamcı ulus inşasının temelini teşkil ediyor. Bu konuyu mekânın ekonomi, yönetim ve kültür eksenlerinde sosyal üretimi çerçevesinde tartışmak gerekli. Karşılıklı olarak birbirine bağlı bu üç alan, neoliberal yapılanma ve İslamileştirme dinamikleriyle şekillenen yeni özneliliklerin nasıl üretildiğini gözler önüne serer. Burada AKP'nin İslamcılığının neoliberal karakteri büyük önem taşıyor: Bu boyut hizmetlerin özelleştirilmesinde olduğu kadar mukimlerin disipline edilmesine, özellikle eski gecekonducuların orta sınıflara dönüştürülmesine yönelik yeni bir yönetsellik biçiminin oluşumunda da ifade bulur. Bu bağlamda İslami ulus olarak "millet" in iki temel operasyonla inşa edildiğini savunuyorum: neoliberal bir medeniliğin üretimi ve kamusal hayatın İslamileştirilmesi. Belediye iki operasyonun da başlıca aktörüdür, ama her operasyon için ayrı bir dizi aygıt kullanır. Orta sınıflaşmanın biyopolitikası şirketler eliyle yürütülür (Başakşehir'de KİPTAŞ, Kuzey Ankara'da TOBAŞ); neoliberalizmin dispozitiflerinin en iyi örneklerindendir bu. Kamusal hayatın İslamileştirilmesi ise belediyelerin denetimindeki inanç temelli örgütlerin katılımıyla sağlanır.

MÜLKİYET

İşkânın siyasal iktisadı konutun kullanıcısıyla ilgilidir: Gecekondu sakini yeni kentsel dönüşüm mekanizmasıyla mahalle yaşantısına içsel olan geleneksel dayanışma ağlarından koparılır. Kentsel yenileme planları ve kamulaştırma koşulları TOKİ ve ilgili belediyeler tarafından belirlendiğinden, bu mekanizma tapu sahibi gecekonducuları kentsel yenileme yoluyla kâr elde etmeye çalışan girişimci öznelerle dönüştürür (Karaman 2014). Tapusu olmayanlar mutenalaştırmanın kurbanı olacaktır. Hukuki statülere göre kategoriler oluşturularak, mahalle sakinlerinin kentsel yenilemeye karşı örgütlenmesi önlenir (Kuyucu 2014).⁴ Bu durum, gecekonduculara göz yuman önceki kentleşme biçiminden çarpıcı biçimde farklıdır. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen otuz yıl boyunca gecekonducular için kentsel yaşam maliyetleri bedava kamu arazisi arzıyla telafi edildi. Şimdi ise gecekonducular gayrimenkul piyasasına entegre edilirken, konut kredisinin yükü belediye yardımlarıyla hafifletiliyor. Her iki örnekte de telafi vatandaş hayırsever devletin ihsanı gibi sunuluyor, böylece vatandaş ile hükümet arasında hamilik ilişkileri kuruyor. Burada önemli bir ayrım yapmak gerekiyor: Toprak işgali gecekonducunun bir aktör olarak aktifliğini gerektirirken, belediyelerin yardım dağıtması gecekonducuyu pasif bir alıcı konumuna yerleştirir.

İki kentleşme tarzı arasındaki başka bir önemli fark da konutun orta sınıflar için yatırım aracı rolüdür. Orta sınıflar özellikle 1980'lerde yatırım için, batı ve güney kıyılarındaki turistik bölgelerden ikinci bir ev almayı tercih ediyordu (TOKİ 1996, Manisa ve Görgülü 2008). Buna karşılık eskiden gecekonducusu olan orta sınıf muhafazakârlar bu kozmopolit bölgelerden hazzetmeyip, yeniden geliştirilen gecekondu bölgelerini mükemmel bir konut yatırımı sahası ola-

4. Hizbullah'ın Beyrut'un yoksul banliyölerinde hayata geçirdiği kentsel yenileme projelerinde bu projelere muhalefeti azaltmak için çeşitli gruplara farklı düzeylerde telafi yardımlarının dağıtımına dayanan benzer stratejisi için bkz. Bou Akar (2005) ve Roy (2009).

rak görmektedir. Bu açıdan AKP'nin gecekondü bölgelerindeki sosyal konut projelerinde eski gecekonducular sadece kullanıcı değil ev sahibi kimliğiyle de hedef kitle konumundadır. Burada söz konusu olan piyasa öncülüğünde mülkiyetin el değiştirmesidir ve bunu mutenalaştırma diye tanımlamak pek yerinde olmayacaktır. Her halükârda, yerinden edilen yoksul gecekonducular nihayetinde, imar aflarından yararlanarak ya da dinsel ağırları kullanarak sınıf atlamış eski gecekonducuların kiracıları olurlar.

Neoliberal ekonomide borçluluğun disipline edici rolü yakın geçmişte çeşitli incelemelere konu olmuştur (Graeber 2011, Lazzarato 2014). Borçluluğun, konut kredisi piyasasının değerinin 2004'te 2,4 milyar liradan (1,18 milyar dolar) 2014'te 97,5 milyar liraya (48 milyar dolar) yükseldiği Türkiye'de de böyle bir etkisi vardır (Erol 2016: 51). Yeni evine taşınan gecekonducu o eve sahip değildir, daha uzun bir süre kredi taksiti ödemek zorundadır (Ergüder 2015). Ödemeler bitene kadar dairenin mülkiyeti TOKİ'de kalır. Bu koşullar iki açıdan siyasal rıza üretir: Borçlu daire sakini yetkili belediyeyle ilişkisinde sıkıntı yaşamamak için muhalefet partilerine destek vermekten kaçınır, aynı zamanda ekonomik istikrar için de AKP'yi destekleme gereği duyar (Buğra ve Keyder 2003, Kart 2015). Örneğin Karacaören sakinleri sık sık yerleşkeden memnuniyetsizliklerini dile getirseler de seçim sonuçları ezici ağırlıkla (yüzde 89) AKP'yi desteklediklerini göstermiştir (Erman 2016: 219).

ÖLÇEK

Ekonomik örgütlenmeden doğan bir başka denetim mekanizması da konut çevresinin daha küçük kısımlara bölünmesidir. Kuzey Ankara'da hak sahipleri yerleşkesi on sekiz küme halinde on sekiz farklı şirkete yaptırılmıştır. Konut üretiminde süreci parçalamanın (taşeronlaştırma) bir dizi işlevi vardır. Her şeyden önce üretimi hızlandırmanın ve finansal riskleri azaltmanın etkili bir yöntemidir. Her taşeron şirket aldığı işi daha küçük taşeronlara verebilir, bu da şirketin yükümlülüklerini azaltır. Böylece beceri ve teknik bilgi gereksinimi giderek azalır, bu da merkezinde KİPTAŞ ve TOBAŞ'ın

olduğu kayırmacı ilişki ağlarının yatay (daha fazla sayıda müteahhit) ve dikey (farklı operasyonel kapasitelere sahip firmalar hiyerarşisi) olarak genişlemesini sağlar. Ama konut kümesinin ölçeği sadece konut alanının fiziksel üretimiyle ilgili değildir. Mekânın sosyal (yeniden) üretiminde de önemli bir rol oynar. Konut kümesinin ekonomi temelinde belirlenmiş ölçeği sosyal açıdan tesadüfidir ve kendi kendine yeterli *olmayan* bir birim ortaya koyar. Hem Başakşehir’de hem de Kuzey Ankara’da bu birim apartmanlardan oluşan bir sitedir ve genel yerleşimin mekân örüntüsüne tabidir. Ölçek mekânın sosyal kullanımıyla belirlenmediğinden (cadde ya da mahalle gibi), yerleşimin sosyal yaşamına işletme ölçekleri dayatılır. Dolayısıyla konut alanının mekân örgütlenmesi, hem inşaatın siyasal iktisadına hem de gündelik hayatın düzenlenmesine ölçek ölçek denetim getiren yönetim örgütlenmesine sıkı sıkıya bağlıdır.

Türkiye’de konut ölçeğini tanımlayan “site”, komşular arasında sosyalleşmeyi asgari düzeye indiren yüksek bloklardan ibaret bir kümedir. Bu yaşam tarzı kentli orta sınıflar için çoktan norm haline gelmişse de, sitenin bir yerleşim ölçeği olarak ortaya çıkışı tartışmaya değer. Kat Mülkiyeti Kanunu temel olarak bir parselle yerleşmiş bir yapı bloğunu esas alıyordu, fakat bir parselle birden çok apartmanın yapıldığı sitelerin giderek artmasıyla 1983’te revize edildi. 2005’ten sonra hayata geçirilen kentsel dönüşüm projeleri ise birden çok parsel üstünde inşa edilen çok bloklu yeni bir yerleşim ölçeğini gündeme getirdi; böyle çok siteli yerleşimlerin –örneğin Başakşehir IV ve V– idaresi, bu yerleşimlerde mülkiyet (ortak mekânların mülkiyeti) ve yönetimi yeniden tanımlamayı gerektirdi. Bu gereksinim 2007’de, çok bloklu çok parselli yerleşkelere “yönetim planları” getiren bir yasal değişiklikle karşılandı. Çetrefilli işletme hizmetleri uzmanlaşmış örgütlenmeler gerektiriyordu.

İBB 1997’de konut yönetiminde uzmanlaşan ilk şirket olan Boğaziçi Yönetim A.Ş.’yi kurdu. Bunu 2009’da TOKİ’nin Emlak Yönetim’i izledi. KİPTAŞ ve TOKİ’nin ürettiği konut yerleşkeleri bu şirketler eliyle yönetilmektedir. Normalde çok birimli bir binayı yönetme yetkisi bina sakinlerine aittir, bunun için bir yönetim kurulu kurarlar. Kuzey Ankara örneğinde tüm tapular TOKİ’nin elinde; Ba-

şakşehir’de KİPTAŞ site sakinlerinin tapularını almaları için gerekli evrak işlerini erteleyip duruyor, bu durum dairelerinde oturmalarına, hatta evlerini satmalarına engel değil ama sosyal çevrenin denetimi Boğaziçi Yönetim’de kalıyor. Yani sosyal çevrenin kontrolü daima yönetim şirketlerinin elinde kalıyor. Böylece site sakinlerinin yaşadıkları çevre konusunda söz sahibi olma hakları ellerinden alınıyor; şirketin kuralları, yönetmelikleri ve personeli aracılığıyla empoze edilen disipline maruz kalıyorlar. Aidatını ödeyemeyenler tehditkâr ihtarlar alıyor; halbuki sıradan apartmanlarda böyle bir uygulamaya kolay kolay rastlanmaz. Özetle bu şirketler yabancılaştırılmış disiplin mekanizmaları işlevi görüyor.

İŞLETME YOLUYLA DENETİM

KİPTAŞ ve TOBAŞ gibi belediye kuruluşları aynı zamanda kâr amacı güden, site sakinleri ile belediye arasına mesafe koyan şirketlerdir. Yani araçlar olarak, site sakinlerinin taleplerini siyasal olmaktan çıkarırlar. Vatandaş eskiden, özellikle RP’nin İslamcı yerel yönetimlerinde başkanını ziyaret edip belediye hizmetleriyle ilgili taleplerde bulunabiliyordu, fakat konutların denetimi şirketlere devredilince konut kredisi ödeyen vatandaş karşısında siyasi bir muhatap bulamaz. Şirket taksitleri bile kendisi tahsil etmez, bu işi bankalara devreder. Yeni evlerine yerleştirilen gecekonducular, gündelik hayat ritimlerini yeniden düzenleyen kural ve düzenlemelere tabi olur. Yeni konut komplekslerinde çevrenin “kötüye kullanımı” konusunda yazılı kurallarla tanışır; sözgelimi ev içi faaliyetlerin (yemek yapma, misafir ağırlama, sebze yetiştirme vb.) dışarıya taşması yasaktır ve kamusal mekânlarla özel mekânlar arasında kesin bir ayrım söz konusudur. Bu kurallar gecekonducuların önceki gündelik hayat örüntüleriyle çelişir, güvenlik görevlilerince sürekli uyarılmalarına yol açar (Erman 2008, Uzunçarşılı Baysal 2009).

Yeni yerleşimlerde gündelik hayatı bu şirketler düzenler; sadece evler değil yerleşkelerin açık alanları da denetim altındadır. Daha önce değindiğimiz gibi Başakşehir’in başlangıçtaki kurgusunda sosyalleşme mekânları yoktu. AKP iktidara geldikten sonra, buralarda

kamusal mekânların yanı sıra İslami simge ve yapılar da serpilmeye başladı. 2009’da, IV. ve V. etapları hem bağlayan hem de ayıran vadi Başakşehir’in ana kamusal mekânı hüviyetiyle park olarak tasarlanmıştır. Benzer biçimde Kuzey Ankara proje sahasındaki vadi, hak sahibi yerleşkesi ile üst sınıf rezidanslar arasında yer alır. Bu peyzaj yoksullarla zenginleri birbirine bağlama niyetiyle yapıldığı halde fiyatları yükseltmiş, evler artık “vadi manzaralı” diye pazarlanmıştır. Vadi konut sitelerini birbirine bağlayan omurga işlevi görmenin yanı sıra camiler, kafeler, restoranlar ve spor tesisleri ile rekreasyon alanı işlevi de görür. Başakşehir’de bu tesislere ilaveten – 1200 kişilik amfiteatr ve 1000 kişilik nikâh sarayı gibi– açık ve kapalı mekânlar mevcuttur; çoğunu belediyenin ya da STK’ların düzenlediği faaliyetlere evsahipliği yaparlar. Vadinin içindeki nikâh salonunun kubbeli binası “Türk-İslam mimarisiyle modern anlayışı” birleştiren şık bir örnek olarak tanıtılmıştır (Başakşehir Belediyesi 2014: 93). Kuzey Ankara’daki vadi konutlar için bir rekreasyon alanının ötesinde, toplantı salonları, belediye hizmet binaları ve üst sınıf otelleriyle alternatif bir kentsel merkez olarak tasavvur edilmiştir. İnşaat uzadıkça, başlangıçta bu alana hevesle atfedilen gerçekçilikten uzak işlevler gündemden düşmüştür.

Yeni yaratılan kamusal mekânlarda farklı sınıf konumları farklı mekânsal pratiklerle ifade bulur. Bir parkta “normal” davranışları ihlal eden (çimlere basmak ve ay çekirdeği yemek gibi) tipik eylemler yenilenen pek çok gecekondulu alanında olduğu gibi burada da görülür. Normalde çime değil banka oturulur. Fakat site sakinleri kilimlerini çime serip, çaydanlıkları ve çay bardaklarıyla piknik yapmayı tercih ederler. Ayrıca bu kamusal mekânın mevcut yapısını ihlal ederek sahiplenilen bir tek eski gecekonducu alt sınıflar değildir. Örneğin daha varlıklı Başakşehir sakinleri “kadın kafeteryası” diye bir mekân biçimi icat etmiştir (Çavuş 2013). Bunlar aslında parkın bitişiğindeki villalardır; sahipleri tarafından işletmeye çevrilmişlerdir. Evlere yemek ve ikram servisi verirler, ayrıca kadınlara özel davetler de bu kafeteryalarda düzenlenmektedir. Toplumsal cinsiyet temelli, yani sadece kadınlara özel ve üst sınıfların “sohbet”leri için kullanılan mekânlardır bunlar. Başakşehir IV’ün varlıklı kadın sa-

kinlerinin böyle kapalı mekânlara çekilmeleri dikkat çekicidir. Başakşehir “güvenli” bir yer olmakla övündüğünden, ayrıca açık mekânlar gündüz kadınlara kaldığından, bu kadın kafeteryalarının ortaya çıkışı ancak sınıf ayrımıyla ve İslami burjuvazinin eskiden geçekonducu olan komşularıyla kaynaşmaya gönülsüzlüğüyle açıklanabilir.

DİNDARLIĞI YAYMAK

Kamusal hayatın İslamileştirilmesi de belediyeler tarafından yürütülür ve inanç temelli örgütlerin katılımıyla hayata geçirilir. İslami cemaatler Türkiye’de İslamcı siyasette ve toplumsal hayatta daima önemli olmuştur (Mardin 1992). Cemaatler karizmatik bir liderin çevresinde kurulur; bu grupların bazıları hiyerarşik örgütlenmelere sahip tarikatlarla bağlantılıdır. Her zaman etkili olmakla beraber, görünürlükleri özellikle 2002’den sonra artmıştır. Tarikatlar yeni konut yerleşkelerinde son derece işlevseldir. Farklı gelir gruplarının sohbetleri düzenlenir ve takip edilir, bazı tarikatlar faaliyetleri için apartman dairelerini kiralar (ya da çeşitli ilişkiler yoluyla bedavaya kullanır).

Gayriresmi tarikatlar dernek, STK, vakıf, hatta şirketler kurarak örgütlenmelerini resmileştirmeye başlamıştır. Dini cemaatler ile ilişkili oldukları tüzel kişilikler arasındaki bağlantılar neredeyse hiçbir zaman açıkça kabul edilmez. Fakat resmileşmeleri bu örgütleri devlet tarafından tanınan, dolayısıyla da devlet denetimine açık kurumlara dönüştürür.⁵ Hükümet veya belediye, dernek, vakıf ya da şirket gibi kayıtlı olduğu için izi sürülebilir örgütler yoluyla faaliyet göstermeleri şartıyla, bu cemaatlerin vatandaşların gündelik hayatlarını İslamileştirmeye yönelik faaliyetleri için fırsatlar yaratır. Belediyeye ait arazi ya da binalar öğrenci yurdu, okul ve özel etüt merkezi olarak kullanılmak üzere bu cemaatlere verilir. 2002’den sonra

5. 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin ardından Gülen Hareketi’yle ilişkili STK’ların, eğitim ve kültür kurumlarının ve hatta (bankalar dahil) şirketlerin uğradığı takibat bunun çarpıcı bir örneğidir. Yüzlerce şirkete el konulmasının yanı sıra bu şirketlerle yasal işlem yapmak da tutuklama için yeterli kanıt sayılmıştır.

sayısı hızla artan belediye tesisleri kültür-eğitim faaliyetleri ve hayır işleri için bu örgütlere tahsis edilmiştir.⁶ Başakşehir’de, tamamı belediyeye ait olan sosyal ve kültürel tesisler neredeyse sadece İslami içerikli etkinlikler için kullanılmaktadır. Dindar olmayan ilçe sakinleri, İslamla bağlantılı olmayan hiçbir kültürel faaliyet düzenlenmediğinden şikâyet eder (Gürgün 2014: 65-67). Dini örgütler ise faaliyetlerinin belediye denetimi altında olmasından şikâyetçidir, özerklik talep eder (Başakşehir STK Platformu 2013).

İnanç temelli örgütler, hangi dine mensup olurlarsa olsunlar, neoliberalizm koşullarında yoksulluk, eşitsizlik ve toplumsal dışlanmanın artması yüzünden küresel bir fenomene dönüşmüştür (Beaumont ve Cloke 2007, Clarke, Jennings ve Shaw 2008, Hefferan, Adkins ve Occhipinti 2009). Hayır işleriyle uğraşır ve sosyal hizmetleri sağlarlar, bilhassa Küresel Güney’de etkilidirler. Modern İslam dünyasında inanç temelli örgütler siyasal İslamın tabanının genişlemesinde önemli bir araç olmuştur (Clark 2004, Ben Nefissa ve diğ. 2005, Harb 2008). Çarpıcı olansa, neoliberalizm çağında inanç temelli örgütlerin dönüşerek yeni yönetimsellik tarzları vasıtasıyla dinsel ve neoliberal öznellikler arasında köprü kurmaya başlamasıdır (Watts 2003, Atia 2012). Dini kuralların yanı sıra bireysellik, girişimcilik, kendini geliştirme ve üretkenlik vaaz edilir (İpek Can 2007, Aydoğmuş 2010). İslami STK’lar gönüllülüğü savunur; gö-

6. Kültür endüstrileri farklı hükümetlerin paylaştığı, İstanbul’un bölgesel ve küresel potansiyellerini artırma arzusunun sonucu olarak ön plana çıktı. 1990’lardan beri kent, özellikle de Boğaz’daki tarihi merkezler, sayısı gitgide artan uluslararası kültür organizasyonlarına evsahipliği yaptı (Enlil, Evren ve Dinçer 2011). 2010’da İstanbul’un üç “Avrupa Kültür Başkenti”nden biri seçilmesi bu eğilimi daha da teşvik etti (Göktürk, Soysal ve Türel 2011). AKP de İstanbul’un kültür endüstrilerini tanıtmaya stratejisini destekleyince kentte yeni açılan kültür mekânlarının sayısı arttı. 2012 itibarıyla İstanbul’da büyükşehir belediyesine ait on bir kültür merkezi, ilçe belediyelerinin kontrolünde ise yetmiş dokuz merkez vardı (İnce 2012: 187). Bu kültür merkezleri büyüklük ve işlev açısından büyük farklar gösteriyordu. Merkezde yer alan daha büyük kültür merkezleri İstanbul’un bir dünya kenti olarak tanıtılmasına hizmet eder, yerel kültür merkezleriyse sosyal ve kültürel eğitim faaliyetlerine, sergilere, konserlere, toplantılara, hatta nikâhlara evsahipliği yapan topluluk merkezleri işlevi görür. Dolayısıyla bu merkezler konut bölgelerinde kamusal hayatın İslamileşmesine yönelik çok önemli yerlerdir.

nüllülük, özendirilen orta sınıf öznelliğinin performatif bir bileşenine dönüşür.

Belediyeler ile inanç temelli örgütler arasındaki işbirliğinin ve inanç temelli örgütlerin sosyal araçlar olarak rolünün kayda değer örneklerinden biri de Kurban Bayramı'dır. Bilindiği gibi bu bayramın dini açıdan önemi Müslümanlar arasında dayanışmayı ve yardımseverliği teşvik etmesidir. Cemaatin varlıklı üyelerinin kestikleri kurban etini komşularla, özellikle fakir fukarayla paylaşmaları esastır. Kurban ritüelinin önemli bir boyutu komşular arasında yüz yüze ilişkiyi gerektirmesi ve prensip olarak hiç kimsenin kurban payından mahrum bırakılmamasıdır. Başakşehir ilçe belediyesi olduktan sonra belediyenin ilk icraatlarından biri çok büyük bir kurban satış ve kesim alanı yapmak oldu. “Türkiye’nin en modern kurban satış ve kesim yeri” diye tanıtılan mekân 2010’da faaliyete geçti. O sene Başakşehir’de Kurban Bayramı’nı gözlemleyen Çavdar (2014: 113-22) sürecin steril bir biçimde işlediğini belirtir, sosyal temasın yerini mekanik bir kesim ve dağıtım prosedürünün aldığına dikkat çeker. Bu “modernleştirilmiş” sürecin en çarpıcı yönü ritüelin sosyal boyutlarının dini örgütlerce yerine getirilmesidir. Ritüelin en hayati vechesi, yani kurbanı ihtiyaç sahipleriyle paylaşma boyutu bu örgütlere bırakılır, böylece varlıklı Müslümanlar yoksullarla temasa geçme külfetinden kurtarılmış olur. Dahası her cemaat kurban paylarını kendi ağına dahil olanlara dağıtır, dahil olmayanlara ise –yoksul bile olsalar– bundan pay verilmez. Başakşehir örneğinde Deprem Konutları ve Göçmen Konutları’nın sakinleri en yoksul grupları teşkil eder, fakat İslamcı olmadıklarından sosyal ağların (hayır işlerinin) dışında bırakılmışlardır (Şahin-Malkoç 2014).

Belediyeler yeni konut çevrelerinde gündelik hayatın İslamlaştırılmasına sadece inanç temelli örgütlerin etkinliklerini kolaylaştırarak dolaylı yoldan dahil olmaz. Hem neoliberal yönetişimin uygulanmasına hem de gündelik hayatın İslamlaştırılmasına bilfiil dahil olurlar. Belediyeler mahallelerde pek çok “kadın merkezi” ve “gençlik merkezi” kurar, ancak bunlar “gecekonducuları kentleştirme”yi değil kişisel gelişim yoluyla entegre olmalarını sağlamayı amaçlamaktadır (Erman 2016: 235-45). Kadın merkezleri kadınları

sorumlu anne ve eşlere dönüştürmeyi, bu arada onlara bireyselliklerini fark edip –bilhassa hane gelirine katkı yapacak– becerilerini geliştirme fırsatları sunmayı hedefler.

Belediyeler doğrudan kitlesel etkinlikler de düzenler. Toplu iftar organizasyonları hem İslamcı belediyelerin hayır işlevlerinin kapsamının genişlemesine hem de kentte İslami pratiklerin görünürlüğünün adım adım artmasına iyi bir örnektir. İslamcı adayların belli başlı büyükşehir belediyelerini kazanmasıyla, 1990’larda ilk kez büyük iftar organizasyonları yapılmaya başladı. İftar yemekleri kamusal mekânlarda ama çadır benzeri portatif yapılarda (iç mekânlarda) düzenleniyordu. Bu yapılar zamanla genişledi; 2007’den sonra ise açık kamusal alanlar bile böyle etkinliklerden geçilmiyordu artık. Örneğin 2010’da Ankara Atatürk Kültür Merkezi’nin (eski Hipodrom) geniş açık alanında tam 70 bin kişilik bir iftar düzenlendi (*Hürriyet* 3.9.2010). Benzer biçimde Başakşehir Belediyesi 2014’te yeni açılan stadyumda 20 bin kişilik bir iftar verdi, 2015’te bu sayı 40 bine ulaştı. Ayrıca vadi hem iç hem dış mekân etkinlikleriyle Ramazan kutlamalarının başlıca yeri haline geldi (Başakşehir Belediyesi 11.7.2015). Bunlara ek olarak belediyelerin düzenlediği tipik etkinlikler İslami usullere uygun olarak yapılan toplu sünnet şöenleri ve nikâh törenleridir.

Kentsel mekânın İslamileştirilmesinin önemli bir vasıtası da sokak, park ve etkinlik mekânlarına verilen isimlerdir. Sadece Başakşehir ve Kuzey Ankara’da değil İslamcı belediye başkanlarının görevde olduğu tüm kentlerde kamusal mekânlara Osmanlı sultanlarının, din tarihinden figürlerin ve modern İslamcı entelektüellerin isimleri verilmektedir. Yer isimlerini silmek kamusal mekânın simgesel inşasının önemli bir aracıdır. 1994’te RP’li belediye başkanı Melih Gökçek seçilir seçilmez başkent, isimler ve simgeler üstünden kopan şiddetli bir ideolojik savaşa tanık oldu. Belediye başkanı sokak, park ve meydan isimlerinin yanı sıra belediye meclisinde temsil edilen diğer sağ partilerin desteğiyle kent amblemini de değiştirdi. Kadim Anadolu medeniyetlerine gönderme yapan eski amblem stilize bir cami silüetiyle değiştirildi. Belediye başkanı halkın itirazlarına ve bu yeni amblemi iptal eden bir mahkeme kararına

rağmen eski amblemi kullanmayı reddetti; bunlara alternatif olarak sunduğu üçüncü amblem ikincinin neredeyse aynısıydı, sadece mahkeme kararlarını bertaraf etmek için ufak tefek değişiklikler yapılmıştı (Demirer 2016).

TOKİ'Yİ BAĞLAMSALLAŞTIRMAK

Son olarak, TOKİ'nin sosyal mekân üretimi performansını değerlendirmek üzere benzer uluslararası örnekleri de ele almakta fayda var. İnşaat sektörünün aktif olduğu her ülkede birtakım kamusal ve/veya özel aktörler son dönemde öne çıktı, fakat tartışmamız bakımından asıl önem taşıyan nokta İslamcı toplumsallıklar inşa etme girişimidir. Bu açıdan Beyrut'un yeniden inşası TOKİ ile karşılaştırma yapmak için iyi bir örnek. Beyrut'ta yeniden inşa sürecinin iki ayrı evresinde iki ayrı aktör faaldi. Bunların ilki, iç savaştan büyük zarar gören kent merkezine yönelikti. Kent merkezi 1990'larda, bakanlar kurulu kararnamesiyle kurulan bir özel şirket olan Solidere eliyle imar edildi. Şirkete vergi muafiyeti ve kent merkezinde özel imar hakları tanınmıştı. Şirket gerekli sermayeyi oluşturabilmek için bütün bir kent merkezini istimlak edip parselleri hisseye çevirdi. Kent merkezinin yeniden inşası bir mutenalaştırma örneği olarak şiddetle eleştirilmişse de, özellikle yönetimlerce başarılı bir model olarak görüldü ve başka Arap kentlerinde kopyalandı (Shwayri 2008, Sawalha 2010, Carmona 2013).

Solidere modeli Ortadoğu'nun dört bir yanından ulusötesi fonları harekete geçiren neoliberal kentsel gelişim tarzının başlıca örneği olarak gösterilir (başka önemli örnekler arasında Manama'daki Bahreyn Finans Limanı ve Kahire'deki Dreamland sayılabilir). Bu modeli benimseyen ilginç örneklerden biri kentsel yenileme alanında faaliyet gösteren Abdali Yatırım ve Geliştirme Şirketi'nin kurulduğu Ürdün'ün başkenti Amman'dır. Bu örnek söz konusu şirketin bağımsız bir aktör değil de yetkili devlet kuruluşu Mawared'in bir teşebbüsü olması bakımından biraz farklıdır. Mawared 2000'de yarı bağımsız bir kamu kurumu olarak, öncelikle kent içi askeri alanları geliştirmek için kuruldu (Daher 2008). Çok geçmeden Ürdün'ün en

büyük emlak geliştiricisi ve başlıca kentsel yenileme aracı oldu. Ardından kent merkezi için iddialı bir yeniden inşa projesi olan Abdali'yi başlattı ve ilgili şirket kuruldu.

TOKİ'nin 2002 sonrası yeniden yapılandırılması, kamu kuruluşu olduğu halde özel bir şirket gibi faaliyet gösteren, kendi inisiyatifıyla yatırımcılara imtiyazlar sağlayarak kentsel dönüşüm ve emlak geliştirmeyi yöneten Mawared'in işleyişiyle ortak özelliklere sahiptir. TOKİ'nin mega projelere de girişmekle beraber özellikle konut üretimine yoğunlaşması ise onu Ortadoğu'daki diğer örneklerden ayırır. Bunun başlıca nedeni hiç şüphesiz TOKİ'nin esasen toplu konut üretimi için kurulmuş olmasıdır. İkincisi, kent politikalarının çeşitli aktörlerinin mega projelere –özellikle kent merkezlerinin canlandırılmasıyla ilgili olanlara– karşı direnişidir. Bu durum konutu inşaat sektöründe en kolay icra edilen uygulama haline getirmiştir. Son olarak, bu bölüm boyunca gördüğümüz gibi, konut Türkiye'de yeni İslamcılığın sosyal tabanını genişletmenin önemli bir siyasal aracı olagelmıştır. Bu açıdan TOKİ'yi Beyrut'ta etkili olan ikinci kentsel yenileme modeliyle kıyaslamakta fayda var.

Ağırlıklı olarak Şiilerin yaşadığı, Hizbullah kontrolündeki “al Dahiya”ya (Beyrut'un güney banliyöleri) İsrail'in düzenlediği yıkıcı hava saldırılarının ardından, parti 2006'da hızla bölgenin yeniden inşasına girişti. Sürecin koordinasyonu için Waad'ı (“vaat”) kuran Hizbullah devlet kaynaklarını (hükümeti işe fazla karıştırmadan) kullanırken, yurtdışından da (özellikle İran'dan) destek aldı. Bölgedeki mülk sahipleri örgütlendi, meslek insanları tasarım kararları geliştirmek üzere seferber edildi (Alamuddin 2010, Harb ve Fawaz 2010, Carmona 2013, Fawaz 2014). Bölge hızla yeniden inşa edilirken, binaların tip, büyüklük ve yükseklikleri –kamusal mekânları geliştirmeye yönelik ufak tefek değişiklikler haricinde– büyük ölçüde korundu. Bunun bir nedeni (1956'dan beri yürürlükte olan) mevcut imar düzenlemeleriye, bir başkası da Hizbullah'ın –işin ucunda ekonomik kazanç sağlamak bile olsa– mevcut mülkiyet ilişkilerini değiştirmek istememesiydi. Bu nedenle çeşitli araştırmacılar ve uzmanlar Waad deneyimini kentsel mekânın mutenalaştırılması ve metalaştırılmasına direnen katılımcı planlamanın olumlu

bir örneği olarak takdirle karşılamıştır. Fakat Waad aynı zamanda neoliberal planlamaya alternatif oluşturmadığı, çünkü mülkiyete yaklaşımının –mekânın soyutlanıp bir kadaastro metasına dönüştürülmesine dayanan– neoliberal mantığa uyduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir de. Dahası projenin Hizbullah'ın mahalle, kimliği ve geleceği üstündeki siyasal ve ideolojik denetimini yeniden üretmesini sağladığına dikkat çekilmiştir (Fawaz 2014).

Waad tartışmamız açısından önemli, çünkü İslami toplumsallık inşası ile neoliberal kentsel rejimin –ilkini öne çıkarma niyetine rağmen– yan yana geldiği bir örnek bu. Hizbullah'ın kentsel mekânın toplumsal üretimini ve banliyölerde gündelik hayatın İslamileştirilmesini kontrol edişi 2006 sonrası yeniden inşa sürecinin çok daha öncesine uzanır aslında (Harb 2008). Burada toplumun İslamileştirilmesi ile fiziksel yeniden inşanın bir araya gelişi, TOKİ'nin gecekondü bölgelerindeki yenileme uygulamalarıyla benzerlikler kadar farklar da barındırır. Örneğin TOKİ'de kâr amacı çok daha önemli bir rol oynarken, İslami toplumsallık inşası ikisinde ortak. Bu açıdan TOKİ, Solidere modeli ile Waad'ın dinsel kimlik vurgusunu bir araya getirmiş gibidir. Hem Hizbullah'ın hem de AKP'nin amacı konut çevrelerinde–biri Şii diğeri Sünni– bir İslami topluluk hayatı kurmaktır. Her iki örnekte de dinsel kimliğin tüm sakinler tarafından paylaşıldığı tahayyül edilir, bu da ideal mukim imgesine uymayanların ister istemez dışlanmasına ve/veya ayrımcılığa maruz kalmasına yol açar. Her iki örnekte de sekülerist ve liberal bireyler bu kategoriye girer; ama bir de etnik ya da dinsel kimlikleri yüzünden yok sayılanlar vardır. Hizbullah'ın merkezini Şii ağırlıklı bu bölgeye taşıdığı 1990'lar boyunca Hristiyanlar bölgeyi yavaş yavaş terk etmiştir. Türkiye'deki yenileme bölgelerinde de Aleviler dışlanmaktadır; genelde kimliklerini gizlemeyi tercih edip Sünni ritüellerini yerine getirirler (Erman 2016: 283-89).

İslamcı Yerleşim ve Huzursuzlukları

Yeni İslamcı konut çevreleri dindar burjuvaziyle birlikte şu iki toplumsal grubu hedef alıyordu: mahallelerinin konut yoğun varoşlara dönüşmesiyle (1980'lerden sonra) belli bir sermaye birikimine ulaşan eski gecekonducular ve mahalleleri halihazırdaki yenileme projelerine konu olan mevcut gecekonducular. Yeni konut yerleşkelerine taşınmak hem daha iyi fiziksel koşullar hem de gayrimenkule yatırım fırsatı demekti. Fakat ister gecekondu mahallesi ister varoş söz konusu olsun, her iki durumda da bu taşınmanın bedeli bir sosyal mekân olarak mahallenin kaybıydı. Gecekondu mahallesi işbirliği ve dayanışmanın etkinliğiyle nitelenir. Varoşlar gecekondu mahallelerindeki mevcut sosyal bağları parçalamamış, dahası küçük burjuva girişimciler, tüketiciler ve vasıfsız işgücünü bir araya getiren özgül bir ekonomik habitat kurarak yeni iş imkânları yaratmıştır. Bu nedenle eski gecekonducular, varoş dışına taşındıklarında bile, iş bağlantıları dolayısıyla bir şekilde bu bölgelerle temas halinde kalmışlardır. Yani yeni İslamcı konut çevresi iki öncülünü aşmak durumundadır: yeni terk edenlerin hâlâ anılarında yaşattığı gecekondu mahallesi ve eski gecekonducuların hâlâ bilfiil etkileşim içinde olduğu varoş.

Hem Başakşehir hem de Kuzey Ankara örneklerinde kullanıcılar yerleşkelerde sosyal etkileşimin yokluğundan şikâyet etmektedir. Apartman hayatı mahallenin haneler halinde atomizasyonunu tetiklemekte, paternalist denetim mekanizmalarını baltalamaktadır. Bu durum İslamcılar için özellikle toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından gayriahlakidir.⁷ Dolayısıyla konut yerleşkelerinde açık alanların yaratılması problemlidir: Mukimler etkileşim için mekân ararken, bu mekânlar muhafazakâr ahlaki değerleri ihlal etme potansiyeli taşır. Üstelik daha büyük yerleşimler inşa etme hevesi daha büyük kamusal mekânlar gerektirir ve bu da farklı farklı etnik, din-

7. Gecekonducuların yeniden iskânının tetiklediği maço kaygılar ve şiddet konusunda İslami bir aydının ilginç yorumu için bkz. Aktaş (2016: 187-90).

sel (mezhepsel) kimliklerin, toplumsal cinsiyet ve sınıf kimliklerinin birbirleriyle karşılaşma olasılığını artırır. Dolayısıyla yeni konut yerleşkeleri ne kullanıcılar ne de İslamcılar tarafından tatmin edici bulunur. Kullanıcılar açısından canlı sosyal çevreler sağlamaktan uzaktırlar, İslamcılar açısından ise (ahlaki sınırların garanti altına alındığı) tam anlamıyla İslamcı bir ortam yaratamamışlardır. İşin ilginç tarafı, neyin eksik olduğunu anlatmak için bu iki bakış açısı da aynı kavrama başvurur: mahalle.

Mahalle hem komşuluk birimini anlatan kavram hem de Osmanlı'dan miras alınan idari birimdir. Osmanlı millet sisteminin somutlaştığı fiziksel ortam olan mahalle başlarda cemaatin dini önderinin kontrolündeydi; daha sonra (19. yüzyıl reformlarıyla birlikte) bu sorumluluğu muhtar devraldı. Osmanlı mahallesinde genelde aynı dini inançtan az çok homojen bir nüfus ikamet ederdi. Ortak ibadet mekânı sosyal hayatın odağını oluşturduğundan, mahalle fiziksel olarak da bu merkezle tanımlanırdı; sözgelimi Müslüman mahallesi camiyle. Açıktır ki mahallenin belirli bir kimlikle özdeşleştirilmesi ve uyumlu bir sosyal birim olarak işlemesi farklılıkların dışlanmasını gerektirir (Bartu 2002).

Dolayısıyla mahalle aynı anda hem mevcut kentsel sosyal dokunun en küçük birimine hem de uyum, yüz yüze ilişkiler ve topluluk hissinin hâkim olduğu idealleştirilmiş bir kültürel ortama işaret eder. Bu bakımdan hem gecekondü bölgesinin artık yok edilmiş sosyal ortamını hem de ideal bir konut çevresi imgesini temsil edebilir. Buna uygun biçimde, Türkiye'de güvenli sitelerin reklamı yapılırken öne çıkarılan ilk mimari imge de mahalle olmuştur (Özaslan, Akalın ve Wilson 2011). Komşuluk ilişkilerinin ve topluluk hissinin mekânı olarak idealleştirilmiş, köyden kente göçü önceleyen kentsel ortamın nostaljik imgesi biçiminde bir pazarlama aracı olarak kullanılmıştır (Bozdoğan ve Akcan 2012: 252-57). Bir temsil olarak mahalle, özellikle İstanbul'un virane tarihi semtlerinin mutenalaştırıldığı yakın dönem kentsel yenileme projelerinin tanıtımında da kullanılmıştır. Tamamı tarihsel yarımadada yer alan Sulukule, Süleymaniye ve Fener-Balat gibi alanlar için üretilen projelerde geleneksel Osmanlı mahallesinden esinlenildiği iddia edilir.⁸ Burada

mimari bir gösteren olan mahalle AKP'nin kent politikaları bağlamında yeni, ideolojik bir temsil yüklenir, İslami kentsel çevrenin temsilini.

Yeni yerleşkelerde sosyal etkileşimin zayıflığı önde gelen İslamcılar ve İslami entelektüeller tarafından da eleştirilmiştir. Bilhassa Başakşehir örneğinde, İslami bir çevrenin oluşturulamamış olmasından duyulan hayal kırıklığı sıkça dile getirilmiştir (Çavdar 2014: 156-72). 2013 yerel seçimleri arifesinde, kırk beş farklı örgütü bünyesinde toplayan Başakşehir STK Platformu, sosyalleşme mekânlarının eksikliğinin “gençliğin zararlı alışkanlıklar edinmesi tehlikesi” yarattığını savunan bir rapor yayımladı (Başakşehir STK Platformu 2013). Raporda ayrıca yeterince denetlenmeyen kafelelerin “güvenli olmayan” çevreler yarattığı vadinin halinden duyulan memnuniyetsizlik ifade ediliyordu. Buranın STK'lara tahsis edilecek kültürel mekânlarla bir “kültür vadisi” olarak yeniden düzenlenmesi talep ediliyordu. Raporda vurgulanan başka bir mesele de camilerle ilgiliydi: Vadide yeni ibadet mekânları yapılması, mevcut camilerin çevrelerinin de sosyal mekânlar olarak yeniden düzenlenmesi talep ediliyordu.

Başakşehir baştan beri belli bir tasarım doğrultusunda gelişmediği için, 2014'te buraya bir merkez inşa etme önerisi Başakşehir'i tam anlamıyla İslami bir çevreye dönüştürme fırsatı olarak değerlendirilip sevinçle karşılandı. Yeni merkez için öncelikle Göçmen Konutları ve Deprem Konutları'nın olduğu yer düşünüldü. Bu konum hem fiziksel hem de sosyal olarak uygundu: Başakşehir etaplarının ortasında kalıyordu ve yerleşimin aykırı unsurlarını barındırıyordu. Ne var ki mülkiyet problemlerinin ciddi bir engel oluşturduğu ortaya çıkınca, merkezin konumu Başakşehir III'ün (Onurkent) kuzeyi olarak değiştirildi; bunun kuzeybatıya doğru gelişmeyi de tetikleyeceği düşünülüyordu. Proje hakkındaki ilk haberlerin çıkmasıyla birlikte Başakşehir STK Platformu bir “Şehircilik Komis-

8. Sulukule, Süleymaniye ve Fener-Balat örneklerinde geleneksel mahalleye referanslar için bkz. sırasıyla İstanbul Büyükşehir Belediyesi (2006), Çavuşoğlu ve Strutz (2014: 138-39), Bozdoğan ve Akcan (2012: 290-91).

yonu” kurdu, böylece birtakım önerilerde bulunarak projeyi etkilemeye çalışacaktı. Başakşehir etaplarını birbirine bağlayan önceki lokasyonun yeni merkez için daha elverişli olduğunu savunan rapora göre, bir kent merkezi inşa edilecekse, bu muhakkak “Osmanlı kenti” referans alınarak yapılmalıydı. Rapor Osmanlı kent dokusunun gelişme şemasını da sunuyordu: Ortada büyük bir külliye olacaktı, bunu çevreleyen ilk halkada kültürel ve ticari tesisler; ikinci halkada da konutlar bulunmalıydı. İlginç bir biçimde hükümet kurum ve kuruluşları ancak en dıştaki üçüncü sırada yer alabilirdi; böylece hegemonik etkileri asgari düzeye inecekti. Yeni merkezi vesilesiyle Başakşehir’in yeniden düzenlenmesinde izlenecek “milli” kent şeması böyle olmalıydı.

Komisyonla göre Başakşehir’deki başlıca sorun mahalleyi ve onun kültürünü kaybetmekten kaynaklanan yabancılaşma haliydi. Rapora göre mahalle kültürü iyi komşuluk ilişkileri, yani mahalle sakinlerinin birbirlerine güvenmeleri, birtakım faaliyet ve ritüelleri bir topluluk olarak hep beraber gerçekleştirmeleri anlamına geliyordu. Başakşehir’in mevcut sitelerinde mahalle hissi yoktu; burada yaşayanların bayramlarda, tatillerde ve hatta çarşı pazar alışverişi için dahi daha önce yaşadıkları varoş mahallelerine gittikleri ifade ediliyordu. Bu durum “Başakşehir’in milli şehircilik prensiplerine uygun inşa edilmemiş” olmasından kaynaklanıyordu.

Rapora göre Başakşehir’in sorunlarının çözümü gündelik hayatın daha da İslamileştirilmesinden geçiyordu; camiler merkezi konumlarda yer almalı, kültürel etkileşim ve sosyal entegrasyon mekânları olarak işlev görmeliydi. Komisyon ilçenin (dinsel) kimliğinin alameti farikası gibi görülen mezarlıklara özel bir önem veriyordu. Buraya sadece Başakşehirlilerin gömülmesi gerektiği savunuluyordu. Mezarlığın rolü ve kullanımı konusundaki bu yorum, bir kültürel temsil olarak mahallenin diyalektiğini çok iyi tasvir eder: İçeride uyum ve dışarıya karşı düşmanlık aynı madalyonun iki yüzüdür.

Yeni konut yerleşkelerinde sosyal canlılığın olmaması ve mekân kalitesinin gözardı edilmesi TOKİ’ye de yöneltilen başlıca eleştirilerdir. AKP’ye muhalif sekülerist grupların TOKİ’nin kentsel yeni-

leme planlarına yönelttiği sert itirazların yanı sıra muhafazakâr cennahtan gelen ılımlı eleştirilerin de mevcudiyeti dikkat çekicidir. Bu eleştirel değerlendirmeler de benzer şekilde mahalle hissini kaybedildiğinden, TOKİ'nin buna alternatif üretemediğinden dem vurmaktadır (Alver 2013, Aktaş 2016: 65-96). Bu eleştirilerin yöneldiği önemli bir mekân tipolojisi de dindar burjuvazi için inşa edilen, sosyal tesislerinde haremlik selamlık uygulaması yapan ve sayısı gitgide artan güvenli sitelerdir. Böyle sitelerde yürütülen saha araştırmaları, gerçek bir mahalleyi terk etmiş olmanın farkındalığıyla hayali bir mahalle hayatı idealine özlem duyan mukimlerin huzursuzluğunu tespit etmektedir (Alver 2007: 156-203).

İnşası uzun bir sürece yayılan Kuzey Ankara projesi bu eleştirilerden de etkilenmiştir. Kentin farklı kesimlerinden kullanıcıları ve yatırımcıları cezbedecek bir merkez yaratmanın pek mümkün olmadığını gören belediye, ekonomik heveslerini küçültüp ideolojik vurguyu daha da öne çıkarmayı tercih etmiştir. Başakşehir STK Platformu'nun büyük bir külliye etrafına kurulan merkez arzusunu yansıtan Şehircilik Komisyonu raporuna uygun olarak 2013'te Kuzey Ankara'da –belediyenin iddiasına göre kentteki en büyük– külliyesinin inşasına başlanmıştır. 65 bin metrekairelik külliye (alanı aşağı yukarı İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi kadardır) havalimanı yolu üstünde hâkim bir tepeye konuşlanmıştır ve doğrudan erişimi çok sınırlıdır. Bulunduğu nokta vadiye ve –kuzeydeki küçük bir grup hariç– konut sitelerinin çoğuna göre bayağı yüksektir.

Osmanlı külliyelerine öykünen komplekste, merkezi eleman olan camiye destekleyen bir dizi kültürel ve ticari tesis bulunmaktadır. Cami betonarme olarak inşa edilmiş, 10 bin kişi kapasiteli tipik bir neo-Osmanlı örneğidir (Ankara Büyükşehir Belediyesi 2015). Konut blokları civarında halihazırda ne kadar çok cami olduğu düşünülmürse, bu yapının ihtiyacı değil de ideolojik bir simge inşa etme hırsını karşılamak üzere bu kadar büyük olduğu açıktır. Kompleksin ikinci önemli bileşeni olan kongre merkezi Osmanlı ve Selçuklu mimarilerinin kubbe, kule, sivri kemer ve çift renkli yağma duvar örgüsü gibi elemanlarını taklit eder. Camiyle kongre merkezini birbirine bağlayan doğrusal eksen kompleksin omurgası işlevi görür;

birbirine bağladığı işlevler tipik Osmanlı külliyesinden olduğu gibi kopyalanmıştır: arasta, kütüphane, aşevi, hamam ve bedesten. Kompleks henüz faaliyete geçmemiş olsa da özellikle ticari tesislerin kendi başlarına ayakta kalması pek mümkün görünmemektedir. Fakat belediye ilk defa böyle ticari tesisler inşa ediyor değildir; daha önce de ekonomik açıdan sürdürülebilir olmayan tesisler yapmış, kiracı bulunamayan boş dükkânları ya kendi işletmeleriyle doldurmuş ya da dini STK'lara tahsis etmiştir. Dayatılan nostaljik mimari imgelerin ve bunların beraberinde getirdiği mekânsal biçimlerin Kuzey Ankara'da sosyal açıdan ne kadar sürdürülebilir olduğunu ise zaman gösterecek.

Konut yerleşkelerinin sosyal açıdan yeterince canlı olmadığına dair eleştiriler arttıkça, TOKİ de konut çevrelerinin tasarımında temel kavramlar olarak “gelenek” ve “mahalle”ye yöneldi. 2014'te “günümüz koşullarına uygun yeni yapılaşmanın geleneksel mimariden ilhamla oluşmasını teşvik etmeyi” amaçlayan bir mimari proje yarışması düzenlendi. Bunu 2017'de teması dikkat çekici bir biçimde “mahalle” olarak belirlenmiş ikinci bir yarışma izledi. TOKİ'nin yayınlarında Osmanlı mahallesinden bir model olarak bahseden makaleler çıkmaya başladı (*TOKİ Haber* 2016: 30-31). Yeni kentsel yenileme projeleri, özellikle orta büyüklükteki Anadolu kentlerine önerilenler yapı ve ölçek açısından genelde mahalleyi referans alı-



2.12 TOKİ'nin “yeni mimari konsepti”: İznik için öneri (Kaynak: TOKİ 2015a).

yor. TOKİ'nin “yenilenen vizyonu” bir *medeniyet* algısını, geleneği ve yerel olanı yansıtmaya” (vurgu bana ait) amacını taşıyor (TOKİ 2015a: 1-2). “Geçmiş yıllardaki tecrübeler ve milletimizin beklentisi doğrultusunda” üretilen “yeni yerleşim alanlarının” artık bir tür “aidiyet duygusu” vereceği ve fiziksel olarak yeni bir “mahalleler zinciri” modeli sergileyeceği iddia ediliyor (TOKİ 2015b: 3-7). Yeni planlarda az katlı alçak bloklar (“yatay mimari” diye tanımlanmaktadır) yerel mimari özelliklerle donatılmıştır; camilerin öne çıktığı merkezler yaratmaya özel bir önem verildiği hemen fark edilir (Resim 2.12). Mevcut TOKİ yerleşkelerine de merkezinde cami olan yeni kamusal mekânlar eklenmektedir.



Bu bölümde, günümüzde Türkiye kentlerinde gerçekleşen mekân üretimini ele alırken ekonomik bakış açısının ötesine geçmeye çalıştım. Bugünün koşullarında konut tedariki, kentsel mekânın siyasal iktisadı ile –“ulusu” İslam çerçevesinde yeniden tanımlamanın özünü oluşturan– orta sınıf bir İslami habitusun inşasını yan yana getiren önemli bir mekanizmadır. Dolayısıyla İslami ulus olarak “millet”in yeniden inşası, ekonominin yanı sıra mimari ve gündelik hayat ilişkisi aracılığıyla bu İslami habitusun oluşturulması ve denetimine bağlıdır. İslam ile neoliberalizmin kaynaşması, AKP'nin yeni İslamcılığının siyasal hegemonyasının kalıcı olmasında önemli bir etkidir. Siyasal iktisat düzeyinde bu kaynaşma, neoliberal birikim stratejilerinin, hayırsever devlete bağımlı bir proletarya yaratan refah sistemiyle dengelenmesine karşılık gelir. Söz konusu refah sistemi yerel yönetimler ve aracı işlevi gören inanç temelli örgütler aracılığıyla işler, eski gecekonducu orta sınıflara birikim kanalları sağlar.

Fakat gündelik hayat düzeyinde iskân faaliyeti çok boyutludur. Sadece ekonomik bir süreç değildir, sosyal bir rolü de vardır. İskânı bir süreç olarak kavramak için her şeyden önce evsahipliğinin belli bir zaman dilimi içinde konut kredisi mekanizmaları yoluyla elde

edildiğini akılda tutmak gerekir, yani –özellikle TOKİ sitelerine yerleşmek durumunda kalan yoksul gecekonducular söz konusu olduğunda– tahliye tehlikesi sürekli dir. Daha önemlisi, bir süreç olarak iskân, konut çevresinin –çeşitli aktörlerin performansları yoluyla üretilen– bir sosyal mekân olduğu anlamına gelir.

Yeni İslamcı milletin tasviri, modernlik, milliyetçilik, İslami kültürel değerler ve neoliberal öznellik unsurlarını içeren muğlak bir orta sınıf tanımına dayanır. Bu bağlamda İslami habitusun başlıca iki bileşeni neoliberal medenilik ve kültürün İslamileşmesi olmuştur. Bu bileşenler hem mevcut hem de eski gecekonduculara –farklı yollarla da olsa– İslami habitusu dayatmayı amaçlayan biyopolitik yönetişimin temel araçları olarak işlev gören yerel yönetimler eliyle hayata geçirilir. Biyopolitik yönetişim iskân yoluyla ve konut aracılığıyla öznelerin talep ve arzuları üstünden işler. Yeni konut çevrelerinde gündelik hayatın İslamileştirilmesi, evsahipliği, sınıf atlama, iş ağlarına erişim, kültürel sermayenin tesis edilmesi ve kişisel gelişim sağlayarak yetkinleşme (özellikle kadınlarda) gibi kanallar içinde gerçekleştirilip meşrulaştırılır. Bu açıdan yeni Türk İslamcılığının rıza üretmedeki başarısı sadece siyasal vizyonuna atfedilemez. Eski gecekonducular orta sınıflar ile birbirinin devamı olan İslamcı partiler arasındaki müzakereden dinamik bir ilişki doğmuştur. Eski gecekonducular hem bednam varoştan hem de hep kuşkuyla yaklaştıkları metropol yaşamının kozmopolitanizminden uzak bir yer talep etmiştir. Buna karşılık İslamcı partiler de çeşitli sınıf pozisyonlarının birbirine yaklaştırılacağı ve gerilimlerin İslam yoluyla yumuşatılacağı modeller geliştirmiştir. Fakat yeni İslamcı deneylerin konut çevrelerinde ortaya çıkan gerilimleri çözmekte başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Yeni İslamcılığın Kentsel Devriminden Kentselin Devrimine

Kamusal Mekân ve Direniş Mimarileri

HENRI LEFEBVRE'İN 1970 tarihli meşhur kitabında ortaya attığı “kentsel devrim” kavramı, kentsel olan üstüne düşünme tarzımızı kökten değiştirdi. Kent(sel)leşme o güne kadar hep bir birikim süreci olarak tasavvur edilmişti (nüfus, sermaye, kaynaklar, hizmetler, ilişkiler vb.’nin birikimi), fakat Lefebvre kentsel birikimin artan hızının yanında dünya çapında kapsamının da genişlediğine dikkat çekiyordu. Söz konusu süreci “içpatlama/dışpatlama” diyalektiğine vurguyla, “toplumun komple kentselleşmesi” diye tanımlıyordu. Buna göre “kentsel gerçekliğin ... müthiş derecede yoğunlaşması” ile “ayrı ayrı pek çok parçanın muazzam bir dışpatlamayla saçılıp yayılması” birlikte yürüyordu (Lefebvre 2003: 14).

Kentsel devrim kavramı, bu bölümdeki tartışmaya uygun bir çerçeve sağlıyor. Zira AKP döneminde kentselin giderek hâkimiyetini artırmasını ve buna paralel olarak da “siyasetin komple kentselleşmesi” olarak tarif edeceğim süreci irdelemek istiyorum. Bu durum elbette kentselliğin genişleyen küresel hâkimiyetiyle yakından ilgili, fakat Türkiye örneğinde siyasetin komple kentselleşmesi bundan daha fazlasını içeriyor. Önceki bölümde Türkiye’de İslamcılarının hegemonyalarını kentsel siyaset yoluyla inşa ettiğini görmüştük. Bu sürecin dikkat çekici özelliği, büyük kentlerde taban

örgütlenmeleri, orta büyüklükteki Anadolu kentlerinde ise müteşebbis ağları yoluyla geliştirilen melez mekanizmalarca işletilmeydi.

Söz konusu mekanizmaların farklı büyüklüklerdeki kentsel yerleşimler arasında aktarılarak melezleştirilmesi “komple kentselleşme”nin önemli bir veçhesine işaret eder: Eşzamanlı olan içpatlama ve dışpatlama süreçleri, ilkinin nicel bir birikim ve ikincisinin de (kentsel durumun yaygınlaşması anlamında) nitel bir genişleme olarak tasavvur edildiği bir ikili karşıtlık biçiminde anlaşılamaz. Bilakis, burada söz konusu olan –kent ile kırın birbirini etkilediği çift taraflı bir süreçten de öte– çoktaraflı bir süreçtir; pek çok dinamik kentselleşir ve bu da kentsel olanı yeniden şekillendirip melezleştirir. Bu fikir doğrultusunda, Türkiye’de yeni İslamcı devrin tüm siyasal güçleri kentsel biçimlere tercüme ederek bir kentsel devrim yaptığını öne sürüyorum. Bir taraftan siyasal biçimler (örgütlenme, eylem, keza hayal gücü) kentsel alanın dışından kente aktarılırken, bir taraftan da AKP karşıtı çok çeşitli muhalefet aksları kentsel politikalar çerçevesinde yeniden şekillenmiştir. Bu çokboyutlu süreç nihayetinde kentselin siyasal (dış)patlamasına yol açmış, bu patlama ise zeminini kentsel biçimin en özgül örneği olan kamusal mekânda bulmuştur. Dolayısıyla bu bölümün odağı, Türkiye’de yeni İslamcılığın kentsel devriminin istemsiz bir ürünü olarak tanımlayacağım “kentsel olanın devrimi”ni temsil eden 2013 Gezi direnişi olacak.

AKP iktidarı en baştan itibaren –yeri geldiğinde hayli sertleşen– bir muhalefetle, karşı karşıya oldu. Bu durum pek de şaşırtıcı değildi, zira müesses nizam İslamcı bir hükümete şiddetle karşı olduğundan, böyle bir hükümeti devirmek için askeri müdahale tehdidinden parti kapatma davalarına kadar her yolu denemiştir. Bir önceki onyılda edindiği deneyimlerden ders çıkaran yeni İslamcılar, bu tehdit karşısında ittifaklar yapıp geniş bir koalisyon oluşturma yolunu seçti. Demokratikleşme vadeden AKP, Avrupa Birliği’ne (AB) üyelik kriterlerini yerine getirmeyi hedefliyor ve artık kronikleşmiş olan bütün siyasal sorunlara çözüm arıyor ve vadediyordu: Listenin başında Kürt meselesi vardı, bunu Aleviler ve gayrimüs-

limler başta olmak üzere ezilen azınlıkların sorunları takip ediyordu. Bu iç politika, Türkiye ile Yunanistan ve Ermenistan arasında ezelden beri süren çatışmaları bitirmeye yönelik girişimlerle desteklendi. AKP ayrıca Cumhuriyet dönemine damgasını vurmuş olan, Arap Ortadoğu'ya duyulan güvensizliği aşmaya soyunarak, derhal kültürel ve ekonomik ilişkileri geliştirmeye girişti.

AKP'nin tüm çabalarına rağmen, çekirdek bir sekülerist kentli orta sınıf grubu İslamcı hükümete karşı konumlanışından hiç vazgeçmedi. Entelektüel açıdan belli bir hegemonyası olan bu toplumsal tabanın direnişi, müesses nizamın düşmanlığıyla birleşerek, AKP'ye karşı muhalefetin kayda değer bir kısmını cumhuriyet değerlerini ve modern yaşam tarzını savunmaya kanalize etti. Bu muhalefet esasen hükümetin gizli gündeminin ülkeyi İran gibi İslamileştirmek olduğu şüphesine dayanıyordu. Sonuç olarak, 1990'ların ortasından itibaren on yıllık bir dönem boyunca siyaset alanı, sekülerizm ile İslamcılık arasında kısır bir çatışmaya hapsolup kaldı.

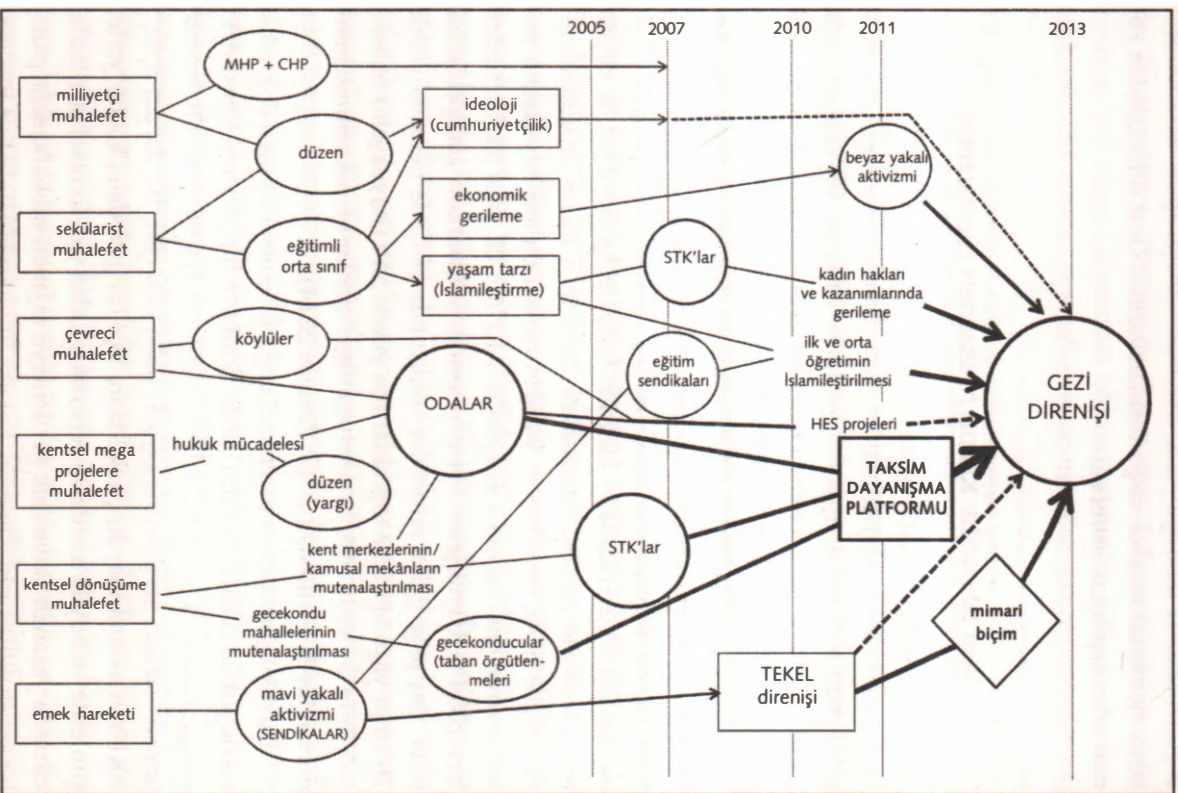
Burada yürüteceğim tartışma açısından önem taşıyan nokta, yeni İslamcılığın kentsel devriminin sadece yukarıdan aşağı politikalarla ilgili olmaması, bir süreç olarak kendisine yönelik muhalefetin kentselleşmesini de kapsamasıdır. Metalaştırma ve İslamileştirme süreçlerine ilaveten, kentsel olan üstündeki tahakkümün giderek şiddetlenmesi, siyasal eylem ve tahayyül biçimlerinin yoğunlaşmasına yol açmıştır. Bu yüzden tartışmaya AKP'nin kentsel devriminin AKP karşıtı bütünleyenini, çeşitli aktörlerin izlediği muhalefet aksarını haritalandırarak başlayacağım. Bunlar önemli, çünkü daha sonra tamamı Gezi direnişine kanalize oldular. Dolayısıyla sorulması gereken en önemli sorulardan biri, Gezi direnişinin son derece elverişsiz koşullarda –sözgelimi ekonomi istikrarlı görünürken ve hükümetin arkasında güçlü bir destek varken– bu kadar geniş bir yelpazedeki eylem ve aktörleri kapsamayı nasıl başardığıdır. Bu soruyu Türkiye'de kamusal mekân üstüne bir tartışmayla ve Gezi direnişini TEKEL direnişi (Ankara, 2010) örneğiyle ilişkilendirerek cevaplamaya çalışacağım. Her iki örnekte ortak bir aykırı mimari biçim görüyoruz: protesto kampı. Son olarak, bu protestoların artçı etkilerini, 2016 yazındaki darbe girişimine karşı AKP'nin tabanını

örgütlemesinde bulduğu yankı üstünden tartışacağım. Bu seferberliğin mekânsal sembol ve performanslarının Gezi direnişinden somut izler taşıdığını göreceğiz.

Yeni İslamcılık Karşıtı Muhalefeti Haritalamak

1990'ların ortası ile 2010'ların ortası arasında (önce yerel yönetimlerde, sonra ülke çapında iktidar olan) İslamcıların başat etkisiyle şekillenen toplumsal-siyasal dinamikler istikrarlı bir kentselleşme süreci izledi. Burada İslamcı belediyelerin kent politikalarına dair tartışmayı yinelemeyeceğim. Bunun yerine AKP'nin ekonomi ve kamu idaresi politikalarıyla ülkeyi daha da kentselleştirmek için kararlılıkla çalıştığına işaret edeceğim. AKP döneminde tarım sübvansiyonları büyük ölçüde azaltıldı, sektör yabancı rekabete açıldı (Günaydın 2009). Ayrıca idari birimler kırsal bölgeleri daha da küçültecek biçimde yeniden düzenlendi. 2002'de Türkiye'de kentsel nüfus yüzde 65'ti; bu nüfusun yarıdan fazlası on altı büyükşehir belediyesinin yetki alanına giriyordu. AKP'nin ilk yasa tekliflerinden biri 2004'te büyükşehir belediyelerinin sınırlarının genişletilmesi oldu. Peş peşe gelen reformlar sonucunda 2012'de nüfusun yüzde 76'sının yaşadığı ülke topraklarının yüzde 55'i (büyükşehir belediyelerinin sorumlu olduğu) metropoliten alanlar olarak tanımlanmış durumdaydı (Arıkoğlu 2013, Zengin 2014).

Bu dönüşüm sadece niceliksel değildi; kentsel siyaseti doğrudan etkileyen iki önemli boyutu vardı. Bunların biri, siyasal temsildeki dengesizlikti: Yeni dahil edilen alanların belediye meclislerinde temsil oranları nüfuslarına kıyasla daha yüksekti. Bu durum açıkça AKP'nin avantajıydı, çünkü taşra ilçeleri gibi daha küçük yerleşimlerde ve büyük kentlerin çeperinde kalan yarı kentsel alanlarda, tarımda yaşanan ekonomik gerilemeye rağmen muhafazakâr partiler tercih ediliyordu. Örneğin Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı 2014 yerel seçimlerini oyların yüzde 45'ini alarak kıl payı kazandıysa da, AKP Büyükşehir Belediye Meclisi'nde sandalyelerin yüzde 72'sini kazanmıştı. İkincisi, kentsel toplumun mikro ölçekte ör-



3.1 AKP'ye karşı muhalefet aksları ve zaman içinde dönüşümleri

gütlenmesiyle ilgiliydi: Yapılan düzenlemelerle 16.500 köy büyükşehir mahallesine dönüştürülmüş oldu. Siyasal bir birim olarak mahallenin milletin inşasında nasıl bir rol oynadığını hatırlayacak olursak, bu dönüşümün ne kadar önemli olduğu açıkça görülür. Burada söz konusu olan sadece belediyenin idari sınırlarının çeperlere doğru genişletilmesi değildir; çeperin kentsel siyasetteki etkisinin giderek artmasıyla beraber, kentselin tanımı da değişmiştir.

Sonuç olarak (yerel ve merkezi) İslamcı yönetimlerin yön verdiği politikaların damgasını vurduğu yirmi yıl boyunca devam eden bir kentselleşme eğilimi söz konusudur. Bir sonraki altbölümde, bu politikalara karşı olan farklı muhalefet akıllarının dönüşümünü ele alacağım. Resim 3.1’de haritasını görebileceğiniz bu muhalefet akılları ya kaybolup gidecek ya da Gezi direnişi sayesinde kentsel siyasette yeni kanallar bulacaktır.

MİLLİYETÇİ MUHALEFET

İktidara geldikten sonra AKP’ye en çok yöneltlen suçlamalardan biri Batı emperyalizminin ajanı olduğu, yani milli çıkarlar aleyhine çalıştığıydı. Hükümetin Yunanistan ve Ermenistan’la ilişkileri geliştirme girişimleri bu zeminde yorumlanıyordu. Dahası, yoğun olarak Kürtlerin yaşadığı kentlerde gerilimi yatıştırma girişimleri, hem müesses nizam hem de anaakım (sağ ve sol) partiler tarafından, hükümetin bölücü çıkarlara hizmet ettiği gerekçesiyle eleştiriliyordu. İronik olansa, müesses nizam hükümetin Kürt meselesinde ilerleme kaydetmeye yönelik girişimlerini kısıtladıkça partinin Kürtlerden daha fazla destek görmesiydi. Birkaç yıl içinde, AKP ve Kürt siyasal hareketinin –baştan beri solcu, sekülerist bir kimliği olan– partileri hariç tüm partiler bölgeden silindi. 2009’dan sonra, AKP çözüm arayışını yoğunlaştırdı. Bu hassas sürecin 2013’te ateşkesle sonuçlanması kalıcı çözüm umutlarını bir hayli artırdı. Fakat AKP kontrolü kendi elinde tutmak istediğinden, sürecin meclis denetiminde gerçekleşmesine asla izin vermemişti (Göksel 2015). Bu da sürecin 2015’te tamamen çökmesine sebep oldu. Yine de 2013’ün iyimser iklimi Gezi direnişinde belirleyici bir faktör olmuştu.

Başlarda, yüzde 10'luk seçim barajı yüzünden, Kürt seçmenlerin bu iki kamp arasında bölünmesi AKP'ye avantaj sağlıyordu. Kürt siyasal hareketinin oy oranı barajı geçmeye yetmediğinden, adayları seçime bağımsız olarak giriyor, bu da aldıkları oya kıyasla temsil güçlerini önemli ölçüde azaltıyordu. 1990'ların ortasından sonra yaşanan kentsel devrim nedeniyle bu durum tedricen değişecekti, zira kentsel devrimin başlıca bileşenlerinden biri de büyük metropollerin aldığı sürekli Kürt göçüydü. Sonuç olarak Kürt meselesi metropoliten bir niteliğe büründü. 2007 ve 2011 seçimlerinde sosyalist partilerle birlikte hareket eden Kürt partileri (2007'de Demokratik Toplum Partisi, DTP; 2011'de Barış ve Demokrasi Partisi, BDP) meclise sırasıyla yirmi iki ve otuz altı milletvekili sokmayı başardı. İstanbul'dan 2007'de iki milletvekili çıkarırken, 2011'de üç milletvekili çıkardılar. Büyükşehirlerde, özellikle de İstanbul'da seçmen tabanının genişlemesiyle birlikte, Halkların Demokratik Partisi (HDP) 2015 seçimlerine parti olarak katılmaya karar verdi ve sonuçta yüzde 13 oy alarak seksen milletvekili çıkardı (bunların on biri İstanbul'dandı).

Kürt siyasal hareketinin başarısı AKP'nin meclis çoğunluğunu kaybetmesiyle ve sonrasında seçimlerin yenilenmesiyle sonuçlanırken, İstanbul'un bu siyasal hareket için artık en geniş seçmen tabanını oluşturduğunu ortaya koymuştur. Diğer taraftan Kürt meselesinin kentelleşmesi, başka dinamiklerle birlikte, ne yazık ki silahlı çatışmanın yeniden tırmanmasıyla ve onyıllardır kırsal kesimle sınırlı kalan çatışmaların kentlere yayılmasıyla da sonuçlanmıştır. 2015'in sonlarında kent içi çatışmaların başlamasıyla birlikte Kürtlerin yoğun olduğu kentler ağır tahribata uğramış, bu da yeni bir göç dalgasına yol açmıştır.

SEKÜLARİST MUHALEFET

1990'ların ilk yarısı İslamcılarının (o dönem RP) güçlenmesine şahit olduysa da, siyasal düzen, anaakım partiler ve medya ağızbirliği etmişçesine İran tarzı bir İslam devrimi tehlikesinin çok yakın olduğunu savunuyordu. Bazı RP belediyelerinin alkolü yasaklama giri-

şimleri ve (onlara göre İslamın baskı altına alınmasını temsil eden) erken cumhuriyet dönemini aşağılayan beyanlarda bulunmaları, bu amaca yönelik gizli gündemlerinin kanıtı olarak gösterildi. Bunlar RP ve halefi FP'nin kapatılmasıyla sonuçlanan davalarda kanıt olarak sunuldu. Bu muhalefet aksının sağlam bir toplumsal zemini vardı; cumhuriyetçi ulus inşasının ideal tipi olan eğitilmiş kentli orta sınıflar, bir yandan dindarlığı hor gören değer yargıları bir yandan da yaşam tarzlarına müdahale edileceğinden gerçekten korktukları için İslamcılara şiddetle karşı çıkıyorlardı.

Bünyesinde barındırdığı seçkincilikle birlikte sekülerist/modernist muhalefet, İslamcıların uyguladığı kent politikalarını uzun süre gündemine almadı, modern yaşam tarzını ve cumhuriyetin simgelerini savunmanın dar çerçevesiyle sınırlı kaldı. İslamcı belediyelerin kentsel uygulamaları (özellikle Ankara'da) genelde erken cumhuriyet döneminin sembollerini silme girişimleri olarak algılanıyor, kent yoksullarının temel ihtiyaçlarını gideren refah sistemi yoksulların sorumsuzluğunun bir örneği addedilip hor görülüyordu.

Bu muhalefet aksı orta sınıf yaşam tarzına yönelik tehdide odaklanmış durumdaydı, gündelik hayatın önceki bölümde tartıştığım mekanizmalar yoluyla İslamileştirilmesi gündeminde değildi. Dolayısıyla büyük ölçüde yersiz bir korkuydu bu. Gelgelelim AKP özellikle 2011'den sonra İslamcı tedbirleri gündeme getirip kamunun tepkisini sınamakta daha cüretkâr davranacaktı. Bu bakımdan en vahim mesele kadın haklarıydı. İlk yılların iyimserliğine, ayrıca AB mevzuatına uyum için bir Kadından Sorumlu Devlet Bakanlığı kurulmasına rağmen, neoliberalizmin ve muhafazakârlığın dinamiklerinin birleşmesiyle toplumsal cinsiyet eşitliği sakatlandı, ataerkilliğin tahakkümü daha da güçlendi (Acar ve Altunok 2013). Dahası Erdoğan sık sık doğum kontrolünü kınıyor, zinadan tiksintiyle bahsediyordu; ayrıca kürtajı yasaklamaya yeltenmişti (İlkaracan 2008). Kadından Sorumlu Devlet Bakanlığı 2011 seçimlerinden sonra Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na dönüştürüldü; bakanlık artık İslamleşmenin iki temel veçhesinden sorumluydu: muhafazakâr değerlerin teşvik edilmesi ve refah sisteminin merkezi örgütlenmesi (Yıldırım 2013). Tam da öngörülü kadın örgütlerinin

korktuğu gibi, AKP döneminde kadına karşı şiddet, özellikle de namus cinayetlerinin sayısı ciddi biçimde artmıştır (Dural 2016).

Toplumsal hayatın İslamileştirilmesi bakımından son derece önemli bir başka gündem maddesi de ilk ve orta öğretimdi. Erdoğan sık sık dindar bir nesil yetiştirme arzusunu dile getiriyordu (*Radikal* 6.2.2012). İslami öğretilerin ilkokullara kadar girmesi AKP iktidarında sık sık gündeme geldiyse de, kentli orta sınıfların muhalefetiyle karşılaşmış ve eğitim sendikalarının mücadelesi sayesinde engellenmişti (Göktürk, Güvercin ve Seçkin 2012). 2011'den sonra ise eğitim sistemi bu amaç doğrultusunda yeniden düzenlenirken imam hatiplere çok daha güçlü bir rol biçildi. İmam hatipler hep tartışmalı bir konu olmuştu (Coşkun ve Şentürk 2012); İslamcılar bu okullarda genel eğitim bünyesinde din eğitiminin rolünü genişletme fırsatı görürken, müesses nizam imam hatipleri din görevlisi yetiştiren meslek okulları diye tanımlıyor, böylece din görevlisi ihtiyacı doğrultusunda sayılarını kısıtlamaya çalışıyordu. 2011-14 döneminde 1500 genel lise imam hatibe dönüştürülürken, bu süreçte ne öğrencilere ne de ailelerine söz hakkı tanındı. 2002 ile 2014 arasında lise öğrencilerinin toplam sayısı iki katına çıkarken, imam hatiplere kaydolan öğrenci sayısı 63 binden bir milyonun üstüne fırladı (Ackerman ve Çalışır 2015).

Uzun lafın kısıası, eğitilmiş kentli orta sınıfların teokratik bir devlet kurulacağına dair korkusu büyük ölçüde temelsizdi belki ama, AKP döneminin toplumsal çevrenin adım adım İslamileştirilmesine sahne olduğu, özellikle eğitim ve kadın hakları alanlarında ciddi sıkıntılar yarattığı açıktır. Bu alanlarda belli bir muhalefet sergileniyse de, özellikle AKP'nin 2011 sonrası politikalarına karşı etkili olunamamıştır.

ÇEVRECİ MUHALEFET

1990'larda çevre mücadelesi çok etkiliydi (Arsel 2005). Özellikle Bergamalı (İzmir) köylülerin 1990'ların ortasından 2000'lerin ortasına kadarki on yıla yayılan, altın madenciliğine karşı mücadelesi ilgi gördü ve medyada kendine yer buldu (İnce 2014). 1990'larda

İslamcı entelektüeller ve siyasetçiler çevreci argümanlar ileri sürüyordu, ancak iktidara geldiğinde AKP'nin doğanın da hızla neoliberalleştirilmesinden yana olduğu anlaşılacaktı (Ignatov 2008). İlk ve en tartışmalı kanun tekliflerinden biri, 2003'te orman alanlarının imara açılmasıyla ilgiliydi. Ardından, Akkuyu'da (Mersin) bir nükleer santral kurma girişimi hız kazandı. Sonraki yıllarda, kömür yakıtlı termik santraller ve altın madenlerinin yanı sıra, hidroelektrik enerji santrallerine (HES) karşı da yerelden pek çok protesto yükseldi. Hatta 2010 dolaylarında HES karşıtı yerel inisiyatifler örgütlenerek ülke çapında bir ağa dönüştü (Turan 2011). Gelgelelim 2011 seçimlerinin ardından, Türkiye'de neoliberal kalkınmacılığın belki de en etkili eleştirisini ortaya koymuş olan çevrecilik bile sönümlenmiş görünmekteydi, HES projelerinin çoğu durdurulamamıştı.

KENTSEL MEGA PROJELERE MUHALEFET

Dünyanın çeşitli yerlerindeki örneklerle birlikte, kentsel mega projeler küresel bir fenomen haline gelmiştir; bu projeler kentsel yönetişimin kentsel girişimciliğe dönüşümünün doğrudan bir sonucudur (Harvey 1989). Sıklıkla ikonik bir tasarım unsuru barındıran böylesi büyük ölçekli projeler, kent imajına katkıda bulunmayı amaçlar ve küresel pazar içinde büyüme katalizörü işlevi görür (del Cerro Santamaría 2013). Büyük kültür merkezleri, ticari alanlarla konut alanlarını birleştiren kompleksler ve sahil şeritlerinde yükselen projeler genellikle karmaşık güç ilişkilerine dayanan kamu-özel ortaklıkları yoluyla gerçekleştirilir (Diaz Orueta ve Fainstein 2008). Bu süreçlerde sermayenin (keza profesyonel hizmetlerin) ulusötesi bir nitelik taşıması da önemlidir; örneğin Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da kimi mega projeler Körfez Ülkeleri'nden gelen kaynaklarla hayata geçirilmiştir.

İstanbul 1980'lerin sonlarından itibaren şehri bir dünya kenti olarak sunmayı hedefleyen böyle pek çok projeye sahne olmuştur (Keyder 2000). AKP hükümetinin ilk yıllarında, özellikle de 2004 yerel seçimlerinden sonra, İstanbul için peş peşe kentsel mega projeler gündeme gelmiştir. Güvenlikli site, alışveriş merkezi ve ticari

kompleks projeleri (TOKİ'ye ve büyükşehir belediyelerine artık daha geniş yetkiler tanıyan mevzuat sayesinde) nispeten kolay icra edilmiş; buna karşılık daha büyük projeler, esasen meslek odalarının ısrarlı muhalefeti sayesinde uzun süre engellenebilmiştir. Türkiye'de meslek odalarının sola temayülünün uzun bir tarihi vardır (Göle 1998). Meslek odalarına üyelik zorunludur, bir meslek erbabının işini yapabilmesi için ilgili odaya kaydolması gerekir. Gönüllülük esasına dayanmadıkları halde, meslek odaları 1970'lerde üyelerini miting ve grevler gibi politik eylemler için örgütlemeyi başarmış, taban hareketleriyle bağlar kurmuştur. Özellikle Mimarlar Odası sağcı hükümetlerin kent politikalarına muhalefetiyle çok etkili olmuştur (Batuman 2008). Fakat 1980'lerden sonra toplumsal hareketlerin zayıflamasıyla birlikte, odalar da asli muhalefet kanalı olarak hukuk mücadelesini benimsemiştir. Mimarlar Odası 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarında İstanbul ve Ankara'da bu yolla birçok projeyi iptal ettirmeyi başarmıştır (Batuman 2011).

AKP'nin kentsel mega projeleri karakteristik olarak şeffaflıktan uzaktı ve karar alma süreçleri katılımcı değildi. Buna rağmen hükümetin İstanbul'u yabancı yatırımcılara açma hevesi uluslararası bir ilgi uyandırdı. 2005'te İstanbul, Uluslararası Mimarlar Birliği'nin (UIA) "Mimarlıkların Pazaryeri" gibi dikkat çekici bir tema ile düzenlediği 22. Dünya Mimarlık Kongresi'ne evsahipliği yaptı. Yine aynı yıl İstanbul Büyükşehir Belediyesi iki farklı kentsel dönüşüm projesi için Zaha Hadid'i ve Ken Young'ı davet etti. Belediye ayrıca Dubai International Properties ile birlikte çok amaçlı bir kule kompleksi projesinin gerçekleştirileceğini duyurdu; "Dubai Kuleleri" adı verilen proje İstanbul'un yeni ticari merkezi Maslak'ta inşa edilecek, içinde beş yıldızlı oteller, lüks rezidanslar, alışveriş yerleri ve ofis mekânları olacaktı. Hayli tartışmalı olan başka bir diğer proje de Galataport'tu; tarihi bir bölge olan Karaköy'ün liman alanını uluslararası kruvaziyer turizmine açarak yeniden canlandıracağı söyleniyordu (Karaman 2008). Son olarak, doğudan gelen yurtiçi tren hatlarının nihai varış noktası olan, Anadolu yakasındaki tarihi Haydarpaşa tren garının yeniden canlandırılması, bölgenin ticari ve turistik faaliyete açılması planlanıyordu.

Söz konusu projelerin çoğu meslek odalarının açtığı davalar sonucunda engellendi. Bu süreçte meslek odalarına çeşitli saiklerle destek veren başka aktörler de vardı tabii. Kimileri kamu arazilerinin özelleştirilmesine karşı çıkarken, kimileri de Körfez yatırımcılarına itiraz ediyordu. Hepsinden önemlisi, AKP'nin böyle projelerini engellemeye yönelik girişimlere, müesses nizamın temsilcisi olan yargı da sıcak bakıyordu. Hükümetin gücünün giderek artmasına paralel olarak, bilhassa da yargı bağımsızlığına ağır bir darbe indiren 2010 referandumundan sonra, hukuku bir muhalefet aracı olarak kullanma imkânı büyük ölçüde kısıtlandı. Erdoğan 2011 genel seçimleri öncesinde yürüttüğü kampanyada 3. Havalimanı (Avrupa'nın en büyüğü olacaktı), 3. Köprü (halbuki belediye başkanırken, Kuzey Ormanları'na zarar vereceği gerekçesiyle bu fikre şiddetle karşı çıkıyordu) ve Kanal İstanbul gibi mega projelerden bahsediyordu. Bugün itibarıyla köprü faaliyete geçmiş bulunmakta, havalimanı tamamlanmış değilse de aktif durumda ve kanal hâlâ tasarım aşamasında. Söz konusu projeler siyasetin kentselleşmesine dair tartışmamız açısından son derece önemli olan iki noktaya işaret ediyor. Bunların ilki, 2011 seçimleriyle beraber, hükümetin sonunda bu tür mega projeleri istediği gibi uygulayacak güce ulaşmış olmasıdır. İkinci nokta ise kentsel ile kırsalın iyice iç içe geçmesiyle ilgilidir. Çevreyle ilgili meseleler o zamana kadar hep kent dışında kalan alanlarla ilgili olarak gündeme gelmiştir. Fakat ekolojik boyutlu bu projeler kent sınırları içinde kalan çevreyi ilgilendiriyordu. Bu bakımdan söz konusu projeler, ekolojik mücadelelerin kent politikalarına dahil edilmesine ve kentsel olanın ekolojik boyutuyla birlikte kavranmaya başlamasına da işaret eder.

EMEK HAREKETİ

1980'lerde hayata geçirilen neoliberal ekonomik programın başlıca veçhelerinden biri kamu iktisadi teşebbüslerinin özelleştirilmesiydi. Enerji ve madencilik alanlarında, gayrisafi yurtiçi hasılanın büyük bir kısmını bu teşebbüsler üretiyordu (Mütevellioğlu 2010: 152). Sonraki dönemlerde özelleştirmeler arttı, ama bu iş ancak güçlü hü-

kümetler eliyle başarılabilirdi, zira karşılarında işçi sınıfının örgütlü direnişi vardı. Zamanla hız kazanan özelleştirmeler, AKP döneminde ise zirvesine ulaştı (Türkmen 2012). Neoliberal yeniden yapılandırmanın başka örneklerinde olduğu gibi, bu özelleştirme dalgasıyla birlikte ücretler düştü, sendikalaşma azaldı ve esnek istihdam mekanizmalarının etkisiyle mesai saatleri arttı (Çerkezoğlu ve Göztepe 2010).

Neoliberalizmin işçilere dayattığı politikalar ve özelleştirmeler 1990'larda güçlü bir işçi sınıfı aktivizmiyle karşılaştı. Fakat sendikalaşma seviyelerinin düşmesine bağlı olarak işçi hareketi de giderek zayıfladı. Söz konusu süreci en iyi resmeden örneklerden biri TEKEL direnişidir. Onlarca işçinin işten atılması, kalanların da geçici işçi statüsüne alınmasına karşı başlatılan direniş, asıl kastı bu olmasa da, siyasal mücadelenin kentselleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

İstanbul veya Ankara gibi büyük bir kentte düzenlenen, diğer kentlerden işçilerin de katıldığı ne ilk ne de son kitlesel gösteriydi bu. Ama diğerlerinden bir farkı vardı: Protesto için kent merkezinde bir kamp kurulmuştu. TEKEL direnişinin mücadele kültürüne sunduğu bu yeni kamusal mekân formu, ileride Gezi direnişinde bir kez daha karşımıza çıkacaktı. İşçilerin protesto kampı, Ankara'nın sert kış koşullarına rağmen, tam iki buçuk ay ayakta kaldı. Direnişçilerin çadırları çok geçmeden sınıf temelli siyasetin bir sembolü haline geldi; bir direniş biçimi olarak kamp, 1990'lardan beri siyaset sahnesine hâkim olan, sekülerizm ile İslamcılık arasındaki o kısır çatışmaya alternatif oldu. Gelgelelim TEKEL kampı, özellikle sol siyaset açısından umutları artırmış olsa da, hükümetin uzlaşmaz tavrı yüzünden nihayetinde hedeflerine ulaşamadı. İşçi mücadelesine şüphesiz kayda değer bir ivme kazandıran bu direnişin başarısızlıkla sonuçlanması, ekonominin iyi olduğu bir dönemde AKP'nin İslamcı neoliberalizmi karşısında klasik sınıf temelli siyasetin ne kadar zayıf kaldığını da gösteriyordu. Ancak mimari bir biçim olarak protesto kampı her şeye rağmen önemli bir keşifti; buna daha sonra tekrar döneceğim.

KENTSEL DÖNÜŞÜME MUHALEFET

Şimdiye kadar saydığım muhalefet aksları, kentsel siyaset kapsamına daha sonra girecekti; kentsel dönüşüme karşı yürütülen mücadele ise halihazırda bu alanın asli bir bileşeniydi. TOKİ ve büyükşehir belediyelerine tanınan geniş yetkiler Türkiye kentlerinin gelişme dinamiklerini yeni bir ölçeğe taşıdı. Bu iki aktörün hayata geçirdiği kentsel dönüşüm projelerinin ayırt edici özelliği, yeni konut bölgelerinde mekân kalitesi pahasına kâr maksimizasyonunu amaçlamaları ve karar alma süreçlerine katılımı sınırlamalarıydı. Bu nedenle 2005'ten itibaren, özellikle Ankara ve İstanbul'da, eski gecekondulara yönelik kentsel dönüşüm projeleri direnişle karşılaştı (Aykan 2011, Batuman 2013a, Ünsal ve Kuyucu 2011, Karaman 2014, İslam ve Sakızıoğlu 2015, Lelandais 2014). Bazı örneklerde gecekondular müzakere yoluyla daha iyi koşullar elde etti, hatta bazılarında projeleri mahkeme kararıyla iptal ettirdiler.

TOKİ'yi ve büyükşehir belediyelerini gecekonduların tasfiyesi konusunda yetkilendiren mevzuata, yıpranan tarihi ve kültürel taşınmaz varlıkların yenilenerek korunması ve yaşatılarak kullanılması hakkında bir kanun (2005) eklenerek, tarihi merkezlerin mutenalaştırılmasının yolu fiilen açılmış oldu. İstanbul ve Ankara'da tarihi ve kültürel miras statüsü dolayısıyla koruma altında olan bölgeler için önerilen projeler böylece meslek örgütlerinin ve kentle ilgili konularda mücadele veren aktivistlerin daha çok dikkatini çekmeye başladı. Kamusal mekânların yok olması tehdidine karşı mücadele, mirasın korunması zemininde açılan davalarla yürütüldü. Orta sınıfın bu projelere tepki göstermesiyle, sınırlı da olsa bir toplumsal taban oluştu ve kentsel meseleler konusunda faaliyet gösteren yeni yeni STK'lar ortaya çıktı; meslek örgütlerinin (özellikle mimarlar ve şehir plancıları odalarının) bu süreçte oynadıkları kilit rol ve 1970'lerden beri taban hareketleriyle işbirliği yapmalarından gelen tarihsel deneyimleri, kentsel ittifakların ortaya çıkmasına imkân sağladı (bu ittifaklar Gezi direnişinin oluşumunda merkezi bir rol oynayacaktı). Tüm bunlara rağmen, AKP'ye karşı en kalıcı mü-

cadeleler mutenalaştırmaya karşı örgütlenenler olsa da, bu mücadeleler özellikle İstanbul'da sonuçsuz kaldı, çünkü neoliberalizmin kentsel mekâna saldırısı bu kentte çok daha mütecavizdi. Bu kentsel ve toplumsal hareketler ne güçlü bir muhalefet yarattı ne de 2011 seçimlerinde etkili olabildi; dolayısıyla hükümet de itirazları kale almayıp, deprem riski gerekçesiyle mutenalaştırmayı daha da kolaylaştıran yeni bir kanun (2012) çıkardı.

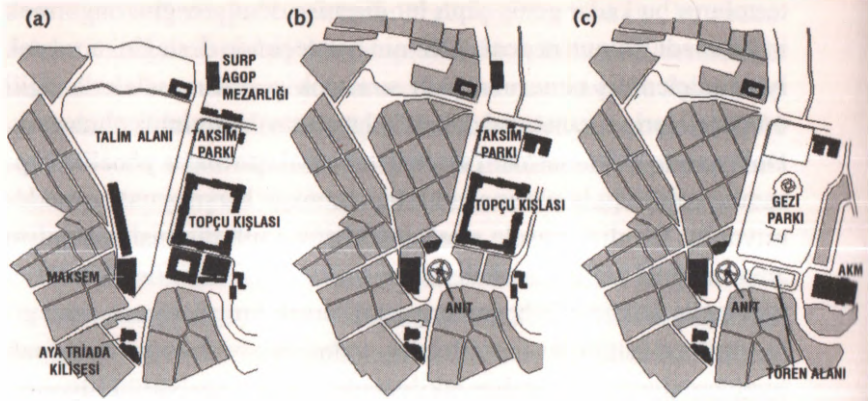
Gecekondu mahallelerinin ve tarihi merkezlerdeki kamusal mekânların mutenalaştırılması böylece kentsel muhalefetin örgütlenmesinde başlıca iki saha haline geldi. Dahası bu iki mücadele sahası, meslek odalarının gecekonduculara hukuki mücadelelerinde teknik destek sağlaması vesilesiyle, birbiriyle etkileşmeye başladı. Bu bağlar zamanla geliştikçe, gecekonducuların barınma hakkı odaklı örgütleri kamusal mekânları savunmak için düzenlenen gösterilere de katılmaya başladı. Fakat üçüncü bir dinamik daha vardı ki Gezi olaylarına kadar görünmez bir dip akıntısı olarak kalmış, kentsel mücadeleler konulu araştırmalarca dahi genellikle gözden kaçırılmıştır. Sözümlü ettiğim kanunlarla beraber ortaya çıkan kurumsal çerçevede belediyelerin, mevcut kentsel gelişim planlarını ve vatandaş katılımını hiçe sayan projeleri *çok çeşitli ölçeklerdeydi*. Ulaşım nâzım planlarını gözardı eden ve konut alanlarındaki yaşama zarar veren yollar, tüneller, köprüler; mevcut yönetmelikleri hiçe sayan inşaat izinleri; mahallelerdeki kentsel müştereklerin (örneğin park ve bahçeler) yok edilmesi vb. – bunların hepsi, kentsel siyasal mücadelenin gündemi olamayacak kadar cüzi görünen meselelerdi. Çeşitli kentlerin farklı alanlarında bu meselelerle ilgili irili ufaklı pek çok hoşnutsuzluk mevcuttu, fakat bunların çoğu herhangi bir protestoya dönüşmedi ve Gezi olaylarına dek görünmez kaldı (Batuman, Baykan ve Deniz 2016).

Tüm bu muhalefet aksları, hükümetin Gezi Parkı yerine bir AVM yaparak İstanbul'un en önemli merkezlerinden Taksim'i steril, turistik bir cazibe merkezine dönüştürme planlarına tepki olarak, küçük bir çevreci protesto biçiminde başlayan Gezi olaylarında bir araya geldi. Bugünden bakınca, Gezi direnişini gayet normal bir olay gibi görme eğilimi ağır basıyor olabilir; ancak o günlerde pro-

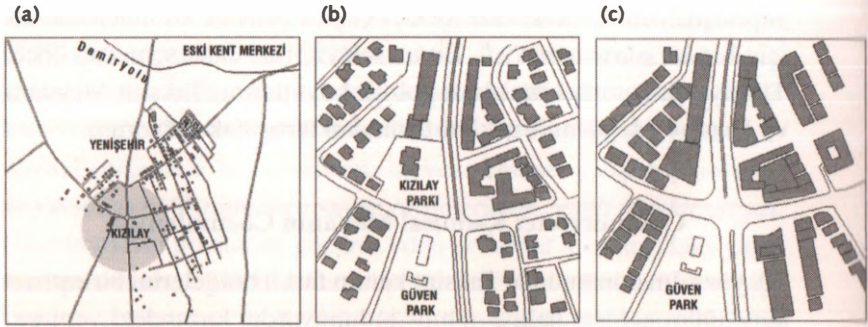
testoların bu kadar geniş çaplı bir direnişe dönüşeceğini öngörmek imkânsızdı. Bunun nedeni, AKP'nin her seçimde desteğini artırarak iyice güçlenmiş olmasının yanı sıra, çok çeşitli meselelerle ilgili mücadelelerin o zamana dek hep kolayca savuşturulmuş olmasıydı. Dolayısıyla hükümet de Taksim'i mutenalaştırmaya yönelik kapsamlı projesinin böylesine ciddi bir direnişle karşılaşmasını beklemiyordu. Bir dizi mesele etrafında küçük çaplı direnişler olmuştu ama ne sınıf temelli muhalefet ne çevreci aktivizm ne de kentsel hareketler hükümetin hegemonyasını sarsabilmişti. Ayrıca, cüzi gibi görünen bütün bu mücadeleler, yalnızca söz konusu tartışmalı uygulamalardan doğrudan etkilenenler tarafından yürütülüyordu; buna karşılık kamusal mekân belirli birine ait değildi, birkaç aktivist dışında onu savunma görevini üstlenecek belirli bir aktör yoktu. Oysa olayların göstereceği gibi, hem AKP siyasal hesaplarında hata yapmıştı, hem de kamusal mekân çeşitli özneler ve mücadeleleri için bir *karşılaşma yeri*di. Bu meseleyi biraz daha açmadan önce, Türkiye'de kamusal mekânın politik boyutlarını, Taksim Meydanı ve Kızılay Meydanı örnekleri üstünden tartışmak istiyorum.

Cumhuriyetçi Kamusal Mekânın Çözümlemesi

20. yüzyılın dönümünde Taksim kentin farklı bölgelerini birleştiren bir düğüm noktası haline gelmiş bulunuyordu; kuzeydeki yeni gelişme bölgelerini Grand Rue de Pera aracılığıyla eski kent merkezine bağlıyordu. Bu “modern eksen” (Baruh 2009) Haliç'in kuzeyinde yer alan Pera/Beyoğlu'nun omurgasıydı (Resim 3.2). Bölge gayrimüslim burjuvazinin, keza yabancı mukimlerin etkisiyle gelişmişti (Cezar 1991, Çelik 1993, Akın 2002). Genç ulus-devletin mekânsal müdahaleleriyle, eski sembolik unsurlar kaldırılıp yerlerine yenileri getirilerek “millileştirildi” (Batuman 2015a). Kızılay ise Ankara'da Yenişehir'in merkezi olarak sıfırdan yaratılmıştı ve mukimlerinin modern gündelik pratikleri ile temsili hükümet merkezini bir araya getiriyordu (Batuman 2009) (Resim 3.3). Ulus-devletlerin modernleşme ve ulus inşasına yönelik girişimleri düşünüldüğünde, iki örnek de gayet tipikti (Vale 2008).



3.2 20. yüzyılda Taksim Meydanı'nın inşası: (a) 1920'lerin başı, (b) 1930'ların ortası, (c) 1950'ler.



3.3 Kızılay Meydanı'nın inşası: (a) 1920'lerin sonu, (b) 1930'ların ortası, (c) 1990'lar

1930'lar itibarıyla her iki meydan da yeni gelişen alanlar ile eski kent merkezi arasındaki trafiği bağlayan düğüm noktaları işlevi görüyordu. 1928'de Taksim'e Cumhuriyet Anıtı dikilirken, trafik de anıtı çevreleyen bir göbekli kavşağın etrafında düzenlendi (Güler-soy 1986, Kuruyazıcı 1998, Öztaş 2010). Benzer biçimde Kızılay Meydanı da, Atatürk Bulvarı'nda trafiği akıcı kılacak biçimde düzenlendi. İkisi de bulunduğu kentin başlıca siyasal mekânı değildi; bu işlevi İstanbul'da Beyazıt Meydanı, Ankara'da ise Ulus yerine getiriyordu. Buna rağmen ikisi de eski geleneklerle bağlarını koparacak, modern yaşam tarzlarına evsahipliği yapacak ve aydın yurt-

taşları barındıracak “yeni” kamusal mekânlar olarak görülüyordu. Bu kamusal mekânların gelişimi, Ankara’da Hermann Jansen’in, İstanbul’da Henri Prost’un hazırladığı kent planlarına göre gerçekleştirildi.¹

Cumhuriyetçi seçkinlerin, kamusal mekânda filizlenmesi beklenen modern yaşam tarzı hakkında gayet net bir fikri vardı. Bu ideal yaşam tarzı belli ölçülerde sosyalleşme, eğlence ve rekreasyonun yüksek kültür ve siyasetle harmanlanmasından oluşuyordu. 1940’ların iki cumhuriyetçi meydanına, Taksim ve Kızılay’a bakarsak, ölçek farklılığına rağmen bu iki meydanda birçok unsurun da ortak olduğunu görürüz. Filizlenmekte olan burjuva yaşam tarzı devletin çizdiği siyasal sınırlar çerçevesinde teşvik ediliyordu. Gazete makalelerine eşlik eden fotoğraflarda, modern giyimli erkek ve kadınlar, bu iki mekânda gezinirken görülüyordu. İki meydan da birer parkla tanımlanıyor, bu parklarda devletin gücünü temsil eden yeni anıtlar bulunuyordu; iki örnekte de devletin desteklediği törenlerle devlet odaklı politikalar yeniden üretiliyordu. Kızılay Meydanı, Güvenpark ve Kızılay Parkı’ndan oluşuyordu; Taksim’in ise üç temel bileşeni vardı: İstiklal Caddesi’nin sonundaki Cumhuriyet Anıtı’nın tanımladığı kavşak; kavşağın doğusundaki, sınırını belirleyecek bir tiyatro binası planlanan (tasarım aşamasında operaya dönüştürüldü) tören alanı; ve son olarak, meydanın kuzeyine doğru uzanan Gezi Parkı.

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından tek parti döneminin sona erişi ve köyden kente göçün hızlanması hem Kızılay hem de Taksim örneklerinde kamusal mekânın kullanımını çarpıcı biçimde dönüştürdü. Kamusal mekânlar giderek heterojenleşirken, yurttaşların siyasal eylemleri de yükselişe geçiyordu. 1950’lerin sonunda iki meydan da bilhassa üniversiteli gençliğin siyasal eylemlerinin merkezi haline geldi (Batuman 2003, 2015a). Bu dönemden itibaren Taksim Meydanı tarihsel olaylarda oynadığı rolle ülkenin en önemli siyasal

1. Ankara’nın planlama süreçleriyle ilgili ayrıntılı analizler için bkz. Tankut (1994) ve Cengizkan (2004); İstanbul için bkz. Akpınar (2003), Pinon ve Bilsel (2010).

mekânı haline geldi; örneğin 1969'da 6. Filo'yu protesto etmek için düzenlenen gösteriye saldıran antikomünistlerin iki solcu öğrenciyi bıçaklayarak öldürdüğü Kanlı Pazar, Haziran 1970'teki büyük işçi direnişi, ve 1977'de kalabalığa açılan ateş nedeniyle ortaya çıkan kaosta otuz dört kişinin hayatını kaybettiği Kanlı 1 Mayıs bu meydana yaşandı. 1978'de 1 Mayıs Taksim'de bir kez daha kutlandı; resmen izin verilen –2010'a kadar– son gösteriydi bu. 1979'da sıkıyönetim ilan edilince İstanbul'da gösteriler yasaklandı. Taksim siyasal gösterilere kapatıldı. 2000'li yıllardan itibaren ise meydana getirilen bu yasağa karşı tekrar uzun ve zorlu bir mücadele başladı.

Böylece tarihlerine kısaca değindikten sonra, bu iki meydana gerçekleştirilen iki önemli protestoyla devam edeceğim: AKP'nin İslamcı politikalarına karşı çıkan ve kamusal mekânı farklı yollarla yeniden üreten TEKEL direnişi ve Gezi direnişi.

Kızılay Meydanı ve Tekel Kampı

1980 askeri darbesinin ardından, siyasal faaliyetlerin yasaklanmasıyla beraber kamusal mekânların da sıkı bir kontrol altına alınması sonucu, Kızılay Meydanı yavaş yavaş bir trafik kavşağına dönüştü. Trafiğin artmasına ve taşıt yolunun genişletilmesine bağlı olarak, bulvar boyunca uzanan parklar ve yürüyüş için elverişli geniş kaldırımlar zaman içinde daralarak işlevsizleşti. Bu arada, önceden meydana gerçekleştirilen ticari faaliyetler ve boş zaman etkinlikleri çoktan meydanın etrafındaki tali cadde ve sokaklara yayılmıştı. Kent merkezinin genişlemesiyle İzmir, Kumrular, Yüksel ve Sakarya caddeleri boyunca ikincil bir kuşak oluştu; bunların bazıları zaman içinde taşıt trafiğine kapatılıp yayalaştırıldı (Resim 3.4). Meydanı çevreleyen bu altmekânlar yaya üstgeçitleriyle birbirine bağlanmış olsa da, artan taşıt trafiğiyle yayalar meydan dışına itilince, bu bölgeler birbirinden kopup özelleşmiş işlevlere hizmet etmeye başladı.

Kızılay Meydanı'nın bir açık mekân olarak önemini yitirmesi, kentin kamusal mekânı olarak oynadığı tarihsel rolün de zayıflamasına yol açtı. Meydanın TBMM'ye yakınlığı dolayısıyla güvenlik



3.4

Kızılay'ın uydu görüntüsü.

Kaynak:

Google Earth
(GeoEye 2012).

tehdidi oluşabileceği gerekçesiyle, burada siyasal gösteri düzenlemek yasaklanmıştı, ama meydan sık sık konserlere, futbol taraftarlarının şampiyonluk kutlamalarına vb. evsahipliği yapıyordu. Hükümetlerin zayıf, müesses nizamın hegemonyasının Kürt ve İslamcı muhalefetlerin baskısı altında olduğu 1990'larda, meydan zaman

zaman mitingler için kullanıldı. Ne var ki AKP'nin hegemonik gücünü tedricen artırışı bir ifadesini de Kızılay Meydanı'nda düzenlenen gösterilerin karşılaştığı baskıda buldu; burada gösteri düzenlemek 2011'den sonra tamamen yasaklandı. Ayrıca İslamcı belediye daha 1990'lardan itibaren meydanın cumhuriyetçi sembolizmini aşındırmak için çalışmaya başlamıştı. Taşıt trafiğine öncelik veriliyor, Güvenpark'ı bir aktarma merkezine dönüştürerek yok etmeye yönelik projeler sık sık gündeme getiriliyordu.

Açıkça meydanın siyasal çağrışımlarını kolektif hafızadan silmeye yönelik bir girişimdi bu; siyaseti dışlayan yeni bir kentsel kamusal mekân anlayışını temsil ediyordu. Bir taraftan siyasal eylem meydanının dışına itilirken, bir taraftan da belediye tarafından halka açık kültürel etkinlikler düzenleniyor; burası sanki bir eğlence parkıymış gibi, meydanın orasına burasına devasa goril, dinazor ve robot maketleri dikiliyordu. Bu esnada, çeşitli performanslarla da İslam artık iyice görünür hale getiriliyordu. Daha 1997'de, bir iftar çadırının kurulduğu ilk yerdi Güvenpark; sonraki yıllarda buna düzenli olarak devam edildi. Yani AKP'ye göre kamusal mekân ancak devlet tarafından kontrol edilen, siyasal sembollerin ortadan kaldırıldığı, sadece izin verilen siyasal performansların gerçekleştirilebileceği bir toplanma mekânı olabilirdi. Bütün bunlara rağmen kentsel yaşam kendi direniş mekânlarını yaratmada şaşırtıcı bir potansiyele sahiptir. TEKEL direnişi, kentin eğlence mekânlarıyla tanınan Sakarya Caddesi'nde vücut buldu; ve burada beklenmedik bir biçime –protesto kampı– büründü.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyanın farklı bölgelerinde protesto kampları kurulmuştur.² Bu kamplar miting ve gösterilerin mevcudiyetini zamanda ve mekânda yayarak etkilerini artırmıştır. Bir mitingin gücü, belli bir yerdeki gündelik hayatı ke-sintiye uğratarak geçici bir şok etkisi yaratmasından gelir. Buna karşılık kampın, geçicilik ile kalıcılık arasında salınan muğlak bir

2. Ben burada sadece protesto kampları üstünde dursam da, turistik kamplardan askeri kamplara, toplama kamplarından göçmen kamplarına kadar çok çeşitli biçimlere odaklanan kamp literatürü gitgide genişlemektedir. Bkz. Hailey (2008, 2009), Cohen (2009) ve Frenzel (2011).

karakteri vardır: Çok uzun sürebileceği gibi her an dağılabilir de. Bu muğlaklık kampın mekânsal biçimine de damgasını vurmuştur: Kamp alanı aynı anda hem dışarısı hem de içerisidir. Tanımı gereği bir açık mekân faaliyetini imlediği gibi, dış dünyadan net sınırlarla ayrılan bir iç mekân da tanımlar. En azından kendi sınırları içinde, reddettiği reel toplumsal düzenin karşıtı olarak ortaya çıkar (Frenzel 2011). Dolayısıyla siyasal kamp, olay ile yeri birleştiren bir mimari fenomendir (Hailey 2009: 3). Kurulması başlı başına bir siyasal olaydır; bununla beraber, alternatif bir toplumsal düzen yaratma imkânının da cisimleştiği yerdir.

Tekil olaylarla bağlantılı olarak kurulmuş birçok protesto kampı örneği mevcuttur (Frenzel 2011). Yakın geçmişe bakıldığında, Kuzey Afrika'daki ayaklanmaların ardından tüm dünyaya yayılan protestoların ayırt edici özelliğinin belli başlı kent meydanlarında kurulan kamplar olduğu görülür. Bunun en çarpıcı (ve ilham verici) örneklerinden biri şüphesiz Kahire'de Tahrir Meydanı'nda kurulan kamptır. Protesto kampı zamanla barışçıl siyasal eylemin önemli bir biçimi ve çağdaş muhalefet repertuarının temel parçalarından biri olmuştur (McCurdy, Feigenbaum ve Frenzel 2016). Bu bakımdan küresel bir nitelik taşıdığını gözden kaçırmak mümkün değildir. Küreselliği sadece aynı anda dünyanın farklı bölgelerinde var olmasından gelmez; protesto kampı ancak gündemine aldığı mesele küresel bir nitelik taşıdığı takdirde özel bir mekânsal biçim olarak ortaya çıkar. İnsanlar protesto etmek için sınırları aşıyorsa, barınma pratik bir mesele haline gelir. Fakat protesto kampının küresel niteliği sadece bunlardan kaynaklanmaz. Belirli bir yerelliğin ötesinde de etkili olan bir gündem, o yerde yaşayan protestocuları bile yabancılara dönüştürür; fiziksel olarak hâlâ her zamanki çevrelerindedirler belki ama kamp protestocuları kendi yerelliklerinden uzaklaştırır. Küresel bir ağın parçası haline gelirken, gündelik hayatları ile aralarına bir mesafe girer. Böylece, başka ülkelerden gelen protestocu yoldaşları gibi, orada yaşayan protestocular da birer göçebeye dönüşürler.

Kamp deneyimi özü itibarıyla göçebedir; evden bir ölçüde kopmayı gerektiren “kolektif bir yersiz yurtsuzluk” halidir (Mangold 2011: 178). Bu açıdan, 21. yüzyılın protesto kamplarının ortak özel-

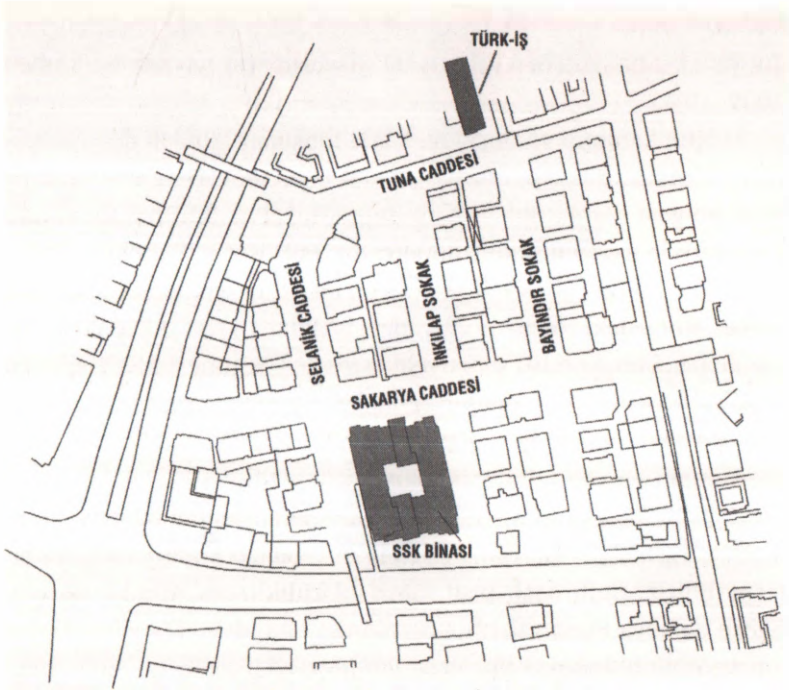
liği, neoliberalizmin iyice entegre hale gelen dünyasında göçebe alanlar olmalarıdır. Bu entegrasyon, protestoya konu olan bütün meseleleri herkesi ilgilendiren ortak sonuçlar (iklim değişikliği), ortak tehditler (göç kontrolü) ya da ortak bir düşman (ulusötesi sermaye) yoluyla birbirine bağlar.

TEKEL örneğine dönersek, kampın Sakarya'da kurulması, işçilerin Türk-İş genel merkezi önünde toplanmasıyla başlayan olayların kendiliğinden bir sonucuydu (Resim 3.5).³ Sürekli eylem çağrısının ardından işçiler, sendikanın örgütlenme yapısına paralel olarak, illere göre gruplara ayrılmaya başladı. Çadırlar il bazlı sendika örgütlenmesini temsil eden mekânlardı; başka bir deyişle, sendikanın ülke çapındaki örgütlenmesi Sakarya sınırları dahilinde, genel merkezi odağa alarak bilfiil yeniden inşa ediliyordu. Kampın böylece sıkıştırılmış mekânında, iller arasındaki mesafeler de kısalmıştı. Mesafenin içpatlamasının çok önemli sonuçları vardı, çünkü taşra kimliklerine kazınmış olan coğrafi farklılıkları aynı mekânda karşı karşıya gelmeye zorluyordu.

Bu farklılıkların en önemlisi il isimleriyle kodlanan etnik kimliklerdi. Bazı bölgeler otomatikman muhafazakâr sayılıyor, yoğun olarak milliyetçi hissiyatı barındırdıkları varsayılıyordu; Kürtlerin yoğun olduğu kentler ise üstü kapalı olarak ayrılıkçılıkla bağdaştırılıyordu. Kürt meselesi ülke çapında siyasal gündemin en kritik unsurlardan biri olduğundan, işçiler kampta kendi “ötekileriyle” karşı karşıya geliyordu. Bu bakımdan, çıkarları ortak olan insanları bir araya getiren kamp aynı zamanda çatışan (etnik) kimliklerin birbirleriyle mücadele ettiği bir sahaydı. Ortak deneyim işçilerin yerel kimliklerini aşındırarak, onları kozmopolit bir kimlik benimsemeye zorladı; hepsi, tikel toplumsal bağlamlarından kopan göçebelere dönüşmüştü.

Buna benzer bir kayma da toplumsal cinsiyet kimliği algısında yaşandı. Kamp çadırlarında kadınlar ve erkekler zaman zaman aynı yatakları kullanmak durumunda kalıyorlardı. Her iki cinsiyet için

3. TEKEL direnişi büyük ilgi uyandırdığı için o dönem ayrıntılarıyla belgelenmiştir. Bkz. Türk-İş (2010), Kolektif (2010), Bulut (2010), Yıkılmaz ve Kumlu (2011), Tosun (2011), Kumlu (2012).



3.5 Sakarya haritası. Kaynak: Al ve diğ. (2012).

de büyük bir kırılmaydı bu; işçilerin çoğu toplumsal cinsiyet rollerinin katı biçimde tanımlandığı ve karşı cinsle sosyalleşmenin sınırlı olduğu muhafazakâr çevrelerden geliyordu. Başlarda kendilerinden beklenen toplumsal cinsiyet rollerini üstlenmiş olsalar da (kadınlar genelde yemek ve temizlikle uğraşıyordu), çok geçmeden gündelik işleri birlikte yapmaya başladılar ve birbirleriyle etkileşime girdiler (Türkmen 2012: 152-53).

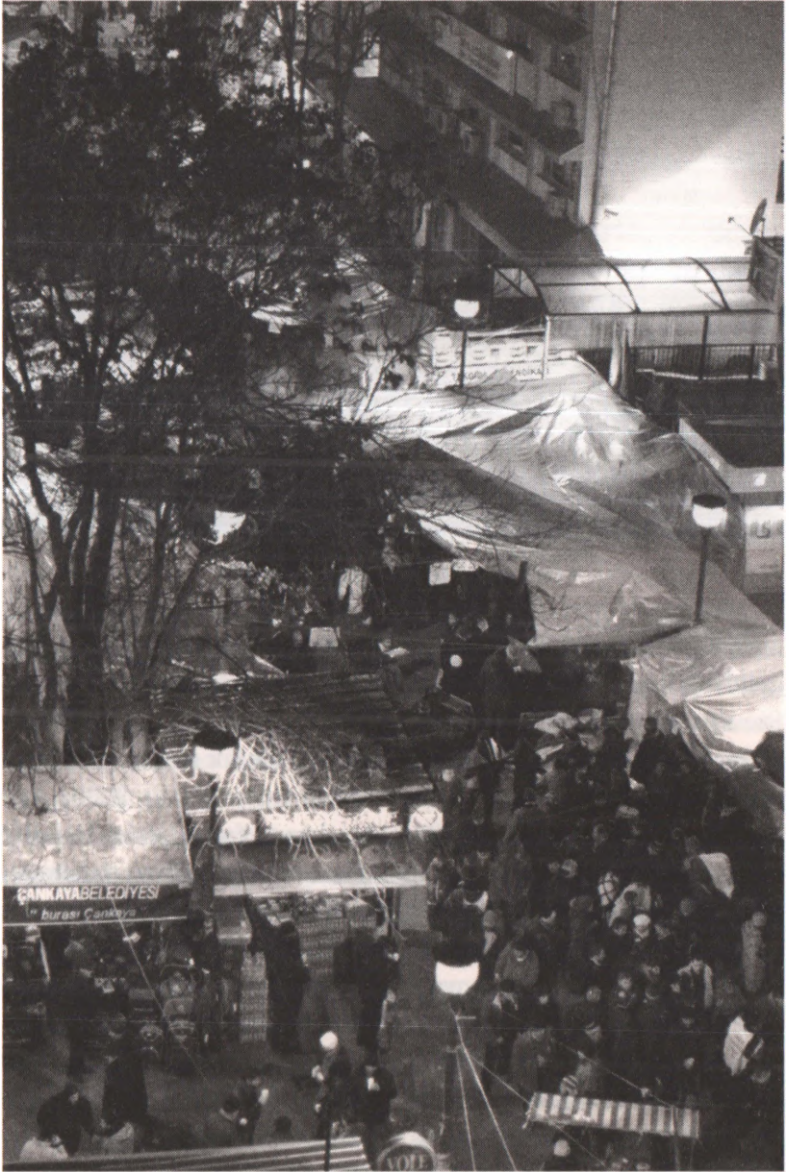
Siyasal kamptaki sosyal deneyimi iki temel unsur belirler: kamp içi yönetim ve kampta gerçekleşen öğrenme süreçleri (Rioufol 2004, Frenzel 2011). TEKEL kampındaki iç örgütlenme sendikanın fiili örgütlenmesine dayalı olsa da, çadırlar işçilerin gündem konularını tartıştığı, çeşitli kararlar aldığı ve bir şeyleri birlikte öğrendiği “açık mekânlar” haline geldi (Keraghel ve Sen 2004). Özel bir sosyal çevre olarak kamp yatay karar alma süreçlerini destekliyordu.

Dahası kampta gündelik hayat müşterek bir biçimde örgütleniyordu, yani bir bakıma özü itibarıyla “sosyalist” bir hayattı bu (Cohen 2009: 10).

TEKEL kampını kamusal mekânla ilişkisi açısından değerlendirerek olursak, Sakarya’nın iki boyutu öne çıkar. Bunların ilki, bir yaya bölgesi olarak Sakarya’nın mimari dilinin kampın mekânsal karakteriyle uyumlu olmasıdır (Resim 3.6). Bir açık mekân olarak meydanın aksine, yaya bölgesi bir dizi açık ve yarı açık mekândan oluşur. Bölgedeki sokak mobilyaları (banklar, basamaklar, alçak duvarlar, kaideler, portatif şemsiyeler, tenteler ve güneşlikler) öğleden sonra ve akşamın geç saatlerine kadar o mekânı yemek yemek ve oturmak için işgal etmeye olanak tanır. Söz konusu nitelikler bu alanın kampın göçebe mimarisi yoluyla sahiplenilmesini kolaylaştırır.

İkincisi, bu alanın kentin siyasi merkezi sayılan Kızılay Meydanı ile ilişkisidir. Bu boyutu, 2011’in protesto kamplarıyla karşılaştırabiliriz. Belli başlı kent meydanlarının uzun süre işgali için, Tahrir’de veya Puerto del Sol’de olduğu gibi, devlet hegemonyasının zayıflamış olması ve protestoları meşrulaştıracak güçlü bir halk desteğinin mevcudiyeti gereklidir. Bu koşulları sağlayamayan yerlerde, kamp bir şekilde kurulsun bile, protestocular oradaki mevcudiyetlerini yetkililerle müzakere etmek ve gündelik rutinlere riayet etmek (örneğin trafiğin akışını dikkate almak) zorunda kalır – Zuccotti Parkı (New York) ve Rothschild Bulvarı (Tel Aviv) buna örnektir. Bu açıdan bakınca, Türkiye’deki siyasi durumun Kızılay Meydanı’nda böyle bir kamp kurmak için uygun koşulları sağlamadığı açıktır. Dolayısıyla kamp meydanının çevresinde ikinci bir kuşak oluşturan cadde ve sokaklarda cisimleşmiştir.

Kamp içinde, farklı zamanlarda farklı türde çadırlar kuruldu; ilk çadırlar civardaki lamba direkleri ve şemsiyeler destek olarak kullanılarak, karton, plastik ve çadır bezinden yapılmıştı; ilerleyen dönemlerde ise direnişe destek veren örgütler tarafından hazır çadırlar kuruldu. Çadırların içleri gündüz ve gecenin karma gereksinimleri doğrultusunda esnek bir biçimde döşendi (Resim 3.7). Çadırlar müşterek tartışmalar için toplanma mekânı olarak kullanılıyordu, ama bir taraftan da (özellikle kadın işçilerden) misafir odası mua-



3.6 TEKEL direnişi esnasında sokak mobilyalarından faydalanan çadırların mimarisi. Fotoğraf: Mehmet Özer.



3.7 Bir çadırın içi. Fotoğraf: Mehmet Özer.

melesi görüyor, gelen giden için derlenip toplanıyordu. Gece olduğunda da çadırların zemini bütünüyle uyumak için kullanılıyordu. Bunların yanı sıra, tek tarafı kapalı, üst örtüsü ile sokağa taşan yarı açık çadırlar da vardı. İçeride ve dışarıda sık sık ateşler yakılıyor, insanlar soğuk havada bunların etrafında toplanıyordu. Kamp mekânlarının çeşitli ebat ve biçimlerde olması, farklı yerlerde farklı kullanımların ortaya çıkmasına olanak tanıdı. İşçiler bazı mekânları (özellikle de Türk-İş binasının girişini) müzakerelerle ilgili bir haber geldiğinde küçük protestolar yapmak için kullanıyordu.

2 Mart 2010'da işçiler çadırları kaldırırken, çalışma koşulları iyileştirilmediği takdirde geri döneceklerine dair açıkça uyarıda bulundular. Ve hükümetin inatla olumlu bir adım atmaması karşısında, 1 Nisan'da tekrar Sakarya'da toplanma kararı aldılar. Ancak polis bu kez Sakarya'yı abluka altına almıştı, hatta başka illerden gelen işçilerin kente girişine dahi izin verilmedi. Mimari bir imge olarak TEKEL kampı o günden sonra AKP'nin aklından hiç çıkmayacaktı. Hükümet Ankara'da bir daha asla böyle bir kamp kurulmaması için elinden gelen her şeyi yapmaya kararlıydı. 2011'de, bu kez de çev-

reci gruplar HES'leri protesto etmek üzere Ankara'da buluşma kararı aldığı anda kente sokulmadıkları gibi, Ankara girişinde kamp kurmaları da engellendi. Son olarak, protesto kampı imgesinin hükümet için nasıl da kâbusa dönüştüğünü gösteren en çarpıcı örnek, 2013 sonlarında patlak veren yolsuzluk skandalı esnasında ortaya çıktı (Balaban 2015). Dönemin İçişleri Bakanı ile hükümet yanlısı bir işinsanı arasında geçtiği öne sürülerek sızdırılan bir telefon görüşmesi kaydında, Gezi direnişinin ilk zamanlarıyla ilgili olarak şöyle deniyordu: "Başbakan'ın kafasında şey var, Tekel işçileri geldiler Ankara'da bir daha çıkmadılar ya buradan. ... Buradan da [Gezi Parkı] çıkmazlar gibilerinden" (T24 14.3.2014). Hükümetin yakasını bırakmayan bu imge, protestonun ilk günlerinde Gezi Parkı'nda kurulan çadırların yakılması nedeniyle gerçekten de geri dönecekti.

Taksim Meydanı, Yeni İslamcılık ve Banal Siyasallaştırma

27 Mayıs 2013 gecesi Gezi Parkı'nda dozerler belirdi. Hükümet meydanın yenilenmesine yönelik bir dizi proje açıklamıştı; bu kapsamda meydan yayalaştırılacak (yollar genişletilerek yeraltına alınacak) ve 1940'ta Gezi Parkı'nın yapılması için tamamen yıkılan Topçu Kışlası (18. yüzyıl) yeniden inşa edilecekti. Yol çalışması için parkın caddeye bakan tarafındaki bazı ağaçların kesilmesi gerekecekti, ancak kışlanın yeniden inşası parkın tamamen yok edilmesi demekti. Gece vakti dozerlerin parka girdiğini haber alan bir grup aktivist yıkımı durdurdu ve burada çadır kurup nöbet tutmaya başladı. İzleyen birkaç gün boyunca kamp tekrar tekrar baskına uğradı ve sonunda park polis tarafından tamamen boşaltıldı. Fakat protestolar Taksim ve çevresinde ufak çaplı bir ayaklanmaya dönüştü, çevre sokaklara sıçradı. 31 Mayıs'tan itibaren protestolar diğer kentlere de yayıldı ve uluslararası medyanın dikkatini çekti. Taksim Meydanı (diğer büyük kentlerin başlıca meydanlarıyla birlikte) Haziran'ın ilk iki haftasında protestocuların işgali altındaydı. Bu süreçte meydan ülke çapındaki protestoların merkezi haline geldi (Weaver ve Quinn 2013, Arango, Arsu ve Yeğinsu 2013). Taksim'

in bu süreçteki merkeziliği muhtemelen en iyi ifadesini “Her yer Taksim, her yer direniş” sloganında bulmuştur.

Protestoların arka planını anlamak için, AKP’nin Taksim Meydanı’na ilişkin vizyonuna değinmek gerekiyor; çünkü bu vizyon, neoliberal birikim stratejileri ile İslamcı ideolojik eğilimlerin –bazen çatışmakla beraber– birbirini nasıl da tamamladığını gözler önüne seriyor. Söz konusu iki bileşenin kökeni de bundan önceki onyıla dayanır. Hükümetler İstanbul’u dünyaya pazarlanabilir bir varlık olarak gördüğünden, Taksim de bu çerçevede kavranıyordu. Taksim çevresindeki metruk konut alanları 1986’da yıkılıp mutenalaştırıldı. 1989’da hükümet Taksim’i turizm merkezi ilan etti. 1996’daki Habitat II’den 2004’teki NATO Zirvesi’ne, İstanbul zamanla uluslararası etkinliklere evsahipliği yapan önemli bir odak haline geldi. 2005’te, dünyada en çok uluslararası kongreye evsahipliği yapan kentler arasında on üçüncü sırada yer alıyordu (Yalçıntaş 2008: 208). Prost’un Gezi Parkı’nı Boğaziçi’ne bağlayan tarihi yeşil kuşağı bir Kongre Vadisi olarak yeniden düzenlendi; 2009’da İstanbul Kongre Merkezi açıldı. Yani Taksim’in metalaştırılması küreselleşmenin baskısı altında 1990’lardan itibaren başlamıştı.

İstanbul’un başlıca kamusal mekânı olan meydan, camiyi “(siyasal) görünürlüğün” başat biçimi sayan İslamcılar için de çok önemliydi. Taksim’e bir cami yapmak, 1950’lerden beri Türkiye’de İslamcı muhayyilenin başlıca mekânsal unsuruydu. Belediyeyi İslamcılarının kazanması İstanbul’un ikinci fethi gibi tahayyül ediliyor, fethin yıldönümlerinde düzenlenen törenlerde 1453’ün hatıraları yeniden canlandırılıyordu. Örneğin 1996’daki kutlamalarda Yeniçeri kostümü giymiş kişilerin çektiği gemi maketleri Taksim’den geçirildi (Çınar 2001). İslamcı kutlamalara cevaben cumhuriyetin 75. yıldönümü kutlamaları, İstiklal Caddesi’nde düzenlenen sergiler ve Taksim Meydanı’nda verilen halk konserleriyle, performatif bir sekülerizm gösterisi olarak organize edildi (Özyürek 2006: 125-50). Siyasal kimliklerin sergilenmesi kamusal mekânda özel biçimlerde de devam etti. İslamcılık ile sekülerizmin kamusal mekânda çatışmasının başlıca imleyenlerinden biri, İslami bir sembol olarak türbandı. Taksim, kamu kurumlarında türban yasağını protesto eden

ya da destekleyen mitinglerin sahnesiydi (*Hürriyet* 5.2.2008). Ayrıca bu sahnede, başını örten kadınlar türban kullanımını ete kemiğe büründürüyor, reklam panolarındaki görsellerle türban vurgulanıyordu (Selen 2007).

AKP'nin İstanbul'a (ve Taksim'e) bakışı amansız bir fetih vizyonu olmayıp, pazar gereksinimlerinin ve ideolojik arzuların özgün bir karışımıydı. Bu vizyon dört mekânsal projede somutlaştı: araç trafiğinin yeraltına alınmasıyla meydanın yayalaştırılması, Topçu Kışlası'nın yeniden inşası, Atatürk Kültür Merkezi'nin (AKM) yıkılması ve bir caminin yapılması. Bu projeleri önce tek tek ele alacağım, ardından da bütün olarak AKP'nin vizyonu üstünde duracağım.

Erdoğan 2011'deki seçim kampanyasında, projelerinden birinin Taksim Meydanı'nın yayalaştırılması olduğunu duyurdu. Seçimlerden sonra İstanbul Büyükşehir Belediyesi meydandaki bütün araç trafiğini yeraltına alan bir planı kabul etti. Proje, çeşitli örgütlerin itiraz ve protestoları gözardı edilerek hızla onaylandı. Meydana varan ana arterlere çıkan, on metre yüksekliğinde ve en az yüz metre uzunluğunda yedi farklı yeraltı tüneli öneriliyordu. Sonuç olarak kaldırımlar iyice daralacak, ağaçlar yok edilecek ve meydana yaya erişimi büyük ölçüde azalacaktı. Meslek odaları ve STK'lar karar alma süreçlerinde diğer aktörlere yeterince söz hakkı tanınmamasını protesto etti, projenin iptal edilmesi çağrısı yaptı ve meseleyi yargıya taşıdı. Bütün bunlara rağmen 2012'de, Ekim ayının sonunda inşaat başladı. Yasal sürecin çok yavaş işlemesi nedeniyle, meslek odalarının başını çektiği pek çok oluşum bir araya gelerek Taksim Dayanışması'nı kurdu. Platformun bileşenleri parktaki yıkıma ilk tepkiyi göstererek dozerlerin durdurulmasında etkili olacaktı. Eylemler yayıldıktan sonra platform fiilen protestoların örgütlü topluluğu haline geldi ve hükümet yetkilileriyle yapılan görüşmelerde protestocuları temsil etti.

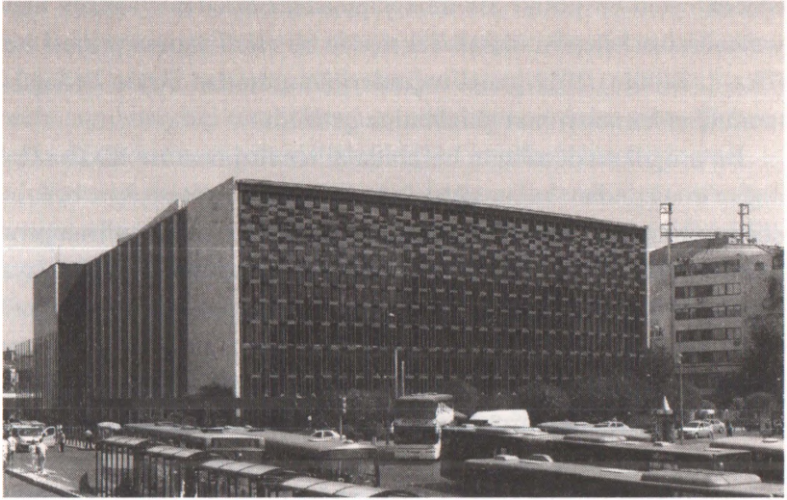
Tarihi kışlanın yeniden inşası da belediyenin onayladığı, bahsi geçen planda yer alan kararlardan biriydi. İlk haliyle kışla geniş bir avlusu olan, 146'ya 176 metrelik bir yapıydı (Resim 3.8). 19. yüzyılda birçok defa yenilendi; son hali, at nalı biçimli kemerleri ve soğan kubbeleriyle, Arap ve Hint mimari motiflerinin bir kombinasyon



3.8 1930'lerde Taksim: Cumhuriyet Anıtı'nın etrafına göbekli kavşak yapılmış ama (futbol stadyumu olarak kullanılan) Topçu Kışlası ve eklentileri hâlâ yerli yerinde. Kaynak: Salih Alkan Arşivi.

yonunu yansıtıyordu. Yapının şarkiyatçı mimarisi Osmanlı'nın mimari tarihi bakımından istisnai bir örnekti. Sınırlı sayıda fotoğraf dışında özgün yapının ayrıntılarını gösteren teknik bir belge olmadığından, kışlanın tam olarak yeniden inşası neredeyse imkânsızdı. Buna rağmen belediye üç boyutlu görsellerle müstakbel Taksim Meydanı'nın tanıtımına başladı; projede, kışlanın ve tünellerin yanı sıra, meydan ölçeksiz ve çıplak bir sert zemin olarak göze çarpıyordu. Çok geçmeden, yeni Topçu Kışlası'nın projesinin hazır olduğu duyuruldu. Buna göre 22.300 metrekairelik bir kullanım alanı ve yeraltı otoparkı söz konusuydu.

Prost'un Taksim planlarında, yeni inşa edilen tören alanının doğu sınırını tanımlayan bir tiyatro binası önerisi vardı. Belediye bunun bir opera binası olmasına karar verdi ve 1946'da inşaat başlatıldı. Teknik ayrıntıların inşaat sürecini yavaşlatması ve belediyenin ekonomik açıdan bu işin altından kalkamayacağını anlaşılmaması üstüne, proje 1953'te Bayındırlık Bakanlığı'na devredildi. Programı biraz daha genişletilen yapı, 1969'da İstanbul Kültür Sarayı olarak



3.9 AKM binası. Kaynak: SALT Araştırma, Hayati Tabanlıoğlu Arşivi.

açıldı. Bina ikonik, gölgelikli giydirme cephesiyle dönemin modernist mimarisinin başarılı bir örneğiydi. 1970’te çıkan bir yangın nedeniyle harap olan yapının yenilenmesi sekiz yıl sürdü. 1978’de yeniden açılırken Atatürk Kültür Merkezi adını aldı (Kuruyazıcı 1998: 95-96; Resim 3.9).

Bina İslamcı tahayyül açısından hep düşmanlık duyulan bir sembol oldu; bunun bir dereceye kadar sebebi klasik Batı sanatının cumhuriyetçi otoriterliğin bir aracı gibi görülmesiydi. Ama entere-san bir biçimde bu düşmanlık, doğrudan cumhuriyetçi otoriterlik üstünden değil de en az onun kadar yadırgatıcı bulunan modernist mimarisinden hazzetmemek şeklinde ifade ediliyordu. Sonuç olarak İslamcılar dönem dönem AKM’yi yıkma fikrini dillendirdiler. Buna yönelik en ciddi girişim 2005’te, Erdoğan’ın ilk hükümeti zamanın-da Kültür Bakanı tarafından gerçekleştirildi. Bu girişim, yapının Koruma Kurulu kararıyla kültür varlığı olarak tescil edilmesi saye-sinde engellendi. 2008’de bir tadilat projesi başlatıldı. Ama ilginç bir biçimde, Taksim’de protestolar patlak verince inşaat çalışması durduruldu; ardından Erdoğan, depreme dayanıksız olduğu için binanın yıkılacağını açıkladı. Yerine “Barok mimariyle bütünlük arz

edecek” yeni bir kültür merkezi yapılacaktı. AKP’nin Taksim vizyonunun son bileşeni olarak Taksim’de bir cami yapma projesi ise (bkz. 1. Bölüm) 2011 genel seçimlerinin ardından bizzat Erdoğan tarafından kamuoyunun gündemine getirildi.

Bu projelerin dördünün bir arada dillendirilmesi ise ilk kez Erdoğan’ın ağzından, zaten giderek hararetlenen protestolara benzin döker gibi gerçekleşti: “Biz Taksim meydanının yayalaştırma projesini yapıyoruz yapacağız. Orası bitecek. İki ... orada tarihi kışlayı yapacağız... AKM inşallah yıkılacak. Evet cami de yapacağız” (*Hürriyet* 2.6.2013). Söz konusu projeleri daha geniş bir tasarının parçaları olarak görmek ve bir dünya kenti olarak İstanbul vizyonu bağlamında değerlendirmek gerekiyor. Bu projelerde kent merkezi, mekân pratiklerinin sıkı biçimde kontrol altına alındığı bir tüketim mekânı olarak tasavvur edilir. Mimari bu noktada, İslami kimliği, mekânı dünyanın dört bir yanında satacak bir marka haline getirmenin önemli bir aracıdır. Dolayısıyla bu örnekte başka türlü bir siyasallaştırma söz konusudur. *Banal siyasallaştırma* olarak adlandırdığım bu durum esasen kentsel mekânın sıradanlaştırılmasına ve mimarinin aşırı-siyasallaştırılmasına dayanıyor.

Guy Debord turizmin mekân üstündeki etkisi hakkında yazarken, kapitalist üretim tarzının yarattığı homojen mekânın yekpare olduğunu, bu yekpareliğin de “kapsamlı ve yoğun bir sıradanlaştırma süreci”nden geldiğini belirtir (Debord 1996: tez 165). Taksim’in toplumsal-mekânsal çeşitliliği ve yayalarla taşıtların bir aradalığının yarattığı dinamik çevre dümdüz edilip ölçeği kaçmış bir yüzey haline getirilmiştir. Bu imge, Lefebvre’in (1991: 49) tabiriyle farklılıkları silen soyut mekâna iyi bir örnektir. Mekânsal bir pratik olarak siyaset burada, hem meydana doğru kitlesel bir hareketin önü kesilerek hem de kullanıcı demografisi değiştirilerek, meydanın dışına itilmiştir. Parkın Topçu Kışlası’nın avlusu haline getirilmesi de benzer biçimde parktaki pratiklerin disipline edilmesine yarar.⁴ Mey-

4. Projeyi destekleyenler parkın “kötü amaçlarla” (alkol tüketimi gibi), “marginal gruplar” tarafından kullanıldığını iddia ediyordu. İnternet forumlarında projeye ilgili ilginç yorumlar var. Örneğin bkz. “Topçu Kışlası Yeniden İnşa Ediliyor”, wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=668&start=270 (erişim tarihi: 13.1.2014).

danı turizm ve tüketime teslim eden bu vizyon kamusal mekândaki her faaliyeti seyirlik bir gösteriye dönüştürür. Bu noktada Kızılay Meydanı'nın da benzer şekilde sıradanlaştırıldığını, söz konusu sürecin cumhuriyetçi sembollerin aşındırılması ve kaba saba eğlencelerin düzenlenmesi yoluyla işletildiğini hatırlamakta fayda var.

Bu vizyonun önemli bir bileşeni de temsil olarak siyasettir. Aşırı-siyasallaştırılan mimari, tarihi çarpıtarak ideolojiyi yeniden üretmenin başlıca araçlarından biri haline gelir. Burada söz konusu olan bir “altın çağ”ın mimari tarzını yeniden üreterek geçmişin yüceltilmesi değildir. Farklı farklı dönemlerin mimari tarzları bir arada yeniden üretilir: şarkiyatçı bir askeri yapı, Barok bir kültür merkezi veya neo-Osmanlı bir cami. Bakan kişinin bu görüntüye aşinalığı, şimdiki zamanda bir mimari imge inşa etmede hayati bir rol oynar. 1. Bölüm'den hatırlayacağımız üzere, *kendi kendini şarkılaştırma*'dır bu; ötekinin bakışı tarafından tanınmak için mevcut klişelere gönderme yapan bir imge yaratmaya yönelik bilinçli bir stratejidir. Şarkılaştırılan özne bu kimliği, sırf bir marka olarak kullanmak üzere, gönüllü olarak üstlenir. Bir dünya kentini pazarlamak söz konusu olduğunda bu daha da geçerlidir.

(Kamusal) Mekân Üretimi Olarak İşgal

Hükümet Taksim Meydanı'na dair büyük vizyonunu hayata geçirirken, Gezi Parkı'ndaki küçük çevreci protesto hızla yayıldı. Meydanın protestocuların işgali altında olduğu iki haftalık dönemde, parkta müşterek bir kamp kurulmuştu. Kamp atmosferi yakın geçmişin protesto kamplarını andırıyordu. Ama arada önemli farklar da vardı. Örgütlenme yöntemleri, örgütsüz gençliğin ve özellikle sosyal medyanın rolü ortak özelliklerdi; buna karşılık dünyanın diğer yerlerindeki protestolarda ekonomi de önemli bir etkenken, o dönemde Türkiye'nin ekonomik durumu o kadar kötü görünmüyordu. Giderek yayılan direnişin başlıca nedeni yaşanan ekonomik sıkıntılardan ziyade gündelik hayata İslami müdahalelerdi (Moudouros 2014). Bu tür müdahaleler, hükümetin giderek daha baskıcı bir karaktere bürünmesinin, bilhassa ifade özgürlüğü konusunda giderek tahammül-

süzleşmesinin (örneğin gazeteciler, üniversite öğrencileri, hatta avukatlara açılan şaibeli davalar) doğrudan bir yansımasıydı (İnsel 2013). Türkiye bağlamında bir başka önemli fark da hükümetin siyasal hegemonyasının hâlâ son derece güçlü olmasıydı; son seçimlerin sonuçları, keza olaylar esnasında yapılan anketler hükümetin arkasında ciddi bir kamuoyu desteği olduğunu (%50 civarında) gösteriyordu. Öyleyse şunu sormamız gerekiyor: Nasıl oldu da böyle-sine büyük bir isyan gerçekleşti?

KARŞILAŞMALARA İMKÂN SAĞLAYAN BİR BOŞLUK OLARAK KAMUSAL MEKÂN

Lefebvre'in (2003: 118-19) işaret ettiği gibi kent önemsiz, hatta alakasız görünen toplumsal temasların tetiklediği umulmadık olaylara imkân veren bir karşılaşma yeridir. Bunun en iyi örneği de, çeşitli aktörlerin farklı (hatta uyumsuz) pratiklerinin yan yana gelip etkilere girdiği, kamusal mekândır. Kentsel yaşamın aleladeliliği içinde bir kopuş uğrağı olarak siyasal olay, kamusal mekâna radikal bir biçim vererek onu yeni imkânlara açar. Protesto kampının bu vechesi üstüne şimdiye dek onlarca şey yazılmış, keza Gezi kampı da bu bağlamda pek çok kereler tartışılmış, protestoların yaşam tarzı bakımından birbirinden oldukça farklı bireyleri nasıl bir araya getirdiği irdelenmiştir (Göle 2013: 14).

Protestolar esnasında Taksim Meydanı'nın farklı farklı gündemleri olan çeşitli aktörleri bir araya getiren bir karşılaşma yeri işlevi görmesiyle, bu aktörlerin kamusal mekândaki siyasal faaliyetleri – kısa süreliğine olmakla beraber– devletsiz bir müşterek yaşam üretti (Özdemir 2015). Hem bizzat öznelere kendilerinde hem de öznelere arasında ciddi dönüşümlere neden olan bir siyasal olaydı bu. Diğer yandan Taksim Meydanı bir *boşluk*, çeşitli imkânlara kapı aralayan boş bir mekândı. Daha önce değindiğim gibi, çeşitli siyasal aktörlerin gündeme getirdiği pek çok itiraz vardı. Ancak söz konusu meseleler için verilen mücadeleler mekânsal ve zamansal açıdan oldukça kısıtlı biçimlerde ortaya çıkıyor (ve kaybolup gidiyor), homojen olduğu söylenebilecek bir grup oluşturan bir avuç aktivist

mücadeleyi ancak belli bir mekânda ve belli bir süre devam ettirebiliyordu. Dolayısıyla birkaç aktivistin ağaçların zarar görmesini engellemek için Gezi Parkı'na gelmesi de aynı şekilde nihayetinde yenilgiye mahkûm olan bir başka küçük çaplı çevreci protesto olarak görüldü. Ancak park vahşice tahliye edilince, geriye kalan önce boşaltılıp sonra da polis şiddetiyle doldurulmuş bir kamusal mekân oldu. Siyasetin kamusal mekândan kovulması Taksim Meydanı'nı içi boşaltılmış bir siyaset mekânına dönüştürmüştü; dolayısıyla polis şiddetinin tetiklediği bu eylem, kendi mekân, zaman ve öznelilikleriyle sınırlı kalmış tüm geçmiş ve güncel mücadelelerde yanısını bulacaktı.

Kamusal mekân Gezi direnişinde olumlu anlamda bir boşluk işlevi gördü; belli bir özneye veya siyasal projeye ait olmayan kurucu bir boşluk, herkese ait olan kentsel müşterek oldu. Siyasal boşluk olarak kamusal mekân *alınacak yeri* işaret eder: karşılaşma olayının *yer alması* için işgal edilecek özne konumunu. O halde söz konusu karşılaşmanın iki boyutu vardır: kamusal mekânın boşaltılmış alanında, zaten mevcut olan mücadele ve projelerin (ya da bunlara dair belleğin) karşılaşması; ve böyle karşılaşmaların öznelere kendileriyle ve başka öznelere karşılaşmalarına yol açması, dolayısıyla sıradışı bir şeyin –nesnel koşulların yokluğunda– ortaya çıkması.

Bundan çıkarılacak ders, kamusal mekânın indirgenemezliğidir; yani kamusal mekân siyasal eylem için bir yer (*locus*) ve odaktan (*focus*) daha fazlasıdır. Gezi direnişinin gösterdiği gibi kamusal mekân, pek çok siyasal projeyi olumsal biçimde birbirine bağlayan merkezi bir boşluk haline de gelebilir (Karasulu 2014, Lelandais 2016). Haziran 2013'te sosyalist devrimcilerden Kemalistlere, milliyetçilerden Kürt hareketine, LGBT aktivistler, çevreciler ve feministlerden Anti-kapitalist Müslümanlara kadar birbirinden çok farklı aktörler Taksim Meydanı'nda karşılaştı. Kamusal mekânda hak iddiası, hem basit bir talep hem de bir boş imleyen olarak, hepsinin bir araya gelmesine ve kendi meselesini gündeme getirirken omuz omuza durmasına imkân sağladı. Ve bu karşılaşma kamusal mekânda iz bıraktı. Direnişin ardından herkeste aynı his hâkimdi; çatırdayan bir şey vardı.

SİYASAL KAMPIN BİYOPOLİTİKASI

Gezi kampı iki hafta boyunca, ülkenin geri kalanı için bir umut ışığı olduğu gibi, katılımcılarını da bilfiil dönüştürdü (Karakayalı ve Yaka 2014). Merkezi bir örgütlenme yoktu; genç aktivistler neyi protesto ediyorlarsa ona uygun olarak kendi pratiklerini geliştirdiler (Resim 3.10). Kimileri devrimci örgütlerin broşürlerini dağıtırken, kimileri de çevreyle ilgili kaygılarını dile getiriyor, hatta parkın ucunda küçük bir bostan yeşertiyordu. Kampçıların gıda vb. temel ihtiyaçlarını karşılamak için dayanışma masaları oluşturuldu. Müşterek bir kütüphane için kollar sıvandı, yüzlerce kitap bağışı yapıldı, parktakiler buradan istediği kitabı alıp okuyabiliyordu (Akinhay 2013: 11). Bu kadar bağış nedeniyle parkta öyle bir bolluk vardı ki adeta para tedavülden kalkmıştı (Örs ve Turan 2015). Gönüllü doktorların yaralılarla ilgilendiği seyyar bir revir kuruldu. İnşaat işçilerinin kullandığı bir konteyner işgal edilip “Devrim Müzesi”ne dönüştürüldü; burada direnişçilerin polisle mücadele ederken çekilen fotoğrafları, elde edilen birkaç “ganimet” (sözelimi polis kaskı veya kalkanı) sergileniyordu. Çocuklar dahil herkes için çeşitli konularda atölyeler düzenlendi. Konaklama için çadırlara ilaveten şantiyeden ranzalar “ödünç” alınıp parka yerleştirildi. Parkta düzenlenen forumlarda kampın geleceği tartışılıyordu. Taraftar gruplarıyla devrimci gruplar yan yana gelip polis şiddetini, LGBT bireylerle Anti-kapitalist Müslümanlar omuz omuza verip homofobiyle neo-liberal ekonomi politikalarını protesto ediyordu. Sonuç olarak Taksim farklı meseleleri protesto eden çok çeşitli gruplar tarafından sahiplenilmişti.

İlk protestoların demografisine bakıldığında, yakın tarihte dünyanın çeşitli yerlerinde görülen protestolara benzer biçimde, başlıca aktörlerin örgütlenmek için sosyal medyadan ustalıkla faydalanan genç aktivistler olduğu görülür (Reimer 2012, Farro ve Demirhisar 2014, Varnalı ve Görgülü 2015). Genelde genç, üniversite mezunu beyaz yakalılarından ve muhtemelen beyaz yakalı olacak üniversite öğrencilerinden oluşan bu toplumsal katman kimi araştırmacılar ta-



3.10 İşgal sırasında Gezi Parkı'ndaki kamptan sahneler. Kaynak: Nar Photos.

rafından “yeni orta sınıflar” olarak tanımlandı (Keyder 2013). Bunun yanında, neoliberalizm koşullarında hızla proleterleşen ücretli sınıf katmanlarının direnişte başat bir rol oynadığını savunan çalışmalar da mevcuttur (Boratav 2013, Gürcan ve Peker 2015). Protestoların demografisi hızla heterojenleşse de dinamizmleri, teknolojiyi iyi kullanmaları, özel bir protesto dili üreten (sloganlar ve grafitilerdeki) mizah anlayışlarıyla genç aktivistlerin etkisi direnişin başından sonuna hep hissedildi (Sözalan 2013, Yalçıntaş 2015, Dağtaş 2016). Çoğu zaman sanatsal yaratıcılık içeren bu protestolarda, tüketim kültürüne direnen mekânsal müdahaleler de üretildi (Velioglu 2013, Çolak 2014). İşgalin mimari yansımalarından biri, Erdoğan’ın AKM’nin yıkılacağını açıklamasının hemen ardından binanın ön cephesinin afiş ve posterlerle süslenmesi oldu (Resim 3.11).

Protestocuların rahatsızlıkları farklı meselelerle ilgili olsa da, protestonun kentsel bir fenomen olduğu açıktır. Aynı mekânı paylaşan farklı aktörler, buradaki mevcudiyetleri yoluyla kamusal me-

kâni yeniden üretir.⁵ David Harvey (2013: 223) bunu –Lefebvre’in tabiriyle– *kent hakkı*’nın tezahürü olarak tanımlamıştır: “Wall Street’i İşgal Et hareketinin kentten kente yayılan taktiği ... bir kamusal mekânı, park veya meydanı alıp bu mekâna insan bedenlerini yerleştirerek kamusal alanı siyasal bir müşterek alana çevirmektir ... açık bir tartışma mekânına.”⁶

Gezi direnişi kent sakinlerinin (kent sakinleri için) kent üstünde hak iddia etmesiydi, kent hakkının somut bir örneğiydi (Kuymulu 2013). Kentsel dönüşümün demokratikleştirilmesi talep ediliyor, bunun için de işlerin hızlı ilerlemesi gerektiği gerekçesiyle katılımı hiçe sayan İslamcı hükümetin yaklaşımından kökten farklı bir yaklaşım gerekiyordu, çeşitli aktörlerin birbirleriyle karşılaşabilecekleri yeni bir mekân imkânı sağlayan bir yaklaşım. Bu durum kentsel dönüşümü politize ediyor, kent sakinlerini “hak iddia etme hakkı”na sahip çıkan siyasal özneler haline getiriyordu (Işın 2009: 371). İşte bu noktada, bölümün başında değindiğim siyasetin kentselleşmesi meselesine ve halihazırda AKP’ye karşı duran muhalefet akıllarının dönüşümüne tekrar göz atmak gerekiyor. Enteresant bir biçimde, kent politikalarıyla en az ilgili olan muhalefet meseleleri, yani milliyetçilik ve sekülerizm, protestolarda kendi karşıtlarıyla karşılaşarak etkileşti. O ikonik fotoğrafı hepimiz hatırlarsınız: Elinde Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) bayrağı olan genç bir erkek, Atatürk

5. 2011 ve 2012 boyunca kentlerin başlıca kamusal mekânlarında ortaya çıkan ayaklanmaları farklı farklı koşullar tetiklemişti, ama hepsinin ortak bir özelliği de vardı: neoliberal küresel kentleşmenin açmazları (Sheppard ve diğ. 2015). Dolayısıyla protesto dalgasının Batı’da başladığı (Yunanistan ve İzlanda, keza Ankara’daki TEKEK direnişi de bu dönemin bir parçası olarak görülebilir), sonra Ortadoğu ve Kuzey Afrika’ya sıçradığı, ardından Batı’da İspanya, Yunanistan ve ABD gibi merkezlere geri döndüğü söylenebilir (Tuğal 2013: 157).

6. Bu noktada yine Lefebvre’in çalışmalarından kaynaklanan farklı bir görüşten bahsetmekte fayda var. Andy Merrifield’e göre (2013: 33) son dönem protestolar *karşılaşma* kavramını biraz farklı bir çerçevede ele alarak açıklanmalıdır: “Tunus, Mısır, Yunanistan ve İspanya’daki ayaklanmalar, keza İşgal Et! hareketi kendisini çarpıcı bir karşılaşma siyaseti biçiminde ifade eder”; ve bu karşılaşmalar kent sokaklarında yaşansa da, “asıl meselenin odağında bulunan konu kentten ziyade demokrasi ile ilgilidir ... [ve bu] bildiğimiz anlamda kentsel siyasetten daha basit ve daha kapsamlı bir meseledir”.



3.11 Gezi direnişi sırasında AKM'nin ön cephesi. Kaynak: Nar Photos.

resimli Türk bayrağı taşıyan bir başka genç protestocuyu bileğinden tutmuş TOMA saldırısından kaçmasına yardım ederken, üçüncü bir protestocu da iki eliyle bozkurt işareti yaparak TOMA'nın karşısında durmaktaydı. Anti-kapitalist Müslümanların protestolara katılımı da gayet görünürdü: Grubun öncülüğünde Müslümanlar parkta cuma namazı kılarken, sosyalist eylemciler de etraflarında etten duvar örerek polis saldırısına karşı bir güvenlik çemberi oluşturunuyordu (Dursun 2015). Böylece kentin kamusal mekânı karşıt siyasal konumların birbiriyle karşılaştığı; dahası bu karşılaşmaların, iletişim kurmanın veya birlikte düşünmenin de ötesinde, yardımlaşma ve dayanışma gerektiren bedensel performanslar yoluyla gerçekleştiği sahne haline geldi.

Protesto kamplarının ortak noktalarından biri de kamusal mekânda kalıcı olan işgalin biyopolitikasıdır; söz konusu performatif süreç hem mekânı hem de işgalcileri dönüştürür. Judith Butler bu durumu özgül bir sosyalleşme olarak tanımlar; burada kilit nokta bu sosyalleşme biçiminin toplumsal cinsiyet farkını yıkan bir işbölümüne dayalı olmasıdır (Butler 2015: 89). Sözelimi muhafazakâr işçilerin TEKEL kampında gözlemlenebiliyordu bu. Keza Gezi di-

renişi esnasında, feministlerin maço ve homofobik espri ve sloganları yüksek sesle eleştirmesi başlarda erkekleri çok şaşırttıysa da, birlikte yaşama kültürü dahilinde bu konuda zamanla bir mutabakat oluştu. Feminist hareketin direniş içindeki güçlü mevcudiyeti, LGBT aktivistlerinin homofobiye karşı mücadelelerine de güç kazandırdı (Baytok 2013). Dahası, LGBT aktivistlerinin ellerinde gökkuşağı bayraklarıyla polisle nasıl mücadele ettiklerini görmek, taraftar gruplarının (keza örgütlü sosyalistlerin) maço önyargılarında da bir kırılma yarattı (Yazıcı 2013).

Butler'ın yorumu, toplumsal cinsiyet farkının yıkılmasının ötesinde de bir anlam taşır; çünkü direnişin eşitlikçi toplumsallığı, siyasal retoriğin hayata geçirilmesi kadar mekânın bakımı ile de ilgilidir. Benzer biçimde Petti, Hilal ve Weizman (2013: 33-34) “kamusal” olanın halktan ziyade devletle ilişkilendirildiği Mısır'da, mekânın (rejimin mekânının) sahiplenilmesini ve siyasal bir müşterek haline gelmesini sağlayanın, Tahrir Meydanı'nın işgal sürecince protestocular tarafından temizlenmesi faaliyeti olduğunu ileri sürer. Gezi direnişi örneğinde kamusal mekân, farklı gündemlerle farklı meseleleri protesto eden aktivistlerin karşılaşmasına olanak sağlamanın yanı sıra, eylemcilerin ütopyalarını –belli bir yerde ve belli bir süreliğine de olsa– gerçekleştirmeleri anlamına gelen bedensel performanslarına da yer açmıştır.

Gezi direnişi üstüne yapılan analizler, protestoların başlıca aktörü olarak çoğunlukla siyasetle pek ilgilenmeyen genç protestoculara odaklanmıştır. Ne var ki çeşitli devrimci gruplarla siyasal bağlantısı olan deneyimli protestocuların direnişte önemli bir rol oynadığını gözden kaçırmamak gerekiyor. Onların tamamlayıcı rolü olmasa, diğer eylemciler Gezi Parkı'nı ve Taksim Meydanı'nı muhtemelen bu kadar uzun süre ellerinde tutamazlardı. Deneyimli direnişçiler sokak barikatlarını hızla ve ustalıkla kurdular, bu barikatları sürekli tahkim edip ayakta tuttular. Müştereklerin savunusu açısından, barikatın mimari bilgisi sosyal medyayı kullanma becerisi kadar önemliydi. Deneyimli direnişçiler ayrıca Taksim'de eylem yapmanın mekânsal bilgisini haizdi: bölgeyi karış karış biliyor, buluşma noktaları, izlenecek rotalar, bölgeyi tanımlayan topografik sınır

ve eşikler gibi unsurları içeren coğrafi bilgiyi kullanabiliyorlardı. Sözelimi muhtemelen birçoğu daha birkaç hafta önce 1 Mayıs için Taksim'e gelmiş, aynı yerde kutlamalar için toplananların şiddetle dağıtılmasını deneyimlemişti (isimsiz bir katılımcıyla görüşme, 12.7.2013).

DİRENİŞ MİMARİSİ

Bu noktada, Gezi'yi TEKEL kampıyla kıyaslayarak, direniş mimarisini ele alabiliriz artık. Protesto kamplarında genelde kampçılar açık bir mekâna yerleşerek orada bir "iç" yaratırlar. İç ile dış arasındaki ayrım, fiziksel sınırlarla değil de dahili düzenlemeler ve ortak pratikler yoluyla tesis edilir. Sözelimi Gezi kampında böyle olmuştur. Kamp burada protestocuların kamusal alanda görünürlüğüne desteklemenin bir yolu olarak belirir: Geniş bir açık mekânda yükselen mimari bir nesnedir. Fakat TEKEL kampı bu bakımdan bir hayli farklıdır. Sakarya Kızılay Meydanı'nı çevreleyen ikincil kuşağın bir bileşeni olduğundan, siyasal bir olay olarak kampın görünürlüğü Gezi kampına kıyasla çok daha azdı. Siyasal faaliyet bir bakıma merkezin çeperindeki kuytu bir yere çekilmişti. Dolayısıyla parkın *içindeki* kampın çok geçmeden bütün parkı bir kampa çevirdiği Gezi'den farklı olarak TEKEL kampı, siyasal beyanını bir görünürlük mekânını işgal ederek temsil eden bir mimari nesne değildi. Bilakis, kamusal görünürlüğü çok daha azdı ve mevcut kentsel dokuyu gündelik hayat dokusunun bir parçası haline gelerek dönüştürmüştü.

TEKEL kampının geçirgen bir yapısı vardı; kamp içi pratikler genelde dışarı, bölgenin tamamına doğru yayıldığından, sınırları muğlaktı. Kampın bu mekânsal geçirgenliği aynı zamanda dışarıdan içeriye girişi, sıradan vatandaşların kampa katılımını teşvik ediyordu. Kampı onlarca insan ziyaret ediyor, protestoculara yiyecek içecek getiriyorlardı. Oradan gelip geçen, direnişle alakasız insanlar bile nihayetinde kamp mekânında yürümüş oluyordu, çünkü protesto kampı civar sokakları da birer kamp mekânına dönüştürmüştü. Sakarya'da gündelik hayat ile bu bölgede ortaya çıkan siyasal pro-

testo arasında sürekli bir etkileşim vardı. Dolayısıyla mimari açıdan, burada kampın ayrı bir yapı biçiminde inşa edilmediği, daha ziyade bizatihi sokakların bir kampa dönüştürüldüğü söylenebilir. Siyasal kamp, işçilerin göçebe mimarisi yoluyla kamusal mekânın fiziki yeniden inşasına hizmet etmiştir.

Buna karşılık Gezi kampı sınırları çok daha net bir biçimde tanımlanmış bir ötekilik mekânıydı; mevcut düzenin, mukimlerinin gündelik rutinlerini dönüştüren karşıtı olarak konumlanmıştı.⁷ O halde ikisi arasında şöyle çarpıcı bir fark var: TEKEL kampının mimarisi işçiler ile gelip geçenler arasında etkileşime imkân sağladyısa da, söz konusu iki grubun özne konumlarını muhafaza ediyor, yani işçiler ve ziyaretçiler olarak sabitliyordu. Buna karşılık Gezi kampı, son derece net sınırları olmasına rağmen, etkilediği özne konumları açısından çok daha akışkandı: Gezi'ye gelen biri parktan içeri girer girmez oradaki kampçılardan biri haline geliyordu.

Protestocular kamusal mekânı işgal etmenin ve yeniden üretmenin yeni yöntemlerini deneyimlerken, hükümet de yine mekânsal araçlarla misilleme yapıyordu; bunların başlıca örneği de gözyaşırtıcı gazdı. Bu noktada, daha düne kadar kalabalıkları dağıtmanın başlıca aracı olan copun yerini alarak, çadırda birlikte, son dönem protestoların en önemli sembollerinden biri haline gelen (Feigenbaum 2014) gözyaşırtıcı gazın mekânsallığı üstünde durmakta fayda var. Cop bedenlerin çarpışmasını simgeler, gözyaşırtıcı gaz ise bedenleri farklı bir biçimde etkiler. Hem bedeni dışarıdan kuşatır hem de bedenin içine nüfuz eder. Gözyaşırtıcı gaz soluyan beden bir süreliğine hareketlerinin denetimini yitirir; nefes alamama, yanma, gözlerin sulanması gibi istemsiz tepkiler verir. Gözyaşırtıcı gaz iradeyi bedenin içinden zayıflatır, bunun üstüne yaşanan psikolojik dehşet de zihni paralyze eder. Gözyaşırtıcı gaz son dönem protestolarla beraber pek çok anlam yüklenen bir nesne haline gelmiştir. Uçucu olmasına rağmen –veya tam da böyle olduğu için– gözya-

7. Frenzel (2011) protesto kampını Agamben'in "istisna" kavramı çerçevesinde ele alır; protesto kamplarının "istisna haline gelmeyen bir antagonizma" yaratmayı amaçlaması gerektiğini ileri sürer.



3.12 Gezi direnişi sırasında polis kuvvetlerinin gözyaşartıcı gaz kullanımı. Kaynak: Nar Photos.

şartıcı gaz bulutu protestolar hakkındaki haber fotoğraflarında en yaygın kullanılan imge olmuştur (Resim 3.12). Özellikle biber gazı biçimi, barışçıl göstericilere uygulanan polis şiddetinin simgesi haline gelmiştir – polisin biber gazıyla protestocu bir kadına saldırışını, Gezi'nin ilk günlerindeki o ikonik “kırmızılı kadın” imgesini hatırlarsınız. Ayrıca boş gözyaşartıcı gaz kapsülü bir medya yapınına, keza “travmanın, hayatta kalmanın ya da metanetin minyatür bir arşivine, şahsi bir ganimete” dönüşmüştür (Feigenbaum 2014: 21). Yakın geçmişteki protestolarda Türkiye, Bahreyn ve Mısır ile birlikte, gözyaşartıcı gazın en çok kullanıldığı yerlerden biri olmuştur (Howard 2013). Bunun sonucunda gözyaşartıcı gaz kullanımı, tıbbi, hukuki ve siyasal boyutlarıyla 2013'ten sonra Türkiye'de tartışma konusu haline gelmiştir (Aydın 2015).

Gözyaşartıcı gazın mekânsallık açısından dikkate değer özelliklerinden biri, protestocular ile sıradan vatandaşlar arasında ayırım yapmamasıdır. Gezi direnişinde olduğu gibi aşırı kullanıldığında, kamusal mekânı dolduran gözyaşartıcı gaz sadece protestocuları

değil orada bulunan herkesi etkiler. Hava yoluyla yayılarak çatışmaların yaşandığı alanın yakın çevresini de etkiler. Böylece gözyaşırtıcı gaz bulutu kamusal alanı *tanımlar*: Süreklilik kazanan yakıcı gaz kokusu sıradan vatandaş siyasetin alanına girmekte olduğu konusunda uyarır. Gazın evlerin içlerine kadar girmesi ise, ilginç bir biçimde, kamusal mekânı özel mekâna doğru genişletir; orada yaşayanların huzurunu bozarak ev sakinlerini politize eder. Gözyaşırtıcı gazın kesif kokusu, protestocu olmayan ev sakini açısından mahremiyetinin net ve yoğun bir biçimde ihlal edilmesi anlamına geldiği için zaten politiktir.

Güvenlik güçleri, örgütlenmemiş (ve çoğunlukla apolitik) protestocular ile örgütlenmiş devrimci protestocuların bir arada oluştundan hareketle, bu iki gruba farklı biçimlerde müdahale etme stratejisine yöneldi. Örgütlü olmayan aktivistlerin çoğu parktaki kampa kalıyordu; örgütlü gruplar ise meydana yerleşmiş, eninde sonunda geleceğini bildikleri polis saldırısına karşı barikatlar kurmuşlardı.⁸ 11 Haziran sabahı polis müdahalesi başladı; İstanbul Valisi Hüseyin Mutlu operasyonun sadece Cumhuriyet Anıtı ve AKM'ye asılan pankart ve flamaları “temizlemeye” yönelik olduğunu, Gezi Parkı'na kesinlikle müdahale edilmeyeceğini söyledi. Ancak akşam saatlerinde çok şiddetli bir polis müdahalesi daha gerçekleşti; hükümet yetkilileri bu kez de Gezi Parkı'ndaki barışçıl göstericilerin hedefte olmadığını, meydana polis kuvvetlerine direnen “marjinal grupların” dağıtılacağını ileri sürüyordu. Meydan ile parkı iki farklı grubun mekânı olarak birbirinden ayırma stratejisi, kamusal mekânın çeşitliliğini ortadan kaldırma işlevi görmüştü.

8. Protesto kamplarının mekânsal biçimlerini ve protesto performanslarını etkileyen özgünlükleri inceleyen birçok çalışma yapılmıştır. Örneğin Kahire'deki Tahrir ve Adeviye meydanlarını mekânsal sentaks (*space syntax*) yöntemiyle karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışma için bkz. Mohamed, van Nes ve Salheen (2015); Barselona'nın Katalunya Meydanı'ndaki Indignados (“öfkeliiler”) kampının mekânsal üretimi için bkz. De la Lata (2016); dört kamusal mekânın (Tahrir Meydanı, Manama'daki İnci Meydanı, Katalunya Meydanı ve Zuccotti Parkı) mekânsal özelliklerinin karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Franck ve Huang (2012); ve çeşitli “göbekli kavşak devrimleri”nden bahseden tipolojik bir analiz için bkz. Weizman (2015).

Erdoğan birkaç gün sonra direnişin bazı temsilcileriyle görüştü. Temsilcilerin talepleri Gezi Parkı'nın park olarak kalması, projenin iptal edilmesi; AKM'nin yıkılmasına ilişkin girişimlerin durdurulması; eylemler sırasında pek çok kentte yaşanan polis şiddetinin sorumlularının görevden alınması; gaz bombası ve benzeri materyallerin kullanılmasının yasaklanması; gösteriler esnasında gözaltına alınan yurttaşların serbest bırakılması ve haklarında soruşturma açılmaması; Taksim ve Kızılay başta olmak üzere Türkiye'deki tüm meydanlarda toplantı ve gösteri yasaklarına ve fiili engellemelere son verilmesi; ve ifade özgürlüğünün önündeki engellerin kaldırılmasıydı. Erdoğan bu taleplere karşılık, mahkemeden Topçu Kışlası lehine bir karar çıktığı takdirde halk oylamasına gitmeyi önerdi. Gezi Parkı temsilcileriyle görüşmeyi kabul etmesi Erdoğan açısından çok büyük bir taviz olduğundan, parktaki kampın derhal kaldırılarak parkın boşaltılmasını talep etti. Taksim Dayanışması buna kendilerinin değil protestocuların karar verebileceğini belirterek görüşmenin içeriğini protestoculara iletti; ertesi gün parkta yedi ayrı forumda bu mesele tartışıldı. Demokrasi kavrayışı bakımından çarpıcı bir yüzleşmeydi bu; başbakan demokratik katılımı sandıkla tanımlarken, protestocular doğrudan demokrasiyi öne çıkaran bir birlikte düşünüp karar alma süreciyle karşılık veriyordu.

Fakat Erdoğan, Ankara ve İstanbul'da iki büyük "Milli İradeye Saygı" mitingi düzenleyeceği hafta sonunda parkı tahliye etmeye kararlıydı. Cumartesi öğleden sonra, Ankara'da düzenlenen mitingde polis müdahalesinin yakın olduğunun sinyalini verdi (*Radikal* 15.6.2013). Erdoğan'ın konuşması üstünden çok geçmemiştir ki polis parka çok sert bir biçimde müdahale etti, halbuki protestocular zaten forumların sonucunda çadırları kaldırıp sembolik olarak tek bir çadır bırakmayı konuşmaya başlamıştı. Bunun ardından, aynı zamanda revir olarak kullanılan Divan Otel'e de çok sert bir müdahale geldi. Yaralanan protestocuları tedavi eden doktorlar, hastalarıyla birlikte gözaltına alındı. Kampta uygulanan şiddet ülke çapında gerilimi bir kez daha tırmandırdı. Ertesi gün Taksim bomboştı; meydan yaya ve taşıt trafiğine kapatılmıştı, kimsenin girmesine izin verilmiyordu.

İşgalin Ötesi

Sonraki haftalarda protestolar giderek zayıfladı; bunun başlıca nedenlerinden biri polis şiddetiydi, 11 kişi hayatını kaybetmiş ve 18 binden fazla kişi yaralanmıştı. Bir diğer neden de tutuklama ve yargılama dalgasıyla gelen baskı ortamıydı. Emniyet Genel Müdürlüğü verilerine göre 81 ilin 80'inde 5532 protesto gerçekleşmiş, bu protestolara 3,6 milyon kişi katılmıştı. Eylül ayının ilk haftası itibarıyla gözaltına alınanların sayısı 5513'tü ve bu kişilerin 189'u tutuklanacaktı (Şardan 2013, Uluslararası Af Örgütü 2013). Gelgelelim meydanın tahliye edilmesi farklı protesto yöntemlerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Meydanda gösteri düzenlemeye yönelik birçok girişim polis tarafından dağıtılmıştı ama mahalle forumlarının ortaya çıkması gibi son derece önemli bir kazanım da söz konusuydu. Sıcak yaz akşamları rahatlıkla kullanılabilen küçük parklarda düzenlenen forumlarda protestoların nasıl sürdürüleceği ve kalıcı bir siyasal mekanizmaya dönüştürülmesinin imkânları tartışılıyordu. Özellikle İstanbul ve Ankara'da, sosyal medya yoluyla, hem mahalleliler kendi aralarında örgütlendi hem de farklı mahalle forumları birbirleriyle iletişime geçti. Bu forumların ulusal ve uluslararası destekçilerle iletişimini sağlayan internet sitesine de amacına uygun olarak everywheretaksim.net ("her yer Taksim") adı verilmişti.

Castells, Zuccotti Parkı'nı işgal eden New Yorkluların ve Barcelona'daki Katalunya Meydanı'nı işgal edenlerin ilk kamplarına "Tahrir Meydanı" adını verdiklerine dikkat çeker. Ona göre bu durum ağlar yoluyla aktarılan ve paylaşılan bir güçlenme hissinin sonucuydu, paralel şekilde "sanal dünya ağlarında ve kentsel mekân topluluklarında inşa edilen birlikten" kuvvet doğduğu hissediliyordu (Castells 2012: 21). Benzer bir biçimde Taksim adı da ülkenin dört bir yanındaki forumlara ve yeni kamusal mekânların üretimine esin kaynağı olmayı sürdürdü. Siyasal eylem için tekrar tekrar kullanılmaları parkları kamusal görünürlük mekânları haline getirirken, kullanıcılarını da demokrasi ve katılım hakkı talep eden siyasal öznelerle dönüştürdü. Dahası "her yer Taksim" sloganının somut-



3.13 Belediyenin iftar organizasyonu ve İstiklal Caddesi'nde kurulan "yeryüzü sofraları"
Kaynak: Moira Bernardoni ve Nar Photos.

laşmasıydı bu; hükümetin her türlü bastırma girişimine rağmen, Taksim'deki işgal ruhunun yeniden canlandırılmasıydı. Bu bakımdan protestolar yenilmeden geri çekilmenin bir yolunu bulmuştu. Diğer taraftan, sadece protestoların bundan sonra nasıl bir yol izleyeceğini tartışmaya devam ederek forumları ayakta tutmak pek mümkün görünmüyordu; süreklilik ancak katılımcıların kendi yerellikleriyle (mahalleleriyle, muhitleriyle) ilgili kentsel sorunlar forum gündemine dahil edildiği ölçüde sağlanabiliyordu (Batuman, Baykan ve Deniz 2016).

Olayların ardından, hem protestocular hem de hükümet için odak noktası hâlâ Taksim'di. Polis birçok gösteri girişimini daha başlamadan bitirdi; hükümet Ramazan ayının (10 Temmuz-8 Ağustos 2013) gelmesini fırsat bilip, farklı mekânsal pratiklerle meydanı İslami içerikle yeniden üretmeyi denedi. Belediye meydanı masalarla doldurup her akşam 1500 kişilik ücretsiz iftar yemekleri düzenlerken, Anti-kapitalist Müslümanların buna cevabı İstiklal Caddesi'nde yere kurdukları “yeryüzü sofraları” oldu. Bu iki iftar açma hali birbirine taban tabana zıttı (Resim 3.13). Birincisi, hem yemeklerin düzenlenme tarzı (muktedirin verdiği, güçsüzün aldığı yardım) hem de mekânın polis kuvvetlerince sıkı denetim altında tutulması bakımından, devlet otoritesini yansıtıyordu. İkincisi ise tam aksine mütevazılığı ve dayanışmayı ifade eden bir paylaşım sofrasıydı. Meydana geçişleri engelleyen polis barikatları, İstiklal Caddesi'nde yerde omuz omuza oturan yüzlerce kişinin paylaştığı yeryüzü sofralarının iktidarın gözündeki ne kadar yıkıcı olduğunu gösteriyordu. Devlet mekânsal pratikleri kontrol altında tutarak kamusal mekânda tahakküm kurmaya çalışırken, yeryüzü sofraları ve devam eden forumlar kamusal mekânın sahiplenilmesi için fiziksel işgalin bile gerekmediğini ortaya koydu. Kamusal mekân merkezi bir boşluk işlevi görüyordu; bir imleyen olarak kullanıldığında bile yeni kamusal mekânlar yaratabiliyordu.

GEZİ’NİN ARTÇI ETKİLERİ

Gezi direnişini kentselin devrimi olarak tanımladığımdan, bazı örnekler üstünden bu olayın siyasetin kentselleşmesi açısından yarattığı kalıcı etkilere dikkat çekmek istiyorum. Gezi olaylarından sonra, tüm kentsel meseleler hem hükümet hem de muhalefet tarafından 2013 yazının ışığında değerlendirildi. Hükümet barışçıl gösterilere ya provokatörlerin işbaşında olduğunu iddia ederek polisiye tedbirlerle karşılık verdi ya da yeni bir Gezi’yi önlemek için diyaloga başvurdu; bazen de iki yöntem birden kullanıldı. Bu bağlamda, Kızılay’ın Saraçoğlu Mahallesi için önerilen kentsel dönüşüm projesi ilginç bir örnektir. Cumhuriyetin ilk toplu konut uygulaması olan mahalle 1. derecede kentsel sit alanıydı. Mimarlar Odası kurgulanan dönüşüm projesinin sakıncalarına dikkat çekip meseleyi gündeme taşıyınca, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül daha önce görülmemiş bir biçimde devreye girerek, Mimarlar Odası ile Çevre ve Şehircilik Bakanlığı arasında diyalog ve işbirliğinin sağlanması ve böylece sağlıklı bir restorasyon sürecinin yürütülmesi için aracılık etti (Batman 2014b). Buna taban tabana zıt bir başka örnek ise koruma altındaki ODTÜ ormanına ciddi bir zarar veren yol inşaatıydı. Öğrencilerin ve civarda yaşayanların bütün protestolarına rağmen, belediye zorla inşaatı başlattı; dönemin Belediye Başkanı Melih Gökçek’e göre yol inşaatına karşı çıkanlar yeni bir Gezi peşinde olan bir avuç provokatörden başka bir şey değildi (Köse ve Yurttaş 2014).

Bu noktada, bölümün başında haritasını çıkardığım muhalefet akıllarının Gezi’den sonra nasıl dönüştüğüne bakmakta fayda var. Anaakım partilerin AKP’ye karşı yürüttüğü ulusalcı/milliyetçi muhalefet esasen hükümetin Kürt meselesiyle ilgili girişimlerini hedef alıyordu. 2012-15 arasında geçerli olan ateşkes, bu muhalefetin yoğunluğunu azalttı; dolayısıyla Gezi direnişinin ortaya çıkışında ve meşruiyet kazanmasında etkili oldu, çünkü “sokağa çıkan” herkes doğrudan “terörist” damgası yemiyordu artık. Diğer taraftan Gezi direnişi de Kürt hareketi ile merkez solun çeşitli kolları arasında işbirliğinin yolunu açtı; böylece daha fazla kabul gören Kürt hareke-

tinin siyasal partileri 2015 seçimlerinde büyük başarı elde etti. Daha sonra, AKP siyasal bir tavır olarak milliyetçiliği sahiplenince, ulusalçılık muhalif bir söylem olarak etkisini iyice kaybetti; bu durum ultra-milliyetçi MHP'nin elini de zayıflattı, partiyi yüzde onluk seçim barajının altında kalma tehlikesiyle karşı karşıya bıraktı.

Gezi direnişiyle beraber sekülerist muhalefet de dönüştü; Şeriat ve İslam devrimi tehdidinden ziyade, gündelik hayata yapılan müdahaleleri öne çıkarmaya başladı. Otoritarizmin bir sonucu olan bu müdahaleler, protesto yasakları, sosyal medyaya getirilen kısıtlamalar, iletişimin takip altına alınması, polis ve istihbarat birimlerine geniş yetkiler tanınmasıyla iyice ayyuka çıkmıştı.

Gezi direnişinden sonra siyasete ve kentsel alanla ilişkisine dair algı da değişti. Neoliberalizmin kentsel mekânı ve çevreyi metalaştırılmasına karşı olan muhalefet aksları birbiriyle kaynaşmaya başladı. Gezi direnişinin ardından, mekânın metalaştırılması ile AKP'nin siyasal iktisadının ve yandaş şirketler ağının ne kadar iç içe olduğu daha açık görülmeye başladı. İlk defa Eylül 2013'te, "mülksüzleştirme ağları" adıyla, "sermaye-iktidar ilişkileri" üstüne kolektif bir veri derleme ve haritalama çalışması yayınlandı (mulksuzlestirme.org). Artık ülkenin tamamına yayılan mülksüzleştirme ağlarında rol oynayan aktörler, bağlantılar ve projeleri haritalayan, böylece iktidar ilişkilerini gözler önüne seren bu kolektif çalışma, ancak Gezi'den sonra ortaya çıkmıştı. Bu bütünleşik perspektif, doğa tahribatına ve kentsel mega projelere muhalefeti, mutenalaştırmaya karşı mücadele etrafında şekillenen genel bir kentsel siyaset çerçevesi içinde yan yana getiriyordu.

Kentsel mücadeleler de yeni biçimler almaya başladı. Örneğin kent içindeki boş binaların işgali, Gezi direnişine kadar Türkiye'de pek görülmemiş değildi. Köyden kente göçenlerin gecekondularla kamusal alanı işgali Türkiye'de savaş sonrası kentleşmenin karakteristik bir özelliği olsa da, kent içindeki metruk binaların işgali daha önce hiç görülmemişti. Bir sivil itaatsizlik eylemi olarak bilhassa Avrupa kentlerinde yaygın olan bu kentsel mekânı kamulaştırma biçimi doğrudan Gezi sonrası uğrağın bir ürünüydü. Gezi direnişini izleyen aylarda İstanbul ve Ankara'da kurulan işgal evlerinde, ak-

tivistler amaçlarını açıkça Gezi Parkı'ndaki işgal deneyimini kendine yeterlik ve elbirliği çerçevesinde sürdürmek olarak belirtmiştir (Rittersberger-Tılıç 2016: 91).

Yeni İslamcı hükümetin yol açtığı kentsel devrimin bir ürünü olan Gezi direnişi böylece “siyasetin komple kentselleşmesine” yol açtı. Kentsel mücadelenin ve kentsellik etrafında şekillenen siyaset tahayyülünün yeni biçimlerini icat ederek süreci daha ileri taşıyan *kentselin devrimiydi* bu. Bir başka deyişle Gezi, daha önceki muhalefet akıllarının eklenip kentselleşmesini temsil ediyordu.

GEZİ’NİN ARDINDAN MİLLETİ ÖRGÜTLEMEK

Bu bölümü, Gezi direnişini AKP’nin “millet” inşa etme projesi açısından ele alarak tamamlamak istiyorum. AKP’nin millet tanımı temel bir karşıtlığa, cumhuriyet tarihi boyunca İslami-muhafazakâr çoğunluğa zulmeden bir seçkin azınlık tahayyülüne dayalıydı. Söz konusu tanım, halkın büyük bir çoğunluğunun bu gruba girdiğini ima ediyordu. Halkın geri kalanı ise varlığı reddedilmeyen ama daha ziyade “hoşgörülen” “azınlıklar” olarak düşünülüyordu. Gezi direnişi bu açıdan ciddi bir temsil krizine yol açtı ve söz konusu tanımı temelden sarstı (Saraçoğlu ve Özkol 2015). Azınlık sayılan grubun nicel olarak tahayyül edilenden daha büyük olduğunu, barındırdığı heterojenliğin de asimilasyonu imkânsız kıldığını gösterdi. Belki de en önemlisi, direnişçilerin birer aktör olarak etkinliği ve taleplerini dile getirmeleri, liderinin iradesine riayet eden tutarlı bir kitle biçimindeki millet tasavvurunu sıkıntıya soktu. Olayların ardından Erdoğan, seçkin karşıtlığına dayanan eski antagonizmayı bir kenara bırakıp, Gezi direnişçilerinden tekrar tekrar “çapulcular” diye bahsetti (Koyuncu 2014: 324-25). Gezi eylemcilerinin siyasal performatifliği AKP’nin aklından hiç çıkmadı; 15 Temmuz 2016’daki darbe girişimine karşı destekçilerini örgütleme tarzında son derece etkili oldu. Fakat kamusal mekânı etkin biçimde kullanan bu örgütleme girişimine geçmeden önce meseleyi daha geniş bir bağlama oturtmakta ve siyasal İslamın Ortadoğu ve Kuzey Afrika’daki gösterilerde nasıl bir rol oynadığını ele almakta fayda var.

Geniş çaplı bir katılım sağlamalarına ve çok geçmeden öne çıkmalarına rağmen, bölgedeki ayaklanmaları başlatanlar İslamcılar değildi. Hatta İslamcıların Arap Baharı'nı "ele geçirdiği" ileri sürülmüştür (Bradley 2012). Taban örgütlenmelerinin onlarca yıllık bir geçmişi olduğu düşünülürse, İslamcıların bölgedeki isyanlarda örgütlenme bakımından bir üstünlüklerinin olması şaşırtıcı değil. Bununla beraber tartışmamız açısından asıl önemli nokta, ayaklanmalar ve sonrasında gündemi işgal eden tartışmalar, yani İslamcıların demokrasi ve sekülerizme ne ölçüde adapte olabileceği ve İslami devrim arayışlarından vazgeçip geçmedikleri gibi sorulardır (Gerges 2013, Bayat 2013a). Tunus'ta Nahda Hareketi Partisi iyimser bir örnek oluştururken, Mısır'da İhvan yönetimi siyasi programı konusunda İslamcı olmayan muhalefeti ikna edemedi, ve bu da 2013'te askeri bir darbeyle statükonun geri gelmesinin önünü açtı. Özellikle Arap ülkelerinde ayaklanmalar, başka şeylerin yanında, İslamcılar ile sekülerist milliyetçilerin Arap kimliği konusundaki mücadelelerini de yansıtıyordu (Gerges 2015: 6). Yani söz konusu ülkeler, Türkiye'nin son yirmi yıllık cebelleşmesine benzer şekilde, ulus tanımı konusunda bir gerilim yaşıyordu.

Enteresan bir biçimde, Arap İslamcılarının AKP ile ilişkileri ayaklanmaların seyrini etkilemiştir. Arap İslamcılar Türkiye örneğini İslamcılık açısından bir başarı hikâyesi olarak görüyor, bundan kendilerine göre dersler çıkarıyorlardı (Tuğal 2013: 155). AKP de bu durumu kendi nüfuz alanını genişletme imkânı olarak görüyor, hem yeni İslamcılığın Arap dünyasındaki genel başarısı hem de Türkiye hükümetinin bu yeni yönetimler üstündeki etkisi bakımından değerlendiriyordu. İşin ironik tarafı, Batı dünyası İslamcı ülkeler için olumlu (dünya piyasaları ve NATO'yla uyumlu) bir örnek olarak AKP'ye işaret ederken, AKP iktidarı 2011'den itibaren giderek otoriterleşiyordu. Uluslararası arenada bu hareketlerin güç kazanması AKP'nin kendinden daha emin hareket etmesini sağladı; hezime uğramaları ise hükümetin Gezi direnişine başka bir gözle bakmasına yol açtı. Bu bakımdan Gezi direnişi, özellikle siyasi İslamın rolü açısından, bölgedeki ayaklanmaların onlarla bağlantısız sonsözü olarak yorumlanabilir.

Bir yıl süren İhvan yönetimi ile on yedi yıldır iktidarda olan AKP arasında enteresan bir paralellik vardır. 30 Haziran ile 3 Temmuz arasındaki kısa dönemde gerçekleşen geniş çaplı gösterilerde İhvan yönetimine istifa çağrısı yapıldı; “her istediğini yapacak kadar geniş yetkilere sahipmiş gibi, ülkenin çehresini tamamen değiştirme pahasına istediği kadar yolsuzluk yapabilirmiş gibi” davranan cumhurbaşkanının değişmesi isteniyordu (Bou Akar 2013). Benzer şekilde Gezi direnişinde de hükümetin Erdoğan’ın şahsında somutlaşan otoriterleşmesine karşı çıkılıyordu. Mısır’da ordu düzeni yeniden tesis etmek için yönetime el koydu; üç yıl sonra Türkiye’de de Erdoğan’ı ve AKP’yi devirmeye yönelik bir girişimde bulunuldu. 15 Temmuz kalkışması, Erdoğan yönetiminden duyulan yaygın hoşnutsuzluğa bel bağlaması bakımından da Mısır’dakine benziyordu. Fakat bu kalkışmanın başarısız olmasına yol açan iki önemli fark vardı. Birincisi, Mısır’ın aksine Türkiye’de hiçbir sivil grup askeri müdahaleyi desteklemiyordu, hatta kalkışma sırasında ordu bile bir bütün olarak hareket etmemişti. İkincisi, AKP’nin iktidarı boyunca inşa ettiği, millete yapılan çağrı üstüne darbeye karşı hızla örgütlenen geniş bir destekçi tabanı vardı.

Gezi direnişinin hükümetin performatif bir topluluk olarak millet algısını nasıl etkilediğini gösteren en önemli olay muhtemelen 15 Temmuz darbe girişimidir. Cunta –Mısır’da Mursi’nin devrilmesinde olduğu gibi– AKP karşıtlarından da destek göreceğini düşünüyordu, ancak beklediği gibi olmadı. Farklı farklı siyasal bağlılıkları olmasına rağmen neredeyse istisnasız bütün yurttaşlar darbeye karşı çıktı. Ancak Erdoğan olayları kendine göre sunmaktan vazgeçmedi; sadece kendi destekçilerinin tanklara karşı durduğunu öne sürdü (*Al Jazeera Türk* 21.7.2016). Buna ek olarak hükümet, destekçilerini seferber edip, neredeyse bir ay boyunca her akşam “Demokrasi Nöbeti” düzenledi. Sokaklardaki kalabalık giderek azaldı, geriye sadece AKP’liler kaldı; diğer taraftan bu kitlenin hükümet beyanlarında temsili giderek genişledi, AKP’liler milletin tamamını ifade eder hale geldi.

İstanbul’da demokrasi nöbeti için belirlenen en önemli yerlerden biri de bekleneceği üzere Taksim Meydanı’ydı. Lojistik açıdan her

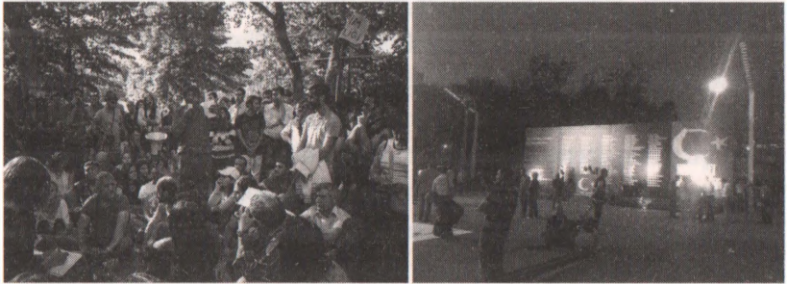
şey en ince ayrıntısına kadar düşünülmüştü; belediyeler demokrasi nöbeti yeri olarak belirlenen alanlara seyyar tuvaletler kuruyor, katılımcılara ücretsiz olarak yiyecek içecek veriliyordu. Özellikle kadın ve çocukların katılımı bakımından geleneksel Ramazan kutlamalarını andıran bir ortam vardı, ancak sık sık çalınan marşlar (örneğin mehter marşı) bu nöbetlere militarist bir hava katıyordu (Türkmen ve Küçük 2016). Askeri marşlar önemliydi, çünkü hayali bir dış düşmanın işgal girişimini ve bu düşmana karşı kazanılan zaferi tasvir eden bir anlatının üretimine katkı yapıyordu. Bu askeri anlatının odağında artık başkumandan olarak tanımlanan Erdoğan vardı. Nöbetlerde sık sık da tekbir getiriliyor; AKP'nin ve ultra-milliyetçi MHP'nin tabanından oluşan millet, reisini takip eden İslamcı askeri ulus olarak tanımlanıyordu.

Demokrasi nöbetlerine katılanlarla yapılan görüşmeler (çoğunluğu başörtülü olan) kadınların gösterilere ancak erkeklerin eşliğinde katıldığını gösterse de, nöbetler muhafazakâr kadınların akşam sokağa, kamusal mekâna çıkmasını bir bakıma meşrulaştırdı (Türkmen ve Küçük 2016). Mitinglerde sergilenen bedensel performanslar bayrak sallama, çalınan marşlara eşlik etme ve sembolik el işaretleri yapmakla sınırlıydı. Çeşitli kentlerdeki meydanlar, konuşmacılara ayrılan seyyar sahneler ve dinleyicilere ayrılan alan şeklinde mekânsal olarak düzenleniyordu. Kalabalıkları yönlendiren profesyonel sunucuların talimatlarıyla, nöbetlere gelenlere sadece pasif bir biçimde gösteriye alkış tutacak bedenler muamelesi yapılıyordu.

Demokrasi nöbetleri ayrıca Gezi direnişini taklit etmesi bakımından dikkat çeken performanslara sahne oldu. Örneğin Gezi Parkı'nda çadırlar kuruldu; fakat burada amaç bir kamp ortamı yaratmak değildi, çadırlar sadece parkın karşı-işgalini simgeleme işlevi görüyordu. Gezi direnişi esnasında AKM'yi birbirinden farklı pankart, afiş ve flamalardan oluşan heterojen bir kompozisyon süslüyordu; demokrasi nöbetlerinde ise binanın aynı cephesi boydan boya, "Hâkimiyet Milletindir" yazılı tek bir Türk bayrağı görseliyle kaplandı (Resim 3.14). Meydanın başka bir köşesine belediye tarafından bir millet kürsüsü kuruldu; bu da Gezi'deki serbest kürsülerin



3.14 15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminin ardından düzenlenen Demokrasi Nöbetleri sırasında AKM binasının ön cephesi. Fotoğraf: Konca Şaher.



3.15 Gezi direnişi ve Demokrasi Nöbetleri sırasında konuşmacıların kürsüleri. Kaynaklar: Nar Photos ve Konca Şaher.

bir taklidiydi (Resim 3.15). Tüm bunlar Gezi protestocularının önceki performanslarına verilen birer cevaptı; sınırsız kaynak ve teknoloji kullanımı Gezi'nin işaret, sembol ve pratiklerini bastırmaya ve/veya temellük etmeye hizmet ediyordu. Sloganlar bile saplantılı bir biçimde Gezi'nin sloganlarına gönderme yapıyordu: “Gezici değil kalıcı gençlik.” Yaygın olarak atılan bir slogan da “Her yer Tay-

yip, her yer Erdoğan”dı; “Her yer Taksim, her yer direniş” sloganının akustik ritmini taklit ediyor, içeriğini Gezi sloganlarının çoğundaki karşıtlığın nesnesi olan isimle dolduruyordu. Erdoğan’ın konuşmaları her akşam ülkenin dört bir yanında kentlerin büyük kamusal mekânlarındaki dev ekranlarda canlı yayımlanıyordu. Bu da Gezi direnişi esnasında ülkenin kamusal mekânlarını birbirine bağlayan aşağıdan yukarı ağa verilen bir cevaptı. Ancak arada önemli bir fark vardı; sürekli tek yönlü bir iletişim söz konusuydu ve bizzat Erdoğan’ın mesajı, Erdoğan’ın görüntüleriyle iletiliyordu.



Türkiye’deki yeni İslamcı iktidarın yeterince üstünde durulmayan boyutlarından biri, yaşanan kapsamlı kentselleşme sürecidir. Bu süreç kasıtlı politikaların ve büyük kentlerle taşrada mekânın metalaştırılmasının kasıtsız sonuçlarının bir ürünüdür. İslamcılar çeşitli kentsel ittifaklar yoluyla büyük kentlerde ve taşrada sağlam tabanlar inşa etmiştir. Dahası yapısal değişiklikler yoluyla büyükşehirlerin idari sınırlarını yeniden düzenlemiş, böylece “kentsel” tanımını melezleştirmiştir. Yani yeni İslamcılığın kentsel devrimi olarak tanımladığım AKP dönemi kentleşme süreci, kentsel olanı hem daha ön plana çıkarmış hem de melez bir biçimde yeniden tanımlamıştır. Söz konusu melez biçim, kentsel-kırsal ikiliğinin de ötesinde, çeşitli büyüklüklerdeki toplulukların toplumsal entegrasyonu ile ilgilidir. Bu yeni örgütlenmenin seçimlerde İslamcılarının siyasal gücünü korumasında son derece etkili olduğu anlaşılmıştır.

Diğer taraftan, idari sınırları yeniden düzenlenen büyükşehir belediyeleri kapsamında toplumsal ve siyasal entegrasyon, İslamcı yönetime muhalefeti de kentselleştirmiş, çeşitli muhalefet akıplarının kentsel biçimlere bürünmesinde de etkili olmuştur. AKP’nin çeşitli alanlardaki politikalarından duyulan hoşnutsuzluk giderek artmış, kentselin devrimi olarak tanımladığım Gezi direnişinde doruk noktasına ulaşmıştır. Başka bir deyişle Gezi direnişi, yeni İslamcılarının iktidarındaki komple kentselleşme sürecinin bir ürünüdür. Bu ba-

kımdan Gezi kaçınılmaz bir patlama değildir; giderek daha buyurgan bir tavırla, tek tek vakalara yöneltilen itirazların hepsini reddeden politikaların bir sonucudur. Dolayısıyla protestolar, yeni İslamcılığın kentsel devriminin sadece hükümetin yönettiği tepeden inme bir süreç olamayacağını, muhalefetinin kentselleşmesini de beraberinde getirdiğini göstermiştir.

Gezi direnişinin yeterince üstünde durulmamış bir başka boyutu da söz konusu kentselleşme sürecinde oynadığı roldür. Metalaştırma, neoliberal deregülasyon, emeğin güvencesizleştirilmesi, gündelik hayatın İslamileştirilmesi ve protestoların giderek artan ölçekte şiddetle bastırılması, siyasal eylem ve tahayyül biçimlerinin özellikle kentsel biçimlerde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Siyasal muhalefet aksları kentsel biçimlere bürünmüş, kentselin en mükemmel örneği olan kamusal mekâna kanalize olmuştur. Dahası muhalefet, protestoların ardından yeni kentsel biçimler üretmiştir. Protestolar esnasında ortaya çıkan mekânsal ve performatif eylem biçimleri öylesine etkili olmuştur ki başarısız darbe girişiminin ardından kendi kitlesini seferber etmek için AKP bile bu biçimleri sahiplenmeye çalışmıştır. Mobilize olmuş muhafazakâr kitlelerin siyaseti nasıl etkileyeceğini ise henüz görmüş değiliz.

Ulusalın İnşası: Milletin Kamusal Mimarisi

ULUS İNŞASI SÜREÇLERİNİN sıklıkla görülen bir boyutu, devlet eliyle girilen projeler yoluyla yapılı çevreyi şekillendirerek milliyetçi temsiller üretmektir (Kusno 2012). Kolektif tahayyülü (yeniden) biçimlendirmeyi hedefleyen en görünür temsiller, ulusun simgesi olarak tasarlanmış kamu yapıları, sözelimi meclis binaları ve yerleşkeleridir (Vale 2008). Bu yapılar, ulusu temsil etme işlevini yerine getirmenin yanı sıra, ulus olarak halk ile ulus-devlet arasındaki bağı besleyip meşrulaştırır. Bu bakımdan ulus inşası çoğu zaman rejim inşasıyla birlikte yürütülür; ulusun egemenliğini temsil eden yapılar iktidardaki siyasal fraksiyonu meşrulaştırmaya da hizmet eder.

Bununla beraber, kamu yapılarının mimarisiyle ve ortaya koydukları özgül ulus temsiliyle dolaysız ve otomatik bir özdeşleşme mekanizması olduğunu varsaymak hatalı olur; mimari temsil sorgulanmaktan bağımsız değildir. Kamu mimarisinin bu yönü yeterince incelenmemiştir, çünkü milliyetçiliğin mimari temsillerinin açıkça reddedildiği pek görülmez. Türkiye'deki İslamcı yeniden ulus inşası bu bakımdan ilginç bir örnek sunar: yeni Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi. Yerleşke hem ulusu İslami millet olarak temsil etme işlevi hem de başkentin siyasal topolojisini yeniden yazarak siyasal sistemi güçlü bir başkan etrafında yeniden biçimlendirme işlevi görmüştür. Eski Cumhurbaşkanlığı Köşkü'nün yerini alan yeni yerleşke kamuoyuna duyurulduğu andan itibaren hararetli tartışmalara konu olmuştur.

Bu bölümde, AKP iktidarı döneminde –en ileri sentezini Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi’nde bulduğumuz– yeni bir milli mimarinin nasıl üretildiğini ele alacağım. İktidara geldiği 2002’den itibaren, AKP “Osmanlı-Selçuklu” üslubu diye tanımlanan bir mimari tarz geliştirmeye çalıştı; bu üslup çeşitli etkilerle farklı aşamalardan geçti. İlk örnekleri okullar ve adliye binalarıydı, yani ulusal kimliği yeniden tanımlama görevi için son derece uygun iki alanda ortaya çıktı: Okullarla gençlere yeni bir milliyetçilik biçimi aşılanmakta, adliye binaları da bu ulusal kimliği devlete bağlamaktadır. Yani bu iki temsil sahasında, kamu mimarisi –yeni bir ulusun (millet) ve rejiminin simgesi olarak ortaya çıkan Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi’nden farklı olarak– mikro düzeyde işler.

(Milliyetçi) kamu mimarisi, milliyeti tanımlayan ideolojik anlamlar ürettiği ve halkın da bu mesajları doğru biçimde anlayıp kabul ettiği, böylece belli bir ulus tanımıyla özdeşleştiği varsayımına dayanır. Fakat söz konusu sürecin iki noktada da varsayılandan saptması olasıdır. Birincisi, mekânın kullanıcıları böylece verilmesi amaçlanan mesajları almayabilir; ve ikincisi, mesajlar doğru anlaşıldığı halde pekâlâ itirazla karşılaşabilir. Okullar ve adliyeler vatandaşlar tarafından kullanılan mekânlarken, Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi farklı özdeşlik mekanizmalarıyla işleyen bir iktidar sahasıdır. Dolayısıyla yerleşkeye muhalefeti kamu mimarisinin ihtilaflı anlamları açısından da incelemekte fayda var.

AKP yetkilileri yeni bir mimari tarz arayışına ellerinde olanla başladılar; ilk aşamada erken 20. yüzyılın Osmanlı Canlandırmacılığını taklit ettiler. Fakat mekân üretim ağının giderek büyümesi İslamcılara yeni mimari ifadelerden faydalanma imkânı sağladı. Tarihi referansların yanı sıra mekân üretiminin güncel ulusötesi ağlarından da yararlandılar. Bu ağların başlıca aktörü olan Türkiye merkezli inşaat şirketleri, Sovyetler yıkıldıktan sonra kurulan devletlerde yeni ulus inşası süreçlerinin abidevi sembollerini inşa ettiler. Bu örnekler önemli esin kaynaklarıydı, çünkü mimari modernizme –Sovyet geçmişi anıştırdıkları için– temelden mesafeli olan bu yapıların karakteristik özellikleri modernist geçmişin mevcut işaret ve sembollerini silmeyi amaçlamalarıydı. Yani AKP’nin mimari ara-

yışı aynı anda hem yerel hem küreseldi; bir yandan geç dönem Osmanlı imgelerine kadar uzanıyor, bir yandan da Soğuk Savaş sonrası dönemin postmodern ulus inşası süreçleriyle paralellik gösteriyordu. Ve son olarak, Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi Türk İslamı ile Batı klasisizmini harmanlayan yeni bir sentez oldu – bu bölümün başlıca tartışma konularından biri de bu olacak.

Canlandırmacılık Üstüne Çeşitlemeler: Ulusal Mimariyi Yeniden İcat Etmek

Cumhuriyet tarihi boyunca, ilköğretim hep başlıca ideolojik mücadele alanlarından biri olmuştur. Erken cumhuriyet döneminin radikal sekülerizmi tek tip eğitim sistemine de yansımıştır. Yeni eğitim sisteminin ayırt edici özelliklerinden biri ilköğretim müfredatını tekelleştirip sekülerleştirmekken, bir diğeri de etnik Türkleştirmeye dayalı milliyetçi duygular aşılacak olmuştur (Sakaoğlu 2003, Çayır ve Gürkaynak 2007). Bu noktada genç ulus-devletin İslamı bastırmaktan ziyade yeniden tanımlayarak kendi denetimine almayı amaçladığını belirtmek gerekiyor (Türkmen 2009). 1924'te medreseler kapatıldı ve ilahiyat fakülteleri kuruldu. Aynı şekilde, devlet memuru olarak görev yapacak din görevlileri yetiştirmek üzere imam hatip okulları açıldı. Daha sonra kapatılan bu okullar 1948'de İmam Hatip Yetiştirme Kursları, 1951'de (Demokrat Parti döneminde) ise ortaokul olarak yeniden ortaya çıktılar (Pak 2004; Çakır, Bozan ve Talu 2004). 2. Bölüm'de değindiğimiz gibi, imam hatip okulları İslamcılar ile sağcı hükümetler arasındaki popülist müzakerelerin başlıca mecralarından biri haline geldi. Laik düzen imam hatipleri meslek okulu çerçevesiyle sınırlamaya çalışıyor, İslamcılar ise bu okulların din eğitimi (de) veren normal okullar olarak tanınması için bastırıyordu. Özellikle 1990'larda, imam hatipler şiddetli bir tartışmanın tam göbeğindeydi; laik düzen bu okulları İslamcı partilerin arka bahçesi gibi görüyor, dolayısıyla bir tehdit olarak algılıyordu. 1997'de sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitime geçilince, imam hatiplerin ortaokul kısımları mecburen kapandı. Bu gelişmeyle, ve mezunlarının ilahiyat dışındaki fakültelere girmesinin çeşitli

düzenlemelerle kısıtlanmasıyla imam hatiplere büyük bir darbe indirilmiş oldu.

Müesses nizamın eğitimi yeniden düzenleyerek sekülerleştirme girişiminin temel bileşenlerinden biri de mimariydi. Sekiz yıllık zorunlu eğitim modeli, imam hatiplerin orta kısımlarının kapatılmasını sağlamak için kesintisiz bir süreç olarak tasarlanmıştı. Okullar yeniden düzenlenecek, yeni okullar yapılacaktı. Bu nedenle Milli Eğitim Bakanlığı üniversitelerin mimarlık bölümlerine başvurarak yeni okulların inşasında kullanılmak üzere tip projeler istedi (Gidi-zoğlu 2003).

AKP'nin ilk gündem maddelerinden biri sekiz yıllık zorunlu eğitime esneklik getirerek imam hatip okullarının orta kısımlarını yeniden açmaktı. Dahası, söz konusu okul yapma seferberliğiyle birlikte, okulların yeni bir mimari ifade tarzının üretilmesi bakımından son derece önemli olduğu anlaşılmıştı. Hızlı okul binası inşa etme ihtiyacı ve eğitimde modernizasyonun gerekleri çok geçmeden kapsamlı bir proje halinde bir araya getirildi; çağdaş inşa teknolojilerini muhafazakâr bir kimlikle birleştiren yeni bir mimari geliştirilecekti. 2004 ortalarında Milli Eğitim Bakanlığı Yatırımlar ve Tesisler Dairesi Başkanı "Akıllı Okul Projesi"nin hazırlanmakta olduğunu ilan etti (*Sabah* 7.8.2004). Yeni okullar kullanıcı güvenliği açısından AB standartlarında olacak, farklı yaş gruplarının gereksinimlerine hitap edecekti. Ayrıca yeni yapılacak okulların mimari açıdan farklı bir görünümü olacak, "Osmanlı ve Selçuklu mimarisi temel alınacak"tı (*Hürriyet* 7.8.2004). Bu yeni mimari imgenin ayrıntılarına girmeden önce, AKP hükümetinin ilk yıllarında mimarlıkla ilgili olmayan dinamiklerle gündeme gelen adliye inşaatları üstünde duracağım.

Sürekli ordunun tehdidi altında olduğundan, AKP hükümeti AB üyeliği için istekli görünüyor, birliğin hukuk standartlarına uyum reformları gerçekleştiriyordu.¹ Yeni yasalara ihtiyaç duyan bu değişikliklerin en önemlileri yargıyla ilgiliydi. 2003'te Adalet Bakan-

1. Kısaca hatırlayacak olursak, Türkiye 1987'de AB'ye (o zamanki adıyla AT) üyelik başvurusunda bulundu; 1999'da adaylığı resmen onaylandı. Özellikle 2002'den sonra AKP'nin yaptığı hukuk reformlarıyla birlikte, 2005'te katılım süreci kapsamında müzakereler başladı.

lığı AB'nin kaynak sağladığı “Yargının Modernizasyonu” programı kapsamında adliye binalarını (ve cezaevlerini) yenileme projesini başlattı (AB Türkiye Delegasyonu 2007). Bakanlık on yılda yaklaşık 270 adliye binası yaptı ya da yeniledi; böylece adli hizmet verilen toplam kapalı alan 2014 itibarıyla 500 binden 3 milyon metrekareye çıkarıldı (Adalet Bakanlığı 2007: 4 ve 2015: 6).

Okullarla adliyeler, mimari açıdan yeni bir ulusal temsilin oluşturulmasında AKP'ye önemli bir fırsat sağladı. Adliyelerin “bölgenin ve Türk tarihinin özelliklerini” taşıyacak biçimde yeniden yapılacağı veya elden geçirileceği belirtildi (*Radikal* 27.11.2004). Adalet Bakanı gururla “hakiki Türk mimarisi”nin izlerini taşıyan devasa adalet sarayları inşa ettiklerini duyuruyordu (Şahin 2007). Bakanın başka bir konuşmasında vurguladığı üzere, yeni adalet saraylarını gören vatandaş “ne güçlü devletim var” diyecekti (*Radikal* 4.8.2008). Çağlayan'daki İstanbul Adalet Sarayı'nın internet sitesinde, bu yapı “modern mimari ile Türk mimarisinin birleşmesi” olarak tanımlanıyordu (istanbul.adalet.gov.tr).

Hem okullarda hem adliyelerde, AKP'nin yeni bir mimari dil arayışı ancak Osmanlı ve Selçuklu binalarına referanslarla tahayyül edilen muğlak bir “Türklük” kavramına dayandırılıyordu. Fakat bu tür bir canlandırmacılık 21. yüzyıl İslamcılarının icadı değildi; ilham kaynağı, 20. yüzyıl Türkiye mimarlığı tarihyazını bağlamında genel itibarıyla modernizm karşıtı addedilerek ıskartaya çıkarılan erken 20. yüzyıl Osmanlı Canlandırmacılığıydı. Dahası bu tarz, cumhuriyetçi ulus inşasının ilk on yılına damgasını vurmuş olduğundan, müesses nizam karşısında sürekli tehdit altındaki hükümet için önemli bir meşruiyet kaynağıydı.

Mimarlık alanında Osmanlı Canlandırmacılığı, erken 20. yüzyılın ilk yıllarında ideoloji yüklü kısa bir dönüşüm evresini temsil eder. Aynı mimari ifade hem ayakta kalma mücadelesi veren imparatorluk hem de halefi ulus-devlet için kimlik inşasının kültürel bir aracı olarak işlev görmüştür. Bozdoğan'ın işaret ettiği gibi (2001: 34) Osmanlı Canlandırmacılığıyla bağdaştırılan mimari unsurlar, Gotik canlandırmacılık ile Hristiyanlık arasındaki ilişkiye benzer biçimde, 19. yüzyıl sonunda dinsel bir sembolizm içeriyordu: Klasik

Osmanlı örneklerindeki gibi oranlanmış kubbeler, sivri kemerler, geniş saçaklar etnik (ve dinsel) açıdan heterojen bir “Osmanlı milleti”ni temsil etmek üzere kamu binalarında yaygın olarak kullanıldı. Ne var ki imparatorluğu “Osmanlıcılık” yoluyla bir arada tutmaya yönelik bu son girişim, Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı’nın baskısı altında çöktü. Osmanlıcılıkla bağdaştırılan mimari biçimler çok kısa bir sürede “Türkleştirildi” ve bu defa etnik milliyetçilikle bağlantılı yeni anlamlarla yüklendi. İmparatorluğun son yıllarının Osmanlı Canlandırmacılığı, cumhuriyetin ilk yıllarında “Ulusal Mimari Rönesansı” başlığı altında yeni bir içerik kazandı.

Bu üslup cumhuriyet dönemi mimarlık tarihi yazımı bağlamında “Birinci Ulusal Mimarlık Akımı” olarak tanımlandı; fakat retrospektif bakış canlandırmacı mimari biçimler ile cumhuriyetin radikal sekülerizmi arasında bir uyumsuzluk gözlediğinden, hep örtük bir küçümsemeye maruz kaldı (Bozdoğan 2001, Basa 2015).² Gelgelelim söz konusu üslubu devrim mimarisi için böylesine uygun hale getiren tam da bu muğlak karakteriydi. Bozdoğan’ın ifadesiyle (2001: 42) “Osmanlı formlarının Türklük ve İslama dair çağrışımlarının aynı anda yan yana bulunabilir ve birbirinin yerine ikame edilebilir olması”, canlandırmacı mimarinin aynı anda hem şanlı Osmanlı geçmişini hem de genç ulusun iradesini temsil etmesine, ilkinden aldığı meşruiyeti ikincisine taşımasına imkân sağlamıştır. Osmanlı Canlandırmacılığı ancak 1920’lerin sonunda, tek parti rejiminin güçlenmesiyle birlikte terk edilmiştir.

AKP’nin mimari ifade arayışına dönecek olursak, Yatırımlar ve Tesisler Dairesi Başkanı Akıllı Okullar Projesi’ni tanıtırken, “kişilikli binaların en güzel örneklerinden biri” olarak erken 20. yüzyıldan kalan ilk meclis binasına işaret etmiştir (*Sabah* 7.8.2004). Bu bina Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarında iktidarda olan İttihat ve Terakki Partisi’nin genel merkezi olarak inşa edilmiş, 1920’de yenilenerek ilk meclis binası haline getirilmiştir (Resim 4.1). AKP temsilcilerinin Osmanlı Canlandırmacılığı referansları şaşırtıcı de-

2. Cumhuriyet dönemi mimarlığının anaakım tarih yazımı ve Osmanlı Canlandırmacılığının bu bağlamda rolüne dair örnekler için bkz. Aslanoglu (1980), Yavuz (1981), Sözen (1984), Yavuz ve Özkan (1984).



4.1 İlk meclis binası. Kaynak: VEKAM Arşivleri.

ğildir, zira Osmanlı mimari formlarının eklettik kombinasyonları İslamcıların Türk İslamcılığının kültürel imleyenlerini üretme arzusuyla uyumludur. Dahası söz konusu üslubun muğlaklığını ters yüz ederek kullanmak da mümkündür. Nasıl ki yeni cumhuriyetçi rejim Osmanlıcılığa yapılan mimari göndermeler yoluyla meşruiyet aradıysa, İslamcı hükümet de cumhuriyetin erken dönemiyle bağlantı kurarak meşruiyet kazanmaya çalışmıştır. Fakat özel olarak – sözgelimi paradigmatik bir örnek teşkil eden Büyük Postane binası (Sirkeci) gibi bir geç dönem Osmanlı yapısının değil de– bu binanın seçilmiş olması da önemlidir. Çünkü böylece herhangi bir kamu binasına değil Kurtuluş Savaşı’nın merkez üssüne gönderme yapılmaktadır – ki bu yapı şu an cumhuriyetin kuruluşunu anıtlastıran bir müze olarak kullanılmaktadır.

Eski meclis binası, “Gelenekten Geleceğe Eğitim Yapıları Mimari Proje Sergisi”nin açılışında, bu kez de Milli Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik tarafından örnek alınacak bir referans olarak gösterildi. Sergi, bakanlığın görevlendirdiği mimarlık bürolarının tasarladığı 21 okul projesiyle, hükümetin yeni bir resmi mimari üslup ortaya koymaya yönelik ilk girişimiydi. Çelik’e göre “Cumhuriyetin

başında geleneksel özelliklerimizle birlikte modern mimarinin özellikleri de işin içine dahil edilerek ‘ulus mimarisi’ diye özetleyebileceğimiz bir tarz” oluşturulmuştu (*İnternet Haber* 5.2.2005).

Çelik’in “millet” yerine özellikle “ulus” terimini kullanmış olması, bu tercihle kavramı dinsel içerimlerinden ayırması dikkat çekicidir. Osmanlı Canlandırmacı mimarisini erken cumhuriyet dönemine gönderme yaparak meşrulaştırma girişiminin bir yansımasıdır bu. Aynı zamanda hükümetin yeni bir mimari tarz tanımlarken ne kadar ihtiyatlı davrandığını gösterir: “Bugün burada sizlere bir sergi takdim ediyoruz. Çok büyük iddialarla karşınıza çıkmıyoruz, bütün eleştiri ve tekliflere açığız.”

Birkaç ay sonra Çelik’in daha kendinden emin bir havayla konuştuğunu görürüz. Bakanlığın (artık 41 tip projeyle örneklenen) yeni mimari üslupla yola çıkmaya hazır olduğunu ilan ettiği basın toplantısında, erken cumhuriyet döneminden çeşitli kamu binalarına değinir, “kamu binalarını milli izler taşıyan modern mimariyle yap-tırma”nın devletin görevi olduğunu ileri sürer. Yeni okullar AB standartlarını karşılayacak, ekonomik, güvenli ve estetik olacaktır. Derslikler minimum alan ve maksimum öğrenci sayısı ile sınırlanacak, rampalar, asansörler, engellilere özel tuvaletler ve sosyal faaliyet mekânları teknik standartlara uygun olacaktır. Bu yeni okulların bina cephelerinde “hareketli, estetik, Osmanlı, Selçuklu ... motifleri” kullanılacak, “betonarme tekniğinden vazgeçilerek yüzlerce yıl dayanabilecek taş okul binaları” yapılacaktır (*Hürriyet* 14.8.2005). Yüzyıllarca ayakta kalacak kamu binaları inşa etme hevesi nihayetinde ekonomik kısıtlarla karşılaşınca, betonarme sistemlerle yapı üretimine devam edilir.

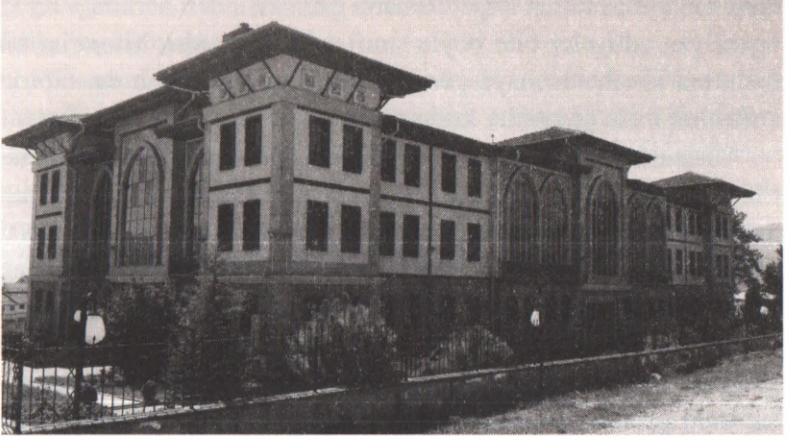
Okul binaları genelde sınırlı bütçeyle inşa edildiğinden yeni okullar da gayet basit bir formül izler (Resim 4.2). Binaların planları simetriktir (genelde U-biçimli), iki kat yüksekliğinde yapılan giriş portikleriyle simetrik bir cephe düzenlemeleri vardır. Sivri kemerler neredeyse bir zorunluluktur; bunlar da alçı kabartmalarla veya basitçe renk farklılığıyla üretilen biçimsel imitasyonlardan ibarettir. Aynı şekilde portiklerde de betonarme sütunlar ve sahte kemerler vardır. Yan kanatların parapetleri yükseltilir ve ay yıldız motifinin



4.2 Bahçelievler'de (Ankara) bir ilköğretim okulu. Fotoğraf: Bülent Batuman.

yerleştirildiği alınlıklar gibi kullanılır. Yangın merdivenleri abartılarak hisar burçlarını andıran dikey elemanlar haline getirilir.

Okul binalarındaki epey basit Osmanlı Canlandırmacılığı taklitlerinin aksine, adliyeler belli bir çeşitlilik arz eder. İhtişam vazgeçilmez bir özellik sayıldığından, favori referanslardan biri, genelde üç boyutlu inşa teknikleriyle tanınan Selçuklu taçkapılarının iki boyutlu taklitleridir. Bu yeni adliye binalarının bazıları simetrik yapıları ve payandalı geniş saçaklarıyla Osmanlı'nın canlandırmacı kamu binalarını taklit ederken, bazıları da tarihsel göndermeleri soyut formlarda kullanarak modern kompozisyonlar elde etmeye çalışır (Resim 4.3). Örneğin Safranbolu Adliyesi (2006-9) erken 20. yüzyıl Osmanlı Canlandırmacılığının yakın bir taklididir. Kahramanmaraş Adliyesi (2007-11) ise eklektik bir örnektir; dört kat yüksekliğindeki bir taçkapı (Selçuklu'ya gönderme) ile Edirne'deki Osmanlı sarayının geriye kalan son parçası olan Adalet Kasrı'na gönderme yapan simetrik kuleleri bir araya getirir. Konya Adalet Sarayı (2006-8) keskin geometrisiyle nispeten farklı bir örnektir; geniş bir avlu etrafında düzenlenmiş sade kütlesi, beyaz duvarları ve mavi cam yüzeyleriyle dikkat çeker.



4.3 Safranbolu ve Konya adliyeleri. Fotoğraflar: Beyza Onur ve Bülent Batuman.

Osmanlı-Selçuklu Üslubunun Alımlanması

Yeni İslamcı kamu mimarisini gözler önüne seren okul ve adliyeler söz konusu olduğunda, bu yeni mimari temsilin serbest eklektizmine bilhassa dikkat etmek gerekiyor. Sivri kemerler, saçaklı çatılar, cumbalar, Osmanlı veya Selçuklu motifleri bezemeli çini süslemeleri ve Selçuklu taçkapılarını taklit eden görkemli girişler belli bir düzen gözetilmeksizin kullanılır. Devlet yetkilileri ve basın, bir binada sergilenen özgül kombinasyonu gözetmeksizin, üslubunu “Osmanlı-Selçuklu” olarak adlandırmaktadır. Hiçbir Selçuklu gönder-

mesi olmayan okullar veya Osmanlı mimarisinden herhangi bir iz taşımayan adliyeler bile böyle sınıflandırılmaktadır. Mimarlar bu uydurma sınıflandırmaya genellikle ihtiyatla yaklaşırsa da, tabirin kullanımı hızla yaygınlık kazanmıştır.

“Osmanlı-Selçuklu” diye bir üsluptan bahsetmenin mimarlık tarihi açısından olsa olsa bir anakronizm olacağı açıktır. Osmanlı’nın mimari mirası 700 yıllık imparatorluk tarihi boyunca görülen envai çeşit bina tipi ve tasarım yöntemi içerir; bu da Osmanlı’ya özgü tek bir üsluptan bahsetmenin bile imkânsız olduğu anlamına gelir. 11. ve 12. yüzyıl Selçuklu mimarisi ise kervansaray, medrese ve türbe gibi yapı tipleriyle, ayrıca süsleme amacıyla yaygın olarak kullanılan ünlü geometrik desenleriyle Ortaçağ İslamının yenilikçi yapı tekniklerini temsil eder (Hoag 1991, Hillenbrand 2000). Devlet-merkezli bakış açısıyla Türk sağı, (bugünkü İran, Irak ve Orta Asya merkezli) Büyük Selçuklu Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu arasında tarihsel bir devamlılık olduğunu varsaysa da, bu üç toplumsal yapı arasında kültür, ekonomi ve devlet yapısı bakımından mühim farklar vardır (Peacock ve Yıldız 2013).

Tarihsel gerçeklikler ne söylerse söylesin, 21. yüzyıl Türkiye-si’nde Osmanlı ve Selçuklu göndermeleri –hem ülke içinde hem küresel ölçekte– ideolojik açıdan anlamlıdır, zira işlevseldir. Anadolu ve Türk tarihlerinin seçmeci inşası kimi kısım ve unsurları içerip kimilerini dışarıda bırakır; böylece Türkler Anadolu’nun tek sakini ve İslam da Türklerin tek tarihi olup çıkmıştır. Başka bir deyişle tarihi ve coğrafyayı böyle çerçevelemek “millet” tanımına hizmet eder. Dahası bir ulusal kimlik olarak Türklük ile İslam iyice iç içe geçirilmiş; böylece Türk İslamı, Ortadoğu’ya dayatılmış bir imparatorluk (Osmanlı) ideolojisinin ötesinde, Selçuklu referansı yoluyla Orta Asya steplerine kadar uzanan kapsamlı bir sentez olarak sunulur. Bu coğrafi genişleme ideolojik meşruiyet için kullanılan söylemsel bir referanstan ibaret değildir; ulusötesi bir nitelik taşıyan çağdaş, operasyonel bir ağıdır. 1. Bölüm’de cami mimarisi çerçevesinde yeni Türk İslamcılığının dışı doğru eğiliminin ne anlama geldiği üstünde durmuştum; biraz daha ileride ise söz konusu ulusötesi

bağlantının AKP'nin Osmanlı-Selçuklu üslubunun gelişimine nasıl katkı yaptığını göstereceğim.

“Osmanlı” ve “Selçuklu”nun bir arada kullanımı, hem verdiği mesajları ciddiye alıp biçimsel tutarlılık arayan 19. yüzyıl canlandırmacılıklarından hem de çeşitli üsluplardan muhtelif unsurları serbestçe ödünç alan geç 20. yüzyıl postmodern tarihselciliğinin oyuncululuğundan önemli ölçüde ayrılır. Yeni İslamcı canlandırmacılık ne oyuncudur ne de tutarlılık arar; son derece geniş ve heterojen bir tarihsel döneme gönderme yaptığından, kendi içinde zaten tutarsızdır. Dolayısıyla burada, söylemsel gücünü sentetik karakterinden alan özel bir tür eklektizm söz konusudur. AKP'nin pragmatik bir biçimde İslamcılık ile milliyetçilik arasında salınan ideolojik muğlaklığına gayet uygundur bu. Hükümetin kendine güveninin artmasıyla birlikte, başta erken cumhuriyet dönemine yapılan göndermeler hızla terk edilmiş, üslubu tanımlayan “Türk” ve “ulusal” terimlerinin yerini “Osmanlı-Selçuklu” kategorisi almıştır.

Artık Osmanlı-Selçuklu diye anılan yeni kamu mimarisi popüler alanda olumlu tepkiler aldı. Yeni inşa edilen kamu binalarının kullanıcılarıyla yapılan çeşitli anketler, insanların bu yeni üslubun ikonografisini benimsediğini; özellikle cephe düzenlemesi soyut yapılara kıyasla böyle binaları “güzel” bulduklarını söyleyerek onayladıklarını gösteriyordu (Sağlam 2013, Akalın 2013).³ Pek çok kamu binası (okul ve adliyelerden, valilikler, belediyeler, hatta karakollara kadar) söz konusu eklektik üslubu sergilerken, özel yapılar da (örneğin şirket binaları ve oteller) bu formları taklit etmeye başladı (Resim 4.4). Yani Osmanlı-Selçuklu mimarisi denen muğlak üslup yavaş yavaş ideoloji ile moda arasında salınan bir trend haline geldi (Ayaz Calap 2014).

Çoğu zaman kiçiliğin sınırlarında dolaşan bu mimari formlar halkın beğenisini kazansa da, mimarlık camiası tarafından hararetle eleştirildi. Ancak bu yeni trende yapılacak itirazların hangi söylem-

3. Bilkent Üniversitesi'nde 2011 ve 2012 yıllarında yürüttüğüm dersler kapsamında okul binalarıyla ilgili olarak düzenlenen benzer anketler de kullanıcıların Osmanlı-Selçuklu mirasıyla ilişkilendirilen milliyetçi-İslamcı ikonografiyi onayladıklarını gösteriyordu.



4.4 Adana Müftülüğü ve Pursaklar Kaymakamlığı (Ankara). Fotoğraflar: Bülent Batuman ve Defne Batuman.

sel zemine dayanacağı siyasal bir problem arz ediyordu. AKP için zor bir sene olan 2007’de mimarlık camiası içinden üç farklı eleştiri aksı ortaya çıktı. Bu eleştirileri siyasal iklimden bağımsız düşünmek imkânsız, çünkü aynı yıl içinde AKP hakkında kapatma davası açılmıştı ve (müesses nizamın desteklediği) sekülerist örgütler AKP’nin “gizli gündemi”nin şeriatı getirmek olduğunu öne sürerek protesto için Cumhuriyet Mitingleri düzenliyordu.

Türk Serbest Mimarlar Derneği (TSMD) Ocak 2007’de bir sergi düzenledi; serginin oldukça provokatif bir adı vardı: “Mimarlıkta İrtica Var mı?” Sergi mekânı, Ankara’nın sekülerist demografisiyle tanınan müreffeh muhitlerinden Kavaklıdere’deki bir AVM’ydi. Sergi Ankara’dan ve diğer kentlerden gelişigüzel seçilmiş yapıların fotoğrafları aracılığıyla siyasal baskı altında mimarinin “dejenerasyonunu” göstermeyi amaçlıyordu (tsmd.org.tr). Binaların çoğu Keçiören’den; geleneksel desenlerin kullanımıyla hem kamu yapılarının hem de apartmanların cephelerinde yaratılan kakofoninin hemen dikkat çektiği bir yerdi burası. Geleneksel kilim motifleri, (Selçuklu olma iddiasındaki) geometrik desenler ve organik Osmanlı süslemeleri sıva veya cam mozaik gibi farklı malzemeler kullanılarak uygulanmıştı. 1990’lardan beridir belediye bu tür cephe işlemlerini bizzat teşvik ediyordu (hatta gayriresmi olarak dayatıyordu).

Keçiören, Ankara’nın güneyindeki cumhuriyetçi kentsel gelişmenin antitezi olan İslamcı ikonografinin gelişme sahasıydı adeta.

Belediye tarihselci mimari simülasyonların paradigmatik örneklerinden birini henüz 2005'te inşa etmişti. Bu yapı, Osmanlı'nın en uzak batı sınırını işaretleyen ve 17. yüzyılın sonlarına kadar elinde tuttuğu Estergon Kalesi'nin adını taşıyan bir kültür merkeziydi. Kale esasen bir Osmanlı yapısı olmadığı gibi, herhangi bir mimari özelliği de yoktur. Buna karşılık kültür merkezi, kalenin sağcı tahayyül içindeki tarihsel anlamına uygun biçimde imal edilmiş bir imgeye sahiptir. Üst üste iki parçadan oluşan yapının sekizgen biçimli alt kısmı (13. yüzyıl Selçuklu yapısı olan) Alanya'daki Kızıl Kule'nin bir kopyasıdır; üst kısım ise Selçuklu kümbeti formundadır. Kültür merkezinin internet sitesinde, yapının farklı mimari parçalarının kaynakları (örneğin mermer taçkapısının 13. yüzyıl Karatay Medresesi'nin girişini örnek aldığı, keza şadırvanının Topkapı Sarayı'nın Lale Bahçesi'ndeki şadırvanın bire bir kopyası olduğu) gururla ve ayrıntılarıyla anlatılır (Öz 2014).

TSMD sergisi İslamcılara karşı seküleristlerin elitist tepkisini temsil ediyordu. Burada mimari zevkin banallığı, gerici bir güç olarak görülen İslamcılığın kaçınılmaz bir sonucu gibi tasavvur ediliyordu. Serginin adında, cumhuriyet tarihi boyunca İslamcılığı olumsuz bir anlamda çağrıştıran sert bir ifade olan “irtica”nın geçmesi tesadüf değildi. Sergiden haberdar olan İslamcı politikacılar kıyameti kopardı; Keçiören Belediye Başkanı'nın baskıları sonucu sergi AVM yönetimi tarafından toplatıldı. Sergi için kamu kurumlarıyla bağlantılı kültür merkezleri yerine AVM gibi bir özel mekânın tercih edilmiş olması önemliydi. Büro sahibi (kendisi de girişimci olan) mimarların temsilcisi olarak TSMD, özel bir kuruluşun siyasal baskıdan bağımsız olacağını ummuştı, fakat sergi ne yazık ki sadece iki gün sürebilmişti. TSMD Başkanı Murat Artu daha sonra hem “sermayenin siyasilerin karşısında kraldan çok kralcı” olmasından duyduğu hayal kırıklığını ifade edecek hem de irtica kavramının dindarlıkla ilişkilendirilmesini reddedecekti (Artu 2007). Ona göre serginin göstermek istediği, tarihi formları taklit etmenin bir anakronizm olduğuydu. Bu anlamda irtica dindarlıktan ziyade çağa ayak uyduramamak anlamında gericilikti.

TSMD sergisinin zorla kaldırılmasından bir süre sonra Mimarlar

Odası Ankara Şubesi “Mimarlık ve İdeoloji” konulu bir panel dizisi başlattı. Basın bülteni bu meseleye dair pozisyonunu çok net ortaya koyuyordu: “Mimarlar Odası Ankara Şubesi ... siyasal tercihlerini cumhuriyet öncesi dönemlere atfen yeniden kurarak, ya Osmanlı ve Selçuklu dönemleri mimarlığını taklit etmeye çalışan ya da mimarlığın Türkleştirilmesi savıyla, temsili icatlara yönelen siyasal erkin, son dönem Türkiye mimarlığını, sahte ancak bir o kadar da yoz bir üretimin içerisine adeta hapsettiğini düşünmektedir” (Mimarlar Odası Ankara Şubesi 2007). Burada söz konusu olan, tarihi yapıların taklit edilmesinden öte, “muhafazakâr siyasanın ... modern toplum ve çağdaş mimarlık pratiklerine ... örgütlü bir saldırısı”ydı. Yani İslamcı hükümet ve yerel idareler cumhuriyetçi modernizmi hedef alıyordu; mimarlık bu mücadelenin (kültürel) cephelerinden biriydi. “Cumhuriyet’in çağdaş mimarlık üretim süreç ve yöntemleri ile biçim ve temsillerine bir tür başkaldırı”ydı bu. Dolayısıyla yeni mimari formların dayatılması aynı anda hem “mimarın özgür irade ve yaratıcılığını önyargıyla disipline etmeye” yönelik bir girişimdi hem de ideolojik temsiller empoze eden anti-demokratik bir mimari uygulamaydı. Burada “ideoloji” teriminin olumsuz anlamda kullanılması ve modernizme tarafsızlık atfedilmesi dikkat çekicidir: “Çağdaş mimarlığa katkı koyan ve mimarlıkta ideolojik takıntılara karşı mücadele eden tüm meslek insanlarımızı göreve çağırmayı ... görev kabul ediyoruz.”

Mimarlar Odası’nın düzenlediği paneller TSMD’nin tepkisel sergisine nazaran daha dikkatli ve teorik dayanakları daha sağlam bir tartışma çerçevesi ortaya koyuyordu. Sergi mimari kiçi gericilikle bir tutuyordu; Oda ise, popüler beğeniye tepeden bakan elitist bir pozisyona düşmekten sakınarak, problemi beğeniden ziyade ideoloji çerçevesinde ele alıyordu. Ancak bu çerçeve de Osmanlı ve Selçuklu motiflerinin rağbet gören kullanımlarının sıradan binaların cephelerinde şahısların özel inisiyatifleriyle yeniden üretimini dışarıda bırakıyor, sadece kamu mimarisine ve mimarların bu yeni Osmanlı-Selçuklu mimarisine uymaya zorlanmasına odaklanıyordu. Yani ideolojik “gericilik” karşısında sekülerizmi modernist mimariyle ilişkilendiren mimarlar modernizmin geçerliliğini nasıl savu-

nacaklarını tam olarak kestiremiyorlardı, çünkü burada esas zorluk idarelerin zorlamasından ziyade halkın kayıtsızlığıydı. Dahası, binaları tarihselci unsurlar ekleyerek şekillendirmenin sadece İslamcı belediyelere özgü bir durum olmadığı da gözden kaçırılıyordu.

Üçüncü bir yaklaşım ise İstanbul Serbest Mimarlar Derneği'nin (İSMD) Aralık 2007'de düzenlediği bir sergiyle ifade buldu. Önde gelen mimarlık tarihçilerinden Uğur Tanyeli'nin küratörlüğünü üstlendiği bu serginin adı "Binalar Konuşunca Mimarlık Susar"dı. Tanyeli, ülkenin dört bir yanından binaların profesyonellere çektilrilmiş çarpıcı fotoğraflarını, iki temel problemi, yani "halkı kamusal mimari yoluyla eğitme" ısrarının neden sorunlu olduğunu ve tarihsel formların pragmatik kullanımının İslamcılara özgü olmadığını gözler önüne serecek şekilde kategorize etmişti (Tanyeli 2007b). Bu geniş perspektif CHP'li belediyelerin ürettiği benzer tarihselci mimari imgeleri, keza turistik kaygılarla inşa edilen yerel taklit örneklerini de tartışmaya dahil etmeyi mümkün kılıyordu. Dahası cumhuriyet tarihinin modernist mimariyi bir modernleşme aracı olarak benimsemesini sorgulamaya da imkân tanıyordu. Sergi mekânı da rastgele seçilmemişti tabii; sergi İslamcılarının hazzetmediği modernist bir ikon olan AKM'de açıldı (bkz. önceki bölüm).

Bu üç etkinliğin gösterdiği üzere, 2007 siyasal çalkantının mimarlık alanında yansımaları bulduğu bir dönem oldu. Üç farklı meslek örgütü, hükümetin giderek daha çok rağbet gören Osmanlı-Selçuklu tarzına karşı itirazlarını ortaya koydu. Her olayın farklı bir kavramsal odağı vardı: TSMD sergisinin teması "irtica"ydı, Mimarlar Odası sergisinin temel kavramı (olumsuz anlamda) "ideoloji"ydi, İSMD sergisinin merkezindeyse "tarihsellik" vardı. AKP'nin ideolojik tarihselciliğine itirazın üç örnekte de "modernlik"ten ziyade "çağdaşlık" zemininde meşrulaştırılması dikkat çekiyordu. Bu itirazların yükseldiği 2007 aynı zamanda yeni İslamcı mimari arayış açısından bir kopuş momentiydi: AKP'nin aynı yıl tamamlanan yeni genel merkez binası, hem Osmanlı-Selçuklu mimarisinin tanımı hem de ülke çapında üretilecek kamusal mimari açısından yeni bir paradigma kuracaktı.

Post-Ulusal Neoklasisizm

Birinci Bölüm’de Türkiye devletinin Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra kurulan Türki cumhuriyetlere nasıl ilgi gösterdiğinden bahsetmiştim. AKP de bu devletlerle yakın ilişkiler kurma arzusundaydı; Erdoğan çoğunluk partisinin genel başkanı olarak (henüz başbakan değilken) ilk yurtdışı gezisini Ocak 2003’te Azerbaycan, Kazakistan ve Türkmenistan’a yaptı. Başbakan ve ardından Cumhurbaşkanı olarak da bu ülkelerin başkentlerine ziyaretlerini sürdürdü. Fakat İslamcıların Türki cumhuriyetlere ilgisi aslında AKP iktidara gelmeden çok önce başlamıştı. İstanbul ve Ankara’nın belediyelerini aldıktan hemen sonra bu bölgenin belli başlı kentleriyle yakın ilişkiler kurdular. Örneğin Ankara 1994’te Aşkabat’ın, 2001’de Astana’nın, 2003’te Duşanbe’nin ve 2004’te Taşkent’in kardeş kenti oldu.

Türk İslamcılar için çarpıcı olan, Orta Asya kentlerinin ulus inşası süreçleri kapsamında imarıydı; özellikle de İslamın rolü ve kentsel mekândaki yansımaları açısından. Sovyet-sonrası ulus inşası örneklerinde, İslamın ulusal kimliğin bir bileşeni olarak kullanılmasında ihtiyatlı davranılıyordu, çünkü bu ülkelerdeki otoriter rejimler potansiyel olarak İslamcı muhalefet riskiyle karşı karşıyaydı (Karagiannis 2010, Yemelianova 2010). Bu bakımdan söz konusu ülkelerde ulus ile İslam arasındaki müzakerenin büründüğü mimari formlar dikkat çekiciydi. Doğal kaynaklardan elde edilen zenginliğin yönetici seçkinlerin elinde toplandığı Kazakistan, Türkmenistan ve Azerbaycan gibi ülkelerde, anıtsal camiler bunun başlıca bileşeniydi. Bu ülkelerin başkentlerinin yeniden düzenlenmesinde ise, camiler yine önemli bir rol oynasa da, merkezi unsur değillerdi. Ülkenin ne kadar kalkındığını cümle âleme göstermek için göz alıcı kentsel peyzajlar yaratmanın başlıca aracı kamu yapılarının mimarisiydi.

Orta Asya başkentlerinin kentsel gelişimi Türkiye ile erkenden bağ kurulmasını sağladı. Bu ülkelerin seçkinleri başkentlerini (yeniden) inşa ederken, Birinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından gelen Türk ulus inşası örneğine baktılar; Ankara’nın imge ve ritüelle-

rini, keza imarını taklit ettiler (Denison 2009). Bu ulus-devletlerin en hırslısı muhtemelen Kazakistan'dı; aynı anda hem alt etnik göçebe grupları birleştirmeyi hem de sayısı Kazakları aşan Rus nüfusuyla baş etmeyi amaçlıyordu. Dolayısıyla Kazakistan'daki ulus inşası girişimi "Avrasyacılık"ın stratejik kullanımına dayanıyordu (Olcott 1997). 1997'de başkentin Almatı'dan, pek dikkat çekmeyen bir sanayi kenti olan Akmola'ya taşınması (kent 1998'de Astana adını aldı) bu stratejinin bir sonucuydu. Astana yeni başkent olarak inşa edilirken öykündüğü model Ankara'ydı (Koch 2013). Astana'da yürütülen kurak alanları yeşillendirme çalışmaları hem doğayı kontrol altına alıp terbiye etme yolundaki modernist arzuyu yansıtıyor hem de yüz yıl kadar önce Ankara'da Atatürk Orman Çiftliği'nin kurulmasını akla getiriyordu.⁴ Kazakistan Cumhurbaşkanı Nazarbayev 2007'de Astana'ya bir Atatürk heykeli dikilmesi talimatı verdi, 2009'da heykelin açılışı yapıldı. Buna cevaben 2010'da Ankara'ya da Nazarbayev'in bir heykeli dikildi.

Söz konusu devletler Türkiye örneğini model alıp başkentlerini ulus inşası sürecinin parçası olarak kullanma yoluna giderken, Türkiye'deki İslamcılar da bu devletlere bakınca ilgi çekici bir şey buluyordu – Türk müesses nizamının gördüğü ülkenin nüfuz alanını genişletme fırsatının ötesinde bir şeydi bu. Yeni Türki cumhuriyetlerde ulus inşası süreçleri mekânsal açıdan iki temel bileşene dayanıyordu: Sovyetik sembollerin silinmesi ve yeni ulusları temsil edecek yeni sembollerin icadı. Bu bileşenlerin her biri bilhassa Ankara'nın İslamcılarının yönetiminde yeniden biçimlendirilmesinde de hayati bir rol oynadı. Sovyet başkentlerinin bu işlevi bağımsızlıktan sonra da sürdürdüğü örneklerde, toponiminin ideolojik bir araç olarak kullanımı önemliydi. Yer isimleri sadece Orta Asya cumhuriyetlerinde değil, eski sosyalist coğrafyanın tamamında yaygın olarak değiştirildi (Isaacs ve Polese 2016). Aynı şekilde İslamcı belediyenin ilk işlerinden biri Ankara'daki cadde isimlerini değiştirmek oldu. İki yıldan kısa bir sürede yüzden fazla caddenin ismi değiştiril-

4. Astana ve Aşkabat'ta kurak alanları yeşillendirme çalışmaları hakkında yakın tarihli bir çalışma için bkz. Koch (2015).

mişti (Özkan ve Yoloğlu 2005: 59). Ankara’da kolektif hafıza üstüne başlatılan mücadelenin bu temel stratejisi, AKP iktidara geldikten sonra yoğunlaştırılıp tüm kentlere yayıldı. Yeni cadde isimlerinin ilk örnekleri (Aşkabat, Bişkek, Taşkent, Azerbaycan, Kazakistan vb.) Sovyet-sonrası Türki cumhuriyetlere işaret ediyordu.⁵

Sovyet sonrası cumhuriyetlerde sosyalist ikonografiyi yok etmenin en etkili yolu bina cephelerinin yenilenmesiydi. Bu yöntem özellikle binayı baştan inşa etmenin ekonomik ya da siyasal açıdan makul olmadığı büyük ölçekli operasyonlarda mimari görünümü değiştirmek için yaygın olarak başvurulmuş temel strateji haline geldi. Kentsel mekânı postkolonyal bir tavırla yeniden yazma stratejisinin paradigmatic örneği Aşkabat’tı. Hepsi beyaz mermer kaplı yeni binaları izleyecek şekilde, eski bina cepheleri de yeniden kaplandı. Aşkabat böylece Sovyet geçmişinin izlerini sildi, caddeler boyunca cepheler etnik motifler içeren süslemelerle yenilendi (Mills 2007).⁶ Bu strateji daha sonra Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından da uygulandı: Belediye 2011’de başkentin sembolik aksı olan Atatürk Bulvarı üstünde bir cephe yenileme projesi yapılacağını duyurdu. Tektip cephe uygulaması için gereken imge de yine Orta Asya başkentlerinden ithal edilecekti.

Orta Asya’nın Sovyet sonrası cumhuriyetleri eski rejimin ikonografisini yenisiyle değiştirirken Türklük ve İslamı temsil eden (tarih ve coğrafyanın çok çeşitli kesimlerinden alınan) unsurlardan oluşan bir simgeler repertuarını kullandılar. Her ulusun Türklük ve İslamı

5. Cumhuriyetin modernist sembollerinin tahribini hedefleyen Ankara’nın İslamcı belediye başkanı Melih Gökçek’in tetiklediği başka bir tartışma da kamusal sanatla, bilhassa başkentin kamusal mekânlarını süsleyen modern heykellerle ilgiliydi. Gökçek pek çok defa modern sanatı karaladı, hatta müstehcen oldukları gerekçesiyle bazı heykelleri kaldırttı. Belediye Başkanı’nın modern sanata alternatif su süslemeleri; meydanları, parkları, refüjleri fıskiyelerle doldurmuş, hatta yapay şelaleler inşa ettirmişti. Su unsurunun başkenti “güzelleştirmek” için kullanılması Aşkabat’ta da çok yaygındı.

6. Biraz daha farklı niyetlerle olmakla beraber Bakü’de de benzer bir stratejiye başvuruldu. Kent merkezindeki eski binalar –ulus tahayyülünü tetiklemek için değil de turistik amaçlarla– kireçtaşı kaplamalarla kentin geç 19. yüzyıl barok cephelerine benzetildi (Grant 2014).

harmanlayan farklı temsiller icat etmesi gerekiyordu. Türkiye'deki İslamcılarının aradığı da tam olarak buydu; özgül bir Türk İslamını milleti tanımlayan öz olarak temsil edecek mimari formlar geliştirmek. Sovyet sonrası devletler mimari sembolizmleri harmanlama konusunda tarihsel deneyime sahipti. Sosyalist realizmin o meşhur “sosyalist içerik, ulusal biçim” formülasyonu ellerinin altındaydı; bu düstur bina cephelerinde Sovyet sembolizmini yerel özelliklerle birleştiren bir eklektizm ortaya koyuyordu. Orta Asya ve Transkafkasya'nın başkentleri bu bakımdan zaten modern biçimlerin yerelleştirildiği birer sahneydi (Çepaitienė 2015). Bağımsızlığın ardından merkezi Sovyet şemalarının yerini modernliğin ve anıtsallığın küresel imleyenleri aldı. Bunlar özellikle Kazakistan, Türkmenistan ve Azerbaycan'da, hızlı ekonomik gelişmenin bir sonucu olarak ulusötesi mimarlık firmaları aracılığıyla ithal edildi. Bu firmalar özellikle Astana ve Aşkabat'ta beyaz mermer kaplı kamusal mimari imgesinin oluşmasına katkıda bulundu; bu homojenleşmenin yanında, Kazak ve Azeri hükümetler belli başlı kentleri markalaştırma sürecinde ünlü mimarlardan (örneğin Astana'da Norman Foster ve Bakü'de Zaha Hadid) da yararlandılar.

Orta Asya kentlerinde en yaygın kullanılan sembollerden biri iki kareden oluşan sekiz köşeli yıldız, oktagramdır. Bu sembol tarih boyunca İslamdan (Rub el Hizb) Hinduizme (Lakşmi Yıldızı) farklı kültürlerce kullanılmıştır. Günümüzde dünya çapında İslami görsel dağarcığın bir parçası olarak yaygın şekilde kullanılmaktadır; örneğin Malezya'nın küresel İslam çerçevesinde belli bir yer edinme gayretinin bir ifadesi olarak Kuala Lumpur'da Cesar Pelli'ye yaptırılan Petronas İkiz Kuleleri'nin tasarımında kullanılmıştır (King 2004: 17). Orta Asya'da ise daha çok (Müslüman) Türk kimliğini simgeler. Türkmenistan ve Özbekistan'ın armalarında halen kullanılmaktadır; ayrıca 1990'larda Kazakistan'ın gayriresmi bayrağında kullanılmıştır.

Bu ülkelerde otoriter rejimlerin temsili için Batı klasisizminin bileşenleri ile ulusun yerel sembollerini serbestçe birleştiren, yabancı firmalardı. Görkemli kamu binalarının inşası da yabancı firmalara emanet edilmişti ve bunların büyük bir kısmı Türkiye men-

şeliydi. Dolayısıyla Orta Asya'nın Sovyet sonrası başkentlerinin inşası Türkiye'deki İslamcılar açısından sadece uzaktan izlenen bir süreç değildi; organik bir ilişki söz konusuydu. Yeni İslamcı kentsel dönüşüm rejiminde hızla büyüyen inşaat şirketleri Orta Asya'da (keza Rusya'da) zaten iyice gönenmiş, hükümetler arasında ilişkilerin geliştirilmesinde son derece etkili aktörler haline gelmişlerdi.⁷

Orta Asya'da ortaya çıkan yeni mimariye bakarsak, özellikle Astana ve Aşkabat'ta, Batılı bir görünümü olan cepheler ile ulusal kimliği temsil eden sembolik unsurların birleştirildiğini görürüz. Vale'in (2008: 154) Astana mimarisini betimlemek için kullandığı "(Michael Graves'in 1980'lerdeki çalışmalarını andıran) soyut bir biçimde tarihselleştirilmiş postmodern cephe çeşitlemeleri" ifadesi Aşkabat için de geçerliydi. Kent, "binalarında en çok mermer bulunan" yer sıfatıyla Guinness Rekorlar Kitabı'na girmişti (*The Guardian* 26.5.2013). "Beyazlık" Astana'da da önemliydi; devlet başkanının bu kentte bulunan ikametgâhının adı "Akorda"ydı (bire bir çeviriyle "beyaz topluluk") ve resmi açıklamaya göre "beyazlık" burada Türk kültürü için önemli olan temizlik, saflık ve kutsallık gibi kavramları simgeliyordu (akorda.kz). "Beyazlığın" içerimleri AKP'nin de kendini tanımlarken öne çıkardığı ideolojik bileşenlerden biriydi. Sözgelimi parti, kısaltmasının AKP değil de "Ak Parti" olarak kullanılmasında ısrarcıydı. Böylece AKP Orta Asya başkentlerinde Batı klasisizmini Türklüğün sembollerıyla yerelleştiren, be-

7. Örneğin Çalık Holding'in kurucusu Ahmet Çalık 1990'larda Türkmenistan Cumhurbaşkanı'na danışmanlık yapmıştır. O tarihten beri, holdingi Türkmenistan'da yaklaşık 11 milyar dolarlık taahhüt işi üstlenmiştir (Rodeheffer 2014). Çalık Erdoğan'ın da gözde işinsanlarından biri olmuş; inşaat, enerji ve medya sektörlerinde yatırımlarını artırmıştır. Ayrıca Erdoğan'ın damadı Berat Albayrak Enerji Bakanı olmadan önce bu holdingin CEO'luğunu yapmıştır.

8. AKP'nin Orta Asya'ya ilgisi çağdaş mimariyle sınırlı değildi. Hükümet Selçuklu mirası üstüne arkeolojik çalışmalar ve sanat tarihi projeleri de başlattı; bu projelerin hem bölgede Türk İslamını teşvik eden yeni İslamcı teşebbüse hem de Türk-İslam kökenleri konusundaki ulusal anlatıya katkıda bulunacağı umuluyordu. Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) bu amaçla 2009'da Cumhurbaşkanı Gül'ün himayesinde "Büyük Selçuklu Mirası"nın belgeleneceği iddialı bir projeye başladı (Eravşar ve diğ. 2014).



4.5 Aşkabat'ta Türkiye menşeli şirketleri inşa ettiği binalar: Polimeks'i inşa ettiği Kültür Bakanlığı. Polimeks Holding'in izniyle.

yazlar içinde, abidevi bir mimari buldu; İslam, ulus ve partiyi birbirine bağlamak için kusursuzdu bu.⁸

Orta Asya'da faaliyet gösteren Türkiye menşeli inşaat firmaları bu yeni mimari imgeyi ülkeye ithal etmek için bir kanal sağladı. Halihazırda beyaz kaplama cepheleriyle onlarca kamu binası inşa etmiş bulunan şirketler çok geçmeden Türkiye'de bu binaların benzerlerini yapmaya davet edilecekti (Resim 4.5). Ve Osmanlı Canlandırmacılığı taklitlerinden son derece farklı olmalarına rağmen, söz konusu binalar da Osmanlı-Selçuklu olarak nitelendirilecekti. Bunların ilki, AKP Genel Merkezi'ydi; Astana ve Aşkabat'ın açık renk, mermer kaplama yapılarıyla çarpıcı bir benzerlik gösteren bina, Türkiye'de yeni kamusal mimarinin prototipi olacaktı.

AKP Genel Merkezi'nin ilk konsept tasarımı için Orta Asya'da faaliyet gösteren İstanbul merkezli bir inşaat şirketi görevlendirildi. Şirket, âdet olduğu üzere, binanın işlevsel organizasyonunu çözme-

den önce kütlesini ve cephe kompozisyonunu tasarladı (Boyacıoğlu ve Gürallar 2008, Gürallar ve Boyacıoğlu 2011). İlk tasarım, düşey bir eksen etrafında simetrik olarak düzenlenmiş dikey bir monolitik bloktan oluşuyordu. Eksen, binanın iki tarafında iki giriş tanımlıyordu; ön giriş sadece genel başkan tarafından kullanılacaktı. Cephenin simetri eksenini tarif eden merkezi hacmin tepesi bir tonozla kapatılacak, üst katlarda konuşma yapmak için kullanılacak balkon şeklinde bir çıkma olacaktı. Bu ilk çalışma daha sonra, AKP'nin halihazırda kullandığı binanın içini tasarlamış olan Ankara menşeli mimar Can Gökoğuz'a verildi.⁹ Mimar ve parti yetkililerinin gerçekleştirdiği görüşmeler sonucunda, mevcut tasarımın ciddi kusurları olduğu ve kapsamlı revizyonlar yapmayı gerektirdiği anlaşıldı. Neticede proje için, ilk çalışmada sunulan genel görüntüyü muhafaza etmesi beklentisiyle, Gökoğuz görevlendirildi.¹⁰

Projenin nihai versiyonunda bina dokuz kat yüksekliğindedir; en tepedeki çekmekatla iki yanda iki teras oluşturulmuştur (Resim 4.6). Ayrı bir asansörü olan en üst üç kat—bu versiyonda da ön cepheye kendisine özel bir girişi olan—genel başkana tahsis edilmiştir. Genel kullanıma yönelik ana giriş kapısı arka tarafta yer alan, bina parselinin bir parçası olmasa da parti tarafından fiilen kullanılan

9. O dönemde Gökoğuz genç ve nispeten deneyimsiz bir mimardı, sadece birkaç hükümet binasının iç yenilemesini yapmıştı. Gökoğuz'un mevcut genel merkez binasındaki çalışmasını takdire şayan bulan AKP'liler, binanın dış görünüşünün zaten hazır olmasına güvenerek (beklentileri sadece iç mekân tasarımı olduğu için) onunla çalışmayı tercih ettiler. İdeolojik bir ikon olarak tahayyül edilen bina için partinin tanınmış bir isimle çalışmayı seçmemiş olması dikkat çekicidir. Bu tercihin, partinin iddiasızlığından ziyade, müşterisinin taleplerine rıza gösterecek bir mimarla çalışma arzusundan kaynaklandığını düşünmek akla yatkındır.

10. Bir sonraki kısımda görüleceği gibi, AKP hükümetinin inşa ettirdiği başlıca binalarında görev alan mimarlar—özellikle Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi yakıcı bir siyasal meseleye dönüştükten sonra—söyleşi yapmaktan imtina etmeye başladılar. Gökoğuz daha önce çeşitli söyleşiler yapmış olsa da, 2016'nın sonlarındaki birkaç girişime rağmen benimle söyleşi yapmayı kabul etmedi. Burada, belirttiğim kaynaklara ek olarak, Esin Boyacıoğlu ve Neşe Gürallar'ın 2008'de gerçekleştirdikleri söyleşinin yayımlanmamış dökümlerinden de yararlandım. Bu materyali benimle paylaştıkları için kendilerine teşekkür ederim.



4.6 AKP Genel Merkezi: taçkapılı ön cephe ve otopark-miting alanına bakan, kalabalığa hitap edilen balkonun bulunduğu arka cephe. Fotoğraf: Bülent Batuman.

park yerine bakar. Gökoğuz işverenlerini sekizinci kattaki balkonun kalabalığa hitap etmek için uygun olmayacağına ikna edip balkonun park yerine bakan arka cepheye taşıyınca, bu alan binanın siyasal örgütlenmesinin önemli bir bileşeni haline gelmiştir. Yeni balkon zemin katın hemen üstündeki konumuyla, otoparktan türeyen miting alanıyla ilişkisi açısından başarılı bir çözüm sunar; bu ilişkiyi sağlayan, koyu renk cephe kaplamasıyla farklılaştırılmış ve saçaklarla vurgulanmış olan giriş katının yüksekliğidir.

Ön cephede orta kısım, Selçuklu emsallerine referansla altı kat yüksekliğinde bir taçkapı şeklinde biçimlendirilen geniş bir cam yüzeyle vurgulanmıştır. Hem taçkapı hem de teras parapetleri, çıkma kornişler gibi görünen saçaklarla süslenmiş, saçaklar ayrıca polistren dişlerle belirginleştirilmiştir. Cephe çimento bazlı yapay taşla kaplanırken, çekmekat ise tepesinde bir metal dikme ile tamamlanan iki katlı bakır kaplı piramidal bir çatıyla örtülmüştür.

Binanın tamamında iç mekân tasarımı sadeyken, genel başkan ofisi olarak kurgulanan sekizinci kat başka bir tasarımcı tarafından daha gösterişli bir biçimde düzenlenmiş; burada parıltılı aksamalar, süslü mobilyalar kullanılmış, duvarlarda sanat eseri olarak fermanlara yer verilmiş ve böylece bir Osmanlı havası yaratmak amaçlanmıştır. Hem iç tasarımda hem de ön cephenin cam yüzeyinde en göze çarpan sembol, ilk projede yer almış ve parti yetkililerince kabul edilmiş olan oktagramdır.

Bina 2007’de açıldığında, iki nedenle sekülerist medyadan sert eleştiriler aldı. Bunların ilki ofis katındaki rüküşlük (seküleristlerin gözünde İslamcıların banal zevkinin göstergesiydi), öteki de ön cephedeki oktagramlardı. Muhafız basın bu sembolün aslında Davud Yıldızı olduğu ve AKP’nin Siyonizmle gizli bağlantılarını kanıtladığı söylentilerini yaydı. Oktagramı kasten ve yanlış bir biçimde Siyonist bir sembol olarak sunan komplo teorileri AKP’yi sıkıntıya soktu, çünkü binanın açılışı 2007’nin sorunlu konjonktürüyle çakışmıştı. Parti bu sembolü Selçuklu mirasına işaret ederek savundu, kamuoyunu bunun aslında İslami bir sembol olduğuna ikna etmeye çalıştı. Parti yetkililerine göre bu sembol “Erdoğan’ın Özbekistan gezisi sırasında Buhara kentindeki eserlerde görüp beğenmesi üstüne merkez binasında” kullanılmıştı (*Habertürk* 9.5.2007). Partinin internet sitesinde sekiz köşeli yıldız hakkında ayrıntılı bilgi veriliyor; sembolün İslam inancında Cennet’i, sekiz köşesinin de cennetin sekiz kapısını temsil ettiği belirtiliyordu. Ancak bu açıklamalar yeterli bulunmayınca, İslamcılar ideolojik imleyenlerin en güvenilir olanına başvurmak zorunda kaldı: Bina cephesindeki oktagramlar büyük bir bayrakla örtüldü ve bu bayrak Temmuz 2007’deki erken genel seçimler bitene kadar orada kaldı.

Sekiz köşeli yıldız konusundaki ihtilafa rağmen, AKP Genel Merkezi sonraki yıllarda kamusal mimarının arketipi işlevi gördü. İlerleyen zamanlarda pek çok bina benzer biçimde tasarlandı: almeti farikası sıralı pencere dizileri, çıkma kornişler ve geometrik (Selçuklu) motifler olan monolitik kütleli beyaz kaplama yapılar. Bu detaylar adeta –aksi takdirde modern görünecek– herhangi bir binayı Osmanlı-Selçuklu üslubunabüründürmenin formülü olarak kullanılıyordu.¹¹ Hatta mimari projeler inşaat aşamasında değiştirilerek böyle özellikler ekleniyordu (Resim 4.7). Kamu binalarının ihale şartnamelerinde mimarlara fikri mülkiyet haklarından feragat etme koşulu dayatılıyordu. Bu tipolojinin monoblok klasisizmine

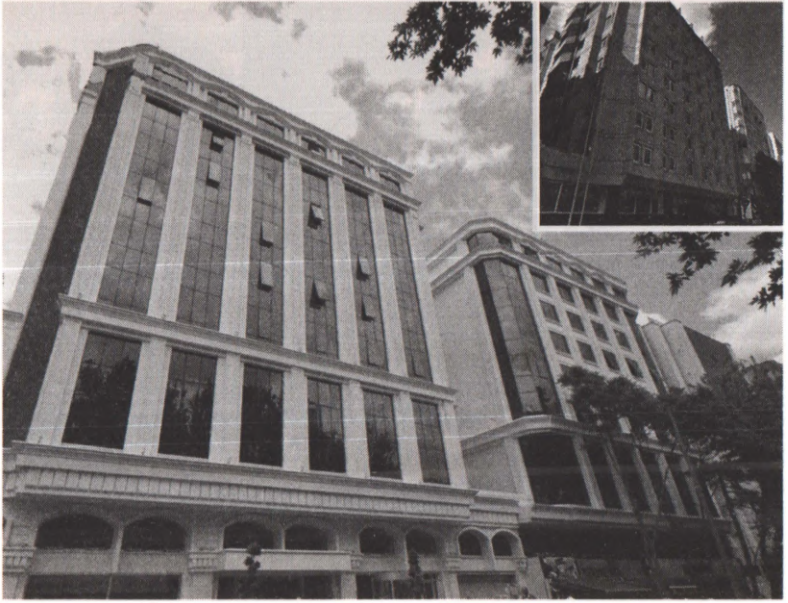
11. Bu noktada 1. Bölüm’de değindiğim Ahmet Hamdi Akseki Camisi’ni hatırlamakta fayda var. AKP Genel Merkezi’nin inşaatıyla hemen hemen aynı dönemde başlayan camiye yapım aşamasında, modernist görünümüne oldukça ters düşen, Selçuklu görünümlü büyük bir taçkapaı eklenmişti.



4.7 Bilim, Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı; proje ve inşa edilmiş hali. Fotoğraf: Bülent Batuman.

uymayan kamu binalarında bile cephede Osmanlı-Selçuklu çağrışımı yapacak tarihselci süslemelerin olması isteniyor, söz konusu unsurlar tasarım aşamasında olmasa bile uygulama aşamasında ekleniyordu.

Binaları üslup açısından klasisizme yaklaştırp İslamileştiren bu bütünleyici formülü Ankara Büyükşehir Belediyesi hevesle benimsedi. Belediye 2011’de, Aşkabat’ta eski Sovyet yapılarının üstüne giydirilen cephe kaplamalarına benzer şekilde, Atatürk Bulvarı üstündeki binaların modernist cephelerini yeniden kaplamak için kolları sıvadı (*Büyükşehir Ankara* 28.5.2011). Belediyenin ilan ettiği proje, binaları tektip beyaz yeni cepheleriyle gösteren üç boyutlu mimari animasyonlarla tanıtıldı. Belediye Başkanı Gökçek bulvar üstündeki 120 binanın cephelerinin bilabedel yenileneceğini açıkladı (*Hürriyet* 8.6.2011). Mülk sahipleri beklenen ilgiyi göstermeyince, belediye bu projeyi uygulamaya geçirmek için iki yeni adım attı. Bunların ilki, mülk sahiplerinden izin almayı gerektirmeyen kamu binalarıyla başlamakti. Ne var ki bu sefer de tasarımcıların fikri mülkiyet hakları konusunda sorun yaşandı, çünkü bazıları seç-



4.8 Atatürk Bulvarı'nda cephe yenilemeleri. Kaynak: Mimarlar Odası Ankara Şubesi Fotoğraf Arşivi.

kin meslek erbabları olan bu mimarlar tasarımlarına müdahale için izin vermiyordu. Böylece belediyenin ikinci adımı da hükümeti fikri mülkiyet haklarını baypas edecek bir yasa çıkarmaya ikna etmek oldu. Proje son derece pahalıya patlasa da, 2016 sonu itibarıyla bir düzine bina yenilendi. Özellikle cam giydirme cepheleri ve brutalist cephe uygulamalarıyla İkinci Dünya Savaşı sonrası modernizmini sergileyen binaların cephe yenilemeleri çok kötü sonuçlar verdi (Resim 4.8).

Batı'nın anıtsallığı ile Doğu'nun ulusal sembollerini birleştiren bu yeni neoklasisizmin ortaya çıkışı, Türkiye ile Orta Asya cumhuriyetlerinin ulusötesi bağlantılarının bir sonucuydu. Türkiye menşeli inşaat şirketleri, bu ülkelere teknoloji ve uygulama bilgisi aktarmanın yanı sıra, bölgeye hâkim olan kayırmacılık biçimlerine uygun yarı profesyonel iş ortamları da sağladı. Benzer tedarik biçimleri yavaş yavaş Türkiye'deki inşaat sektörüne hâkim olurken, bu şirketler güçlü hükümetler etrafında yoğunlaşan mekânsal üre-

tim süreçlerinin de Türkiye'ye aktarılmasına aracılık etti. Söz konusu süreçlerde inşaat projeleri hem kayırmacılığa dayalı ilişkilerin yeniden üretiminin hem de siyasal gücü sergilemenin araçları olarak kullanıldı.

Bu çerçevede, söz konusu bağlantılar kanalıyla mimari biçimlerin aktarımı da sağlandı; zira Ankara, Astana ve Aşkabat'taki yeni kamusal mimariler, Türklük ve İslamın birleşik temsillerini sunmaya imkân verecek, anlam bakımından muğlak aynı sembol repertuarını kullanıyordu. Bu noktada Batı klasisizminin kullanımı da kritik önemdedir, çünkü üç devlet de çağdaş kapitalizmin küresel ağında aynı zamanda marka işlevi görecektir ulusal temsiller geliştirmeye çalışıyordu. Türkiye örneğinde, bu beyaz giydirilmiş anıtsallık devlet gücünü göstermeye –Osmanlı Canlandırmacılığının yeniden keşfedilen çeşitlemelerine kıyasla– çok daha uygundur. Dolayısıyla özellikle Astana, Aşkabat ve Ankara arasında belli ölçüde bir karşılıklı etkileşim, bir tür *işteş klasisizm* vardır. Bu durum, kentlerini ileri teknoloji çağdaş kimliklerle markalaştırmak için birbirini taklit eden İslam dünyası kentleri arasındaki etkileşime benzer (Bunnell ve Das 2010).

Tam da AKP kamu binaları için arzu edilen imgeye uygun bir mimari dil bulmuşken iktidarın partide, özellikle bizzat Erdoğan'ın ellerinde toplanması öyle bir seviyeye ulaştı ki devlet yapılanmasının dayandığı mevcut güçler ayrılığı çerçevesi bir engel haline geldi. Bu uğrakta mimarlık, söz konusu engeli aşmanın bir aracı olarak ortaya çıktı. Başkenti geçmişin izlerini silerek yeni bir çehreye büründürme arzusu ile mimarlığın iktidarın inşası için araçsallaştırılması iddialı bir projede bir araya getirildi: Erdoğan için (Başbakanlık kompleksi olarak başlayıp daha sonra Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi olarak yeniden şekillendirilecek) yeni bir yerleşke inşa edilecekti.

Milletin Evi

Erdoğan'ın kişisel projesi olan yeni Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi, son dönemin en tartışmalı mimari girişimi haline geldi. En bariz itiraz, büyüklük ve lüks bakımından aşırıya kaçılmasıydı (Arango 2014, Dombey 2014, Withnall 2014). Maliye Bakanı kompleksin maliyetini 600 milyon dolar olarak açıkladı; buna karşılık Mimarlar Odası, yapılan masrafın bunun üç katından daha az olamayacağını öne sürerek, inşaatı yürüten TOKİ'ye resmi bir başvuruyla gerçek maliyeti sordu. TOKİ “maliyetin açıklanmasının ülkenin ekonomik çıkarlarına zarar vereceği” gerekçesiyle kesin bir cevap vermekten kaçındı (*Radikal* 2.12.2014).¹²

Fakat 300 bin metrekarelik kullanım alanı ve bunun iki katı büyüklüğündeki arazisiyle bu devasa yapıyla ilgili tek tartışma konusu maliyeti değildi.¹³ Yerleşke için erken cumhuriyet dönemi modernleşme girişimlerinin bir parçası olarak Ankara gibi kurak bir kentte yeşertilen Atatürk Orman Çiftliği'nin seçilmesi de iki açıdan infial

12. Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi mimarlığın siyasal boyutlarını tartışmak için enteresan bir örnek oluşturur. Ne var ki son derece siyasallaşmış olan yapı aynı zamanda incelemesi zor bir konu haline gelmiştir, çünkü yapıyla ilgili kararlamalar, inşaat izinleri, bütçe dökümleri gibi belgelerin, keza mimari tip projelerinin gizli bilgi olduğu ileri sürülmektedir. Tasarım sürecine dahil olan mimarlar bile yapı hakkında konuşmaktan kaçınmakta, topu TOKİ'ye atmaktadır. TOKİ ise her türlü bilgiyi açıklayacak tek yetkili makamın cumhurbaşkanlığı olduğunu iddia etmektedir. İşin ilginç tarafı, yetkililerin gizlemeye çalışmasına rağmen, yerleşke hakkında açık kaynaklardan erişilebilen bilginin çokluğudur. Örneğin yapının inşaat esnasında fotoğraflanması yasakken, işçiler yapının fotoğraflarını çekip internet forumlarında paylaşıyor; TOKİ bilgi vermekten imtina ederken, taşeronlar yerleşkede yaptıkları işleri gururla yayınlıyordu. Dolayısıyla araştırmam esnasında mutlak bilgi kaynakları erişilebilir değildi ama açık kaynaklar yoluyla yerleşke hakkında kayda değer ölçüde veriye ulaşmak mümkündü. İleride değineceğim üzere, Mimarlar Odası hem bu açık kaynakları hem de kendi üye ağını kullanarak yerleşkenin ayrıntıları hakkında çok fazla bilgiye ulaştı ve öğrendiklerini kamuyla paylaştı. Mimarlar Odası'nın yerleşkeye karşı mücadelesinin hikâyesi için bkz. Karakuş Candan, Hakkan ve Bolat (2015).

13. Fikir vermesi açısından, kompleksin kullanım alanı Buckingham Sarayı'nın dört katıdır.

yarattı. Birincisi, özellikle seküleristlerin bakış açısıyla, AOÇ'nin seçilmesi kasıtlıydı; amaç Atatürk'ün adını taşıyan, bizzat Atatürk'ün hazineye bağışladığı bu alan üstünden onun manevi mirasını zaptetmekti. İkincisi, AOÇ birinci dereceden tarihi ve doğal sit alanı olduğu için, kısa sürede inşaatın durdurulmasına yönelik mahkeme kararları alınmıştı. Ancak Erdoğan bu kararlara bir meydan okumayla cevap verdi: “Kimse bu binanın yapılmasına engel olamaz, kimse de bu binayı yıkamaz. Güçleri yetiyorsa gelip yaksınlar” (*Milliyet* 5.3.2014).

Aşırı şatafatı ve mevzuata aykırı niteliğiyle yerleşke, Erdoğan'ın şahsıyla özdeşleştirilen otoriter başkanlık sisteminin de mimari sembolü haline geldi (Batuman 2014a, Orhan 2016). Bildiğimiz gibi Türkiye'de yerleşik siyasal sistemde cumhurbaşkanı devletin başı olarak daha ziyade sembolik bir rol oynuyordu, yürütme erkini fiilen yönlendiren ise güçlü ve etkili bir pozisyona sahip olan başbakanı. İşte böyle bir bağlamda, Erdoğan'ın başbakan olduğu dönemde, öncelikle Başbakanlık Yerleşkesi olarak tanımlanan yapı, Erdoğan'ın cumhurbaşkanlığıyla beraber yeniden düzenlendi. Yapının mimari programı bürokrasinin geniş kademelerini bünyesinde bir araya getiriyordu; yapının cumhurbaşkanlığı yerleşkesine dönüşümü ise Erdoğan'ın 2011'den sonra bütün gücü giderek tek elde toplamasına paralel olarak gerçekleşti. Erdoğan, yürütmenin başı olarak yaşamayı da kontrol ederken yargı denetiminden de muaf kalacak güçlü bir cumhurbaşkanı etrafında şekillenen yeni bir sistem istediğini ilan etmekten çekinmedi. Bu hedef doğrultusunda yerleşke önemli bir araca dönüştü.

Bir sonraki kısımda yerleşkeyi ayrıntılı olarak ele alacağım. Bunun için öncelikle yerleşkenin başkentte cumhuriyetin temsil mekânlarıyla ilişkisi üstünde duracağım; ardından yerleşkeyi o döneme kadar cumhurbaşkanlığı ikametgâhı olarak kullanılan Çankaya Köşkü ile kıyaslayacağım. Yerleşkenin ayırt edici kentsel tasarım özelliklerini ve mimari niteliklerini dört tema etrafında inceleyeceğim: başkent'in çehresinin değiştirilmesi yoluyla güç ilişkilerinin mekânsal olarak yeniden biçimlendirilmesi; siyasal erkin tanımlandığı bir merkez yaratarak kamusal mekânı yeniden tarif etme giri-

şimi; Osmanlı-Selçuklu mimarisine yeni bir içerik sağlayarak ortaya koyulan millet temsili; ve son olarak, yerleşkenin temsili etrafında yürütülen siyasal mücadele (Erdoğan tarafından meşruiyet sahası olarak gösterilen yerleşkenin muhalefet tarafından hedef alınması).

CUMHURİYET ANKARASI'NIN SİYASAL TOPOGRAFYASINI YENİDEN BİÇİMLENDİRMEK

Cumhuriyetin ilanından sonra Ankara, Avrupa'daki muadilleri gibi, modern bir toplumun modernist başkenti olarak tasavvur edilmiştir. Demiryolunun güneyinde yükselen “Yenişehir” hükümet binalarına ve yüksek bürokratların konutlarına evsahipliği yapacaktır. Yeni kent merkezindeki üçgen hükümet merkezinde bakanlıklar yer alırken; Kızılay Meydanı üçgenin tepesini, daha yüksekteki konumuyla TBMM de tabanını oluşturur (Batuman 2009, Cengizkan 2010; Resim 3.3 ve 3.4). Hükümet merkezinin simetri eksenine kabaca denk düşen Atatürk Bulvarı güneye doğru yayılan kent için hem sembolik bir aks hem de ana omurga işlevi görecektir. Bu aks kentin eski merkezi ile yenisini birbirine bağlar; kuzeyde Ankara Kalesi doğrultusunu gösterirken güney ucu ise Çankaya'ya çıkar.

Atatürk'ün Kasapyan bağ evine yerleşmesiyle beraber kentin en prestijli semtlerinden biri haline gelen Çankaya'da bir cumhurbaşkanlığı konutunun inşa edilmesi, yeni rejimin mimari temsilleri açısından sembolik bir edimdi. 1920'ler boyunca kentin eski merkezi ve civarındaki yeni binalar Osmanlı Canlandırmacılığını izlediğinden, yeni cumhurbaşkanlığı konutunun üslup tercihi bu üslubun geleceği açısından bir sınav olmuştur. Atatürk'ün kente nazır yeni konutu için farklı üsluplarda üç ayrı teklif sunulmuştur (Akcan 2012: 54-64). Bunlardan Alman Lenz & Co. şirketinin sunduğu proje, simetrik planlı dev boyutlu yapısıyla Batı klasisizmini örnekler. Ankara'da daha önce çeşitli kamu binalarını tasarlamış olan Guilio Mongeri'nin sunduğu ikinci proje bir Osmanlı Canlandırmacılığı örneğidir; taş duvarları, dik çatısı, girişindeki kemer ve sütunlarla heybetli bir köşktür bu. Atatürk tarafından seçilecek olan üçüncü



4.9 Çankaya'daki Cumhurbaşkanlığı Köşkü. Kaynak: Matbuat Umum Müdürlüğü (1936).

proje ise yeni hükümet binalarının tasarımından da sorumlu olan Clemens Holzmeister'e aittir (Resim 4.9). Mongeri'nin teklifinin reddedilmesi Osmanlı Canlandırmacılığı döneminin sona erdiğine işaret eder.

Holzmeister'in projesi modern konutu modern yaşam biçiminin bir sembolü olarak sunan modernist bir tasarımdır. Tartışmamız açısından asıl önemli nokta, konutun kübik mimarisinin, hükümet binalarının mimarisini izliyor olmasıdır; böylece konut, hükümet binaları kompleksinin, dışında konumlanmış bir bileşeni haline gelmiştir. Söz konusu iki odak üslup açısından birbirini tamamlayıp, başkentin yeni mimarisinin modernist idealleri izleyeceğini açıkça ortaya koyarken, siyasal bir kompozisyon da sunar. Buna göre, hükümet merkezi olan Bakanlıklar Yenışehir'in odağında yer alır; kente nazır ama merkezden uzakta olan cumhurbaşkanlığı konutu da bu bölgenin mimarisini bütünleyen bir eklentidir. Yani eski kenti Yenışehir aracılığıyla Çankaya'ya bağlayan Atatürk Bulvarı hem kentin gelişimini yönlendiren omurgası hem de siyasal temsil aksıdır.

Her iki işlevi de üstlenen bulvar, sonraki yıllarda kentsel mekânda iz bırakma yarışına giren rakip siyasal güçlerin mücadele sa-



4.10 Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi ve Ankara'nın temsil mekânlarıyla ilişkisi. Kaynak: Google Earth (© 2015 DigitalGlobe).

hası haline gelmiştir. Anıtkabir (1944-53) eski bir tümülüs olan Rasattepe'ye inşa edilirken, bir aksı (mozoleye fon oluşturacak şekilde) Ankara Kalesi'ne diğer aksı da (Aslanlı Yol) TBMM'ye bakacak şekilde kurgulanır. Ardından, daha önce gördüğümüz gibi ideolojik bir mücadelenin ifadesi olan Kocatepe Camisi de yine yüksek bir tepede, bulvarın tanımladığı simetri aksına göre Anıtkabir'in karşısına yerleşir. Bu sembolik yapılara ilaveten, ordu 1980'de yönetime el koyunca, "Türk ulusunun şanlı tarihine" ithafen Atatürk Kültür Merkezi inşa edilmiştir. Tepesi kesik bir piramit formuna sahip bu yapının törensel giriş yolu da, yürütme erkinin yerleştiği üçgen alanın tepe noktasını oluşturan Kızılay Meydanı'na yönelmiştir (Resim 4.10).

Ankara'nın kentsel gelişiminde önemli rol oynayan bir başka alan da AOC'dir. 1925'te Atatürk'ün özel mülkü olarak kentin batı çeperinde 20 bin hektarlık bataklık bir araziye kurulmuş, daha sonra alınan arazilerle 52 bin hektara genişletilmiş; 1937'de ise hazineye devredilmiştir. Çiftlik iki amaca birden hizmet etmiştir: Hem tarımın modernizasyonuna model oluşturmuş hem de yüzme havuzları ve piknik alanlarıyla açık bir rekreasyon alanı olmuştur (Kaçar 2010), yani hem kırsal kalkınmaya hem de (kentsel) sosyal dönü-

şüme hizmet etmiştir. Fakat 1950’lerden sonra kent batıya doğru genişleyince, AOÇ’nin rekreasyon alanı olarak işlevi giderek zayıflamıştır. Bazı kısımlarının sanayi yatırımlarına ayrılması ve kamu kurumlarına tahsis edilmesiyle de tarım alanı giderek küçülmüştür. Ayrıca 1980 darbesinden sonra cunta yönetimi tarafından buraya – AKM ile birlikte– bir devlet mezarlığı inşa edilmiştir.

1994’te Ankara Büyükşehir Belediyesi’nin İslamcı yönetime geçmesiyle birlikte, AOÇ ideolojik bir mücadele sahası haline geldi. Belediyenin cumhuriyet modernizminin izlerini silme gayreti doğrultusunda buraya plan değişiklikleriyle (arazinin sit alanı olması nedeniyle, yapılaşma yasağını delmek için gerekliydi bu) Disneyland tarzı bir eğlence merkezi inşa edilmesi önerildi. Fakat sivil örgütler, özellikle de Mimarlar Odası buna şiddetle karşı çıktı, konuyu mahkemeye taşıdı (Mimarlar Odası Ankara Şubesi 2014). 2002’de AKP’nin iktidara gelmesiyle birlikte, belediye AOÇ arazisini imara açma çabalarını artırdı. 2010’dan sonra araziye doğu-batı doğrultusunda kesen yol genişletildi, tarihi rekreasyon alanı trafik düzenlemesiyle yok edildi, arazinin kuzey kısmı büyük bir eğlence parkına tahsis edildi ve doğu ucu yeni Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi’ne ayrıldı (Resim 4.10).

Bu bağlamda, yürütmenin yeni merkezi olarak AOÇ arazisinin seçimi İslamcılar için hem fiziksel hem de ideolojik açıdan uygundu. Bir taraftan kentin fiziksel merkezinde “boş” bir alandı burası; ayrıca arazinin rakımı yüksek olduğu için yerleşke şehrin pek çok yerinden rahatlıkla görülebilecekti. Diğer taraftan, İslamcı bir girişim olarak yerleşke, laik cumhuriyetin kurucusunun adını taşıyan bu sembolik konumun temellük edilmesini simgeleyecekti. Dahası AOÇ arazisi başkentin mekânsal ağına ve Atatürk Bulvarı boyunca düzenlenmiş siyasal düğüm noktalarına uzaktı; bu yüzden, Çankaya’dan kentin fiziksel merkezine taşınma, siyasal odağı yeniden tarif eden kurucu bir eylemdi.

Başkentin temsil mekânlarını tanımlayan akslar açısından, yeni yerleşkenin konumu iki hatta oturur. Bunların ilki olan doğu-batı eksenini, cunta yönetiminin yaptırdığı AKM ile başlayıp, yerleşkenin idari binalar kümesinin simetri eksenini oluşturur. Güney-kuzey

doğrultusunda uzanan ikinci aks ise eskiden gecekondulu mahalle-siyken artık daha ziyade AKP'li seçkinlerin ikamet ettiği bir konut bölgesine dönüşmüş olan Çukurambar'la başlar. Semtin ana caddesi boyunca dizilmiş üst sınıf alkolsüz restoranlar, kafeler ve büyük bir cami mevcuttur. Bu aks üstünde kuzeye doğru ilerleyince Çukurambar'dan hemen sonra, 2007'de AKP Genel Merkezi'nin açılmasıyla gelişim süreci hızlanan Söğütözü gelir. Aksı oluşturan yolun devamı Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nin batı sınırını oluşturup AOÇ'nin tarihi merkezinde sonlanır. Dolayısıyla yeni yerleşke yeni bir koordinat sisteminin ağırlık merkezidir. Çukurambar-Söğütözü hattına tekabül eden aks, yerleşkeyi AKP Genel Merkezi ve parti seçkinlerinin konut alanıyla hizalayarak, devlet ile partinin iç içe geçmesini temsil eder. Diğer aks ise yeni kompleksi, cunta rejiminin inşa ettirdiği devletçi sembollere bağlayarak, müesses nizamın otoriter devlet geleneğiyle ilişkilendirir. Dolayısıyla yeni yerleşke bir tabula rasaya değil, daha ziyade bir palimpseste inşa edilmiştir. AOÇ, kentin metinsel dokusunda nötr bir boşluk değil merkezi bir oyuk olarak tasavvur edilir; bu oyukun doldurulması tüm anlatıyı değiştirecektir.

Yerleşkenin mimari projeleri gizlice hazırlandı; kamuoyu projeden ancak inşaatı (tanımsız bir şekilde) başladıktan sonra haberdar oldu. Burada devam eden bir inşaat olduğunu, belediyenin AOÇ içindeki faaliyetlerini yakından takip ettiğinden, ilk olarak 2012 yazında Mimarlar Odası tespit etmişti. Şantiye bariyerlerle çevriliydi, bir inşaatla bulunması gereken tanıtıcı tabelalar yoktu. Mimarlar Odası inşaat sahasını incelemeyi talep etti ama yöneticileri içeri alınmadı. Bunun üstüne Oda sahanın güncel uydu görüntülerini satın alıp AOÇ arazisindeki tahribatın boyutlarını kamuoyuna duyurdu. Dahası arazinin bir bölümünün bir protokolle TOKİ'ye devredildiğini ortaya çıkardı. Bütün bunlar açığa çıkarıldıktan sonra hükümet inşaatın yeni başbakanlık yerleşkesine ait olduğunu açıkladı. Muhalif gruplar Erdoğan'ın kendine bir cumhurbaşkanlığı sarayı yaptırdığını ileri sürerek durumu protesto etti; hükümet buna cevaben cumhurbaşkanlığı makamının Çankaya'da olduğunu bildirdi. Ancak Erdoğan cumhurbaşkanı olunca söz konusu kompleks öngö-

rüldüğü gibi cumhurbaşkanlığı makamına tahsis edildi.

Tamamlanmamış yapının işlevinin bütün bu süreç boyunca muğlak bırakılmış olması siyasal içerimleri bakımından dikkat çekicidir. Mayıs 2012 (hafriyatın başlama tarihi) ile Erdoğan'ın cumhurbaşkanı seçildiği Haziran 2014 arasında, inşaat halindeki bina henüz kullanılıyor olmamasına rağmen bir iktidar sembolü haline geldi. Başkanlık sistemi henüz hayata geçirilmemişti, ama yerleşkenin mimari programı en baştan itibaren buna göre hazırlanmıştı. Yürütme bürokrasisini tek çatı altında toplayan komplekste, normalde bir başbakanlık yerleşkesinde bulunmayacak bir konut binası da vardı. Burası yeni cumhurbaşkanlığı makamı olarak düşünülüyorsa, neden onlarca ofis mekânı olduğuna anlam vermek zordu, çünkü bunun mevcut cumhurbaşkanlığı sisteminde bir karşılığı yoktu. Dolayısıyla yerleşke mimari bir yapı olarak ortaya bile çıkmadan, siyasal imleyenler alanında yerini aldı, ama mevcut sistemdeki hiçbir (siyasal) mevkiye karşılık gelmeyen bir imleyen olarak. Öte yandan belirli bir kişiye, bizzat Erdoğan'a işaret ediyordu, fakat bu da yerleşkeyi siyasal temsil açısından daha sorunlu hale getiriyordu. Mimarinin temsili gücü yoluyla yasal sınırları aşarak kendi etkinlik alanını genişleten güçlü bir figürdü burada söz konusu olan. İnşaat halindeki yerleşke mevcut siyasal yapının ötesinde bir pozisyonu imliyor, ayrıca resmi konumundan bağımsız olarak bizzat Erdoğan'ı işaret ediyordu. Bu da Erdoğan'ın kendisini milletin doğrudan temsilcisi, "milli irade"nin tecellisi olarak sunma girişimiyle son derece uyumluydu.

VAZİYET PLANI: KAMUSAL MEKÂNI YENİDEN TANIMLAMAK

Yerleşkenin çekirdeğinde U şeklinde bir idari binalar kümesi vardır; bu küme girişe bakan bir ana bina ile ters yönde 200 metre uzanan iki uzun kanattan oluşur (Resim 4.11). Ortadaki avlu idari birimleri birbirine bağlar ama yerleşkenin başlıca açık mekânı değildir. Ana ofis bloğunun önünde yerleşke girişini tanımlayan geniş bir meydan bulunur. Şu anda sadece devlet törenleri için kullanılsa da, cumhur-



4.11 Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nin vaziyet planı ve erişime açık alanlar: 1. Cumhurbaşkanlığı Konutu, 2. İdari Binalar, 3. Beştepe Millet Kongre ve Kültür Merkezi ile Beştepe Millet Camisi, 4. Cumhurbaşkanlığı Külliyesi Kütüphane ve Sergi Sarayı (inşaat halinde). Kaynak: Google Earth (© 2016 DigitalGlobe).

başkanlığı makamı balkonunun buraya bakmasından anlaşıldığı üzere, bir miting alanı olarak da düşünülmüştür, yani AKP Genel Merkezi'ndeki mekân düzenlemesinin daha incelikli bir örneğidir bu. Meydanın kuzey tarafında, yeşil bir bandın arkasına çekilmiş cumhurbaşkanlığı konutu yer alır.¹⁴

Meydanın diğer tarafında yerleşkenin bir diğer girişini paylaşan iki bina bulunur: kongre merkezi ve cami. Kongre merkezi farklı büyüklüklerde on çokamaçlı salondan oluşur; bunların en büyüğü iki bin kişiliktir, birçok farklı sanat performansı için uygun bir alt-yapısı vardır. Beş bin metrekarelik oturma alanına sahip olan “Millet Camisi” ise aynı anda üç bin kişinin ibadet edebileceği kapasitede tasarlanmıştır. Son olarak yerleşkenin güney ucunda halka açık bir sergi sarayı ile beş milyon kitap kapasiteli bir halk kütüphanesi yer alır.

14. Konut Atatürk'ün aynı yöne bakan bağ evinin biraz yukarısında konumlandırılmıştır. 1928'de inşa edilen bağ evi AOC'nin ilk binalarından biridir. Yeni konut ise çok daha geniştir, bağ evine göre daha yüksekteki konumuyla yamacın peyzajını domine eder. Bağ evi kültürel miras statüsüne rağmen depreme dayanaksız olduğu gerekçesiyle 2016'da yıkılmıştır.

Görüldüğü gibi yerleşkenin genel programı cumhurbaşkanlığı makamınınikini epey aşmaktadır. Vaziyet planı kente çeşitli işlevleri bir araya getiren yeni bir kamusal merkez önermektedir. Yerleşkenin içindeki bina grupları farklı erişim alanları tanımlar, bunların bazılarıysa diğerlerini birbirine bağlayan birer pivot işlevi görür. Cumhurbaşkanlığı ofisinin bulunduğu ana bina açıkça yerleşkenin odağıdır; Erdoğan'ın vizyonunda iktidarın odak noktası olan yeni başkanlık makamının mimari imgesini sunar. İdari binalar ana binanın *arkasında* yer alır, iktidar mekanizmasının perde arkasını oluşturur. Ana bina, arada kalan tören meydanı aracılığıyla konut, kongre merkezi ve camiye bağlanır. Meydan, cumhurbaşkanlığı makamının buraya bakmasından anlaşıldığı üzere, kitlelere evsahipliği yapmak için tasarlanmıştır. Fakat bu biçimlenim sadece meydanı değil –doğuda kalan kent manzarası dahil– tüm mekânları cumhurbaşkanının nazarı altında düzenler. Çankaya Köşkü'nün de kente yukarıdan baktığını, Atatürk'ün paternal nazarına evsahipliği yaptığını anımsayacak olursak, burada makam ile ikametgâhın birbirinden ayrılmış olması, ikametgâhın bile iktidarın nazarının nesnesi haline geldiği enteresan bir durum yaratmaktadır.

Yerleşkenin güney ucunda halka açık binalar yer alır. Burada meydan, kongre merkezi ve cami, idari birimler grubu ile halka açık mekânlar arasında pivot işlevi görür. Halka açık mekânlar yurttaşların –devletin onayladığı mitingler, kültürel etkinlikler ve mutabakatlar gibi– farklı türden etkinliklere katılmalarının teşvik edildiği mekânlardır. Bununla beraber devlet törenlerinin de mekânlarıdır. Meydan aynı zamanda geçit töreni alanıdır; cami de ülke çapında kutlanan dini bayramlara evsahipliği yapar, İslami ritüellerin devlet törenlerine dahil edilmesine hizmet eder. Buna uygun olarak, caminin içini süsleyen Kuran ayetleri devlet, adalet ve dürüstlüğün önemini vurgular.¹⁵ Bunlar arasında belki de en önemlisi, kongre merkezinin gri bölge işlevi görmesidir. Burada gayrisiyasal

15. Girişte kullanılan ayet (Ra'd suresi, 24) şöyledir: “Sabretmenize karşılık selam sizlere.” Esasen ahiretle ilgili olan bu ayet, yeni cumhurbaşkanlığı yerleşkesinin içindeki camiyle cisimleşen (İslami) siyasal zaferin gelişi olarak da yorumlanabilir.

etkinlikler de düzenlenebilir, cumhurbaşkanı geniş izleyici gruplarına da hitap edebilir. Kongre merkezinin bu yönü, aynı anda hem partilerüstü devlet başkanı (dönemin anayasasında tanımlandığı üzere) hem de siyasal bir figür (halkoyuyla seçildiğinden) olduğunu iddia eden Erdoğan'ın muğlak konumunu destekleme işlevi görmüştür. Erdoğan kongre merkezini ve camiyi kendisinin önderlik ettiği, devlet erkinin diğer kollarının da katılmasının icap ettiği performansların mekânı olarak kullanmıştır. Caminin açılış töreni buna iyi bir örnektir. Erdoğan konuşmasını yaparken arkasında Başkan, Meclis Başkanı ve Diyanet İşleri Başkanı vardı.

Kongre merkezi faaliyete geçtikten sonra, Erdoğan burada o zamana dek bağımsız olarak düzenlenen iki önemli törene evsahipliği yaptı. Adli yıl açılış töreni geleneksel bir biçimde güçler ayrılığının bir ifadesi olarak Yargıtay'ın evsahipliğinde düzenleniyordu. 2016' da ise burada, cumhurbaşkanının himayesinde gerçekleştirildi. Erdoğan salona girince, hâkim ve savcılar ayağa kalkıp onu alkışlamakta tereddüt etmedi. Barolar Birliği daha önce hiç görülmemiş olan bu durumu yargının bağımsızlığına gölge düşürüldüğü gerekçesiyle eleştirdi. Keza her üniversitenin kendi başına düzenlediği akademik yıl açılış töreni de yine burada, tüm rektörlerin katılımıyla gerçekleştirildi. Erdoğan törende rektör seçimlerinin kaldırıldığını, bundan böyle rektörleri kendisinin atayacağını ilan etti. Dolayısıyla cami ve kongre merkezi birlikte aracı bir kamusal ortam yaratarak iki siyasal amaca hizmet eder. Birincisi cumhurbaşkanının o zamana kadar nispeten özerk işleyen alanlarda da hâkimiyet kurmasına imkân sağlamışlardır. İkincisi farklı erişim alanlarını birbirine bağlayarak kamusal mekânı yeniden tanımlamışlardır. Bu iki mekân olmasa, cumhurbaşkanlığı ve kültürel merkez (kütüphane ve sergi sarayı) birbirine komşu iki farklı yerleşke gibi kalacaktır; kongre merkezi ve cami bu iki alanı birbirine bağlayarak devletin kamusal mekândaki rolünü pekiştirir.

Yerleşkenin tanımladığı yeni kamusal merkezin kentin kaosundan uzak olduğunu, bu bakımdan kentsel yaşamı dışarıda bıraktığını özellikle belirtmek gerekiyor; meşruiyet arayan yeni bir siyasal mekân için dikkat çekici bir özelliktir bu. Örneğin Astana'daki yeni

hükümet merkezine bakacak olursak, burada toplumsal heterojenliği teşvik eden yeni bir kentsel merkezin yaratıldığını görürüz. Astana'nın "Sol Yaka"sı (İşim Nehri'nin batı yakası; ancak daha sonra genişleyerek karşı kıyıya da uzanmıştır) lineer kurgusuyla Washington DC'deki National Mall'u anımsatır; bu yeni idari merkez alış-veriş ve eğlence tesislerini de içerir (Vale 2008: 154). Başta odağında yer alan başkanlık sarayı (Akorda) olmak üzere belli başlı devlet binalarını içeren bölge aynı zamanda farklı işlevleri olan göz alıcı yapıları da barındırır.

Daha iddialı bir örnek, yeni hükümet merkezinin tüm başkenti tanımladığı Malezya'nın yeni idari başkenti Putrajaya'dır (Bunnell 2004, King 2007, Moser 2010). Bu proje de güçlü bir patriyarkın, 1981 ile 2003 arasında başbakanlık yapan Mahathir Muhammed'in liderliğinde gelişmişti (Welsh 2004). Kent, organik forma sahip yapay bir gölün üstünde uzanan bir ana eksen (Putrajaya Bulvarı) boyunca tasarlanmıştır. Eksenin kuzey ucunda başbakanlık ofisi Perdana Putra yer alır; bu yapı tamamlandığı 1999 yılından itibaren Malezya'da yürütme erkinin sembolü haline gelmiştir. Başbakanlık ofisinin önündeki daire şeklindeki meydanı tanımlayan ikinci anıtsal yapıysa kentin başlıca camisi olan Putra Camisi'dir.

Bunlara tezat bir örnek olarak Aşkabat, Sovyetlerin çözülmesinden sonra başkent işlevini korumuştur. Kentin siyasal merkezi olmayı sürdüren Karl Marx Meydanı'na (daha sonra Cumhurbaşkanlığı Meydanı adını aldı) hem Türkmenbaşı Sarayı hem de (en yüksek temsil organı) Halk Meclisi oturumlarına evsahipliği yapan Ruhiyet Sarayı inşa edilmişti. Niyazov'un ölümünün ardından başa geçen Kurbankulu Berdimuhammedov sefelinin şahsı etrafında örülen kültü aşındırmaya girişince, bu mekânsal düzenleme de çözüldü (Kunysz 2012). Yeni cumhurbaşkanı yeni ve çok daha büyük bir cumhurbaşkanlığı makamı (Oğuzhan Sarayı) inşa etti; Türkmenbaşı Sarayı'nın (artık "Cumhurbaşkanlığı Sarayı") arkasındaki geniş bölgeyi –iki sarayı eski Türkmenistan Komünist Partisi Merkez Komitesi binasına bağlayan– devasa bir cumhurbaşkanlığı kompleksine dönüştürdü. Hatta Halk Meclisi'ni feshedip Ruhiyet Sarayı'nı boşalttı (Gurbanow 2014).

Berdimuhammedov'un hükümet merkezini yeniden düzenleme girişiminin, hem mimari içerimleri hem de siyasal stratejileri bakımından Erdoğan'ın Ankara'da yaptıklarıyla çarpıcı benzerlikleri vardır. Cumhurbaşkanlığı makamının daha büyük bir ofise taşınması, yeni ve daha büyük bir yer yaratma hamlesinden ibaret değildir; burada önemli bir amaç da idari işlevleri tek mekânda toplamaktır. Yani bu yeni kentsel strateji, Niyazov etrafında örülen kişi kültürünün yaslandığı gösteriş stratejisine karşı (bu stratejinin ürünlerini derhal yok etme şansı olmadığı için) yeni bir iktidar nişi örme girişir. Bu açıdan Aşkabat'ta güç mahallinin yeniden düzenlenmesi ile cumhuriyet Ankarası'nda yenisinin yaratılması birbirine çok benzer. Niyazov'un Aşkabat merkezi onun mutlak gücünü görünürlük ve azamete dayalı anıtlarla açık mekân etrafında örgütlerken, Berdimuhammedov Erdoğan'ın izinden giderek yürütmenin kollarını devlet erkinin kentteki mekânsal örüntüsünden koparıp tek bir yerleşkede toplamıştır. Yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için şunu vurgulamakta fayda var: Bugün geline nokta hem Berdimuhammedov hem de Erdoğan için (henüz Niyazov'la yarışacak düzeyde olmasa da) kişi kültürü söz konusudur. Burada çarpıcı olan, her iki örnekte de mimari projelerin daha önceki güç ilişkilerini yeniden üreten (ve görsel olarak da eski liderlere adanmış –Aşkabat'ta Niyazov, Ankara'da Atatürk– anıtların hâkim olduğu) kentsel dokuyu silmekte işlevsel olmasıdır.

Bu kıyaslamalar bize şunu gösteriyor: Söz konusu devlet mekânları ulusları temsil eden semboller olarak işlev görürler, fakat aynı zamanda birer iktidar mahallidirler, siyasetin somut performanslarını biçimlendirirler. Bu örneklerin her birinde kentli kitleler farklı bir biçimde ele alınır: Aşkabat'ta, kent merkezindeki Cumhurbaşkanlığı yerleşkesi kendi bürokratik kapasitesini artırmak üzere içe dönmüştür; Astana'da ise kamusal binalar ulusun vitrini işlevi gören rekreasyonel bir kamusal mekân yaratmak için kullanılmıştır. Putrajaya'da, siyasal temsil mekânlarının organizasyonu açıkça yürütmenin hâkimiyetini yansıtır ve törensel nitelikteki kamusal mekânın tanımlanmasında caminin sembolik rolüne işaret eder. Putrajaya'daki hükümet binası ve Ankara'daki Cumhurbaşkanlığı Yerleş-

kesi yürütme erkini güçlendirme arzusunu paylaşır. Söz konusu iki idari merkez arasındaki temel fark, Ankara'daki yeni siyasal güç mahallinde kentsel yaşamın olmayışıdır. Bunun nedenlerinden biri Ankara'nın kent merkezindeki siyasal eylem geleneğidir. Yeni iktidar odağının kent merkezine uzak, üstelik sıkı güvenlik tedbirleriyle ve en yeni teknolojilerle korunan ücra bir yere taşınması kentli kitlelerin siyasal potansiyellerinden duyulan korkuyu göstermesi bakımından çarpıcıdır. Yerleşkenin halka açık bölümlerinin ileride ne yönde gelişeceği belirleyici olsa da, bu bölgenin hiçbir zaman heterojenliği cezbedecek bir kentsel merkez işlevi görmeyeceği açıktır. Erdoğan bu eksikliği milletle bağlarını besleyecek yeni performanslarla doldurmuştur. Fakat bu performanslara geçmeden önce, yerleşkenin mimarisi ve Osmanlı-Selçuklu üslubuyla ilişkisi üstünde durmak istiyorum.

YERLEŞKENİN MİMARİSİ: “OSMANLI-SELÇUKLU” ÜSLUBUNA YENİ BİR SENTEZ

Erdoğan yerleşkenin mimarisinden ve tasarım sürecindeki rolünden bahsetmeyi seviyordu:

Ankara bir *Selçuklu başkenti* mesajı vermemiz lazım. İçerde Osmanlı motiflerine dikkat ettik. Modern dünyadan da etkileri yansıttık. *Akıllı bina* olarak inşa ettik. Şu anda 2-3 bin kişilik alanımız var. Hava güzelse 5 bin kişiye de çıkabilir. Büyük devlet olmanın gerekleri. (*Vatan* 5.9. 2014; vurgular bana ait)

Ankara'nın bir Selçuklu başkenti olduğu iddiası tarihsel açıdan doğru değildir. Fakat bir ideolojik kurgu olarak Osmanlı-Selçuklu tutarsızlıkları yadsımaz. Erdoğan bazen talepkâr bir işveren, bazen de tasarım sürecinin katılımcısı gibi konuşur. AKP'li yetkililerin kullandığı Osmanlı-Selçuklu tanımının içeriğini netleştirmek üzere ısrarla şu üç bileşeni vurgular: Osmanlı ve Selçuklu mimarilerine gönderme yapan mimari özellikler ve “akıllı bina” ifadesiyle tanımlanan çağdaş teknolojiler.

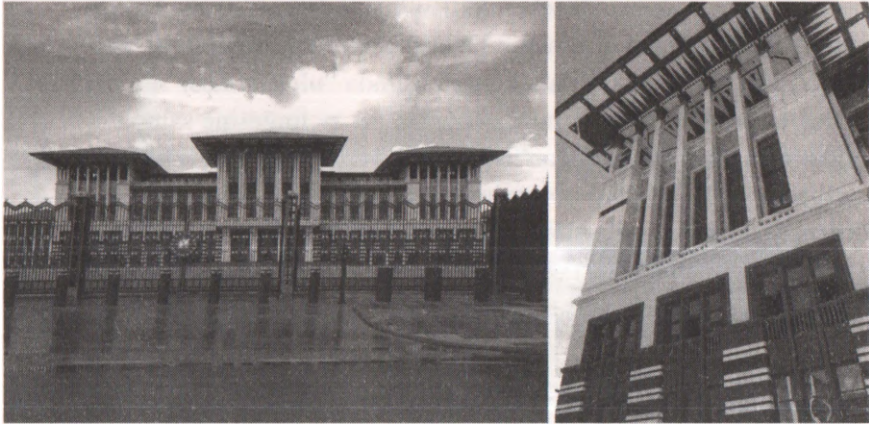
Söz konusu üç bileşeni belli başlı adliye saraylarının tasarımında da, AKP Genel Merkezi'nde de görürüz; buna karşılık Osmanlı-Sel-

çuklu üslubu Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nde yeni bir sentez olarak karşımıza çıkar. Erdoğan'a göre yerleşkenin mimarisi milli ve İslami içeriğin “kendi kültürümüz” içinde kaynaşmasını yansıtır: “Hamdolsun büyük bir mücadele sonunda biz yeniden tarihimizin, kültürümüzün kadim mimari anlayışını yeni bir sentezle, yeni bir yorumla ihya etmeyi, ayağa kaldırmayı başardık” (tccb.gov.tr, 3.7.2015).

Ana bina yerleşkenin mimari paradigmasını tutarlı bir imge çerçevesinde sunar (Resim 4.12). Burada öncelikle sütunlar ve çıkıntılarla hareketlendirilmiş bir cephesi olan yatay bir kütle görürüz. Kütlenin yataylığı hem malzeme farklılaşmasıyla hem de zemin katta yatay şeritler eklenerek belirginleştirilmiştir. Dışarıdan bakıldığında iki ayrı düzey göze çarpar; ikinci düzey, binanın belli başlı mekânlarına evsahipliği yapan *piano nobile* (“soylu kat”) olarak düşünülmüştür. Bu asli mekânlar cephede üç boyutlu çıkıntılarla elde edilen plastik biçimlenmelere olanak tanır, böylece terasta bir dizi açık, yarı açık ve kapalı mekân yaratılır.

Ortadaki ve köşelerdeki çıkıntılarıyla bu simetrik cephe binaya klasik bir ağırlık verir. Ancak cephe tasarımının asıl önemi Batı klasisizmi ile 20. yüzyılın ulusal mimarilerini harmanlamasından gelir (Artun 2014, Batuman 2014a). Kıрма çatıları ve geniş saçakları hiç kuşkusuz “Türklüğe” göndermedir; yapıyı özellikle anıtsal “Türk Evi” uygulamasıyla bilinen İkinci Ulusal Mimarlık Akımına bağlar. Çeşitli yorumlarda bu bağlantıya değinilmiştir; buna karşılık, Batı'nın klasik mimari geleneğine yapılan –ve pek de üstü kapalı olmayan– göndermeler çoğunlukla gözden kaçırılmıştır. Bunların ilk göze çarpanı *piano nobile*'deki sütun çiftleridir. Sıra sütunlar yüzeyden koparılmış, böylece ofisler için dar bir balkon yaratılmıştır. Orta blokta, peristil dışı ve yukarı doğru uzatılarak hem cumhurbaşkanlığı makamının balkonuna yer açılmış, hem de sütunlar yukarı doğru yükseltilerek ana çatıyı tutacak hale getirilmiştir.

Orta blokta, klasik cephe düzenlemesi tersine çevrilmiştir. Katların ortada dikey bir biçimde birleşmesi geleneksel olarak büyük bir girişi vurgularken, burada –sıra sütunların arkasında kalan terastaki balo salonuyla birleşen– cumhurbaşkanlığı makamı öne çıkı-



4.12 Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi: ana bina'nın ön cephesi. Kaynak: Mimarlar Odası Ankara Şubesi Fotoğraf Arşivi.

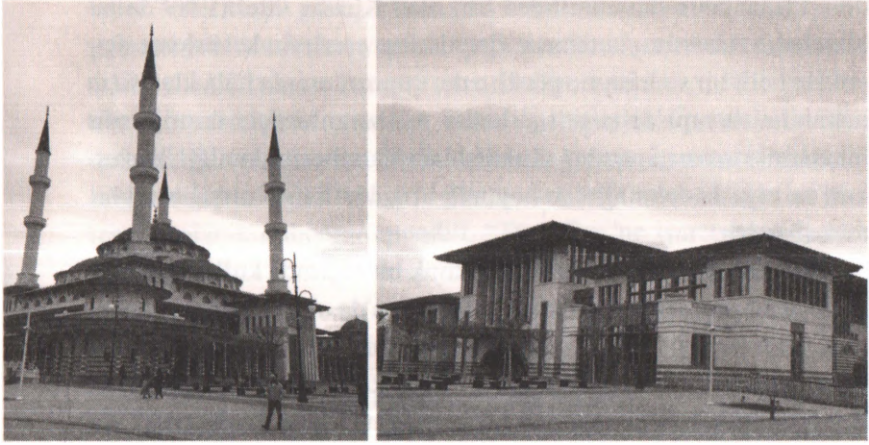
rılmaktadır. Giriş katı portik ve balkonun yatay çizgileriyle son bulur; ortadaki çıkma büyük bir girişten ziyade *piano nobile*'deki oteriteye işaret eder. Bina bu kadar büyük olmasına rağmen, AKP Genel Merkezi'nin beyazlar içindeki anıtsallığında bulduğumuz neoklasik kütesellikten bilinçli olarak sakınır. Yataylığın stratejik bir biçimde kullanılması, bina kütesinin çok sayıda çatıyla parçalara ayrılması ve duvarlardan kasten kaçınılmış olması *hafif bir klasisizm* yaratır. Terasa kadar yükselen yan çıkımlar bile hacimleri boşaltılarak hafifletilmiş; böylece *piano nobile*'den yükselen ince uzun sütunların taşıdığı çatıların altındaki pavyonlara dönüştürülmüştür.

Bina, Batı mimarisinin yanı sıra, "Türk Evi" yoluyla milliyetçi geleneğe de açık göndermeler yapar. 1. Bölüm'de, Amerika Diyanet Merkezi'nin Sosyal Tesis'indeki Divan Salonu bağlamında, bu salon için referans alınan Türk Evi'nden bahsetmiştim. Tarihi 1910'lara kadar uzanan milliyetçi bir icat olarak Türk Evi, 1930'ların kübik mimarisini millileştirmek için bir sonraki onyılıda başvurulacak biçimsel referanslardan biridir. Bu girişim –daha sonra alacağı isimle– İkinci Ulusal Mimarlık Akımının özünü oluşturur. Söz konusu imgenin kilit unsurları olan konsol çıkımlar ve saçaklar 1940'ların anıtsal örneklerinde kullanılmıştır. Bu mimari referansın yeni cum-

hurbaşkanlığı makamında tekrar kullanılması, onu milliyetçi bir imleyen olarak yeniden dirilmiştir. Dahası bunun ironik bir tarafı vardır. Atatürk'ün Çankaya'daki konutu aslında “ulusun atası”nın evi olarak tasarlanmıştır ama mimari açıdan bir ev imgesine sahip değildir. Buna karşılık Erdoğan'ın makamı, yerleşkede ayrıca bir ika-metgâh olsa da, kendini bir ev imgesi olarak sunar. Bu tarihsel referansın gayet farkında olan Erdoğan, cumhurbaşkanlığı yerleşkesini ısrarla bir *ev* olarak tanımlar: “Biz Türkiye'nin gücüne, şanına yakışır bir devlet binası kazandırdığımıza inanıyoruz. Bu bina bizim mi, bugün ben varım yarın başka bir arkadaşımız olacak. Burası *milletin evi* ya” (*Hürriyet* 25.6.2015).

Bu noktada, yerleşkedeki caminin klasik Osmanlı mimarisinin dilinden ayrılması anlam kazanır (Resim 4.13). Merkezi kubbenin geleneksel bir tutumla (Kocatepe Camisi ve ondan da önce Şehzade Camisi'nde olduğu gibi) dört yarım kubbe tarafından desteklenmesi ve dört köşedeki dört minare aşına olduğumuz bir imge sunar; buna karşılık kubbeleri kasnaklarına bağlayanlar dahil bütün kenar bitişlerine (Türk Evi'ne referans veren) saçaklar eklenmiş, böylece kenarları kıvrılarak dışarı taşmış kubbeler elde edilmiştir. Öne çıkan bir başka unsur da bina yüzeyinden koparılmış olan devasa taçkapıdır (Selçuklu göndermesi). Yani daha önce ele aldığım örneklerden farklı olarak, Millet Camisi Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nin bir parçası olmak için bazı tavizler verir: Tipik Osmanlı Camisi formuna aykırı bir biçimde, bazı unsurlarını Selçuklu mimarisinden bazılarını da Osmanlı Canlandırmacılığından devşirir. Dolayısıyla yerleşkeyle giriştiği enteresan müzakere sonucunda cami yerleşkenin genel mimari diline riayet eder. Erdoğan'ın klasik Osmanlı taklitlerine nasıl bir hayranlık duyduğunu hatırlayacak olursak, bu durum daha da çarpıcı hale gelir. Diğer taraftan söz konusu müzakere camiyi de oraya öylece eklenmiş herkese açık bir tesisin ötesinde, yerleşkenin ayrılmaz bir parçası haline getirir. Yerleşkenin hafif klasisizmi hem Batı geleneğinin hem de Osmanlı camisinin kimi özelliklerini sahiplenerek muğlak bir anıtsallık yansıtır.

Yerleşkenin peyzaj düzenlemesi de bu melezleştirme stratejisini yansıtır. Organik Osmanlı bahçelerinden ziyade Batılı geometrik



4.13 Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'ndeki Beştepe Millet Camisi ile Kongre ve Kültür Merkezi. Fotoğraf: Bülent Batuman.

düzenlemeleri takip eder; bununla beraber iç avlunun batı ucunda günbatımı manzarasına karşı AOC'yi yukardan gören küçük bir pavyon vardır (Resim 4.11). Bu küçük pavyon Osmanlı kameriyelerini, özellikle de Topkapı Sarayı'nın Haliç'e nazır İftariye Kameriyesi'ni andırır.

Batı ve Türk mimarilerini melezleme arayışının en önemli imleyenlerinden biri de mimarın kimliğidir. Yerleşkeyi tasarlayan Şefik Birkiye Ankara doğumludur, yüksek öğrenimini Belçika'da tamamlamıştır, kurucusu olduğu mimarlık bürosu¹⁶ hâlâ Brüksel'de faaliyet göstermektedir. Birkiye'nin mimari yaklaşımı tarihi ve “yerel miras”ı vurgular; “geleneği yorumlayarak” “belleği muhafaza etme” iddiasındadır (Vizzion Architects 2008). Türkiye'de postmo-

16. Birkiye'nin mimarlık bürosu Gökoğuz'la birlikte çalışmış, uygulama projelerini Gökoğuz hazırlamıştır. İki mimar da söyleşi yapmaya yanaşmadığından, iki ofis arasında nasıl bir etkileşim olduğunu veya müşteriyle kurulan ilişkinin detaylarını bilmiyoruz. Birkiye bir hükümet yayınına verdiği röportajda, yerleşke için iki ayrı teklif daha gördüğünü açıklamıştır (Kayhan 2014: 30). Yerleşke etrafındaki bu sır perdesi ileride ortadan kalkarsa, diğer iki teklif hakkında bilgi edinebilir, Erdoğan'ın neden bu projeyi seçmiş olabileceği konusunda yorum yapabiliriz.

dem klasisizmin öncüllerinden biri olan Klassis Otel (1989'da tamamlandı) tasarımıyla tanınır. Geç dönem eserlerinde süsleme açısından belli bir sadeleşme görülse de, tasarımlarında hâlâ klasisizm hâkimdir. Avrupa'da çeşitli şirketler ve kurumlar için ürettiği ofis binalarının mimari açıdan Ankara'daki Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'ne kıyasla daha ağır ve heybetli imgelere sahip olduğunu görmek ilginçtir.

Mimarın kimliği, melezliği stratejik bir biçimde kullanarak Avrupa'ya ulaşma arzusunu destekler: Avrupa'da okuyup oraya yerleşmiş, yerel kimliği vurgulayan (postmodern) eserleriyle tanınan bir Türk mimar.¹⁷ Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nin hafif klasisizmi, Batılı ve Türk-İslami unsurları bir araya getirirken, “şarkiyatçı” söz dağarcığından kaçınır. Dahası bünyesine bir camiye dahil etmesi tam bir melezleştirme imgesi yaratır: seküler ama İslami bir Türkiye temsili.

Küresel boyutta bir karşılığı ama yerelde de bir etkisi olan imgeler yaratma arayışı Akorda'nın (Astana), Türkmenbaşı Sarayı'nın (Aşkabat) ve Perdana Putra'nın (Putrajaya) da ortak özelliğidir. Akorda ve Türkmenbaşı Sarayı kubbelerini saymazsak Batılı binalar gibi görünür (özellikle ilki, yarı dairesel çıkmasıyla Washington DC'deki Beyaz Saray'ı andırır). Yeri gelmişken, Akorda'nın kubbesinin tepesine yerleşmiş bulunan ve akla Stalinist mimariyi getiren uzun ince, sivri külahtan da bahsedebiliriz; bu durum muhtemelen Kazakların ulus inşası sürecinde karşılaştığı temel zorlukla, ülkenin ciddi bir Rus nüfusu barındırıyor olmasıyla ilintilidir. Perdana Putra ise, yine dikkat çekici bir kubbeye sahip olmakla beraber, mimari imgesini tarihte var olmuş öncüllerin imgelerine dayanarak inşa eder. Soğankubbesi Perdana Putra'yı Babür saraylarına bağlarken, Astana ve Aşkabat'ın kubbeleri daha ziyade Batı klasisizmine iliştilirilmiş “Doğululuğun” soyut göstergeleridir. Kubbe temsil ettiği erkin tekilliğine ve merkeziliğine işaret eder (Markus 1999). Kub-

17. Bu noktada Birkiye'nin melez kimliğinin (Türk) İslam ile Avrupa arasında köprü kurarken çift taraflı işlediğini belirtmekte fayda var. Türkiyeli göçmenlerin kurduğu Belçika İslam Kültür Merkezleri Birliği için de Brüksel'de Selimiye Camisi'ni (2012-15) tasarlamıştır.

beler –ister Batılı gibi görünen ofis binalarının ister tarihi saray imgelerini yeniden üreten yapıların tepesine kondurulsunlar– (kozmik) erkin yüceltilmesine hizmet eder, kentin dokusu içinde kendi konumlarını emsalsiz mevkiler olarak işaretlerler. Osmanlı Canlandırmacılığının sona ermesiyle kubbenin kamusal mimariden kesinkes uzaklaştırıldığı Türkiye bağlamında (etnik) otantikliğin bir göstergesi olarak kubbenin muadili, “Türk Evi”ne işaret eden saçaklı kırma çatıdır.

PLANLAR: İKTİDAR İNŞASININ MEKÂNSAL PRATİKLERİ

Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi’ndeki ana binanın en önemli boyutlarından biri de siyasal performansların mekânsal formlarıdır. Ana binanın işlevsel organizasyonuna baktığımızda şaşırarak görürüz ki mekânların büyük bölümü bizzat cumhurbaşkanının kamusal görünürlüğüne ayrılmıştır. Dikdörtgen binanın zeminin altında üç, üstünde beş katı vardır. Cepheden de anlaşıldığı üzere bazı işlevler daha yüksek hacimler gerektirdiğinden, binanın katları iç içe geçmiştir. Bu yüzden bina iki düzeyden (artı teras) oluşuyormuş gibi görünür. Binanın ortasında zemin katı *piano nobile*’ye bağlayan heybetli bir merdiven bulunur. Bu düzey iki kat tavan yüksekliği olan, merdivenin dört tarafında konumlandırılmış dört mekândan oluşur. Cumhurbaşkanlığı makamı ön (doğu) cepheye ve meydana bakar. Makamın karşısında, iç avluya bakan bir kabul salonu bulunur. Yanlarda, fuayeleri dış cepheye baktığından gün ışığı almayan toplantı salonları vardır. Bunlardan biri heyetler arası görüşmeler için tasarlanmış, bir diğeri ise başlangıçta başbakanlık düzenlemesinin bir parçası olarak kabine toplantılarına tahsis edilmiştir. Yerleşke cumhurbaşkanlığı makamı olarak yeniden düzenlenirken, bu salon cumhurbaşkanı başkanlığında toplanan Milli Güvenlik Kurulu’nun toplantılarına ayrılmıştır. Ancak Erdoğan ara ara kabine toplantılarını da yine bu salonda yapmaktadır. Bu düzeyin geri kalanı, dört servis çekirdeği etrafında düzenlenen ofislerin bulunduğu iki kat halinde tasarlanmıştır.

İç mekân tasarımına bakacak olursak, duvarlarda ve zeminlerde yıldızlar, sekizgenler ve oktagramların öne çıktığını, Selçuklu desenlerinin bol bol kullanıldığını görürüz. Duvarları süsleyen sanat eserlerinde Batı ve İslam gelenekleri yan yana getirilmiştir. Kabul salonlarında ve çok amaçlı salonlarda klasik ve çağdaş tablolar göze çarpar, ofis koridorları ve Erdoğan'ın makamına bitişik çalışma odası ise hilye ve tuğra gibi İslami sanat eserleriyle doludur.

Zemin seviyesinde bina girişlerini tanımlayan dört portik vardır. Katın çeperinde dışarı bakan gayet iyi aydınlatılmış bir dizi salon vardır; hepsi de cumhurbaşkanlığının kamusal görünürlüğüne destekleyen çeşitli performanslar için kullanılır. Birbirlerine bağlı sürekli bir dizilim içinde kurgulanan bu mekânlar lobiler, çok amaçlı sergi mekânları, bekleme salonları, yemek salonu ve kış bahçesinden oluşur. Kış bahçesi iç avluya bakan batı cephesi boyunca uzanır; burada iki sıra halinde ağaçlar vardır. Birbirine bağlanmış olan salonların sürekliliği, merkeze, yani ana merdivene doğru yönlendirilmiş törensel ön giriş tarafından kesintiye uğratılır. Burada merdivene yönelimi vurgulamak için, yanlardaki salonlara açılan kapılar gizlenmiştir. Dolayısıyla zemin düzeyinin daha ziyade esnek bir temsil mekânı olarak, güçlü başkanlık modelinin (özel performanslar yoluyla icra edilecek) mekânsal inşasının mahalli olarak tasarlandığı söylenebilir.

Diplomatik törenler için büyük resepsiyonlara uygun olarak düzenlenmiş teras katı kullanılır: Kare şeklindeki iki balo salonu ortada çok geniş bir fuayeyle birbirine bağlanmış, böylece farklı büyüklüklerdeki konuk gruplarını ağırlama imkânı yaratılmıştır. Binanın dikine dizilen bu merkezi mekânlar yüksek hacimler olduğundan daha geniş çatılarla örtülmüş ve ön cephede binanın merkezine yapılan vurguyu kuvvetlendirmiştir. Terasın dört köşesinde, yine geniş saçaklı çatılarıyla, içlerinde ağaçlar olan pavyonlar bulunur. Böylece bina farklı büyüklüklerdeki bir dizi kare biçimli kırma çatıyla taçlandırılmıştır.

Bina, olağan diplomatik faaliyetlerin yanı sıra, devlet bürokrasiyle patrimonial ilişkileri ve yurttaşlarla popülist bağları olan güçlü bir cumhurbaşkanlığının inşasına hizmet eden yeni perfor-

mansların mahallidir. Bu performanslarda, cumhurbaşkanını görür kılmanın –bazen iç içe geçen– başlıca iki operasyonel yöntemi mevcuttur. Bunların ilki Erdoğan'ın kürsüde konuşması, ikincisi de misafirlere yemekler verilmesidir. Bodrum katındaki 400 kişilik konferans salonu ilk yöntemin başlıca mekânıdır; kongre merkezi açılana kadar sık sık bu iş için kullanılmıştır. Kış bahçesinde veya iç avluda verdiği büyük ölçekli akşam yemeklerinde bile, Erdoğan'ın misafirlerine –ve televizyondan onu izleyen bütün ulusa– yapacağı konuşma için geçici bir kürsü kurulur.

Birbirinden farklı dinleyici kitlelerine çeşitli konuşmalarla hitap eden Erdoğan, devlet görevlilerinden şu üç grupta düzenli olarak bir araya gelmektedir: büyükelçiler, kaymakamlar ve muhtarlar. Büyükelçiler ve kaymakamlar bürokrasinin parçaları olarak devlet yapısının yurtdışında ve içindeki uç noktalarıdır; seçimle göreve geldikleri için bu iki gruptan ayrılan muhtarlar ise İslamcıların gözünde mahalle –daha önce bahsettiğim gibi– cemaat hissini muhafaza etmenin temel birimi olduğundan son derece önemli bir rol oynar. Erdoğan düzenli muhtar toplantılarıyla milleti oluşturacak olan toplumun temel birimlerine ulaşır. Dolayısıyla bu toplantılar iki taraflı işler: Erdoğan bu performanslar yoluyla ülkenin dört bir yanıyla sembolik bir bağ kurmakta, ülkenin dört bir yanındaki yurttaşlar da seçilmiş temsilcilerinin sembolik ziyareti yoluyla yerleşkeyle özdeşlik kurmaktadır.

Bu noktada, Erdoğan'ın yerleşkenin aslında “milletin evi” olduğunu ısrarla vurguladığını hatırlamakta fayda var. Muhtarların düzenli ziyaretleri bu ifadeye işaret eder. Ülkenin her mahallesinin muhtarının ziyaretiyle gerçekleşen bu popülist performansın binanın meşruiyetini artıracakı düşünülmüştür. Erdoğan iki yılda düzenlediği 32 toplantıyla yerleşkede yaklaşık 12 bin muhtarını ağırlamıştır. Muhtarlar güney girişten ana binaya kabul edilir, Erdoğan'ı dinleyecekleri bodrum katındaki toplantı salonuna alınır, ve bu performansın olmazsa olmazlarından öğle yemeği için tekrar giriş katına yönlendirilirler. Beraber yemek yemek şahsi bir ilişki kurulduğuna ima eden bir jesttir; Erdoğan böylece halkla paternalist bir bağ kurar.

Söz konusu yemeklerin içerimleri bunlarla sınırlı değildir. Atatürk'ün gayet iyi bilinen bir pratiğine, devlet işlerini yürütürken sofraya ortamından faydalanmasına hiç de üstü kapalı olmayan bir gönderme vardır burada. Çankaya Köşkü'ndeki akşam yemeklerinde alkol servis edildiği gayet iyi bilinir; İslami tahayyülde Atatürk'ün karakteristik (bednam) özelliklerinden biridir bu. Atatürk'ü uzun yemek masasının başında konuklarına direktifler verirken, konukları da yemek yemek yerine not alırken gösteren fotoğraflar, otoritesinin tasvirleri olarak popülerleşmiştir. Erdoğan ise yemek formatını performatif bir araç olarak temellük eder; devlet işlerini tartışmak için değil, buraya misafir kabul ederek meşruiyetini güçlendirmek için kullanır. Erdoğan'ın yemekleri elbette alkolsüzdür. Ayrıca, Atatürk'ün uzun yemek masasından farklı olarak, Erdoğan'ın masaları hep yuvarlaktır – katılımcıların eşit olduğunu ima eden bir jesttir bu.

En önemli yemek organizasyonları bekleneceği üzere Ramazan'da yapılır. Erdoğan için bu davetler o kadar önemlidir ki, Mimarlar Odası Diyanet İşleri Başkanı'na verilen iftarın tahmini maliyetini açıklayınca küplere binmiş, Ankara Şubesi Başkanı'na hakaret ve iftiradan dava açmıştır (*Cumhuriyet* 26.6.2015).

KAMU MİMARİSİ ÜSTÜNDEN MÜCADELE: RİTÜELE KARŞI DİRENİŞ

Bu bölüme kamusal mimarinin toplumsal anlamlarıyla başlamıştım. Yönetimler, kamu yapılarının mimarileri aracılığıyla sunulan ikonografilerin, iktidarın mesajlarını yurttaşlara şeffaf ve anlaşılır bir biçimde ilettiğini; bu bağlamda yurttaşların da söz konusu mesajları pasif bir biçimde alımladığını varsaymaya meyillidir. Ne var ki bu iktidar alanları itiraz imkânını ortadan kaldıramaz; alternatif (bazen de yıkıcı) anlamlarla söz konusu temsillere karşı çıkılması mümkündür. Yeni yerleşkede tam da böyle olmuştur. Hatırlayacağımız gibi, yerleşke inşaatı kamuoyunca duyulur duyulmaz ciddi bir mücadeleye konu oldu. AOC'ye böyle bir yerleşke inşa edilmesine karşı çıkılmasının başlıca iki dayanağı vardı. Birincisi kendiliğinden bir

tepki, Atatürk'ün adının ve mirasının yok edilmesine karşı adeta se-külerist bir refleksti. İkincisi ise belediyenin bu araziye yönelik imar planlarına karşı verilen –meslek odalarının başını çektiği– uzun so-luklu mücadeleledi.

İnşaat süreci Gezi direnişiyle aynı zamana denk geldi; yerleşke o dönemde ciddi bir mücadele sahası değildi, ama direnişin ardın-dan öne çıktı. Bunun bariz bir nedeni vardı: Gezi sonrası dönemin koşullarına uygun düşen bir siyasal meseleydi bu (Batuman 2015b). Protestolar giderek zayıflıyor, baskı giderek artıyordu, yani eylem alanları iyice kısıtlanmıştı. Gezi direnişinin ayırt edici özelliği olan kamusal mekânın fiziksel işgali imkânsızlaşmıştı. Bu yüzden, ha-lihazırda mevcut olan ve fiziki işgale dayanmayan AOÇ mücadelesi, AKP'ye karşı muhalefet için yeni bir mecra sağlıyordu.

Merrifield'in (2013: 66) dikkat çektiği gibi, Tahrir Meydanı ve Zuccotti Parkı gibi kamusal mekânların bu niteliği sadece fiziksel kullanımlarından değil, aynı zamanda fiziksel ve sanal dünyalar arasında temasa olanak tanıyan kesişim noktaları olmalarından gel-ir. Benzer bir biçimde, fiziksel ve sanal kamusal alanlar arasında bir arayüz olma potansiyeli taşıması AOÇ'yi ilk kez gerçek bir ka-musal mekân haline getirdi. Böylece AOÇ Gezi sonrası dönemde iki açıdan siyasal eylemin ileri cephesi oldu. Birincisi, yeni yerleşke rejim değişikliğine muhalefetin odağı haline geldi. İkincisi, bildik protesto performanslarının artık icra edilemez hale geldiği bir dö-nemde, yeni bir –işgalsiz– protesto stratejisinin ortaya çıktığı yer oldu. Hatırlayacak olursak, yeni yerleşke kamuoyunun gündemine hafriyatın yeşil dokuda nasıl bir yara açtığını gösteren uydu görün-tüleriyle girmişti; bu, temsiller üstünden yürüyecek yeni bir siyasal mücadele biçiminin ilk adımıydı. Böylece AOÇ fiziksel ve sanal alanlar arasında etkileşimleri kolaylaştıran bir kamusal mekân oldu. Dahası, sanal kamusal alanın bir bileşeni olarak, temsil politikala-rını sıradan yurttaşların üretip yaydığı metin ve görseller yoluyla yaygınlaştırıp demokratikleştirdi.

Yerleşkenin metinsel temsilleriyle başlarsak, ilk ihtilaf konusu yerleşkenin adıydı. Ben burada anlam yükü bakımından daha nötr olduğunu düşünerek “Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi” demeyi tercih

ettiysem de, bu isimlendirme meselesi o kadar önemsenmektedir ki, birisinin yerleşkeyi nasıl andığına bakarak siyaseten nerede durduğunu kestirebilmek mümkündür. Tartışmalı inşaat süreci boyunca, muhalefet yerleşke için “Ak Saray” tabirini kullandı; böylece Erdoğan’ın kendisine bir saray yaptırdığı ima ediliyor, AKP’lilerin partinin adının “AK Parti” şeklinde kısaltılması gerektiği yolundaki ısrarını akla getiren bir kelime oyunu yapılıyor, ayrıca olumsuz bir biçimde Washington DC’deki Beyaz Saray anıştırılıyordu. Dahası, Çankaya’daki eski cumhurbaşkanlığı konutu bir köşk olduğundan, yeni yapı “saray” diye adlandırılarak israfa dikkat çekiliyordu. Fakat Davutoğlu başbakanlık görevini Erdoğan’dan devraldıktan kısa bir süre sonra verdiği bir demeçte “Ak Saray” ifadesini olumlayarak kullandı (*Sözcü* 5.9.2014). Bunun ardından muhalefet mahkeme kararlarına rağmen sürdürülen inşaatın hukuki statüsüne dikkat çekmek için “Kaç-ak Saray” tabirini kullanmaya başladı.

Erdoğan başta “saray” ifadesini benimsemişti aslında, ama söz konusu tabirin israf ve gösterişin alameti olarak algılanması zamanla Erdoğan’ı sıkıntılı bir pozisyona soktu. Hükümet “itibardan tasarruf olmaz” düsturuna sarıldıkça, yerleşkenin şatafatı daha fazla dikkat çekmeye başladı. Maliyeti meşrulaştırmak için, Buckingham Sarayı’nın tadilatı için yapılan harcamalara bile işaret edildi (*Hürriyet* 7.12.2014). Hatta Erdoğan Küba Devrim Sarayı’nı örnek gösterip sosyalist bir ülkede bile böylesine görkemli bir yapının inşa edildiğini ima etti, oysa bu bina devrimden önce yapılmıştı. Nihayetinde Erdoğan buraya saray demenin siyaseten olumsuz bir etki yarattığına karar verip yerleşke için “külliye” tabirini kullanmaya başladı; böylece hem Osmanlı geçmişine gönderme yapıyor hem de camiye öne çıkararak tartışmaların odağını gösteriştensekülerizme çekmeyi umuyordu. Zamanla AKP yanlısı medya da bu terimi kullanır oldu; artık camisiz yerleşkelere bile külliye deniyordu.

Yerleşkenin isimlendirilmesi kadar görsel temsili etrafında da bir mücadele vardı. Bir iktidar sembolü olarak yapı internette mizahi yanı ağır basan görsellerle dolaşıma girdi (Resim 4.14). Fakat AKP görsel propaganda konusunda tecrübesiz değildi; o döneme kadar yürüttüğü seçim kampanyalarında popüler algı ve beğeniyi



4.15 Erdoğan Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nde. Kaynak: Adem Altan, AFP/Getty Images.

bir yanında reklam panolarına asılan “sağlam irade” afişleriyle adını duyurmuştur. Erdoğan’ın çoktan kendisine kurulmuş bir komplota olarak tanımladığı yolsuzluk iddialarına karşı başlatılan bu kampanya çerçevesinde sağlam irade, yani milletin iradesi olarak sunulan Erdoğan’ın kendisinden başkası değildir. 2015’te bu kampanyanın yeniden canlandırılmasıyla, Anayasa Mahkemesi hâkimleri üstünde baskı kurulması amaçlanmıştır. Kampanyanın görselleri, artık cumhurbaşkanı olan Erdoğan’a işaret eden yeni yerleşkeye dayanır. En dikkat çekici görsellerden biri “Sağlam İrade Cumhur’un başında” başlığını taşıyan ilandır; burada, kalabalığın önünde toplandığı ana bina bizzat Erdoğan’ı imlemektedir (Resim 4.16). Biraz daha yakından bakınca –ortada herhangi bir parti sembolü olmasa da bayrakların renginden– görselin aslında bir AKP mitinginden alınan kalabalığın görüntüsünün ana binanın önüne montajlanmasıyla oluşturulduğu anlaşılır. Görselde alan derinliği dikkat çekicidir. Kalabalık yerleşkenin içindeki ana tören alanına değil de dışarıdaki caddeye yerleştirilmiştir. Fotoğraf özellikle caddenin de karşısından çekilmiş, böylece (uzaklaşıp nesneleşen) bina bir mitingin fonu olmaktan çıkıp bir bütün olarak fotoğrafın konusu haline gelmiştir. Cadde ile bina arasındaki mesafenin (esas meydanın derinliği) yasılaştırılmasıyla da, fotoğrafı oluşturan iki unsurun (yapının fotoğrafı ile miting görseli) ölçekleri arasındaki tutarsızlık yoluyla, yapı saygı uyandıran (hatta biat edilen) bir nesne olarak vurgulanıp öne çıkarılmıştır. Görselde bulduğumuz yapının önünde duran bir kalabalık değil yapıya yönelmiş bir kalabalıktır.

Görüldüğü gibi, yeni yerleşkenin mimarisiyle birlikte görsel temsili de iktidar inşa etmek için seferber edilmişti. Bu görsel siyasal kampanyanın belki de en önemli örneği, ilk defa misafir bir devlet başkanını kabul töreniydi; konuğun bile itinayla seçildiği bir “gelenek icat etme” girişimiydi bu. 12 Ocak 2015’te Filistin Devlet Başkanı Mahmud Abbas’ın ziyareti sırasında diplomatik karşılama töreni iç mekânda düzenlendi. Fakat siyasal performans konuğun gelişinden önce başladı. Töreni yayımlamak üzere binaya davet edilen basın mensupları şaşırtıcı bir sürprizle karşılaştı: Protokol merdiveninde, ellerinde mızrak, kalkan ve kılıçlar bulunan, zırhlar için-



SAĞLAM İRADE CUMHUR'UN BAŞINDA

17-25 Aralık darbe girişimlerinin adli yargıda takipsizlikle sonuçlanmasına rağmen dosyada suçlanan bakanların Yüce Divan'a gönderilme çabası, adli yargıda başarısız olan darbe girişimini Anayasa Mahkemesi'nde sonuçlandırma çabasıdır.

Anayasa Mahkemesi aklanma yeri değildir.

Anayasa Mahkemesi bugüne kadar siyasete müdahale eden kararlarıyla vesayet rejiminin son kalıntısı olarak milletin vicdanında aklanması gereken bir yerdir.

Anayasa Mahkemesi'nden "Dönemin Başbakanı" çıkarma gayretinde olan içeriden ve dışardan fitne odakları ile siyasi ikbal ve makamları için bu fitne odaklarıyla açık gizli ittifak yapanları ibretle takip ediyoruz.

Siyasi kariyerlerini ve kazanımlarını "Sağlam İrade"nin gölgesine borçlu olanların küçük hesapları "Büyük Türkiye" yürüyüşünü durdurmaya yetmeyecektir.





4.17 Erdoğan tarihi savaşçıların arasında Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nin merdivenlerinden inerken. Kaynak: Adem Altan/Reuters.

de on altı tarihi savaşçı figürü dizilmişti. Savaşçıların her biri cumhurbaşkanlığı forsunda bir yıldızla temsil edilen tarihi Türk devletlerinden birini simgeliyordu. Merdivenin en tepesinden aşağıya doğru, Hun İmparatorluğu'ndan (yaklaşık MÖ 200) başlayarak kronolojik olarak sıralanmışlardı.

Performansın odağında ise Erdoğan vardı. Erdoğan merdivenlerden inerken sembolik olarak da bu milli(yetçi) nesepten gelmiş oluyor, böylece bu tarihsel birikimin ve Türklere önderlik unvanının taşıyıcısı haline geliyordu (Resim 4.17). Seçmecî bir tarihyazımı ideolojik bir inşa olarak kullanılıyor, bizzat Erdoğan da “ecdadın” arasına karışan bir baba figürü olarak yüceltiliyordu. Dahası merdivenlerden indiği yerde Abbas'la poz verişî, açıkça Filistin'in ve İslam davasının hamiliği iddiasını somutlaştırıyordu.

Bu güç gösterisi ve onun anlatı yapısı derhal siyasal hicvi tetikledi. İktidarın dikkatle tasarlanmış imgeler aracılığıyla ürettiği anlamlar dijital araçlarla altüst edilerek, Erdoğan'ın performansı karikatürleştirildi. Tarihi kostümleri içindeki savaşçı figürleriyle düzenlenen bu sahneyi tiye alan pek çok görsel internette dolaşıma



4.18 Erdoğan'ın performansını tiye alan anonim görseller. *The Smurfs* – Şirinler.

girdi (Resim 4.18). Bunların yanı sıra fotoğrafı hiç değiştirmeden, sadece altyazı (*caps*) ekleyerek içeriğini ters yüz eden görseller de vardı. Bu hızlı tepki şüphesiz Gezi zamanında ortaya çıkan mizahi direniş pratiğinin yeni bir sayfasıydı. Hâkim ideolojik kurguların varsayımlarını yerinden eden böyle bir mizah hem oyuncu katılım yöntemleri yarattı hem de sanatsal yaratıcılık ile siyasal pratiği yan yana getirerek dayanışma duygusunu besledi. Mizah Cumhurbaşkanı Yerleşkesi örneğinde mekân, dil ve siyaseti birbirine bağlayan yeni bir mecra oldu. İktidarın mekânsal temsili işlevi görmesi beklenen bina imgesi, böyle temsillerin barındırdığı tutarsızlıklara oynayan minimal müdahaleler yoluyla yeniden üretilerek yıkılıyordu. Bu mizahın gücü eleştirdiği şeyi reddetmek yerine temellük etmesinden geliyordu. Deforme ederek olumlama stratejisi, yerleşkeyi işgale açık bir mekân haline getirdi. Yerleşke sanal kamusal mekânda, yani temsiller dünyasında görsel olarak işgal edilebiliyordu. Görkemli merdivenlere dolduruluveren süper kahramanlar veya çizgi film karakterleri, kadim Türk devletlerinin savaşçılarının da bir o kadar kurgusal olduğunu ima ediyordu.

Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi konusundaki mücadelenin siyasal sonuçları oldu. Muhalefet partilerinin temsilcileri uzun süre yerleşkedeki törenlere katılmayı reddetti. Boykot ancak 2016'daki darbe

girişiminin ardından kalktı. Mimarlar Odası bir mektup kampanyası başlatarak yabancı hükümetlerin temsilcilerine yerleşkeyi ziyaret etmeme çağrısında bulundu. Yerleşke Haziran 2015 seçimlerinde de önemli bir siyasal gündem maddesiydi. AKP bu seçimde oylarının yüzde yirmisiyle birlikte meclis çoğunluğunu kaybetti. Kasım ayında yapılan erken seçimlerden sonra yeniden iktidar olduysa da, Haziran seçimlerinin ardından yapılan çeşitli anketlere göre bu oy kabında “saray”da cisimleşen savurganlığın rolü vardı.

Her halükarda yerleşke ideolojik bir özdeşleşme nesnesi olmayı başarmıştır. Erdoğan taraftarları hem siyasal açıdan gerilimli zamanlarda destek için hem de çeşitli vesilelerle kutlama için burada toplanıyorlar. Darbe girişiminin olduğu gece, hava saldırılarına rağmen darbeyi protesto edenler burada bir araya geldi; yerleşkenin önündeki cadde o gecedan itibaren önemli bir toplanma noktası oldu. Kitleler yerleşkeye ancak taşıtlarla ulaştırılabilir, bu hizmeti de ücretsiz olarak belediye sağlıyor. Yerleşkeye gelenlerin çoğu kamusal erişime açık tek mekân olan Millet Camisi’ni ziyaret ediyor. Siyasal bağlılıklarını göstermek üzere yerleşkeye gelen kitleler, ciddi güvenlik önlemlerinden geçip içeri girdikten sonra gururla hatıra fotoğrafları çekiyorlar (Resim 4.19).



4.19 Mitinge gelen Erdoğan destekçileri Millet Camisi’ni ziyaret ediyor. Fotoğraflar: Bülent Batuman.



Kamusal mimari Türkiye’de İslamcılar için önemli bir ideolojik araç oldu. Milliyetçilik ile İslamı birleştirerek milletin mimari temsilini elde etme arayışları, Osmanlı Canlandırmacılığını taklit denemeleriyle başladı. Kurgusal bir “Osmanlı-Selçuklu” etiketiyle tanımlanan, Osmanlı ve Selçuklu mimarilerinin kimi özelliklerini – bilhassa “akıllı bina” ifadesiyle vurgulanan– çağdaş bina teknolojileriyle birleştiren çeşitlemeler, farklı işlevlere sahip mekânlarda kullanıldı. AKP’nin iktidarını sağlamlaştırmasına paralel olarak, inşa aşamasındaki yeni ulusal kimlik, özellikle Sovyet sonrası Türk devletlerle girilen etkileşim yoluyla ulusötesi bir nitelik kazandı. Türkiye’nin yeni İslamcı hükümeti ile Orta Asya’nın ulus inşası arayışındaki otoriter yönetimleri arasındaki etkileşim, mimari bağlamında Türk İslamcılığı üstünde iki açıdan etkili oldu. Birincisi AKP, ulusal sınırlar ötesinde, Osmanlı cami formundan yararlanarak İslam dünyasında imtiyazlı bir konumu olan yeni bir ulusal kimlik tanımlama peşine düştü (İslam içinde ulus). Dolayısıyla belli bir tür Türk İslamcılığının ihracı önemli bir proje oldu. İkincisi bu bağlantı Orta Asya’da geliştirilen eklektik klasisizmin ithaline olanak sağladı. Söz konusu eklektik klasisizm Batı’nın mimari dillerinin yerel semboller yoluyla yerelleştirilmesini içeriyordu ve uluslararası mimarlık firmalarının dahilyle gelişmişti.

Söz konusu mimari formun aktarımı Türkiye’nin 20. yüzyıl mimarlık tarihiyle ilginç bir paralellik gösterir. Yüzyılın başlarında Osmanlı Canlandırmacılığı etkili olmuş, bunu izleyen döneme ise özellikle 1930’larda Almanca konuşan mimarların Türkiye’ye getirdiği yeni bir uluslararası üslup damgasını vurmuştur. Seksen yıl sonra ise, modern bir toplum yaratmayı hedefleyen modernist aktarıma benzer biçimde, yeni bir mimari imge –bu sefer ulusötesi post-modernizm formunda– etkili olmuş, modernist kentselliğin aşındırılmasına hizmet etmiştir.

İslamcı ulusal kimliğin temsili hitap ettiği farklı gruplar tarafından tanınmayı hedeflemiştir. Bir taraftan, bu temsil İslamcı milleti

inşa etmenin araçlarından biri olmuş, dolayısıyla yurttaşlara hitap etmiştir. Diğer taraftan, yeni İslamcıların İslam dünyasının bir temsilcisi olarak kabul görme hevesleri hem İslam dünyası hem de Batı'nın muhayyel bakışı tarafından tanınmalarını gerektirmiştir. Bu bağlamda, iktidarın Ankara'daki yeni sembolü olarak Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi'nin, Orta Asya'dan ithal edilen beyaz giydirmeli neoklasisizmin izinden devam edememiş olmasının iki nedeni vardır. Birinci ve bariz neden *ithal* edilmiş olmasıdır; yani bu yerleştirilmiş neoklasik imge özgün değildir, dahası tüm dünyada Orta Asya'nın otoriter rejimleriyle ilişkilendirilmiştir. İkinci neden ülke içinde siyasal dengenin değişmesiyle alakalıdır; bir iktidar figürü olarak Erdoğan'ın hâkimiyetinin giderek artması hem diğer devlet kurumlarının hem de siyasal bir örgütlenme olarak AKP'nin hilafına gerçekleşmiştir. Bu yüzden yerleşkenin cisimleştirdiği –aynı şekilde “Osmanlı-Selçuklu” diye anılsa da aslında yeni olan– sentez doğrudan Batı klasisizmi ile Türkiye'ye has İslami özelliklerin bir kombinasyonudur ve AKP Genel Merkezi'nin mimarisinden bile ayrılır.

Türk mimarların 1930'ların modernist mimarisini 1940'larda Türk Evi'ne referanslarla ulusallaştırma girişimlerine benzer şekilde, Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi de Osmanlı-Selçuklu üslubu için yeni bir sentez sunmuştur. Bu defa Türkiye doğumlu ve Avrupa bağlantılı bir tasarımcı eliyle Batı klasisizmi ile Türk İslamının yeni bir kombinasyonu yaratılmıştır. Yerleşke, cumhurbaşkanlığı makamının kent içinde yeniden konumlandırılması yoluyla devletin mekânsal düzeninin değiştirilmesine yönelik cesur bir hamledir. Dahası inşası sırasında Türkiye'nin siyasal sisteminde bulunmayan güçlü bir başkana işaret eder. Dolayısıyla yerleşkenin inşası performatif bir rejim değişikliği edimidir. Yerleşkenin meşruiyetini pekiştirmek ve cumhurbaşkanının nüfuzunu artırmak için yeni performanslar icat edilmiştir.

Yerleşkenin siyasal performanslara konu olması sadece yeni cumhurbaşkanlığı sisteminin tahkimiyle sınırlı değildir. Tamamen zıt saiklerle de siyasallaştırılan yerleşke israf ve şatafat alameti bir “kaçak saray” olarak görüldüğü için ısrarlı bir muhalefetle de karşılaşmıştır. Mimari bir nesne olarak yerleşkeye muhalefet etmenin

çarpıcı yanı, Erdoğan etrafında giderek artan patrimonyalizme direnişin inşasında kamusal mekânın önemli bir referans olmasıdır. İşgal eylemleri için uygun koşulların ortadan kaldırıldığı bir dönemde, AOÇ yeni bir temellük biçimi olarak sanal kamusal mekânın sahiplenilmesine ve Gezi direnişinin siyasal performanslarında yeni bir sayfa açılmasına imkân sağlamıştır.

—

Sonsöz

Zaman zaman ifade ettiğim gibi, ülkemizin geçtiğimiz 14 yılda yaşadığı büyük dönüşümün en zayıf halkalarını ne yazık ki eğitim ve kültür oluşturuyor. (*Al Jazeera Türk* 9.2.2017)

Türkiye’de yeni İslamcıların iktidarıyla ilgili bir kitaba son noktayı koymak kolay değil. Bunun bariz bir nedeni, ülkede siyasal çalkantının artmış olması. Bu kitap hükümeti sarsan, dolayısıyla giderek daha fazla otoriterleşmesinin yolunu açan travmatik olayların göbeğinde yazılmıştır. Gezi direnişinin ve ardından AKP hükümetine yönelik yolsuzluk iddialarının bastırılmasıyla başlayan gerilim, özellikle Haziran 2015 seçimlerinin hemen sonrasında çözüm sürecinin bitirilmesi ve askeri operasyonlara dönülmesiyle iyice arttı. AKP ilk seçim yenilgisini aldı, İslamcılar meclis çoğunluğunu kaybetti. Yine de AKP’nin dahil olmadığı bir hükümetin kurulması engellendi, Kasım’da yenilenen seçimlerle parti bir kere daha meclis çoğunluğunu elde etti, ama bu da istikrar getirmedi. Bilakis PKK ve IŞİD’in büyük kentlerde düzenlediği terör eylemleri toplumsal huzursuzluğu daha da derinleştirdi. Bunların ardından, ordu içindeki Gülençilere atfedilen kanlı 15 Temmuz darbe girişimi geldi. Cemaatin darbeye tam olarak nasıl bir rol oynadığı hâlâ netleştirilmiş değil, ama kalkışma sonrası koşulların yarattığı ortamda OHAL uzatıldıkça uzatıldı, devlet çalışanları KHK’larla görevinden ihraç edildi. Cemaatçilere yönelik olduğu öne sürülen baskılar çok geçmeden her türlü muhalefet

grubuna yöneltildi; Mayıs 2017 itibarıyla kamu görevinden ihraç edilenlerin sayısı 100 bini aştı, bu insanların yaklaşık 47 bini terör suçlamasıyla hapse atıldı (Uluslararası Af Örgütü 2017).

Sözünü ettiğim koşullar birtakım sonuçlara varmayı iki nedenle güçleştiriyor. Birincisi, bütün bunlar nispeten yakın bir tarihsel dönemde meydana geldi; yani zamansal açıdan, analize konu olan dönemle aramızda, bu dönemin sınırlarını netleştirmemize ve ayırt edici özelliklerini yorumlamamıza imkân veren eleştirel bir mesafe yok henüz. Bundan birkaç yıl önce olsa, Türkiye’de yeni İslamcılığı konu alan bir kitaba son noktayı koymak biraz daha kolay olurdu belki. Fakat böyle söylerken, daha evvel bitirilmiş bir çalışmanın AKP ve nevi şahsına münhasır İslamcılığı konusunda iyimser sonuçlara varacağını kastetmiyorum elbette. Kitap boyunca tekrar tekrar atıfta bulunduğum üzere, özellikle kent politikaları çerçevesinde Türkiye’nin yakın tarihini eleştirel bir biçimde ele alan pek çok çalışma yapılmıştır. Burada asıl sorun, analizi belirli bir dönemle sınırlamaktır. İkinci sıkıntı ise kitabın yazarı olarak benim de mevcut çalkantının göbeğinde olmam, çünkü eleştirel mesafeye gölge düşürme riski taşıyor bu durum. Sosyal bilimler alanında hiçbir çalışmanın, hele ki böylesine tartışmalı bir konu hakkında bir araştırmanın, pozitivist anlamda nesnel olduğu iddia edilemez kuşkusuz. Mevcut durumda, hükümetin politikaları aynı anda hem durmadan analize muhtaç malzeme sağlıyor hem de analiz yapmanın koşullarını (olumsuz yönde) etkiliyor. Bir taraftan, gazetecilerin hapsedilmesi ve akademisyenlerin ihraç edilmesi, en temel yurttaşlık haklarının ellerinden alınması (Eylül 2017 itibarıyla hapisteki gazetecilerin sayısı 150’nin, KHK’lı akademisyenlerin sayısı da 7200’ün üstündedir) bilimsel çalışmanın önkoşulu olan ifade özgürlüğünün iyice kısıtlandığını gösterir. Diğer taraftan, yazarın kaçınılmaz biçimde siyasal çalkantıya dahil olması, akademik ifade ile siyasal eleştirinin iç içe geçmesine neden olur.

Bütün bunlara rağmen, Giriş’te değindiğim ve burada tekrar ele alacağımı vadettiğim soru hâlâ geçerli ve hâlâ dikkatli bir biçimde yanıtlanmayı bekliyor: Otoriterliğin bu şekilde artması doğrudan İslamla mı ilişkilidir, yani otoriterlik İslamcılığa içsel bir özellik

midir? Ayrıca otoriterlik tartışması kitabın asıl çerçevesiyle, yani yapılı çevreyle ilgili midir?

Türkiye’de mevcut çalkantılı duruma rağmen, AKP’nin bariz otoriterliğini topyekûn İslamcılığa bağlamak hata olur. Söz konusu eğilim özsel bir nitelik değildir, daha ziyade Türkiye örneğinin tarihsel özgüllükleriyle alakalıdır. Laik cumhuriyetin modern devlet yapısı (bkz. 2. Bölüm) dini –hatta kamusal alanın tüm veçhelerini– kontrol altına almaya özel önem vermiş, buna yönelik mekanizmalar tasarlamıştır. Yeni İslamcılığın pasif devrimiyle sisteme dahil edilen AKP, bu kontrol mekanizmalarını emrine amade halde bulmuştur. Parti ekonominin istikrarlı, mecliste muhalefetin zayıf olduğu bir ortamda söz konusu mekanizmaları rahatlıkla ele geçirmiş, hatta yeni kontrol mekanizmaları yaratarak İslamileştirme yolunda kullanmıştır. Bu mekanizmaların önemli bir boyutu da özellikle İslamcı sivil örgütleri AKP’ye tabi kılan kayırmacılık bağlarıdır. Toplumsal alanın ve devlet bürokrasisinin yukarıdan aşağı ve aşağıdan yukarı dinamiklerle İslamleştirilmesini mümkün kılan bu şaibeli ilişkiler kaçınılmaz bir biçimde yolsuzluğa neden olmuştur. Dolayısıyla ilk olarak Gezi direnişi, AKP’nin ulus inşası projesinin toplumsal genişleme dinamiklerinin sınırlarını ortaya çıkararak partiyi yüzde 50’lik tabanını konsolide etmeye sevk etmiş; ardından gelen yolsuzluk skandalları ise AKP’yi artık ne pahasına olursa olsun iktidarda kalmaya yöneltmiştir. Burada paradoksal bir durum söz konusudur: İktidara bağımlılık demokratik süreçleri kısıtlamayı gerektirir, ama demokratik süreçler işlemeyince de AKP’nin bir siyasal örgütlenme olarak anlamı kalmaz. Bu sürecin sonucu da, 4. Bölüm’de tartıştığımız üzere, Erdoğan’ın tek otorite olarak ortaya çıkması olmuştur.

AKP’nin yeni İslamcılığını özü itibarıyla otoriter diye tanımlamak doğru değilse de, “içeriden” gelen eleştirilerin cılızlığını gözden kaçırmak da mümkün değildir. İslamcıların AKP’nin son yıllardaki anti-demokratik politikalarını eleştirmek konusundaki gönüllülüğü dikkat çekicidir. Bunun altında yatan saikler şüphesiz kitabın kapsamını aşıyor; yine de burada, söz konusu eğilimin sadece Türkiye’deki İslamcıların siyasal kültürüyle değil, esasen asla bağ-

larını koparmadıkları Türk sağıyla da ilişkili olduğu söylenebilir. İster milliyetçi olsun ister İslamcı, sağcı hareketler daima patrimonial bir özellik taşımış, ezildiklerinde bile devletle karşı karşıya gelmekten özellikle kaçınmışlardır.

Yeni İslamcıların ne kadar başarılı olduğu ve bunun yapılı çevreyle ilişkisi meselesine dönersek, Erdoğan'ın daha güçlü bir cumhurbaşkanlığı için yapılacak referandum öncesi yürüttüğü kampanyanın –ona göre “güçlü Türkiye”yi” sergileyen– (mekânsal) mega projelere dayanıyor olması ironiktir. Bununla beraber, bölümün başındaki alıntının işaret ettiği gibi, ideal bir İslami çevre yaratma konusunda başarısız olunduğu açıktır. 1. Bölüm’de bahsettiğim gibi, belediyelerin güdümüyle İslami örgütlenme ağlarının genişletilmesine rağmen, AKP yeni İslamcı kentsel ortamlar yaratamamıştır. Dahası imam hatiplerin sayısının artırılmış, eğitimin İslamileştirilmiş olmasına rağmen –veya tam da bu nedenle– Gezi direnişinde AKP’ye karşı sokaklara dökülenler yine ağırlıklı biçimde gençler olmuştur. AKP’nin yeni İslamcı projesinin tam bir başarısızlık olduğu anlamına gelmiyor elbette bu. Bürokrasiden ihraç edilen on binlerce kamu görevlisinin büyük bir kısmı –Gülencilere veya başka bir tarıkata bağlı– İslamcı kadrolardan oluşuyordu. Yani AKP –daha sonra kendi elleriyle yok etmek zorunda kaldıysa da– bir İslamcı kadrolar kuşağı, daha da önemlisi İslami ağlarla kendi kendini yeniden üreten bir bürokrasi yaratmıştır. Bu durum iskân ve kentsel dönüşümün siyasal iktisadi için de geçerlidir. Henüz İslami bir ortam yaratılamamışsa da, yerel yöneticiler, şirketler ve yeni yerleşim yerlerinin mukimlerini birbirine bağlayan mekanizmalar aynı İslami ağlar tarafından belirlenmektedir.

Sonuç olarak AKP’nin 17 yıllık iktidarında ortaya çıkan sonucun değil, ancak işletilen mekanizmaların İslamcı olduğu söylenebilir. AKP’nin yeni İslamcılığının yarattığı dönüşümlerin en önemli boyutu kentsel olmalarıdır. Türkiye, konut üretiminin niceliğinden kentsel dokuyu çarpıcı bir biçimde değiştiren mega projelere kadar, kapsamlı bir kentsel dönüşüm sürecinden geçmiştir. 3. Bölüm’de yeni İslamcılığın kentsel devrimi olarak tanımladığım bu dönüşümle beraber, toplumsal ve siyasal dinamikler kökten değişmiş, böy-

lece İslamcı iktidara muhalif güçler bile yeniden şekillenmiştir. Kentsel müşterekleri savunan toplumsal hareketler aracılığıyla demokratik siyasetin repertuvarına yeni biçimler eklenmiştir. Bu yeni dinamiklerin son yılların otoriterlik eğilimlerini tersine çevirip çeviremeyeceğini ise göreceğiz.

Kaynakça

- AB Türkiye Delegasyonu (2007) “Yargının Modernizasyonu ve Ceza Hukuku Reformu Programı, 2003-2007”, avrupa.info.tr/tr/ab-mali-destegi/ab-mali-destekli-programlar/program-ve-projeler/project-single-view/article/yarginin-modernizasyonu-ve-ceza-hukuku-reformu-programi.html (erişim tarihi: 17. 12.2016).
- Abdul Hamid, A. F. (2009) “Transnational Islam in Malaysia”, *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics* içinde, P. Mandaville ve diğ. (haz.), The National Bureau of Asian Research, 141-66.
- Abu-Lughod, J. (1987) “The Islamic City-Historical Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 19: 155-76.
- Acar, F. ve G. Altunok (2013) “The ‘Politics of Intimate’ at the Intersection of Neo-Liberalism and Neo-Conservatism in Contemporary Turkey”, *Women’s Studies International Forum* 41 (1): 14-23.
- Ackerman, X. ve E. Çalışır (2015) “Erdoğan’s Assault on Education: The Closure of Secular Schools”, *Foreign Affairs*, 23.12.2015, foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-12-23/erdogans-assault-education (erişim tarihi: 11.9.2016).
- Adalet Bakanlığı (2007) *2006 Yılı Bakanlık Faaliyet Raporu*, Adalet Bakanlığı Yayınları.
- (2015) “Yargı Reformu Stratejisi”, sgb.adalet.gov.tr/yargi_reformu_stratejisi.pdf (erişim tarihi: 10.12.2016).
- Adam, M. (1979) *Almaşık Yeniden Üretim Süreçleri için Konut Alanları*, Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayınları.
- Akalın, A. (2013) “‘İktidar Kimliği’ ve Günümüz Adalet Sarayları”, *Mimarlık* 370.
- Akcan, E. (2012) *Architecture in Translation: Germany, Turkey, and the Modern House*, Duke University Press.
- Akça, İ., A. Bekmen ve B. A. Özden (2018, haz.) “Yeni Türkiye’ye Varan Yol: Neoliberal Hegemonyanın İnşası, İletişim.
- Akın, G. (1996) “Cemevi Mimarisi Üzerine Notlar”, Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması için hazırlanan yayımlanmamış rapor, arkitera.com/gorus/618/cemevi-mimarisi-uzerine-notlar (erişim tarihi: 15.8.2016).
- Akın, N. (2002) *19. Yüzyılın İkinci Yarısında Galata ve Pera*, Literatür.

- Akınhay, O. (2013) "Herkesin Her Şey Olduğu Bir Direniş Deneyimi – Bedenlerin Refleksi Olarak Taksim İsyanı", *Mesele* 79: 10-12.
- Akpınar, İ. Y. (2003) "The Rebuilding of Istanbul After the Plan of Henri Prost, 1937-1960: From Secularization to Turkish Modernization", yayımlanmamış doktora tezi, Bartlett School of Graduate Studies, University College London.
- Aktaş, C. (2016) *Şehir Tutulması*, İz Yayıncılık.
- Al, M. (2015) "The Agency of Words and Images in the Transformation of İstanbul: The Case of Ayazma", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, UCLA.
- (2016) "Mekân Her Şeyden Önce Yok Etmeye Yazar", *Praksis* 42: 538-608.
- Al, M., Günhan S. Karataş ve E. Sancar (2012) "Kentsel Odaklar", *Ankara Kent Atlası* içinde, G. A. Sargın (haz.), Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayınları, 114-45.
- Alamuddin, H. (2010) "Wa'd: The Reconstruction Project of the Southern Suburb of Beirut", *Lessons in Post-War Reconstruction: Case Studies From Lebanon in the Aftermath of the 2006 War* içinde, A. Al-Harthy (haz.), Routledge, 46-70.
- Alemdar, Z. ve R. B. Çorbacıoğlu (2012) "Alevis and the Turkish State", *Turkish Policy Quarterly* 10 (4): 117-24.
- AlSayyad, N. (1991) *Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*, Greenwood Press.
- (2011) "The Fundamentalist City?", *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space* içinde, AlSayyad, N. ve M. Massoumi (haz.), Routledge, 3-26.
- (2015) "Medina; The 'Islamic City', 'Arab', 'Middle Eastern' City: Reflections on an Urban Concept", *Urban Design in the Arab World: Reconceptualizing Boundaries* içinde, R. Saliba (haz.), Ashgate, 17-25.
- Alver, K. (2007) *Siteril Hayatlar: Kentte Mekansal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler*, Hece.
- (2013) *Mahalle: Mahallenin Toplumsal ve Mekansal Portresi*, Hece.
- Ankara Büyükşehir Belediyesi (2005) Kuzey Ankara Girişi Kentsel Dönüşüm Projesi Öncelikli Proje Alanı (1. Etap) 1/5000 Ölçekli Nazım İmar Plan Açıklama Raporu, Ankara Büyükşehir Belediyesi.
- (2015) "Esenboğa Yolu'nda Muhteşem Cami ve Külliye Yükseliyor", ankara.bel.tr, 20.7.2015, ankara.bel.tr/haberler/esenboga-yolunda-muhtesem-cami-ve-kulliye-yukseliyor/#.V3EXTbiLTcd (erişim tarihi: 27.6.2016).
- Arango, T. (2014) "Turkish Leader, Using Conflicts, Cements Power", *New York Times*, 31 Ekim.
- Arango, T., S. Arsu ve C. Yeğinsu (2013) "Turkish Police and Protesters Clash in Square", *The New York Times*, 11.6.2013, nytimes.com/2013/06/12/world/europe/disputed-square-in-istanbul-turkey.html (erişim tarihi: 12.3.2016).
- Arat, Y. (1999) *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*, TESEV.
- (2001) "Group-Differentiated Rights and the Liberal Democratic State: Rethinking the Headscarf Controversy in Turkey", *New Perspectives on Turkey* 25: 31-46.

- (2005) *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*, State University of New York.
- Arıkboğa, E. (2013) “Geçmişten Geleceğe Büyükşehir Belediye Modeli”, *Yerel Politikalar* 3: 48-96.
- Arolat, E. (2015) “Sancaklar Mosque”, emrearolat.com/gallery/sancaklar-mosque/.
- Arsel, M. (2005) “The Bergama Imbroglio”, *Environmentalism in Turkey: Between Democracy and Development* içinde, Adaman, F. ve M. Arsel (haz.), Ashgate, 263-76.
- Artu, M. (2007) “‘Mimarlıkta İrtica (Çağdışı) var mı?’ Sergisi”, *Arkitera*, 12.2.2007, v3.arkitera.com/g60-kamusal-mimarlikta-muhafazakarlik.html?year=&aID=610&o=592 (erişim tarihi: 27.12.2016).
- Artun, A. (2014) “Başkanlık Sarayı ve Mimarlık Tarihi”, *e-skop*, 29.8.2014, e-skop.com/skopbulten/baskanlik-sarayi-ve-mimarlik-tarihi/2094 (erişim tarihi: 22.1.2017).
- As, İ. (2006) “The Digital Mosque: A New Paradigm in Mosque Design”, *Journal of Architectural Education* 60: 54-66.
- Asad, T. (2007) *Sekülerliğin Biçimleri*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis.
- Aslan, Ş. (2015) “Alevi Toplumunun İnanç, Bir Arada Olma ve Kimlik Mekânı Olarak Cemevi”, Gülsuyu Cemevi ve Kültür Merkezi Mimari Proje Yarışması için hazırlanan yayımlanmamış rapor, arkitera.com/gorus/615/alevi-toplumunun-inanc-bir-arada-olma-ve-kimlik-mekani-olarak-cemevi (erişim tarihi: 15.8.2016).
- Aslanoğlu, İ. (1980) *Erken Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı, 1923-1938*, ODTÜ Yayıncılık.
- Atia, M. (2012) “‘A Way to Paradise’: Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development”, *Annals of the Association of American Geographers* 102 (4): 808-27.
- Ayata, S. (2002) “The New Middle Class and the Joys of Suburbia”, *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde, Kandiyoti, D. ve A. Sakantber (haz.), Rutgers University Press, 25-43.
- Ayaz Calap, Ü. (2014) “İdeoloji ve Moda Bağlamında Kimlik: 2000’li Yıllarda Başkent Ankara”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi.
- Aydın, D. (2015) “Toplumsal Olaylarda Biber Gazı Kullanılmasının Hukuki Standartları”, *Ankara Barosu Dergisi* 73 (1): 241-61.
- Aydoğmuş, Ü. (2010) “Youth Civil Society Organizations, Neoliberalism and Neoliberal Governmentality in Contemporary Turkey”, cdn.ymaws.com/www.istr.org/resource/resmgr/Istanbul_abstracts/ISTR2010_0597.pdf (erişim tarihi: 21.4.2019).
- Aykan, B. (2011) “Frame Alignment Strategies in the Right to Sheltering Movement: The Case of Dikmen Valley, Ankara”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ.
- Azak, U. (2010) *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, I. B. Tauris.

- Baker, R. (2003) *Islam Without Fear: Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press.
- Balaban, O. (2012) "The Negative Effects of Construction Boom on Urban Planning and Environment in Turkey: Unraveling the Role of the Public Sector", *Habitat International* 36: 26-35.
- Balaban, U. (2011a) "The Enclosure of Urban Space and Consolidation of the Capitalist Land Regime in Turkish Cities", *Urban Studies* 48 (10): 2162-79.
- (2011b) "Conveyor Belt of Flesh: Urban Space and Proliferation of the Industrial Labor Practices", yayımlanmamış doktora tezi, State University of New York, Binghamton.
- (2013) "Faburjuvazi ve İktidar: Yakın Türkiye Tarihinde Sınıf ve Siyasal İslam", *Praksis* 32: 11-64.
- (2015) "Vernacular Utopias: Mimetic Performances as Humour in Gezi Park and on Bayındır Street", *Creativity and Humour in Occupy Movements: Intellectual Disobedience in Turkey and Beyond* içinde, A. Yalçıntaş (haz.), Palgrave Macmillan, 48-74.
- Bali, R. N. (1999) "Çılgın kalabalıktan uzakta...", *Birikim* 123: 35-46.
- Bartu, A. (2002) "Dışlayıcı Bir Kavram Olarak 'Mahalle'", *İstanbul* 40: 84-86.
- Baruh, L. İ. (2009) "The Transformation of the 'Modern' Axis of Nineteenth-Century Istanbul: Property, Investments and Elites From Taksim Square to Sirkeci Station", yayımlanmamış doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi.
- Basa, İ. (2015) "From Praise to Condemnation: Ottoman Revivalism and the Production of Space in Early Republican Ankara", *Journal of Urban History* 41 (4): 711-38.
- Başakşehir Belediyesi (2014) *2014 Faaliyet Raporu*, Başakşehir Belediyesi, basaksehir.bel.tr/storage/stratejik_yonetim/55e6e97a0f263-4118FAALIYET RAPORU2014A4.pdf.
- Başakşehir STK Platformu (2013) "Başakşehir Sivil Toplum Kuruluşları Platformunun Belediye Başkan Adaylarından Beklentileri ile İlgili Rapor", yayımlanmamış rapor.
- Batuman, B. (2003) "Imagination as Appropriation: Student Riots and the (Re) Claiming of Public Space", *Space & Culture* 6 (3): 261-75.
- (2006) "Turkish Urban Professionals and the Politics of Housing, 1960-1980", *METU Journal of the Faculty of Architecture* 23 (1): 59-81.
- (2008) "Organic Intellectuals of Urban Politics? Turkish Urban Professionals as Political Agents in 1960-1980", *Urban Studies* 45 (9): 1925-946.
- (2009) *The Politics of Public Space: Domination and Appropriation in and of Kızılay Square*, VDM Verlag.
- (2011) "Politik Fail ve Politik Bağlam Olarak Mimarlar Odası", *Dosya* 25: 7-14.
- (2013a) "City Profile: Ankara", *Cities* 31: 578-90.
- (2013b) "Minarets Without Mosques: Limits to the Urban Politics of Neoliberal Islamism", *Urban Studies* 50 (6): 1095-111.
- (2014a) "Okul Cephelelerinden 'Cumhurbaşkanlığı Sarayı'na: Mimari Temsil

Olarak Osmanlı-Selçuklu ve Ulusun Millet Olarak (Yeniden) İnşası”, *Arredamento Mimarlık* 285: 65-73.

- (2014b) “Saraçoğlu 2013: Kentsel Bellekte ve Kent Mücadelesinde Bir Mevzi”, *Mimarlık* 375: 22-23.
- (2015a) “‘Everywhere Is Taksim’: The Politics of Public Space From Nation- Building to Neoliberal Islamism and Beyond”, *Journal of Urban History* 41(5): 881-907.
- (2015b) “Gezi’nin Devamı olarak AOÇ Mücadelesi ya da Rejim Değişikliğinin (ve Buna Direnişin) Mecrası olarak “Cumhurbaşkanlığı Sarayı”, *Dosya* 34: 53-62.
- (2018) “Appropriating the Masculine Sacred: Islamism, Gender and Mosque Architecture in Contemporary Turkey”, *The Routledge Companion to Modernity, Space and Gender* içinde, A. Staub (haz.), Routledge, 270-87.
- Batuman, B., D. A. Baykan ve E. Deniz (2016) “Encountering the Urban Crisis: The Gezi Event and the Politics of Urban Design”, *Journal of Architectural Education* 70 (2): 189-202.
- Batuman, B. ve F. Erkip (2017) “Urban Design –or Lack Thereof– as Policy: The Renewal of Bursa Doğanbey District”, *Journal of Housing and the Built Environment*, doi:10.1007/s10901-017-9542-9.
- Bayat, A. (1996) “The Coming of a Post-Islamist Society”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 5 (9): 43-52.
- (1997) *Street Politics: Poor People’s Movements in Iran*, Columbia University Press.
- (2007) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press; Türkçesi: *İslam’ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İletişim, 2015.
- (2008) *Sokak Siyaseti: İran’da Yoksul Halk Hareketleri*, çev. Soner Torlak, Phoenix.
- (2011) “The Post-Islamist Revolutions”, *Foreign Affairs*, 26.4.2011, foreignaffairs.com/articles/north-africa/2011-04-26/post-islamist-revolutions (erişim tarihi: 14.2.2017).
- (2013a) “The Arab Spring and Its Surprises”, *Development and Change* 44 (3): 587- 601.
- (2013b) *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, 2. Basım, Stanford University Press; Türkçesi: *Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Ortadoğu’yu Nasıl Değiştiriyor?*, çev. Özgür Gökmen, Metis, 2016.
- (2013c) “Post-Islamism at Large”, *Post-Islamism: The Changing Face of Political Islam* içinde, A. Bayat (haz.), Oxford University Press, 3-30.
- (2013d) “The Arab Spring and Its Surprises”, *Development and Change* 44: 587-601.
- Baydar, G. (1989) “The Professionalization of the Ottoman-Turkish Architect”, yayımlanmamış doktora tezi, University of California Berkeley.
- Baytok, C. (2013) “Feministlerin Gözüyle Gezi Direnişi: AKP Elini Bedenimden Çek!”, *Express* 136: 62-63.

- Beaumont, J. ve P. Cloke (2007, haz.) *Faith-Based Organizations and Poverty in the City*, Universitair Centrum Sint-Ignatius Antwerpen.
- Ben Nefissa, S., N. Abd al-Fattah, S. Hanafi ve C. Milani (2005, haz.) *NGOs and Governance in the Arab World*, American University Cairo Press.
- Bertram, C. (2012) *Türk Evini Hayal Etmek: Eve Dair Kolektif Düşler*, çev. Mehmet Ratip, İletişim.
- Bhabha, H. K. (1994) "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *The Location of Culture*, Routledge.
- Biçer, S. (2014) "Nevzat Sayın ile Röportaj: Başka Hiçbir Şey Olamayacak Kadar Mimar Olduğum İçin Seviniyorum", *mimarizm.com*, 2.4.2014, mimarizm.com/haberler/baska-hicbir-sey-olamayacak-kadar-mimar-oldugum-icin-seviniyorum_117737 (erişim tarihi: 29.7.2016).
- Bilgin, İ. (2012) "Cami ve Gelenek", *Taraf*, 1.8.2012.
- Bon, R. (1992) "The Future of International Construction: Secular Patterns of Growth and Decline", *Habitat International* 16: 119-28.
- Bora, T. (1999) "Fatih'in İstanbulu: Siyasal İslam'ın 'Alternatif Küresel Şehir' Hayalleri", *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında* içinde, haz. Çağlar Keyder, çev. Sungur Savran, Metis, 2000.
- (2009) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim.
- Boratav, K. (2013) "Olgunlaşmış bir sınıfsal başkaldırı..." *Sendika.org*, 22.6.2013, sendika10.org/2013/06/her-yer-taksim-her-yer-direnis-bu-isci-sinifinin-tarihsel-ozlemi-olan-sinirsiz-dolaysiz-demokrasi-cagrisidir-korkut-boratav/.
- Bosker, B. (2013) *Original Copies: Architectural Mimicry in Contemporary China*, University of Hawaii Press.
- Bou Akar, H. (2005) "Displacement, Politics and Governance: Access to Low-Income Housing in a Beirut Suburb", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, MIT.
- (2013) "Urbanists Can Never Afford to be Apolitical: An Interview With Nazar AlSayyad on Urbanization in the Middle East", *Jadaliyya*, 30.9.2013, jadaliyya.com/pages/index/14377/urbanists-can-never-afford-to-be-apolitical_an-int (erişim tarihi: 15.9.2016).
- Boyacıoğlu, E. ve N. Gürallar (2008) "AKP Genel Merkez Binası", *Arredamento Mimarlık* 218: 93-95.
- Bozdoğan, S. (1996) "Vernacular Architecture and Identity Politics: The Case of the 'Turkish House'", *Traditional Dwellings and Settlements Review* 7/2: 7-18.
- (2001) *Modernism and Nation Building*, University of Washington Press; Türkçesi: *Modernizm ve Ulusun İnşası*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2002.
- Bozdoğan, S. ve E. Akcan (2012) *Turkey: Modern Architectures in History*, Reaktion Books.
- Bradley, J. R. (2012) *After the Arab Spring: How Islamists Hijacked the Middle East Revolts*, Palgrave Macmillan.
- Breu, M. ve R. Marchese (2000) "Social Commentary and Political Action: The Headscarf as Popular Culture and Symbol of Political Confrontation in Modern Turkey", *The Journal of Popular Culture* 33 (4): 25-38.

- Buğra, A. (1998) "The Immoral Economy of Housing in Turkey", *International Journal of Urban and Regional Research* 22 (2): 303-7.
- Buğra, A. ve Ç. Keyder (2003) *New Poverty and the Changing Welfare Regime of Turkey*, UNDP.
- Buğra, A. ve O. Savaşkan (2014) *Türkiye'de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*, İletişim.
- Bulut, G. (2010, haz.) *TEKEL Direnişinin Işığında Gelenekselden Yeniye İşçi Sınıfı Hareketi*, Nota Bene.
- Bunnell, T. (2004) *Malaysia, Modernity and the Multimedia Super Corridor: A Critical Geography of Intelligent Landscapes*, Routledge.
- Bunnell, T. ve D. Das (2010) "Urban Pulse – A Geography of Serial Seduction: Urban Policy Transfer From Kuala Lumpur to Hyderabad", *Urban Geography* 31 (3): 277-84.
- Butler, J. (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press.
- Cansever, T. (1997) *Kubbeyi Yere Koymamak*, Timaş.
- Carmona, M. (2013) "Urban Challenges Forum: Planning, Beirut-Style", *The Journal of Space Syntax* 4 (1): 123-29.
- Castells, M. (2012) *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Polity Press.
- Cengizkan, A. (2004) *Ankara'nın İlk Planı: 1924-1925 Lörcher Planı*, Ankara Enstitüsü Vakfı.
- (2010) "The Production of a Mise en Scene for a Nation and Its Subjects, Clemenz Holzmeister et al. in the Ministries Quarter for Ankara, Turkey", *The Journal of Architecture* 15 (6): 731-70.
- Çepaitienė, R. (2015) "In the Shadow of Moscow: The Stalinist Reconstruction of the Capitals of the Soviet Republics", *Journal of Architecture and Urbanism* 39 (1): 3-16.
- Cezar, M. (1991) *XIX. Yüzyıl Beyoğlusu*, Akbank.
- Chamkhi, T. (2014) "Neo-Islamism in the Post-Arab Spring", *Contemporary Politics* 20 (4): 453-68.
- Clark, J. A. (2004) *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Indiana University Press.
- Clarke, G., M. Jennings ve T. Shaw (2008, haz.) *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*, Palgrave Macmillan.
- Cohen, G. A. (2009) *Why Not Socialism*, Princeton University Press.
- Coşkun, M. K. ve B. Şentürk (2012) "The Growth of Islamic Education in Turkey: The AKP's Policies Toward Imam-Hatip Schools", *Neoliberal Transformation of Education in Turkey: Political and Ideological Analysis of Educational Reforms in the Age of the AKP* içinde, İnal, K. ve G. Akkaymak (haz.), Palgrave Macmillan, 165-77.
- Crinson, M. (1996) *Empire Building: Victorian Architecture and Orientalism*, Routledge.

- (2003) *Modern Architecture and the End of Empire*, Ashgate.
- Cündioğlu, D. (2012) *Mimarlık ve Felsefe*, Kapı Yayınları.
- Çakır, B. (2005) “İstanbul’da Eski ve Yeni Yerleşim Yerlerinde Komşuluk İlişkilerinin Karşılaştırılmasına Yönelik Bir Araştırma”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi.
- Çakır, R., I. Bozan ve B. Talu (2004) *İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV.
- Çavdar, A. (2010) “Müslüman gettoda çakma modernite”, *Express 115*.
- (2014) “Loss of Modesty: The Adventure of Muslim Family From Mahalle to Gated Community”, yayımlanmamış doktora tezi, European University of Viadrina, Frankfurt-Oder.
- Çavuş, R. (2013) “Bir Kent Planlamak: Siyasi İktidarın Yüzü Olarak Peyza”, *Sosyal Bilimler: MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 7*: 21-33.
- Çavuşoğlu, E. ve J. Strutz (2014) “Producing Force and Consent: Urban Transformation and Corporatism in Turkey”, *City 18* (2): 134-48.
- Çayır, K. ve İ. Gürkaynak (2007) “The State of Citizenship Education in Turkey: Past and Present”, *Journal of Social Science Education 6* (2): 50-58.
- Çaylı, E. (2015) “Diyarbakır’s ‘Witness Sites’ and Discourses on the ‘Kurdish Question’ in Turkey”, *The Kurdish Issue in Turkey: A Spatial Perspective* içinde, Gambetti, Z. ve J. Jongerden (haz.), Routledge, 63-92.
- Çelik, Z. (1993) *The Making of Istanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century*, University of California Press.
- Çerkezoğlu, A. ve Ö. Göztepe (2010) “Sınıfını Arayan Siyasetten Siyasetini Arayan Sınıfa: Güvencesizler”, *TEKEL Direnişinin Işığında Gelenekselden Yeniye İşçi Sınıfı Hareketi* içinde, G. Bulut (haz.), Nota Bene, 63-91.
- Çınar, A. (2001) “National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation”, *Comparative Studies in Society and History 43* (2): 364-91.
- (2005) *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, University of Minnesota Press.
- Çiçek, C. (2013) “The Pro-Islamic Challenge for the Kurdish Movement”, *Dialect Anthrop 37*: 159-63.
- Çitak, Z. (2010) “Between ‘Turkish Islam’ and ‘French Islam’: The Role of the Diyanet in the Conseil Français du Culte Musulman”, *Journal of Ethnic and Migration Studies 36* (4): 619-34.
- Çolak, E. (2014) “Art in the Street: The Significant Role of Using the Art, Literature and Humor in the Gezi Resistance”, *International Journal of Arts & Sciences 7* (4): 463-76.
- Dağtaş, M. S. (2016) “‘Down With Some Things!’: The Politics of Humor and Humor as Politics in Turkey’s Gezi Protests”, *Etnofoor 28* (1): 11-34.
- Daher, R. F. (2008) “Amman: Disguised Genealogy and Recent Urban Restructuring and Neoliberal Threats”, *The Evolving Arab City: Tradition, Modernity and Urban Development* içinde, Y. Elsheshtawy (haz.), Routledge, 37-68.
- Danforth, N. (2014) “Multi-Purpose Empire: Ottoman History in Republican Tur-

- key", *Middle Eastern Studies* 50: 655-78.
- Dang, T. H. G. ve S. P. Low (2011) "Role of Construction in Economic Development: Review of Key Concepts in the Past 40 Years", *Habitat International* 35: 118-25.
- Darıcı, H. (2016) "Of Kurdish Youth and Ditches", *Theory & Event* 19 (1) Supplement, muse.jhu.edu/article/610226#f01 (erişim tarihi: 16.8.2016).
- De la Llata, S. (2016) "Open-Ended Urbanisms: Space-making Processes in the Protest Encampment of the Indignados Movement in Barcelona", *Urban Design International* 21 (2): 113-30.
- Debord, G. (1996) *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, Ayrıntı.
- del Cerro Santamaría, G. (2013) "Introduction", *Urban Megaprojects: A World-wide View* içinde, G. del Cerro Santamaría (haz.), Emerald, xix-xlix.
- Demirer, Y. (2016) "Simgesel Siyasette Aktörler, Süreçler ve Muhalefet Olasılıkları: Ankara Büyükşehir Belediyesi Amblem Rekabeti Örneği", *Praksis* 42: 609-34.
- Denison, M. (2009) "The Art of the Impossible: Political Symbolism, and the Creation of National Identity and Collective Memory in Post-Soviet Turkmenistan", *Europe-Asia Studies* 61: 1167-87.
- Diaz Orueta, F. ve S. S. Fainstein (2008) "The New Mega-Projects: Genesis and Impacts", *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (4): 759-67.
- Dini ve Sosyal Hizmet Vakfı (2007) *Cami Projeleri İstişare Toplantısı*.
- Diyanet Center of America (2015) *Diyanet Center of America*, DCA.
- Diyanet İşleri (1974) *50 Yılda Dini Yapılar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi (2016) "Cultural Heritage Damage Assessment Report on Sur, Diyarbakır", 30.3.2016, new-compass.net/sites/new-compass.net/files/SUR_Report_2016-04-07.pdf (erişim tarihi: 20.8.2016).
- Doğan, A. E. (2007) *Eğreti Kamusalılık: Kayseri Örneğinde İslamcı Belediyecilik, İletişim*.
- Doğan, S. (2016) *Mahalledeki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma, İletişim*.
- Dombey, D. (2014) "Price Tag of Erdogan's New Palace Revealed: \$600m", *Financial Times*, 4 Kasım.
- Dural, S. (2016) "The Violence Against Women Policy of the AKP Government and the Diyanet", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Leiden University.
- Dursun, A. (2015) "Muslim Groups in the Gezi Park Protests: Identity Politics and Contentious Politics Under Authoritarian Neoliberalism", *Contentious Politics in the Middle East: Popular Resistance and Marginalized Activism Beyond the Arab Uprisings* içinde, F. A. Gerges (haz.), P. Macmillan, 373-90.
- Ekinci, O. (1997) *Bütün Yönleriyle Taksim Camisi Belgeseli*, Çağdaş Yayınları.
- El-Amrousi, M. ve J. Biln (2013) "Abu Dhabi Forms and Fragments: Muslim Space and the Modern City", *International Journal of Islamic Architecture* 2 (2): 349-67.

- Eleva, A. ve L. Silvers (2011) "'I am One of the People': A Survey and Analysis of Legal Arguments on Woman-Led Prayer in Islam", *Journal of Law and Religion* 26 (1): 141-71.
- Eligür, B. (2010) *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge University Press.
- Elleh, N. (2002) *Architecture and Power in Africa*, Praeger.
- El-Wakil, A. W. (1989) "Community Mosques, Jeddah, Saudi Arabia", Ağa Han Mimarlık Ödülü için rapor, archnet.org/system/publications/contents/8577/original/DTP101076.pdf?1389263620 (erişim tarihi: 24.7.2016).
- Enlil, Z. M., Y. Evren ve I. Dinçer (2011) "Cultural Triangle and Beyond: A Spatial Analysis of Cultural Industries in Istanbul", *Planning Practice & Research* 26 (2): 167-83.
- Eraşar, O., H. Karpuz, İ. Divarç, A. Kuş ve F. Şimşek (2014) *Heritage of the Great Seljuks: Architecture*, Konya Selçuklu Belediyesi.
- Erdemli, K. A. (2013) "Cami Mimarisinde Kadınların Yeri ve İstanbul Müftülüğü Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme Projesi (3T Projesi)", *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde, 113-28, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ergüder, B. (2015) "2000'li Yıllarda Türkiye'de Hanehalkı Borçlanması: Konut Kredileri ve Toplumsal Refah", *Praksis* 38: 99-128.
- Erman, T. (2001) "The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse", *Urban Studies* 38 (7): 983-1002.
- (2008) "Kentsel Dönüşüm Projeleri ve Yer Değiştirme: Uygulamalar, Söylemler, Deneyimler", yayımlanmamış rapor, TÜBİTAK Proje No: 107K 151.
- (2016) *Mış Gibi Site' : Ankar'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*, İletişim.
- Erol, I. (2016) "Construction, Real Estate Mortgage Market Development and Economic Growth in Turkey", *Real Estate, Construction and Economic Development in Emerging Market Economies* içinde, Abdulai, R. T., F. Obeng-Odoom, E. Ochieng ve V. Maliene (haz.), Routledge, 37-63.
- Erzen, J. N. ve A. Balamir (1996) "Contemporary Mosque Architecture in Turkey", *Architecture of the Contemporary Mosque* içinde, Serageldin, I. ve J. Steele (haz.), Academy Editions, 100-17.
- Eygi, M. Ş. (2012) "Çamlıca Camii Güzel Olacak mı", *Milli Gazete*, 28.11.2012, milligazete.com.tr/makale/864672/mehmed-sevket-eygi/camllica-camii-guzel-olacak-mi (erişim tarihi: 21.4.2019).
- Falconer, H. (2010) "Gathering for the Sake of Allah: An Ethnographic Account of a Women's Halaqa Group in Cardiff, UK", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Cardiff University.
- Farro, A. L. ve D. G. Demirhisar (2014) "The Gezi Park Movement: A Turkish Experience of the Twenty-First Century Collective Movements", *International Review of Sociology* 24 (1): 176-89.
- Fawaz, M. (2014) "The Politics of Property in Planning: Hezbollah's Reconstruc-

- tion of Haret Hreik (Beirut, Lebanon) as Case Study”, *International Journal of Urban and Regional Research* 38 (3): 922-34.
- Feigenbaum, A. (2014) “Resistant Matters: Tents, Tear Gas and the ‘Other Media’ of Occupy”, *Communication and Critical/Cultural Studies* 11 (1): 15-24.
- Franck, K. A. ve T. S. Huang (2012) “Occupying Public Space, 2011: From Tahrir Square to Zuccotti Park”, *Beyond Zuccotti Park: Freedom of Assembly and the Occupation of Public Space* içinde, Shiffman, R., R. Bell, L. J. Brown ve L. Elizabeth (haz.), New Village Press, 3-20.
- Frenzel, F. (2011) “Exit the System: Crafting the Place of Protest Camps Between Antagonism and Exception”, çalışma tebliği, University of the West of England.
- Fuller, M. (2007) *Moderns Abroad: Architecture, Cities, and Italian Imperialism*, Routledge.
- Georgiev, P. K. (2012) *Self-Orientalization in South East Europe*, Springer VS.
- Gerges, F. A. (2013) “The Islamist Movement: From Islamic State to Civil Islam?” *Political Science Quarterly* 128 (3): 389-426.
- (2015) “Introduction: Contextualizing the Arab Spring Uprisings: Different Regimes, Different Revolutions, and Different Trajectories”, *Contentious Politics in the Middle East: Popular Resistance and Marginalized Activism Beyond the Arab Uprisings* içinde, F. A. Gerges (haz.), Palgrave Macmillan, 1-21.
- Gidizoğlu, L. (2003) “Örnek İlköğretim Okulu Projeleri: TC Milli Eğitim Bakanlığı Öncülüğünde Üniversitelerle İşbirliği İçerisinde Gerçekleştirilen Örnek Projeler (1998-2000)”, *Mimarlık*, 314.
- Gómez García, L. (2012) “Post-Islamism, the Failure of an Idea: Regards on Islam and Nationalism From Khomeini’s Death to the Arab Revolts”, *Religion Compass* 6 (10): 451-66.
- Gonzales, A. ve H. Zengin (2016) “A Decade of Opening: Turkey’s New International Role in Sub-Saharan Africa and Latin America”, *Tiempo Devorado* 2: 262-85.
- Gökariksel, B. ve A. J. Secor (2009) “New Transnational Geographies of Islamism, Capitalism, and Subjectivity: The Veiling-Fashion Industry in Turkey”, *Area* 41 (1): 6-18.
- (2016) “The Post-Islamist Problematic: Questions of Religion and Difference in Everyday Life”, *Social & Cultural Geography* 18 (5): 645-64.
- Göksel, O. (2015) “From Progress to Order: The ‘Kurdish Openings’ and the Limits to Contentious Politics in Turkey”, *Contentious Politics in the Middle East: Popular Resistance and Marginalized Activism Beyond the Arab Uprisings* içinde, F. A. Gerges (haz.), Palgrave Macmillan, 281-303.
- Göktürk, D., G. Güvercin ve O. Seçkin (2012) “The New Stream of Trade Unionism: The Case of Eğitim-Bir-Sen in Turkey”, *Neoliberal Transformation of Education in Turkey: Political and Ideological Analysis of Educational Reforms in the Age of the AKP* içinde, K. İnal ve G. Akkaymak (haz.), Palgrave Macmillan, 109-21.

- Göktürk, D., L. Soysal ve İ. Tureli (2011, haz.) *İstanbul Nereye?: Küresel Kent, Kültür, Avrupa*, Metis.
- Göle, N. (1996) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press.
- (1998) *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, Metis.
- (2013) “Gezi – Anatomy of a Public Square Movement”, *Insight Turkey* 15 (3): 7-14.
- Graeber, D. (2011) *Debt: The First 5,000 Years*, Melvillehouse.
- Grant, B. (2014) “The Edifice Complex: Architecture and the Political Life of Surplus in New Baku”, *Public Culture* 26 (3): 501-28.
- Gurbanow, M. (2014) “Ruhsuz galan ‘Ruhyet’”, *Azattyk Radiosy*, 26.5.2014, azathabar.org/content/article/25398833.html (erişim tarihi: 10.6.2015).
- Gülersoy, Ç. (1986) *Taksim: Bir Meydanın Hikâyesi*, İstanbul Kitaplığı.
- Gümüş, N. A. (2010) “Becoming a Neo-liberal City: Ankara North Entrance Urban Transformation Project”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ.
- Günaydın, G. (2009) “Türkiye Tarım Politikalarında ‘Yapısal Uyum’: 2000’li Yıllar”, *Mülkiye* 33 (1): 175-222.
- Gür, B. F. (2017) “Sancaklar Mosque: *Displacing the Familiar*”, *International Journal of Islamic Architecture* 6 (1): 165-93.
- Gürallar, N. ve E. Boyacıoğlu (2011) “Üç Parti – Üç Bina: Farklı Siyasal Kimliklerin Başkent Ankara’da Temsili”, *Dosya* 25: 48-59.
- Gürçan, E. C. ve E. Peker (2015) “A Class Analytic Approach to the Gezi Park Events: Challenging the ‘Middle Class’ Myth”, *Capital & Class* 39 (2): 321-43.
- Gürgün, S. (2014) “A Visual Ethnographic Approach to Islamic Lifestyles: The Case of Başakşehir”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi.
- Hailey, C. (2008) *Campsite: Architectures of Duration and Place*, Louisiana State University Press.
- (2009) *Camps: A Guide to 21st-century Space*, The MIT Press.
- Hale, W. ve E. Özbudun (2010) *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, çev. Ergun Özbudun ve Kadriye Göksel, Doğan Kitap, 2010.
- Hamzawy, A. (2005) “The Key to Arab Reform: Moderate Islamists”, *Carnegie Endowment for International Peace Policy Brief* 40, carnegieendowment.org/files/pb40.hamzawy.FINAL.pdf (erişim tarihi: 14.2.2017).
- Harb, M. (2008) “Faith-Based Organizations as Effective Development Partners? Hezbollah and Post-War Reconstruction in Lebanon”, *Development, Civil Society, and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular* içinde, G. Clarke ve M. Jennings (haz.), Palgrave Macmillan, 214-39.
- (2011) “On Religiosity and Spatiality: Lessons From Hezbollah in Beirut”, *The Fundamentalist City? Religiosity and the Remaking of Urban Space* içinde, Alsayyad, N. ve M. Massoumi (haz.), Routledge, 125-54.
- Harb, M. ve M. Fawaz (2010) “Influencing the Politics of Reconstruction in Harret Hreik”, *Lessons in Post-War Reconstruction: Case Studies From Lebanon*

in the Aftermath of the 2006 War içinde, A. Al-Harithy (haz.), Routledge, 21-45.

Harvey, D. (1989) "From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism", *Geografiska Annaler B* 71 (1): 3-17.

— (2013) *Asi Şehirler*, çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis.

Hefferan, T., J. Adkins ve L. Occhipinti (2009, haz.) *Bridging the Gaps: Faith-Based Organizations, Neoliberalism and Development in Latin American and the Caribbean*, Lanham, MD: Lexington.

Hendrick, J. D. (2013) *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World*, New York University Press.

Hillenbrand, R. (2000) *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hoag, J. D. (1991) *Islamic Architecture*, Electa/Rizzoli.

Holdo, M. (2016) "Post-Islamism and Fields of Contention After the Arab Spring: Feminism, Salafism and the Revolutionary Youth", *Third World Quarterly* 38 (8): 1800-15.

Hoşgör, E. (2011) "Islamic Capital/Anatolian Tigers: Past and Present", *Middle Eastern Studies* 47 (2): 343-60.

Howard, B. C. (2013) "The Surprising History and Science of Tear Gas", *National Geographic*, 12.6.2013, news.nationalgeographic.com/news/2013/06/130612-tear-gas-history-science-turkey-protests/ (erişim tarihi: 16.9.2016).

Ignatov, G. (2008) "Globalizations and the Transformation of Environmental Activism: Turkey Since the 1980s", *Globalizations* 5 (3): 433-47.

Isaacs, R. ve A. Polese (2016) "Introduction: Nation-Building and Identity in the Post-Soviet Space, Old, New and Changing Tools", *Nation-Building and Identity in the Post-Soviet Space: New Tools and Approaches* içinde, Isaacs, R. ve A. Polese (haz.), Routledge, 1-23.

İşık, D. (2011) "Neighborhood Ties and Sohbet: Global Capitalism and the Work of Weaving in Konya, Turkey", *Textile Economies: Power and Value From the Local to the Transnational* içinde, Little, W. E. ve P. A. McAnany (haz.), Rawman Altamira, 163-200.

İşık, O ve M. Pınarcıoğlu (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim.

İşin, E. F. (2009) "Citizenship in Flux: The Figure of the Activist Citizen", *Subjectivity* 29 (1): 367-88.

Iwabuchi, K. (1994) "Complicit Exoticism: Japan and Its Other", *The Australian Journal of Media & Culture* 8: 49-82.

İlkaracan, P. (2008) "How Adultery Almost Derailed Turkey's Aspiration to Join the European Union", *Deconstructing Sexuality in the Middle East: Challenges and Discourses* içinde, P. İlkaracan (haz.), Ashgate, 41-64.

İltuş, S. ve N. Topçuoğlu (1976) "Kocatepe Camii Muamması", *Mimarlık* 135: 65-73.

İnce, A. (2012) "Kültür Politikalarında Eşbiçimlilik: Kaçınılmaz mı, Bilinçli Tercih mi?", *Toplum ve Bilim* 125: 178-205.

- İnce, E. (2014) "Bergama Altın Madeni Direnişi: Toprağın Bekçileri", *Bianet*, 13.12.2014, bianet.org/bianet/siyaset/160766-bergama-altin-madeni-direnisi-topragin-bekcileri (erişim tarihi: 11.9.2016).
- İnsel, A. (2013) "Haysiyet Ayaklanması", *Radikal*, 4.6.2013, radikal.com.tr/yazarlar/ahmet-insel/haysiyet-ayaklanmasi-1136174/ (erişim tarihi: 21.9.2016).
- İpek Can, Y. (2007) "Türkiye'de Sivil Toplumu Yeniden Düşünmek: Neoliberal Dönüşümler ve Gönüllülük", *Toplum ve Bilim* 108: 88-128.
- İslam, T. ve B. Sakızlıoğlu (2015) "The Making of, and Resistance to, State-Led Gentrification in Istanbul, Turkey", *Global Gentrifications: Uneven Development and Displacement* içinde, L. Lees, H. B. Shin ve E. López (haz.), Policy Press, 245-64.
- İsmail, A. S. ve M. T. Mohd Rasdi (2010) "Mosque Architecture and Political Agenda in Twentieth-Century Malaysia", *The Journal of Architecture* 15/2: 137-52.
- İzberk-Bilgin, E. (2015) "Rethinking Religion and Ethnicity at the Nexus of Globalization and Consumer Culture", *The Routledge Companion to Ethnic Marketing* içinde, A. Jamal, L. Penaloza ve M. Laroche (haz.), Routledge, 135-46.
- İnsan Hakları İzleme Örgütü (2002) "Displaced and Disregarded: Turkey's Failing Village Return Program", hrw.org/reports/2002/turkey/Turkey1002.pdf (erişim tarihi: 29.10.2015).
- İstanbul Büyükşehir Belediyesi (2006) "Sulukule Osmanlı mimarisiyle yeniden doğuyor...", ibb.gov.tr, 13.7.2006, ibb.gov.tr/tr-tr/pages/haber.aspx?newsid=13211#.V20zpLiLTcc (erişim tarihi: 24.6.2016).
- Jassal, S. T. (2014) "The Sohbet: Talking Islam in Turkey", *Sociology of Islam* 1 (3-4): 188-208.
- Kaçar, A. D. (2010) "Cultivating the Nation: Atatürk's Experimental Farm as an Agent of Social and Cultural Transformation", yayımlanmamış doktora tezi, ODTÜ.
- Karagiannis, E. (2010) *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb ut-Tahrir*, Routledge.
- Karakayalı, S. ve Ö. Yaka (2014) "The Spirit of Gezi: The Recomposition of Political Subjectivities in Turkey", *New Formations: A Journal of Culture/ Theory/ Politics* 83: 117-38.
- Karakuş Candan, T., A. Hakkı ve G. Bolat (2015) *Kaçak Saray: Kibir, İsrar, Hukuksuzluk*, Kırmızı Kedi.
- Karaman, F. (2008) "The Status and Function of the PRA in the Turkish Republic", *The Muslim World* 98: 282-90.
- Karaman, O. (2008) "Urban Pulse – (RE)Making Space for Globalization in Istanbul", *Urban Geography* 29 (6): 518-25.
- (2014) "Resisting Urban Renewal in Istanbul", *Urban Geog.* 35 (2): 290-310.
- Karasulu, A. (2014) "'If a Leaf Falls, They Blame the Tree': Scattered Notes on Gezi Resistances, Contention, and Space", *International Review of Sociology* 24 (1): 164-75.

- Karpat, K. H. (2002) "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, 611-75, Brill.
- Kart, E. (2015) "Yoksulluğun Mekânlarında Borçluluğun ve 'Borçlu'nun Üretilişi", *Praksis* 38: 155-78.
- Kayhan, B. (2014) "Şefik Birkiye: Başarılı Türk Mimar", *Artı90* 9: 28-31.
- Kepel, G. (2000) "Islamism Reconsidered: A Running Dialogue With Modernity", *Harvard International Review* 22(2): 22-27.
- Keraghel, C. ve J. Sen (2004) "Explorations in Open Space: The World Social Forum and Cultures of Politics", *International Social Science Journal* 56 (182): 483-93.
- Keyder, Ç. (2000, haz.) *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, çev. Sungur Savran, Metis.
- (2011) "Yirmi Birinci Yüzyıla Giderken İstanbul", *İstanbul Nereye: Küresel Kent, Kültür, Avrupa içinde*, haz. D. Göktürk, L. Soysal ve İ. Türel, Metis, İstanbul.
- (2013) "Yeni Orta Sınıf", *The Science Academy*, 34-179/148, bilimakademi-si.org/yeni-orta-sinif-caglar-keyder/ (erişim tarihi: 23.9.2016).
- Kezer, Z. (2015) *Building Modern Turkey: State, Space and Ideology in the Early Republic*, University of Pittsburg Press.
- Kılıçbay, B. ve M. Binark (2002) "Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey", *European Journal of Communication* 17 (4): 495-511.
- King, A. D. (2004) *Spaces of Global Cultures: Architecture, Urbanism, Identity*, Routledge.
- King, R. (2007) "Re-writing the City: Putrajaya as Representation", *Journal of Urban Design* 12 (1): 117-38.
- Koch, N. (2013) "Why Not a World City? Astana, Ankara, and Geopolitical Scripts in Urban Networks", *Urban Geography* 34: 109-30.
- (2015) "The Violence of Spectacle: Statist Schemes to Green the Desert and Constructing Astana and Ashgabat as Urban Oases", *Social & Cultural Geography* 16 (6): 675-97.
- Kolektif (2010) *TEKEL Direnişi Dersleri 2010: Sendikalarımızı Geri Alacağız!*, Kaldıraç.
- Korkut, Ş. (2010) "The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia After the Cold War", *Acta Slavica Iaponica* 28: 117-39.
- Koyuncu, B. (2014) "Benim Milletim..." *AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, İletişim.
- Köse, E. B. ve D. Yurtaş (2014) "Investigating Effects of Neoliberal Policies of Urban Transportation on Cities Through the Case of METU Road in Ankara, Turkey", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Politecnico di Milano.
- Kumlu, S. (2012) "Neoliberal Çağda İşçi Sınıfının Konumu ve Sınıf Hareketi: 4/C ve TEKEL Direnişi Örneği", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi.

- Kunysz, N. (2012) "From Sultanism to Neopatrimonialism? Regionalism Within Turkmenistan", *Central Asian Survey* 31 (1): 1-16.
- Kuruyazıcı, H. (1998) "Cumhuriyetin İstanbul'daki Simgesi: Taksim Cumhuriyet Meydanı", *Bilanço '98: 75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık içinde*, O. Baydar (haz.), Tarih Vakfı Yayınları, 889-98.
- Kusno, A. (2003) "'The Reality of One-Which-Is-Two': Mosque Battles and Other Stories", *Journal of Architectural Education* 57: 57-67.
- (2012) "Rethinking the Nation", *The SAGE Handbook of Architectural Theory içinde*, Crysler, G., S. Cairns ve H. Heynen (haz.), Sage, 213-30.
- Kuymulu, M. B. (2013) "Reclaiming the Right to the City: Reflections on the Urban Uprisings in Turkey", *City* 17 (3): 274-78.
- Kuyucu, T. (2014) "Law, Property and Ambiguity: The Uses and Abuses of Legal Ambiguity in Remaking Istanbul's Informal Settlements", *International Journal of Urban and Regional Research* 38: 609-27.
- Lau, L. (2009) "Re-Orientalism: The Perpetration and Development of Orientalism by Orientals", *Modern Asian Studies* 43: 571-90.
- Lau, L. ve A. C. Mendes (2011) *Re-Orientalism and South Asian Identity Politics: The Oriental Other Within*, Routledge.
- Lazzarato, M. (2014) *Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme*, çev. Murat Erşen, Açılım Kitap.
- Le Renard, A. (2014) *A Society of Young Women: Opportunities of Place, Power and Reform in Saudi Arabia*, Stanford University Press.
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, İng. çev. D. Nicholson-Smith, Blackwell; Türkçesi: *Mekânın Üretimi*, çev. Işık Ergüden, Sel, 2014.
- (2003) *The Urban Revolution*, University of Minnesota Press; Türkçesi: *Kentsel Devrim*, çev. Selim Sezer, Sel, 2013.
- (2004) *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, çev. S. Elden ve G. Moore, Continuum; Türkçesi: *Ritimanaliz: Mekân, Zaman ve Gündelik Hayat*, çev. Ayşe Batur, Sel, 2017.
- Lelandais, G. E. (2014) "Space and Identity in Resistance Against Neoliberal Urban Planning in Turkey", *International Journal of Urban and Regional Research* 38 (5): 1785-806.
- (2016) "Gezi Protests and Beyond: Urban Resistance Under Neoliberal Urbanism in Turkey", *Urban Uprisings: Challenging Neoliberal Urbanism in Europe içinde*, M. Mayer ve diğ. (haz.), Palgrave Macmillan, 283-308.
- Lepeska, D. (2016) "The Destruction of Sur: Is This Historic District a Target for Gentrification?", *The Guardian*, 9.2.2016, theguardian.com/cities/2016/feb/09/destruction-sur-turkey-historic-district-gentrification-kurdish (erişim tarihi: 20.8.2016).
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamist Revival and Feminist Subject*, Princeton University Press.
- Mandaville, P. (2014) *Islam and Politics*, 2. Basım, Routledge.
- Mangold, W. (2011) "Review: Camps: A Guide to 21st Century Space; Campsite: Architectures of Duration and Place; and A Manufactured Wilderness: Sum-

- mer Camps and the Shaping of American Youth, 1890-1960", *Journal of Architectural Education* 64 (2): 176-78.
- Manisa, K. ve T. Görgülü (2008) "İkincil Konutların Turizm Sektöründe Yeniden Kullanılabilmesine İlişkin Bir Model", *Megaron* 3 (1): 68-78.
- Mardin, Ş. (1992) *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İletişim.
- Marks, M. (2013) "Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihad Current", *Mediterranean Politics* 18 (1): 107-14.
- Markus, T. A. (1999) "What Do Domes Mean?" *Critical Quarterly* 41 (4): 3-11.
- Matbuat Umum Müdürlüğü (1936) *Fotoğrafla Türkiye*, Matbuat Umum Müdürlüğü.
- McCurdy, P., A. Feigenbaum ve F. Frenzel (2016) "Protest Camps and Repertoires of Contention", *Social Movement Studies* 15 (1): 97-104.
- Meeker, M. E. (1997) "Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (haz.), University of Washington Press, 157-91; Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Mernissi, F. (1991) *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Books; Türkçesi: *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*, çev. Mine Küpçü, Yayınevi, 1995.
- Merrifield, A. (2013) *The Politics of the Encounter: Urban Theory and Protest Under Planetary Urbanization*, University of Georgia Press.
- Metcalf, T. R. (1989) *An Imperial Vision: Indian Architecture and Britain's Raj*, University of California Press.
- Mills, C. A. (2007) "Turkmenbashi: The Propagation of Personal Rule in Contemporary Turkmenistan", yayımlanmamış doktora tezi, Univ. of St. Andrews.
- Mimarlar Odası Ankara Şubesi (2007) *Mimarlık ve İdeoloji Paneli I*, Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayınları.
- (2014) *Atatürk Orman Çifliği'nde Hukuksuzluğu Meşrulaştırma!*, Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayınları.
- Mitchell, T. (1988) *Colonizing Egypt*, University of California Press.
- (2001) *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok, İletişim, 2001.
- Mohamed, A. A., A. van Nes ve M. A. Salheen (2015) "Space and Protest: A Tale of Two Egyptian Squares", 10. Space Syntax Sempozyumunda sunulan bildiri, sss10.bartlett.ucl.ac.uk/wp-content/uploads/2015/07/SSS10_Proceedings_110.pdf (erişim tarihi: 26.9.2016).
- Moser, S. (2010) "Putrajaya: Malaysia's New Federal Administrative Capital", *Cities* 27: 285-97.
- (2012) "Circulating Visions of 'High Islam': The Adoption of Fantasy Middle Eastern Architecture in Constructing Malaysian National Identity", *Urban Studies* 49/13: 2913-35.
- Moudouros, N. (2014) "Rethinking Islamic Hegemony in Turkey Through Gezi Park", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 16 (2): 181-95.

- Mukhija, V. (2003) *Squatters as Developers: Slum Redevelopment in Mumbai*, Ashton.
- Mutlu, S. (2007) "Türkiye'de Yaşanan Gecekondu Süreci ve Çözüm Arayışları: Ankara Örneği", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Mutluer, N. (2014) "A Case for Pluralism: the Alevi's Latest Struggle Against Discrimination", *Turkish Policy Quarterly* 13/1: 149-58.
- Mütevellioğlu, N. (2010) "Özelleştirmelerin Krizine Karşı Toplumsal Olanı Savunmak", *TEKEL Direnişinin Işığında Gelenekselden Yeniye İşçi Sınıfı Hareketi* içinde, G. Bulut (haz.), Nota Bene, 149-71.
- Nasr, V. (2005) "The Rise of Muslim Democracy", *Journal of Democracy* 16: 13-27.
- Navaro-Yashin, Y. (2002) "The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities", *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde, Kandiyoti, D. ve A. Saktanber (haz.), I. B. Tauris, 221-53.
- Necipoğlu, G. (2013) *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nissenbaum, D. ve C. E. Lee (2016) "Turkish President Faces a Cool Reception in U.S. Visit", *The Wall Street Journal*, 27.3.2016, wsj.com/articles/turkish-president-faces-a-cool-reception-in-u-s-visit-1459114068 (erişim tarihi: 2.8.2016).
- O'Neil, H. (1993) "Islamic Architecture Under the New Order", *Culture and Society in New Order Indonesia* içinde, V. M. Hooker (haz.), Oxford University Press, 151-65.
- Olcott, M. B. (1997) "Kazakhstan: Pushing For Eurasia", *New States, New Politics: Building The Post-Soviet Nations* içinde, Bremmer, I. ve R. Taras (haz.), Cambridge University Press, 547-70.
- Orhan, E. (2016) "Reflection of Political Restructuring on Urban Symbols: The Case of Presidential Palace in Ankara, Turkey", *Journal of Architecture and Urbanism* 40 (3): 206-19.
- Öncü, A. (1988) "The Politics of the Urban Land Market in Turkey: 1950-1980", *International Journal of Urban and Regional Research* 12 (1): 38-64.
- (1997) "The Myth of 'Ideal Home' Travels Across Cultural Borders in Istanbul", *Space, Power and Culture* içinde, Öncü, A. ve P. Weyland (haz.), Zed Books, 56-72.
- Öniş, Z. (1997) "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quar.* 18 (4): 743-66.
- Örs, İ. R. ve Ö. Turan (2015) "The Manner of Contention: Pluralism at Gezi", *Philosophy & Social Criticism* 41 (4-5): 453-63.
- Öz, İ. (2014) "Spatial Representations of Ideology and Politics in Urban Space: Keçiören Example", *Journal of Ankara Studies* 2 (2): 131-58.
- Özaloğlu, S. ve M. Ö. Gürel (2011) "Designing Mosques for Secular Congregations: Transformations of The Mosque as a Social Space in Turkey", *Journal of Architectural and Planning Research* 28/4: 336-58.

- Özaslan, N., A. Akalın ve C. Wilson (2011) "Postmodernism and Consumer Culture: Image-Production Via Residential Architecture in Post-1980s Turkey", *African Journal of Business Management* 5 (7): 2597-606.
- Özdalga, E. (2000) "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 9 (17): 83-104.
- Özdemir, S. S. (2015) "The Gezi Park Protests as a Pluralistic 'Anti-Violent' Movement", *The Pluralist* 10 (3): 247-60.
- Özkan, M. ve A. C. Yoloğlu (2005) "Bir Bellek Projesi Olarak Sokak İsimlendirilmesi: Ankara Örneği", *Planlama* 34: 54-60.
- Öztaş, M. (2010) *Taksim: Bir Şenliği Yaşamak*, Heyamola.
- Özyürek, E. (2006) *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press; Türkçesi: *Modernlik Nostaljisi*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.
- Pak, S. (2004) "Cultural Politics and Vocational Religious Education: the Case of Turkey", *Comparative Education* 40 (3): 321-41.
- Peacock, A. C. S. ve S. N. Yıldız (2013) "Introduction", *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East* içinde, Peacock, A. C. S. ve S. N. Yıldız (haz.), I. B. Tauris, 1-22.
- Perouse, J. F. ve A. D. Danış (2005) "Zenginliğin mekânda yeni yansımaları: İstanbul'da güvenli siteleri", *Toplum ve Bilim* 104: 92-123.
- Petti, A., S. Hilal ve E. Weizman (2013) *Architecture After Revolution*, Sternberg Press.
- Pinon, P. ve C. Bilsel (2010, haz.) *From the Imperial Capital to the Republican Modern City: Henri Prost's Planning of Istanbul (1936-1951)*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Rabinow, P. (1989) *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, MIT Press.
- Ramazanoğlu, Y. (2011) "Camilerde Kadının Yeri Neresi", *Zaman*, 3.5.2011.
- Ramirez, R., J. Fiori, H. Harms ve K. Mathey (1992) "The Commodification of Self-Help Housing and State Intervention: Household Experiences in the Barrios of Caracas", *Beyond Self-Help Housing* içinde, K. Mathey (haz.), Mansell, 95-144.
- Reimer, M. (2012) "'It's the Kids Who Made This Happen': The Occupy Movement as Youth Movement", *Jeunesse: Young People, Texts, Cultures* 4 (1): 1-14.
- Rioufol, V. (2004) "Approaches to Social Change in Social Forums: Snapshots of Recompositions in Progress", *International Social Science Journal* 56 (182): 551-63.
- Rittersberger-Tılıç, H. (2016) "Squatting (in Turkey): A Practice of Transforming Public Spaces into Commons?", *Waves of Social Movement Mobilizations in the Twenty-First Century: Challenges to the Neo-Liberal World Order and Democracy* içinde, N. Konak ve R. Ö. Dönmez (haz.), Lexington Books, 83-99.

- Rizvi, K. (2015) *The Transnational Mosque: Architecture and Historical Memory in the Contemporary Middle East*, University of North Carolina Press.
- Roberson, J. (2014) "The Changing Face of Morocco Under King Hassan II", *Mediterranean Studies* 22/1: 57-83.
- Rodeheffer, L. (2014) "Business Boom for Turkish Contractors in Turkmenistan", *Global Risks Insight*, 18.1.2014, globalriskinsights.com/2014/01/business-boom-for-turkish-contractors-in-turkmenistan/ (erişim tarihi: 2.1.2017).
- Roy, A. (2009) "Civic Governmentality: The Politics of Inclusion in Beirut and Mumbai", *Antipode* 41: 159-79.
- Roy, O. (1994) *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın, Metis.
- (2003) *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis.
- (2012) "The New Islamists: How the Most Extreme Adherents of Radical Islam Are Getting With the Times", *Foreign Policy*, 12.4.2012, foreignpolicy.com/2012/04/16/the-new-islamists/ (erişim tarihi: 14.2.2017).
- Sağlam, H. (2013) "Günümüz Adalet Sarayları Üzerine Bir Sorgulama", *Mimarlık*, 370.
- Şahin, M. A. (2007) "Speech at the Planning and Budget Commission", 8.11.2007, tbmm.gov.tr/butce/2008/pbk08112007.htm (erişim tarihi: 17.12.2016).
- Şahin-Malkoç, N. (2014) "'Homeland in Dreamland?' Space and Identity in Göçmen Konutları", *Contemporary Turkey at a Glance: Interdisciplinary Perspectives on Local and Translocal Dynamics* içinde, Kamp, K., A. Kaya, E. F. Keyman ve O. Onursal Besgul (haz.), Springer, 173-89.
- Said, E. (1999) *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis.
- Sakaoğlu, N. (2003) *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Saktanber, A. (1994) "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey* 11: 99-134.
- (2002) *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, I. B. Tauris.
- (2006) "Women and the Iconography of Fear: Islamization in Post-Islamist Turkey", *Signs* 32 (1): 21-31.
- Saktanber, A. ve G. Çorbacioğlu (2008) "Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey", *Social Politics* 15 (4): 514-38.
- Sandıkçı, Ö. ve G. Ger (2007) "Constructing and Representing the Islamic Consumer in Turkey", *Fashion Theory* 11 (2-3): 189-210.
- Saraçoğlu, C. ve Ö. Demirkol (2015) "Nationalism and Foreign Policy Discourse in Turkey Under the AKP Rule: Geography, History and National Identity", *British Journal of Middle Eastern Studies* 42 (3): 301-19.
- Sargın, G. A. (2004) "Displaced Memories, or the Architecture of Forgetting and Remembrance", *Environment and Planning D* 22: 659-80.
- Sargil, Z. ve O. Fazlıoğlu (2013) "Religion and Ethno-nationalism: Turkey's Kurdish Issue", *Nations and Nationalism* 19 (3): 551-71.
- Sawalha, A. (2010) *Reconstructing Beirut: Memory and Space in a Postwar Arab City*, University of Texas Press.

- Schulze, R. (2000) *Modern History of the Islamic World*, New York University Press.
- Sehlikoğlu, S. ve F. Karakaş (2014) "We Can Have the Cake and Eat It too: Leisure and Spirituality at 'Veiled' Hotels in Turkey", *Leisure Studies* 35 (2): 157-169.
- Selen, E. (2007) "The Work of Sacrifice: Framing Gender Politics, Racialization and the Significance of Islam in the Lives of Ajda Pekkan and Konca Kuris", *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 17 (3): 347-68.
- Sheppard, E., V. Gidwani, M. Goldman, H. Leitner, A. Roy ve A. Maringanti (2015) "Introduction: Urban Revolutions in the Age of Global Urbanism", *Urban Studies* 52 (11): 1947-61.
- Shwayri, S. (2008) "From Regional Node to Backwater and Back to Uncertainty: Beirut, 1943- 2006", *The Evolving Arab City: Tradition, Modernity and Urban Development* içinde, Y. Elsheshtawy (haz.), Routledge, 69-98.
- Soliman, A. (2004) *A Possible Way Out: Formalizing Housing Informality in Egyptian Cities*, University Press of America.
- Sönmez, M. (2015) *AK Faşizmin İnşaat İskelesi*, Nota Bene.
- Sözalan, Ö. (2013) "A Few Remarks on the Lessons of Gezi Uprising", *Badiou Studies* 2 (1): 146-51.
- Sözen, M. (1984) *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı 1923-1983*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şardan, T. (2013) "Gezi'den Kalanlar ve Farklı bir Analiz", *Milliyet*, 25.11.2013, gundem.milliyet.com.tr/gezi-den-kalanlar-ve-farkli-bir/gundem/ydetay/1797280/default.htm (erişim tarihi: 14.1.2014).
- Şenalp, H. (2007) "Hilmi Şenalp", *Cami Projeleri İstişare Toplantısı* içinde, A. Uzunoğlu (haz.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 75-88.
- (2013) "Muharrem Hilmi Şenalp", *1. Ulusal Cami Mimarisi Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 172-83.
- Tankut, G. (1994) *Bir Başkentin İmarı – Ankara: 1923-1939*, Altın Kitaplar.
- Tanyeli, U. (2007a) "Mimar Bireyin Sahte Tarihi ve Sinan", *Mimarlığın Aktörleri: Türkiye 1900-2000*, Garanti Galerisi, 34-39.
- (2007b) *Binalar Konuşunca Mimarlık Susar*, İstanbul Serbest Mimarlar Derneği.
- (2014a) "Profession of Faith: Mosque in Sancaklar, Turkey by Emre Arolat Architects", *The Architectural Review*, 31.7.2014, architectural-review.com/today/profession-of-faith-mosque-in-sancaklar-turkey-by-emre-arolat-architects/8666472.fullarticle (erişim tarihi: 5.8.2016).
- (2014b) "Cansever'in Mimarisine ve Düşüncesine Yeniden Bakmak: Seküler Bir Portre", *Arredamento Mimarlık* 278: 60-67.
- Taşkın, Y. (2007) *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşılığında Milliyetçi-Muhafazakâr Entelijansiya*, İletişim.
- Tekeli, İ. (1982) "Türkiye'de Konut Sorununun Davranışsal Nitelikleri ve Konut Kesiminde Bunalım", *Konut '81* içinde, 57-101, Kent-Koop Yayınları.
- (1996) *Türkiye'de Yaşamda ve Yazında Konut Sorununun Gelişimi*, TOKİ.

- Tharoor, I. (2013) "Turkey's Erdogan Visits the U.S.: 4 Problems That Won't Be Solved", *Time*, 16.5.2013, world.time.com/2013/05/16/turkeys-erdogan-visits-the-u-s-four-problems-that-wont-be-solved/ (erişim tarihi: 2.8.2016).
- TOKİ (1996) *Türkiye'de Kıyı Yerleşmelerinde Tatil Konutları*, TOKİ.
- (2011) *Gecekondü Dönüşüm Kentsel Yenileme Projeleri*, TOKİ.
- (2014) *TOKİ Housing Projects 2014*, TOKİ.
- (2015a) *TOKİ: Yerel Mimari Uygulama*, TOKİ.
- (2015b) *Yeni Yerleşimler Yenilenen Şehirler*, TOKİ.
- Tosun, M. (2011) "Flexible Labor Policy and the Crisis of Trade Unionism: The Case of TEKEL Workers' Resistance in Ankara", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ.
- Tuğal, C. (2002) "Islamism in Turkey: Beyond Instrument and Meaning", *Economy and Society* 31(1): 85-111.
- (2013) "'Resistance Everywhere': The Gezi Revolt in Global Perspective", *New Perspectives on Turkey* 49: 157-72.
- (2014) *Pasif Devrim*, çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları.
- Turam, B. (2007) *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford University Press.
- (2012, haz.) *Secular State and Religious Society: Two Forces in Play in Turkey*, Palgrave Macmillan.
- (2013) "The Primacy of Space in Politics: Bargaining Rights, Freedom and Power in an Istanbul Neighborhood", *International Journal of Urban and Regional Research* 37 (2): 409-29.
- (2015) *Gaining Freedoms: Claiming Space in Istanbul and Berlin*, Stanford University Press.
- Turan, F. (2011) "Environmental Citizenship and Struggle for Nature", *Societal Peace and Ideal Citizenship for Turkey* içinde, Dönmez, R. Ö. ve P. Enneli (haz.), Lexington Books, 281-98.
- Turner, B. S. (2013) *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*, Cambridge University Press.
- Turner, B. S. ve B. Zengin Arslan (2013) "State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet", *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion* içinde, Cambridge University Press, 206-23.
- Türel, A. ve H. Koç (2015) "Housing Production Under Less-Regulated Market Conditions in Turkey", *Journal of Housing and the Built Environment* 30: 53-68.
- Türk Serbest Mimarlar Derneği (2015) "Tarihçe", tsmd.org.tr/TR,2/tarihce.html.
- Türk-İş (2010) *Mücadeleyle Geçen 78 Gün: TEKEL Eylem Günlüğü*, Türk-İş.
- Türkiye Diyanet Vakfı (1995) *20. Yılında Türkiye Diyanet Vakfı*.
- Türkmen, B. (2009) "A Transformed Kemalist Islam or a New Islamic Civic Morality? A Study of 'Religious Culture and Morality' Textbooks in the Turkish High School Curricula", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29 (3): 381-97.
- Türkmen, B. ve B. Küçük (2016) "Gezi'den Demokrasi Nöbetlerine Değişen Mey-

dan Siyaseti", T24, 12.8.2016, t24.com.tr/haber/geziden-demokrasi-nobetler-ine-degisen-meydan-siyaseti,354646 (erişim tarihi: 29.9.2016).

Türkmen, N. (2012) *Eylemden Öğrenmek: TEKEK Direnişi ve Sınıf Bilinci*, İletişim.

Uluslararası Af Örgütü (2013) *Gezi Park Protests: Brutal Denial of the Right to Peaceful Assembly in Turkey*, Uluslararası Af Örgütü Yayınları.

— (2016) "Turkey: Indefinite 24-Hour Curfew, Over 200 00 in Danger", Urgent Action Call, 11.1.2016, amnesty.org/en/documents/eur44/3178/2016/en/ (erişim tarihi:20.8.2016).

— (2017) *Gazetecilik Suç Değildir: Türkiye'de Medya Özgürlüğü Üzerindeki Baskılar*, Uluslararası Af Örgütü.

Uysal, Ü. E. (2012) "An Urban Social Movement Challenging Urban Regeneration: The Case of Sulukule, İstanbul", *Cities* 29: 12-22.

Uzunçarşılı Baysal, C. (2009) "Ayazma'dan Bezirganbahçe'ye: Yeniden İskânın Yaratığı Kültürel Mağduriyetler ve Yeni Kimlik İnşası", *Dosya* 16: 35-41.

Ünsal, B. Ö. (2015) "State-Led Urban Regeneration in İstanbul: Power Struggles Between Interest Groups and Poor Communities", *Housing Studies* 30: 1299-316.

Ünsal, Ö. ve T. Kuyucu (2011) "Neoliberal Kent Rejimiyle Mücadele: Başbüyük ve Tarla başı'nda Kentsel Dönüşüm ve Direniş", *İstanbul Nereye: Küresel Kent, Kültür, Avrupa içinde*, haz. D. Göktürk, L. Soysal ve İ. Türel, Metis, İstanbul.

Vale, L. J. (2008) *Architecture, Power, and National Identity*, 2. Basım, Routledge.

Van Doorn-Harder, P. (2006) *Women Shaping Islam: Reading Qur'an in Indonesia*, University of Illinois Press.

Varnalı, K. ve V. Görgülü (2015) "A Social Influence Perspective on Expressive Political Participation in Twitter: The Case of #OccupyGezi", *Information, Communication & Society* 18 (1): 1-16.

Velioğlu, H. (2013) "'Ghosts' of a Situationist Protest, Deadly Edges of Kemalism", *Hot Spots, Cultural Anthropology Online*, 31.10.2013, production.culanth.org/fieldsights/419-ghosts-of-a-situationist-protest-deadly-edges-of-kemalism (erişim tarihi: 12.3.2016).

Vizzion Architects (2008) "Architectural Approach", vizzion-architects.com/en/approach.php (erişim tarihi: 12.4.2014).

Wadud, A. (1992) *Qur'an and Woman*, Fajar Bakti Publications.

— (2006) *Inside the Gender Jihad: Reform in Islam*, Oxford: One World Publishers.

Watts, M. (2003) "Development and Governmentality", *Singapore Journal of Tropical Geography* 24 (1): 6-34.

Weaver, M. ve B. Quinn (2013) "Turkey Violence Intensifies as Police Try to Clear Taksim Square – As It Happened", *The Guardian*, 11.6.2013, theguardian.com/world/2013/jun/11/turkey-police-move-into-taksim-square (erişim tarihi: 12.3.2016);

Weizman, E. (2015) *The Roundabout Revolutions*, Sternberg Press.

- Wells, J. (1986) *The Construction Industry in Developing Countries: Alternative Strategies for Development*, Croom Helm.
- Welsh, B. (2004, haz.) *Reflections: The Mahathir Years*, Washington, DC: Southeast Asia Studies Program, Johns Hopkins University.
- White, J. (2002) *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press; Türkçesi: *Türkiye’de İslamcı Kitle Seferberliği*, çev. Esen Türey, Oğlak, 2007.
- (2014) *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press.
- White, P. J. ve J. Jongerden (2003, haz.) *Turkey’s Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Brill.
- Wiktorowicz, Q. (2006) “Anatomy of the Salafi Movement”, *Studies in Conflict and Terrorism* 29 (3): 207-39.
- Withnall, A. (2014) “Recep Tayyip Erdogan: The ‘New Sultan’ Now Has a New Palace – and It Has Cost Turkish Taxpayers £400m”, *The Independent*, 5.11.2014, independent.co.uk/news/world/europe/recep-tayyip-erdogan-the-new-sultan-now-has-a-new-palace-and-it-has-cost-turkish-taxpayers-400m-9841319.html (erişim tarihi: 26.2.2015).
- Wright, G. (1991) *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*, University of Chicago Press.
- Wright, R. (2012) *The Islamists Are Coming: Who They Really Are*, Woodrow Wilson Center Press.
- Yalçıntaş, A. (2015, haz.) *Creativity and Humour in Occupy Movements: Intellectual Disobedience in Turkey and Beyond*, Palgrave Macmillan.
- Yalçıntaş, H. A. (2008) “Evaluating the Impact of Urban Competitive Advantages on Economic Revitalization of Deprived Inner Cities Through a Case Study Held in Istanbul”, doktora tezi, İzmir Teknoloji Enstitüsü.
- Yavuz, H. (2009) *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press.
- Yavuz, Y. (1981) *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi*, ODTÜ.
- Yavuz, Y. ve S. Özkan (1984) “Finding a National Idiom: The First National Style”, *Modern Turkish Architecture* içinde, R. Holod ve A. Evin (haz.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 51-68.
- Yazıcı, G. (2013) “LGBT Blok: Gökkuşağının Çocukları – Veleve ki İbneyiz, Alışın Her Yerdeyiz”, *Express* 136: 60-61.
- Yazman, D. (2012) “Ne Yapılması Gerektiğini Göstermek İstedik”, *Arkitera.com*, 26.11.2012, arkitera.com/haber/11007/ne-yapilmasi-gerektigini-gostermek-istedik (erişim tarihi: 31.8.2015).
- Yemelianova, G. (2010, haz.) *Radical Islam in the Former Soviet Union*, Routledge.
- Yıkılmaz, G. ve S. Kumlu (2011, haz.) *TEKEL Eylemine Kenar Notları*, Phoenix.
- Yıldırım, P. (2013) “AB İlerleme Sürecinin Türkiye’de Kadın Sorununa Etkisi: AKP İktidarı Üzerine Bir İnceleme”, *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları* içinde, Gültekin, L., G. Güneş, C. Ertung ve A. Şimşek (haz.), Atılım Üniversitesi Yayınları, 66-78.

- Yılmaz, Z. (2015) *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İletişim.
- Yurdakul, G. ve A. Yükleven (2009) "Islam, Conflict, and Integration: Turkish Religious Associations in Germany", *Turkish Studies* 10 (2): 217-31.
- Yürekli, Y. (2016) *'Küçük Moskova' Tuzluca'yı*, İletişim.
- Yürekli, Z. (2012) *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire*, Ashgate.
- Zengin, O. (2014) "Büyükşehir Belediyesi Sisteminin Dönüşümü: Son On Yılın Değerlendirmesi", *Ankara Barosu Dergisi* 72 (2): 91-116.
- Zuhri, S. (2013) "The Mosque as Religious Sphere: Looking at the Conflict Over Al-Muttaqun Mosque", *Regime Change, Democracy and Islam: The Case of Indonesia* içinde, K. van Dijk ve diğ. (haz.), Final Report Islam Research Programme Jakarta, Universiteit Leiden, 295-321.
- Zürcher, E. J. (2007) *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris; Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, İletişim, 2018.

İnternet Siteleri

- "'Sivil Cuma Namazı' Kılındı", *Bianet*, 8.4.2011, bianet.org/bianet/siyaset/129155-sivil-cuma-namazi-kilindi (erişim tarihi: 26.8.2014).
- "700 Bin Konut, 120 Milyar Kaynak Aktarımı", *TOKİ Haber*, 72, Şubat 2016, 18-20.
- "Aidat Eylemi", *Milliyet*, 6.2.2001, 3.
- "AK Parti Binasında İlginç Simgeler", *Habertürk*, 9.5.2007, haberturk.com/gundem/haber/22649-ak-parti-binasinda-ilginc-simgeler (erişim tarihi: 4.1.2017).
- "Akıllı Öğrenciler 'Akıllı Okul'larda Okuyacak", *Sabah*, 7.8.2004, arsiv.sabah.com.tr/2004/08/07/gnd104.html (erişim tarihi: 8.12.2016).
- "Akorda – The Residence of the President of the Republic of Kazakhstan", akorda.kz/en/category/akorda (erişim tarihi: 20.6.2015).
- "Alevi örgütlerinden ortak açıklama: Cami-cemevi projesi kabul edilemez", *SOL Portal*, 10.9.2013, haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/alevi-orgutlerinden-ortak-aciklama-cami-cemevi-projesi-kabul-edilemez-haberi-79400 (erişim tarihi: 26.8.2014).
- "Allah bizleri Peygamberlerin makamında istihdam ediyor", *Odatv*, 5.11.2015, odativ.com/allah-bizleri-peygamberlerin-makaminda-istihdam-ediyor-0511151200.html (erişim tarihi: 13.8.2016).
- "Ankara'da 70 Bin Kişilik İftar", *Hürriyet*, 3.9.2010, hurriyet.com.tr/ankarada-70-bin-kisilik-iftar-15698141 (erişim tarihi: 21.6.2016).
- "Bakandan 'Gece Yarısı Ekspresi' itirafı", *Radikal*, 4.8.2008, radikal.com.tr/poli-tika/bakandan-gece-yarisi-ekspresi-itirafi-891535/ (erişim tarihi: 17.12.2016).
- "Başbakan'dan üçüncü balkon konuşması", *Hürriyet*, 13.6.2011, hurriyet.com.tr/gundem/18015912.asp (erişim tarihi: 25.8.2014).
- "Başvekil Ankara Camii için 100 bin lira teberru etti", *Milliyet*, 15.2.1957, 1.

- “Boğaz Köprüsü’ne 15 Temmuz anıtı; 24 saat sela okunacak”, *T24*, 19.6.2017, t24.com.tr/haber/bogaz-koprusune-15-temmuz-aniti-24-saat-sela-okunacak, 409831 (erişim tarihi: 19.6.2017).
- “Bu caminin önemli bir özelliği var!” *Habertürk*, 21.7.2012, haberturk.com/ramazan/haber/760529-bu-caminin-onemli-bir-ozelligi-var- (erişim tarihi: 25.8.2014).
- “Camide Karate Kursu”, *Milliyet*, 15.7.2012, milliyet.com.tr/camide-karate-kursu/gundem/gundemdetay/15.7.2012/1567107/default.htm (erişim tarihi: 17.8.2016).
- “Caminin Minaresi Füzeye Benzetildi”, *Milliyet*, 19.1.1965, 1-2.
- “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Darbeyi enistemden öğrendim”, *Al Jazeera Türk*, 21.7.2016, aljazeera.com.tr/haber/cumhurbaskani-erdogan-darbeyi-enistemden-ogrendim (erişim tarihi: 16.8.2016).
- “Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’dan İftar Sofrası Açıklaması”, *Hürriyet*, 25.6.2015, hurriyet.com.tr/gundem/29372616.asp (erişim tarihi: 26.6.2015).
- “Çamlıca’ya yapılacak cami taklit mi?” *Milliyet*, 16.11.2012, milliyet.com.tr/camlıca-ya-yapılacak-cami-taklit-mi/gundem/gundemdetay/16.11.2012/1628040/default.htm (erişim tarihi: 31.8.2015).
- “Çekici, Kişiliği Olan, Biblo Gibi Okul Yapmak İçin 41 Ayrı Model Hazırladılar”, *Hürriyet*, 14.8.2005, hurriyet.com.tr/cekici-kisiligi-olan-biblo-gibi-okul-yapmak-icin-41-ayri-model-hazirladilar-342079 (erişim tarihi: 18.12.2016).
- “Erdoğan ‘Dindar Nesil’i Savundu”, *Radikal*, 6.2.2012, radikal.com.tr/politika/erdogan-dindar-nesili-savundu-1077899/ (erişim tarihi: 11.9.2016).
- “Erdoğan, Taksim Camisi projesini beğenmedi”, *Arkitera*, 28.6.2012, arkitera.com/haber/8934/erdogan-taksim-camisi-projesini-begenmedi.
- “Erdoğan: ‘Anadolu yakasında selatin cami yoktu’”, *CNN Türk*, 20.7.2012, cnn.turk.com/2012/turkiye/07/20/erdogan.anadolu.yakasinda.selatin.cami.yoktu/669647./index.html (erişim tarihi: 14.4.2017).
- “Erdoğan: Güvenlik Güçlerimiz Parkı Boşaltmasını Bilir”, *Radikal*, 15.6.2013, radikal.com.tr/turkiye/erdogan-guvenlik-guclerimiz-parki-bosaltmasini-bilir-1137753/ (erişim tarihi: 18.7.2013).
- “Erdoğan: Taksim’e Cami de Yapacağız”, *Hürriyet*, 2.6.2013, hurriyet.com.tr/gundem/23419723.asp (erişim tarihi: 18.7.2013).
- “Erdoğan’dan Eğitim ve Kültür Özeleştirisi”, *Al Jazeera Türk*, 9.2.2017, aljazeera.com.tr/haber/erdogandan-egitim-ve-kultur-ozelestirisi (erişim tarihi: 15.2.2017).
- “Erdoğan’dan İftar Sofrası Davası”, *Cumhuriyet*, 26.6.2015, cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/307775/Erdogan_dan_iftar_sofrasi_davasi.html (erişim tarihi: 22.1.2017).
- “Erdoğan’ın Çamlıca’sı”, *Arkitera*, 20.2.2013, arkitera.com/haber/12243/erdoganin-camlıcası (erişim tarihi: 27.8.2014).
- “Erdoğan’ın sarayının adını açıkladı”, *Sözcü*, 5.9.2014, sozcu.com.tr/2014/gundem/erdoganin-sarayinin-adini-acikladi-594218/ (erişim tarihi: 21.6.2015).
- “Eşdeğer 2. Ödül, İstanbul Çamlıca Camii Mimari Proje Yarışması”, *Arkitera*,

- 15.11.2012, arkitera.com/proje/1390/esdeger-2-odul-istanbul-camlica-camii-mimari-proje-yarismasi.
- “Gecekondudan Vergi Alınsın”, *Milliyet*, 23.5.1996, 7.
- “Gelenekten Geleceğe Sergisi Açıldı”, *İnternet Haber*, 5.2.2005, internethaber.com/gelenekten-gelecege-sergisi-acildi-1107503h.htm (erişim tarihi: 18.12.2016).
- “Güçleri Yetiyorsa Yıksınlar”, *Milliyet*, 6.3.2014, milliyet.com.tr/-gucleri-yetiyor-sa-yiksınlar—siyaset-1847040/ (erişim tarihi: 21.4.2019).
- “Her Üniversiteye bir Cami”, *Milliyet*, 28.1.1986, 2.
- “İstanbul Çamlıca Camii Mimari Proje Yarışması”, *Arkitera*, 23.7.2012, arkitera.com/yarisma/239/istanbul-camlica-camii-mimari-proje-yarismasi (erişim tarihi: 31.8.2015).
- “İstanbul’a Dev Cami Geliyor”, *Radikal*, 30.5.2012, radikal.com.tr/politika/istanbula_dev_cami_geliyor-1089547.
- “İşte Taksim Camisi!”, *Arkitera*, 16.5.2012, arkitera.com/haber/8200 (erişim tarihi: 27.8.2014).
- “Kadınlara Özel Cami”, *Al Jazeera Türk*, 9.8.2011, aljazeera.com.tr/haber/kadinlara-ozel-cami (erişim tarihi: 14.8.2016).
- “Kızılay Projesinin Detaylarını Açıkladı”, *Hürriyet*, 8.6.2011, hurriyet.com.tr/kizilay-projesinin-detaylarini-acikladi-17987039 (erişim tarihi: 7.1.2017).
- “Kızılay Yepyeni, Işıl Işıl Olacak”, *Büyükşehir Ankara*, 28.5.2011, 10-11.
- “Laiklik Ateizm Değil, Korkmayın!”, *Vatan*, 14.9.2011, gazetevatan.com/laiklik-ateizm-degil-korkmayin-399589-gundem/ (erişim tarihi: 13.8.2016).
- “Mahkeme Duvarları Vatandaşa Gülümseyecek”, *Radikal*, 27.11.2004.
- “Millet Camii Açılış Töreninde Yaptıkları Konuşma”, tccb.gov.tr, 3.7.2015, tccb.gov.tr/konusmalar/353/35401/millet-camii-acilis-torende-yaptiklari-konusma.html (erişim tarihi: 15.1.2017).
- “Muammer Güler: Başbakan’a Gezi için yalvardım yakardım, Nuh dedi peygamber demedi”, *T24*, 14.3.2014, t24.com.tr/haber/muammer-guler-basbakana-gezi-icin-yalvardim-yakardim-nuh-dedi-peygamber-demedi,253419 (erişim tarihi: 15.9.2016).
- “ODTÜ’den Rabıta’nın 210 Milyonuna ‘Hayır’”, *Milliyet*, 24.3.1987, 7.
- “Okul Mimarisinde Osmanlı’ya Dönüş”, *Hürriyet*, 7.8.2004, hurriyet.com.tr/okul-mimarisinde-osmanli-ya-donus-247326 (erişim tarihi: 18.12.2016).
- “Saray Tartışması İngiltere’de de Yaşanmıştı”, *Hürriyet*, 7.12.2014, hurriyet.com.tr/saray-tartismasi-ingilterede-de-yasanmisti-27721127 (erişim tarihi: 15.1.2017).
- “Sonsuzlukta kadın imzası”, *Akşam*, 24.4.2013, aksam.com.tr/guncel/sonsuzlukta-kadin-imzasi/haber-198976 (erişim tarihi: 02.8.2016).
- “Tahir Elçi iki gün önce Dört Ayaklı Minare için ‘suikast’ demişti”, *Hürriyet*, 28.11.2015, hurriyet.com.tr/tahir-elci-iki-gun-once-dort-ayakli-minare-icin-suikast-demisti-40020112 (erişim tarihi: 16.8.2016).
- “Taksim’de Türban Eylemi”, *Hürriyet*, 5.2.2008, hurriyet.com.tr/gundem/8171749.asp (erişim tarihi: 11.1.2014).

- “Temizlik Harekâtı”, *Vatan*, 5.9.2014, gazetevatan.com/murat-celik-675099-yazar-yazisi-temizlik-harekati-/ (erişim tarihi: 15.1.2017).
- “TOKİ’den AK Saray’ın maliyeti yanıtı: Açıklarsak Türkiye ekonomisi zarar görür”, *Radikal*, 2.12.2014, radikal.com.tr/turkiye/tokiden-ak-sarayin-maliyeti-yaniti-aciklarsak-turkiye-ekonomisi-zarar-gorur-1243838/ (erişim tarihi: 21.6.2015).
- “Turkmenistan Enters Record Books for Having the Most White Marble Buildings”, *The Guardian*, 26.5.2013, theguardian.com/world/2013/may/26/turkmenistan-world-record-white-marble-buildings (erişim tarihi: 2.1.2017).
- “Yeni Konutlarda Vizeye Destek”, *Milliyet*, 24.8.1998, 11.
- “Yeni Taksim Camii Başbakan’ın Masasında”, *Radikal*, 22.9.2013, radikal.com.tr/turkiye/yeni-taksim-camii-basbakanin-masasinda-1152005/.
-

Dizin

- ABD, 15, 67-68, 182
Adliye binaları, 203, 205-6, 210-13, 243
Ahmet Hamdi Akseki Camisi, 50-51, 226
AKP Genel Merkezi, 52, 217, 223-26, 236, 238, 243, 245, 263
Alevilik, 80-82, 135, 146
Alp, Ahmet Vefik, 56-57
Alp, Salim, 51
Amman, 34, 133
anıtsallık, 221, 228-29, 245-46
Ankara Büyükşehir Belediyesi (ABB), 11, 114-15, 140, 220, 227, 235
Anti-kapitalist Müslümanlar, 106, 179-80, 183, 192
Arap Baharı, 77, 87, 196
Astana, 37, 218-19, 221-23, 229, 240, 242, 248
aşırı-siyasallaştırma, 176
Aşkabat, 37-38, 54, 218-23, 227, 229, 241-42, 248
Atatürk Bulvarı (Ankara), 160, 220, 227-28, 232-33, 235
Atatürk Kültür Merkezi (AKM, İstanbul), 173, 175-76, 181, 183, 188-89, 198-99, 217, 235
Atatürk Kültür Merkezi (Ankara), 132, 234
Atatürk Orman Çiftliği (AOÇ), 219, 230-31, 234-36, 238, 247, 252-53, 264
Avrupa, 15, 21, 77, 88, 130, 145, 155, 194, 232, 248, 263
Avrupa Birliği (AB), 145, 151, 205-6, 209
Azerbaycan, 24, 37, 54, 218, 220-21
Bakü, 37-38, 54, 67, 220-21
banal siyasallaştırma, 171, 176
banliyö, 89, 92, 96, 105, 124, 134-35
Başakşehir, 12, 89, 96-107, 115, 121, 123, 126-28, 130-32, 136, 138-40
Batı, 15, 24, 36, 40, 55, 75, 82, 121, 149, 175, 182, 196, 204, 221-22, 228-29, 232, 244-248, 250, 262-63
Birkiye, Şefik, 247-48
biyopolitika, 123, 143, 183
burjuvazi, 27-28, 88, 93-95, 98, 102-3, 105-6, 118, 129, 136, 140, 159, 161
cami-cemevi, 81-83
Cansever, Turgut, 55-56
Cumhurbaşkanlığı Yerleşkesi, 29, 76, 203-4, 224, 230, 234-36, 238, 244-49, 253, 255-56, 259-60, 263
Cumhuriyet Anıtı (Taksim), 57, 160-61, 174, 188
Çamlıca Camisi, 56, 58, 60-61, 63
Çankaya Köşkü, 115, 231, 239, 252
Çukurambar, 110, 236
Dalokay, Vedat, 33, 42-43, 50, 54, 56, 59, 61
darbe
1960 darbesi, 42, 45
1980 darbesi, 25, 46-47, 92, 162, 234-35

- 15 Temmuz darbe girişimi, 26, 29, 86, 129, 147, 195, 197, 199, 260, 265
- Diyanet Center of America, 67-70, 72
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), 40, 46-47, 49-51, 54, 56, 67-69, 71, 73, 76-81, 84-85, 87, 240, 245, 252
- Diyarbakır, 85
- Doğanbey (Bursa), 122
- Eldem, Sedat Hakkı, 72-74
- Endonezya, 33-35, 38, 47
- ev
milletin evi, 230, 246, 251
Türk Evi, 72, 244-46, 249, 263
- gecekondu
- gecekonducular, 88-90, 92-93, 95, 97-98, 104, 106, 108, 114-25, 127-29, 131, 136, 142-43, 157-58
- imar afları, 92-93, 114, 125
- mahalleleri, 89, 93-94, 109-10, 112, 136, 158, 236
- tasfiyesi, 107-8, 113, 116, 157
- Gezi direnişi, 26, 28-29, 145-47, 149, 156-58, 161-62, 171-72, 177-89, 193-201, 253, 260, 264-65, 267-68
- Gökoğuz, Can, 224-25, 247
- gözyaşartıcı gaz, 186-88
- gündelik hayat, 111, 127, 177
- güvenlikli siteler, 28, 92, 137, 140, 153
- hamilik, 31, 33, 35, 42, 52, 94, 124, 259
- hegemonya, 17-18, 28, 41, 142, 144, 146, 159, 163, 168, 178
- Hizbullah, 95, 124, 134-35
- hükümet merkezi, 41, 159, 232-33, 241-42
- İŞİD, 15, 265
- İhvan, 77, 196-97
- imam hatipler, 152, 204-5, 268
- inanç temelli örgütler, 26, 95, 99, 123, 129-31, 142
- İran, 21-22, 36-38, 55, 134, 146, 150, 212
- İslam
dünyası, 15-16, 27, 31, 34, 40, 67, 74-75, 78, 130, 229, 262-63
İslam içinde ulus, 67, 75-76, 262
İslamlaşma, 21, 28, 49, 76, 90, 101, 123, 129-32, 135, 139, 143, 146, 151-52, 201, 227, 267-68
medeniyeti, 36, 66-67
siyasal, 18, 20-21, 23-24, 27, 41, 130, 195
Türk İslamı, 28, 32, 55, 67, 69-70, 94, 101, 143, 204, 208, 212, 218, 221, 262-63
ulus içinde İslam, 67, 76
İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB), 104, 130, 138, 154, 173
işçi sınıfı, 91, 94, 97, 109, 156
işgal
arazi, 91, 124
kamusal mekân, 168, 171, 177, 179-80, 183-86, 190, 192, 194-95, 253
- kadın eylemliliği, 101
- Kahire, 67, 92, 101, 133, 165, 188
- kamusal
mekân, 27-29, 47-48, 74, 79, 106, 121, 127-28, 132, 134, 136, 142, 144-46, 156-59, 161-62, 164, 168, 172, 176, 178-79, 182-84, 186-88, 190, 192, 195, 198, 200-1, 220, 231, 237, 240, 242, 253, 260, 264
mimari, 27, 29, 202, 217, 221, 223, 226, 229, 249, 252, 262
- Karacaören, 114, 116-17, 122, 125
- kayırmacılık, 126, 228-29, 267
- Kazakistan, 24, 37, 218-21
- kent hakkı, 182

- kent yoksulları, 89, 93-94, 96, 107, 151
kentleşme, 19, 82, 90, 92, 108, 124,
182, 194, 200
kentsel devrim, 28, 144-46, 150, 193,
195, 200-1, 268
kentsel dönüşüm, 12, 27-28, 85,
88-89, 95, 107, 109, 113, 122,
124, 126, 134, 154, 157, 182, 193,
222, 268
kentselleşme, 19, 82, 144-47, 149-50,
155-56, 182, 193, 195, 200-1
Kızılay Meydanı, 41, 159-64, 168,
176, 185, 189, 193, 232, 234
kimlik
etnik, 123, 166
İslami, 16, 24, 41, 106, 121, 176
ulusal, 19, 23-24, 27, 29, 32-33,
37-38, 41-42, 203, 212, 218, 222,
262
KIPTAŞ, 97-98, 102, 104, 107, 114,
123, 125-27
klasisizm, 204, 221-22, 226-27, 229,
232, 248, 262-63
Kocatepe Camisi, 40, 42-50, 54, 65,
234, 246
konut
lüks, 102, 108, 114, 119, 121
ölçeği, 126
sosyal, 97, 103-4, 121, 125
toplu, 28, 92, 120, 134, 193
üretimi, 91-92, 97, 102, 108, 114,
125, 134, 268
konut kredisi, 124-25, 127, 142
Kuala Lumpur, 33, 64, 221
kubbe, 25, 33, 36, 42, 46, 50, 52,
56-57, 59, 61-63, 69, 70, 82-83,
87, 128, 140, 173, 207, 246,
248-49
Kuzey Ankara Kent Girişi Projesi, 8,
12, 89-90, 113, 116-17, 119,
121-23, 125-26, 128, 132, 136,
140-41
külliye, 67, 71, 116-17, 119, 139-41,
238, 254
Kürt meselesi, 84-86, 146, 149-50,
166, 193
Kürt siyasi hareketi, 84, 149-50
Lübnan, 95
Malezya, 33-36, 38, 221, 241
Meclis Camisi, 46-47
mega projeler, 11, 134, 153-55, 194,
268
mekânsal pratikler, 29, 101, 109, 128,
192
metalaşma, 92, 109, 134, 146, 172,
194, 201
Mısır, 22, 34, 36, 77, 94, 182, 184,
187, 196-97
millet, 18, 32, 55-56, 66-67, 70,
74-76, 80, 84, 86-88, 123, 137,
142-43, 149, 195, 197-98, 202-3,
207, 209, 212, 221, 232, 237,
243, 251, 257-58, 262
Millet Camisi, 76, 238, 246-47, 261
Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), 56,
58, 194, 198
milliyetçilik, 18, 32, 58, 86, 88, 143,
182, 194, 202-3, 207, 213, 262
milliyetçi-muhafazakârlık, 32, 41,
44-45, 58, 75, 41-42, 44-45, 47,
49-50, 63
Mimar Sinan Camisi, 56, 63-65, 67
mimari temsil, 29, 202, 211, 232, 262
Mimarlar Odası, 11-13, 58, 154, 193,
215-17, 228, 230, 235-36, 245,
252, 261
minare, 25, 33, 36, 40, 42, 46, 52,
57-59, 61-63, 69, 83, 85-87,
109-13, 115-16, 246
mizah, 181, 254, 260
modern, 16, 54-55, 58, 61, 76, 81,
111, 120, 128, 130-32, 146, 151,
159-61, 206, 209-10, 216, 220-21,
226, 232-33, 243, 262, 267
modernleşme, 24, 41, 120-21, 131,
159, 217, 230

modernlik, 16, 24, 88, 143, 217, 221
 muhafazakârlık, 17-19, 23-24, 41-42, 45, 49, 72, 77, 84, 100, 103, 105, 107, 116, 121, 124, 136, 140, 147, 151, 166-67, 183, 195, 198, 201, 205, 216
 mutenalaştırma, 12, 122-25, 133-34, 137, 158-59, 172, 194
 mülkiyet, 90-91, 125-26, 134-35, 138, 226-28
 neoklasisizm, 29, 218, 228, 263
 neoliberalizm, 17-18, 25, 37, 88, 90, 95-96, 123, 125, 130-31, 133, 135, 142-43, 151, 153, 155-56, 158, 166, 172, 180-82, 194, 201
 neo-Osmanlı, 32, 37-38, 43, 47, 50, 54-56, 63, 67, 69, 80, 86, 140, 177
 nostalji, 44, 63, 66, 75, 107, 137, 141
 oktagram, 221, 225-26, 250
 Orta Asya, 29, 49, 77, 84, 212, 218-23, 228, 262-63
 orta sınıf, 12, 88-89, 91-94, 96-97, 104-6, 123-24, 126, 131, 142-43, 146, 151-52, 157, 181
 Ortadoğu, 15, 36, 63, 66, 77, 94, 133-34, 146, 153, 182, 195, 212
 Osmanlı Canlandırmacılığı, 29, 45, 203-4, 206-7, 209-10, 229, 232-33, 246, 262
 Osmanlı İmparatorluğu, 18, 24, 39, 41, 207, 212
 Osmanlı-Selçuklu, 29, 203, 211-13, 217, 223, 226-27, 232, 243, 262-63
 özcülük, 20, 34-35, 75
 öznellik, 28, 88, 100, 123, 130-31, 143, 179
 postkolonyalizm, 15-16, 27, 31, 34, 45, 220
 postmodernizm, 35, 58, 204, 213, 222, 248

Prost, Henri, 161, 172, 174
 protesto kampı, 164-68, 180, 185-86, 188-90
 Putrajaya, 36, 241-42, 248
 Refah Partisi (RP), 25
 refah sistemi, 95-96, 142, 151
 seferberlik, 27, 29, 48, 86, 94, 98, 101, 134, 147, 197, 201, 205, 257
 sekülerlik, 16-18, 21, 34, 40-41, 47, 50, 55, 57, 67, 76, 84, 88, 95, 105-6, 120, 135, 139, 146, 149-51, 156, 172, 182, 194, 196, 204-5, 207, 214-16, 226, 231, 248, 254
 Selçuklu, 29, 51-53, 55, 62, 70, 140, 205-6, 209-17, 222, 225-26, 243, 246, 250, 262
 Selefilik, 22, 38
 simulakrum, 32, 63, 74-75
 sivil toplum kuruluşları (STK), 99, 128-30, 138, 140-41, 157, 173, 255
 Soğuk Savaş, 16, 24-25, 32, 35, 37, 39, 41, 46-47, 49-50, 75, 204
 sohbet, 100-1, 106, 128-29
 sosyal mekân, 28, 79, 133, 136, 138, 143
 Sovyetler, 24, 49, 203, 218
 sömürgecilik, 18, 34, 39, 44-45, 55
 Sulukule, 123, 137-38
 Suudi Arabistan, 33-34, 38, 47, 77
 Sünnilik, 15, 37, 66, 80, 82-83, 135
 şarkiyatçılık, 36, 72, 74, 174, 177, 248
 öz-şarkiyatçılık, 36, 74
 yeniden-şarkiyatçılık, 36-37, 74
 Şenalp, Hilmi, 54-56, 63-64, 67-68, 72-74, 87
 Şiilik, 37, 66, 134-35
 Tahrir Meydanı, 165, 168, 184, 188, 190, 253

- taklit, 12, 31-32, 39-41, 44-46, 50, 52, 54, 56, 58-59, 61, 63, 70, 75-76, 140, 198, 200, 203, 210-11, 213, 215-17, 219, 223, 229, 246, 262
- Taksim Dayanışması, 173, 189
- Taksim Meydanı, 159-61, 171-74, 177-79, 184, 197
- tarihselcilik, 34-35, 45, 52, 213-14, 217, 227
- TEKEL direnişi, 13, 28, 146, 156, 162, 164, 166-70, 182-83, 185-86
- TOBAŞ, 114, 123, 125, 127
- TOKİ, 28, 89-90, 92, 97, 107-8, 113-15, 118, 122-26, 133-35, 139-42, 154, 157, 230, 236
- Topçu Kışlası, 171, 174, 176-77, 189
- toplumsal cinsiyet, 19, 78-80, 100, 118, 136-37, 151, 166-67, 183-84
- turizm, 154, 172, 176
- Türklük, 18, 24, 41, 44, 67, 75, 84, 206-7, 212, 220, 222, 229, 244
- Türkmenistan, 24, 37, 218, 221-22, 241
- ulus inşası, 17, 19, 23-24, 26, 28-29, 31, 33-35, 37, 41-42, 88, 120-21, 123, 151, 159, 202-4, 206, 218-19, 248, 262, 267
- Ulusal Mimarlık Akımı
Birinci, 29, 207
İkinci, 72, 244-45
- ulus-devlet, 17, 23-24, 31-33, 38, 40-42, 76, 159, 202, 204, 206, 219
- ulusötesi, 15, 23, 31-33, 35-36, 38, 52, 63, 133, 153, 166, 203, 212, 221, 228, 262
- Ürdün, 35, 94, 133
- varoş, 88-89, 93-98, 118, 136, 139, 143
- yaşam tarzı, 28, 88, 93, 100, 106, 126, 146, 151, 161, 178
- Yenişehir, 41, 115, 159, 232-33
- yerel yönetimler, 12, 17, 109, 115, 127, 142-43, 147
- yönetimsellik, 123, 130
- yönetişim, 123, 131, 143, 153, 167

Bülent Batuman

Milletin Mimarisi

İslam-siyaset ilişkisinin önemli bir vechesini oluşturan “yapılı çevre” tartışmalı bir konu olagelmıştır. İlk kez 19. yüzyılın başlarında şarkiyat incelemeleriyle karşımıza çıkan “homojen” İslam kenti imgesi, Edward Said’in çığır açıcı *Şarkiyatçılık*’ının ardından sorgulanmaya başladı. İslam dünyasındaki kentlerin çeşitliliğini dikkate alan çalışmalarla birlikte geleneksel-modern karşıtlığına dayanan hâkim görüş büyük ölçüde terk edildi. İslam ile yapılı çevre arasındaki ilişki, ilkinin görünürlüğü’nün ve siyasi nüfuzunun önemli ölçüde arttığı günümüz dünyasında ise başka bir araştırma sorusunu gündeme getiriyor: Bugün İslamdan ziyade İslamcılığın yapılı çevrenin biçimlendirilmesinde nasıl bir rol oynadığı (keza yapılı çevrenin de İslamcılığı nasıl şekillendirdiği) üstüne düşünmemiz gerekiyor.

Milletin Mimarisi bu noktadan hareketle Türkiye’nin son yirmi yıldaki dönüşümünü analiz ediyor. AKP iktidarının bir (yeniden) ulus inşası projesi olarak ele alınması gerektiğini öne süren Batuman, bu çerçevede ne tip mekânsal stratejilere başvurulduğuna ve hangi kentsel biçimlerin üretildiğine odaklanıyor; yapılı çevrenin toplumsalın kurucu unsurlarından biri olduğu öncülünden hareketle, siyasetin mekânsal inşasını ortaya koymaya girişiyor. Kentte yerleşik olan ve mekânsal biçim ve ölçeklerle tanımlanan talep, çelişki ve mücadeleleri anlamak için, mekânsal ile toplumsal arasındaki etkileşimleri dikkatle analiz ediyor.

Son derece güncel bir kitap: Batuman, bir siyasal rejimin kentsel ve mimari biçimlerle nasıl yeniden şekillendiğini süreç devam ederken betimlemek gibi zorlu bir girişimi başarıyla gerçekleştiriyor.

Metis Edebiyat dışı

ISBN-13: 978-605-316-169-1



9 786053 161691

Metis Yayınları
www.metiskitap.com

