

# İSLAM KENTİ: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME<sup>1</sup>



Makale Gönderim Tarihi: 17.04.2020 Yayına Kabul Tarihi: 18.09.2020

Kafkas Üniversitesi  
İktisadi ve İdari Bilimler  
Fakültesi  
KAÜİBFD  
Cilt, 11, Sayı Ek Sayı 1,  
2020  
ISSN: 1309-4289  
E – ISSN: 2149-9136

Ülke Evrim Uysal

Dr. Öğretim Üyesi  
Beykent Üniversitesi  
İktisadi ve İdari Bilimler  
Fakültesi  
İstanbul, Türkiye  
evrimuysal@beykent.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-7116-2766

**ÖZ** | İslam ve kent ilişkisi, Medine merkezli İslam devletinin kuruluşundan itibaren kent-merkezli bir siyasi yapılanmaya dayanması ve birçok farklı İslam devletinin kent temelli bir uygarlığa sahip olmasının irdelenmesiyle kolaylıkla anlaşılabilir. Buna rağmen kentsel çalışmalar alanındaki ilk bilimsel çalışmaların Avrupa kentleri üzerine yoğunlaşarak Avrupa dışındaki kentleri göz ardı etmesi, İslam coğrafyasındaki yerleşimlerin de incelenmesine engel oluşturdu. Weber'in *Şehir* adlı çalışmasından sonra literatüre egemen olan Avrupa-merkezcilik, siyasi özerkliğin ve sivil toplum yapısının bulunmadığı düşünülen 'Doğu' kentlerinin görmezden gelinmesiyle sonuçlandı. Weber'in özerklik ve kimlik gibi ayırt edici özellikleri bulunmayan, birbirlerinden farksız olarak nitelediği İslam kentlerine yönelik Oryantalist yaklaşımı, esas itibarıyla Weberci, Self-Oryantalist bir 'İslam Kenti' kavramını doğurdu. Avrupa kentlerindeki yapı çevrenin ve özerk kurumların İslam kentlerinde de olduğunu iddia ederek Weber'in kavramlarının İslami karşılıklarını arayan kimi araştırmacılar, temelde Weber'in Avrupa-merkezciliğini reddetmemiş oldular. Bu çalışmada İslam ve kent özdeşliği vurgulanacak, Oryantalist Weberci ve Self-Oryantalist 'İslam Kenti' yaklaşımları karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** *İslam Kenti, Max Weber, Oryantalizm, Self-Oryantalizm, Kentleşme*

**Jel Kodları:** *N90, N94, N5*

**Araştırma Alanı:** *Yerel Yönetimler, Kentleşme ve Çevre Politikaları*

**Türü:** *Derleme*

**DOI:** [10.36543/kauibfd.2020.Ek1.018](https://doi.org/10.36543/kauibfd.2020.Ek1.018)

**Atıfta bulunmak için:** Uysal, Ü. E.. (2020). İslam kenti: Eleştirel bir değerlendirme. *KAÜİBFD*, 11(Ek Sayı 1), 386-402.

<sup>1</sup> Bu çalışmanın ilk taslağı, 6 Mart 2020 tarihinde Kafkas Üniversitesi'nde düzenlenen I. Ulusal Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Kongresi'nde sunulmuştur.

# ISLAMIC CITY: A CRITICAL EVALUATION



Kafkas University  
Economics and Administrative  
Sciences Faculty  
KAUJEASF  
Vol. 11, Issue Suppl 1, 2020  
ISSN: 1309 – 4289  
E – ISSN: 2149-9136

Article Submission Date: 17.04.2020 Accepted Date: 18.09.2020

Ülke Evrim Uysal

Asst. Prof.  
Beykent University  
Faculty of Economics and  
Administrative Sciences  
Istanbul, Turkey  
[evrimuysal@beykent.edu.tr](mailto:evrimuysal@beykent.edu.tr)  
**ORCID:** 0000-0002-7116-  
2766

**ABSTRACT** | The relationship between Islam and the city can be easily grasped as Medina-centred Islamic state and its successors adopted a city-oriented civilization. Nevertheless, early urban studies focused on European cities and neglected non-European settlements; this hindered analyses of Islamic cities. After Weber's *the City*, Euro-centrism dominated the field of urban studies. Cities of 'the East' were ignored due to the 'lack' of political autonomy and civil society. Furthermore, Weber defined these cities as monolithic settlements without any autonomy or urban identity. This paved the way for a concept of Islamic City, which is essentially Weberian and Self-Orientalist. Some researchers looked for Islamic counterparts of Weber's categories, claiming that Islamic cities also possessed physical environment and autonomous institutions of European cities, so they did not actually rejected Weber's Euro-centrism. This study emphasizes the close relationship between Islam and urbanization and comparatively evaluates both Orientalist and Self-Orientalist approaches of 'Islamic city'.

**Key Words:** Islamic City, Max Weber, Orientalism, Self-Orientalism, Urbanisation

**Jell Codes:** N90, N94, N5

**Scope:** Local Government, Urban and Environmental Politics

**Type:** Review

**Cite this Paper:** Uysal, Ü. E. (2020). Islamic city: A critical evaluation. *KAUJEASF*, 11(Suppl 1), 386-402.

## GİRİŞ

Ülke dışına çıktığımızda ve farklı kentleri ziyaret ettiğimizde, o kentlerde gördüğümüz farklılıklar kadar yaşadığımız ve bildiğimiz öğeler de dikkatimizi çeker. Her gezgin, zihninde ‘apriori’ algılar taşıyarak seyahat eder. Bu nedenle gittiğimiz her yerde bilerek veya farkında olmaksızın, kendi kültürümüzde ve tarihimizde yer alan benzerliklerin peşinde koşarız. Bu benzerliklerin daha belirgin olduğu kentlerdeki yapılı çevre ve kent dokusu bizi karşılaştırmalar yaparak düşünmeye zorlar. Modern ulus devletimizin yurttaşları olsak da, uzun yıllar Ortadoğu’ya, Balkanlara ve Kuzey Afrika’ya hükmetmiş Osmanlı İmparatorluğu’nun muazzam mirasından etkileniriz ve aslında bu mirası oluşturan İslam dininin, çok uzak coğrafyalardaki temsillerini ve yansımalarını belli bir hoşnutluk ve belki de gururla inceleriz. Bu ilginin temeli, artık çok geniş bölgelere yayılmış ve farklı özellikler kazanmış olsa da ortak bir dinden türeyen kültürel ve toplumsal öğelerde yatar. Ortak kökenin manevi kuvveti, belki de yüzyıllar boyunca farklılaşan yerel ve bölgesel özellikleri görmezden gelmemize dahi neden olabilir. Örneğin, Bursa’da İsfahan’da, Kahire’de veya Kazan’da gezdiğimiz tarihi camilerin mimari üslup, malzeme, işçilik, ustalık, tasarım ve hatta işlevlerindeki farklılıklarına değil de bu yapıların mevcudiyetinin ve benzerliklerinin üzerinde dururuz. Bu duygu, medreseler, çarşılar, hamamlar, türbeler, çeşmeler ve ‘İslami’ olarak adlandırılan diğer tüm yapılar için de geçerlidir.

Bu gözlemlerin getirdiği heyecanın temel nedeni, sözü edilen coğrafyalardaki ortak din ve tarih boyunca İslam’ın şekillendirdiği kentin yapılı çevresi, kurumları ve kentsel yaşamın unsurlarının benzerliğidir veya özdeşliğidir. Hiç kuşkusuz İslam dini ve kentleşme arasındaki yakın ilişki, bu ortak noktalara ışık tutar. İslam-kent ilişkisi İslam’ın doğuşu ve yayılmasını izleyen dönemde başta Ortadoğu, Kuzey Afrika, Güney Avrupa ve Orta Asya’da olmak üzere birçok yeni kentin kurulduğu, ardından bu kentlerde ve İslam devletlerinin egemenliğine geçen yerleşimlerde yeni siyasi ve idari mekanizmalar ve kurumların oluşturularak farklı bir kentsel uygarlığın ortaya çıkması gibi yüzyıllar süren bir dönüşümün incelenmesiyle kolaylıkla tespit edilebilir. Başkenti Medine olan İslam devletinin daha kuruluşundan itibaren kent temelli bir siyasi yapılanmaya dayanması ve çok sayıda farklı İslam devletinin mimariden sanata, idari teşkilattan hukuka kent temelli bir uygarlığa sahip olması bu yakın ilişkinin tarihsel arka planını oluşturur.

Tüm bu somut verilere rağmen kentsel çalışmalar alanındaki ilk bilimsel

yapıtların Avrupa kentlerinin incelenmesine odaklanması ve Avrupa dışındaki kentlerin ve kentsel yapıların ihmali, İslam kentlerinin kuramsal sınıflandırılmasını ve kapsamlı bir İslam kenti tipolojisinin oluşturulmasını sekteye uğrattı. Özellikle *Şehir* isimli çalışmasıyla Avrupa kentlerine odaklanan Max Weber'den itibaren kentsel çalışmalar alanında uzun süre egemen olan Avrupa-merkezcilik, siyasi özerkliğin ve sivil toplum yapısının bulunmadığı iddia edilen 'Doğu' kentlerinin uzun süre ihmal edilmesine yol açtı. Dahası, Weber'in özerklik ve kimlik gibi ayırt edici özellikleri bulunmayan, birbirlerinden farksız olarak nitelediği İslam kentlerine yönelik Oryantalist yaklaşımı, özünde Weberci, Self-Oryantalist bir 'İslam Kenti' kavramını ortaya çıkardı. Avrupa kentlerindeki yapılı çevrenin ve özerk kurumların İslam kentlerinde de var olduğunu iddia eden ve Weber'in çalışmalarındaki kilise, lonca, kent kimliği gibi kavramların İslami karşılıklarını bulmaya çalışan bazı araştırmacılar, temelde Weber'in Avrupa-merkezciliğinin uzantıları konumuna düştüler. Bu iki yaklaşıma da mesafeli olan bu çalışmada İslam ve kent özdeşliği vurgulanarak, Oryantalist Weberci ve Self-Oryantalist 'İslam Kenti' yaklaşımları eleştirel bir şekilde değerlendirilecektir.

## 2. KENT MERKEZLİ BİR DİN: İSLAM VE KENT İLİŞKİSİ

MS 7. yüzyılda Arabistan Yarımadası'nda ortaya çıkan ve daha sonra tüm dünyaya yayılan İslam, başlangıçtan beri kent merkezli bir inanç sistemiydi. Hz. Muhammed ve ilk Müslümanların önde gelenlerinin büyük bir kısmı kentliydi ve geçimlerini büyük ölçüde kentler arasındaki alışverişe dayanan ticaretle sağlıyorlardı. İslam'a başlangıçta karşı çıkan Mekkeli aristokratlar da tüccardılar ve bu yeni dinin Mekke'nin ticari önemini azaltacağı gerekçesiyle Müslümanlarla çatışmayı göze aldılar. Bu dini, siyasi ve ekonomik mücadele, iki kentin (Mekke ve Medine) savaşına dönüştü. Arabistan Yarımadası'nda dini ve siyasi birliğin sağlanmasının ardından uygarlığın ve ilk kentlerin ortaya çıktığı Mezopotamya, Mısır ve İran'da yayılmayı sürdüren İslam dini, yeni bir kültür doğurdu. Antik dünyanın kadim kentlerinin kültürel mirasıyla yoğurulan bu kültür hiç kuşkusuz yeni bir uygarlığın habercisiydi. İslam'ın genişleme döneminde İspanya'dan Orta Asya'ya uzanan coğrafyada hem Basra (636), Kufe (637), Bağdat (762), Fez (789), Samarra (836), Cezayir (944) ve Kahire (969) gibi yeni kentler kuruldu hem de Şam, Halep, Semerkant, Gırnata (Granada) ve Kurtuba (Kordoba) gibi eski kadim kentler fiziksel ve kültürel olarak İslami özellikler kazandı. Bununla birlikte İslam uygarlığının ve kültürünün yayıldığı bölgelerdeki kırsal özellikleri baştan sona değiştirerek kent kültürünü benimsettiğini öne sürmek, İslam uygarlığının kentli kökenlerini görmezden gelmek kadar aşırı bir tutum olacaktır.

İslam'ın yayıldığı Akdeniz, Mezopotamya ve İran zaten eski çağlardan beri kentlerin ve kent merkezli kültürlerin köklü kurumları ve yapılarıyla bulunduğu yerlerdi. Aynı şekilde İslam öncesi dönemde yalnızca konargöçer topluluklarının yaşam alanı olarak bilinen Orta Asya bile Arap fetihlerinden önce bir kentler bölgesiydi ve kesintisiz bir yerleşik yaşam mevcuttu; hatta MÖ 1. yüzyılda Yunan coğrafyacı Strabon tarafından 'bin kentli toprak' olarak adlandırılmıştı (Peacock, 2017; Starr, 2019).

İslam tarihi boyunca öne çıkan kent merkezli uygarlık kimliği, İslam inancının temel ilkeleriyle de uyumluydu. Kuran-ı Kerim'de, kent yaşamının övülerek uygarlıkla eş tutulduğu ve aynı zamanda lüks ve tüketimle ilişkilendirilerek eleştirildiği; kırsal yaşamın ise cehalet ve gelişmemişlikle özdeşleştirildiği açıkça görülür. Buna göre "inkâr ve nifak bakımından daha ileri" oldukları belirtilen Bedeviler, "Allah'ın peygamberine indirdiği hükümlerin sınırlarını tanımamaya daha yatkın" olmakla eleştirilirler (Tevbe, 97). Mekke'nin kentlerin anası olduğu ifade edilerek (Şura, 7), kent yaşamının önemi vurgulanır. Başta Hac ziyareti olmak üzere İslam'daki ibadetlerin bir kısmının (topluca namaz kılınmasının övülmesi, oruç tutulması ve kurban kesilmesinin ardında yatan topluluk dayanışmasının) kentlerle ilgili olduğu açıktır.

8. ve 14. yüzyıllar arasını kapsadığı düşünülen ve İslam'ın Altın Çağı veya İslam Rönesans'ı olarak adlandırılan dönem hiç kuşkusuz İslam dünyası kentlerinin ekonomik ve kültürel zirvesiydi. Doğuda Güney Çin Denizi'nden batıda İspanya ve Mağrip'e, kuzeyde Kafkasya'dan güneyde bugünkü Somali kıyılarına dek uzanan muazzam ticaret güzergâhlarında yalnızca mal değil, malumat da seyahat ediyordu. Deniz yoluyla Kordoba'dan Malakka'ya, karadan ise Kahire'den Taşkent'e kadar genişleyen bu kentler ağında, ticaret gelişti, artan servetle birlikte entelektüel etkinlikler de filizlendi (Goody, 2015). Bu altın çağın başında ve sonunda yaşamış iki hezarfen olan Farabi (872-950) ve İbn-i Haldun (1332-1406)'un kentler hakkında yazdıkları, İslam'ın kentli kökenlerine ve İslam kültürünün yerleşik uygarlığa aidiyeti konusunda çok önemli bilgiler verir.

Farabi olgunluk dönemi eseri İdeal Devlet (veya Erdemli Şehir)'de, toplumsal yaşamda kusursuzluğun kaynağı olarak kenti görür. İnsanın tüm ihtiyaçlarını tek başına sağlamasının mümkün olmayacağını belirten Farabi, eğer insan tek başına ihtiyaçlarının tamamını giderebilse diğerleriyle bir arada yaşamaya mecburdur diyerek, toplu halde yaşamının insan doğasında veya özünde var olduğunu vurgular (Farabi, 2017). Farabi'ye göre herkesin herkese muhtaç ve bağlı olduğu bu toplumsal dayanışma modeli yalnızca kent ölçeğinde bulunabilir; daha küçük

ölçekli yerleşimler olan mahalle kentin temel dokusunun oluşturulması açısından önemli olmakla birlikte, kentin sağladığı ortamı tek başlarına sağlayamaz. Bu nedenle insan ancak kent yaşamının yardımlaşma ve dayanışmaya dayanan ortamında ve kent temelli toplumsal yaşamda olgun (kamil) insana dönüşebilir. Sonuç olarak insan en üstün iyilik ve mükemmelliğe ancak kentte ulaşabileceği gibi, bilgiye ve ahlâka dayanan, erdemli ve yetkin yurttaşların bulunduğu bu yerleşim, üstün değerlerin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla Erdemli Kent'e (*el Medînetü'l Fâzıla*) dönüşür.

Farabi'nin Platoncu felsefesini temel alan mükemmeliyet arayışının aksine, İbn-i Haldun modern bir bilim insanı gibi hareket ederek gözlemlerini yansıttığı ve olması gerekeni değil olanı tanımlamaya giriştiği Mukaddime adlı eserinde kent ve kırsal yaşamın farklılıklarına ilişkin çarpıcı bir anlatı sunar. İbn-i Haldun (2018)'a göre halk, üretim tarzı ve geçimlerini sağlayış bakımından iki temel gruba ayrılır: Bedeviler (kırlarda yaşayanlar) ve Hazeriler (kentlerde yaşayanlar). İbn-i Haldun düşünsel ve bilimsel gelişmeleri, ince zevkleri temel alan sanatı ve hatta toplumsal refahı yalnızca kentlerde yaşayanlarla ilişkilendirerek, kırsal kesimde bu tür gelişmelerin ortaya çıkmadığını belirtir. İbn-i Haldun, kırsal ve kentsel yaşama ilişkin farklılıkların tarihsel kökenlerinden de bahseder. Buna göre ekonomik faaliyetlerden çiftçilik, yerleşik yaşamdan önceki devre ait olduğundan kırlarda yaşayanlarca benimsenir; kentlerde yaşayanlar ise çiftçilik zanaatını bilmezler çünkü onların ekonomik faaliyetleri göçebelik sonrası döneme (kent dönemine) aittir. Düşünür böylece kentleşmenin bir süreç olduğunu vurgular; kırsal yaşamın basitliği ve sıradanlığına karşılık kent yaşamının gelişkinliğinden ve karmaşıklığından bahsederek üstü kapalı da olsa kent yaşamını över.

### **3. MAX WEBER: KENTSEL TOPLULUK KAVRAMI VE AVRUPA KENTİ**

İslam kentinin genel ve kapsamlı bir tipoloji olarak önerilmesi, İslam ve kent ilişkisinin tarihsel kökenlerinin bulunmasıyla İslam dinin kaynaklarının kentsel yerleşimleri överek kenti uygarlıkla ilişkilendirmesiyle ve İslam Rönesans'ı düşünürlerinin kenti sosyolojik olarak analizleriyle ilgili değildir. Aksine, bu konudaki kuramsal çalışmalar ancak Weber'in kentsel toplulukların ancak Avrupa'da var olabileceğini iddia etmesinin ardından, üstelik yaklaşık yarım yüzyıllık bir akademik suskunluktan sonra gerçekleşti. Bu nedenle İslam kenti yaklaşımlarını incelemeyen önce Weber'in öncü çalışması *Şehir* üzerinde durulması gerekir.

Weber, kentin oluşumunun ve kentleşmenin dünya tarihinden genel gözlemler üzerine ortaya koyduğu yapıtı *Şehir* özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika'daki kent çalışmaları açısından çok önemlidir. Bu noktada modern kent sosyolojisinin kurucularından biri olarak kabul edilir. Weber, kendisinden önceki ve çağdaşı olduğu kent sosyologlarından kente yönelik bütüncül yaklaşımıyla ayrılır. Kendi geliştirdiği “kentsel topluluk” kavramından hareket ederek genel bir kent tanımı yapmaya çalışır. “Kelimenin tam anlamıyla yalnızca Avrupa’da ortaya çıktığını” iddia ettiği kentsel bu olgunun, yerleşimlerin kent sayılabilmesi için bir zorunluluk olduğunu varsayar. Tam bir kentsel topluluk oluşturabilmek için, bütünsel nitelikler göstermesi gereken bir yerleşim şu özelliklerin tamamına sahip olmalıdır: “ (i) bir kale, (ii) bir pazar, (iii) kendine ait bir mahkeme veya hiç değilse özerk bir hukuk, (iv) ilgili bir hemşerilik (ortaklık veya kardeşlik) biçimi ve (v) en azından kısmi bir özerklik ve kendi kendini yönetebilme ve seçilmelerinde kent sakinlerinin katılımının gerçekleştiği yetkililerce yönetilme” (Weber, 2015). Weber listelediği bu özelliklerin köklerinin hem Antik Yunan kentlerinde hem de Ortaçağ Avrupa kentlerinde var olduğunu savunarak, Avrupa’da kentsel yerleşimlerin tarihsel bir süreklilik gösterdiğini iddia eder. Bu özelliklerin daha ilkel biçimlerinin, o da kısmi olarak, Avrupa dışında görülebileceğini belirtir. O halde Weber’e göre yalnızca savunma amaçlı bir tahkimatı olan bir yerleşim kent sayılamayacağı gibi; pazar yerine ve kaleye sahip olmakla birlikte kendi kendini yönetemeyen, özerk bir hukuktan ve idareden ‘yoksun’ bulunan yerleşimler de kent değildir. Weber, Mısır, Yakın Doğu, Hindistan ve Çin’deki yerleşimlerde bu özelliklerin tamamının bir arada olmadığını öne sürerek, modern kentin kökenlerini yalnızca Avrupa’da görür ve bu özelliklerin Yeni Dünya’ya taşındığını ileri sürer.

Weber’in yaklaşımının İslam Rönesans’ı döneminde muazzam bir kültür ve uygarlık seviyesine ulaşarak, bilimin ve sanatın merkezi olan kentleri ihmal ettiği görülür. İslam üzerine yazdıkları sınırlı olmakla birlikte Weber, Hz. Muhammed döneminden itibaren önce Arabistan Yarımadası’nda, daha sonra yeni dinin yayıldığı bölgelerdeki kentleşme faaliyetlerini reddetmemekle birlikte, kentsel topluluğun oluşabilmesi için saydığı beş özelliğin bir arada olmadığını belirtir. Buna göre, bu kentlerde merkezi devletin ortadan kaldıramadığı bir aristokrasi olmakla birlikte bu sınıfın resmi ve hukuki bir kabulü bulunmadığını yazar. Arap kentlerini klan (aşiret) yerleşimleri olarak değerlendirir ve bu kentlerde Avrupa tipi loncaların bulunmadığını ve kent yönetimine katılımının, dolayısıyla özerk bir yönetimin var olmadığını iddia eder (Weber, 2015). Örneğin Avrupa’da kendi çıkarlarını savunan köylü milisler ve şövalyelerin belli bir özerklik elde

ettiklerini; bu sayede zamanla kralların, lordların ve ruhbanın yetkilerini aşındırdıklarını belirtir ve bu durumun kentsel özerkliğe zemin hazırladığını iler sürer. Bunun aksine Weber'e göre Doğu'nun kentleri, merkezi otoriteyi temsil eden ve doğrudan hükümdara bağlı bulunan iktidarın bürokratlarının mekânlarıdır. Bu nedenle istisnalar dışında Avrupa'da olduğu gibi kentsel özerkliğe izin verilmez. Weber ilginç bir şekilde, İslam dünyasında yalnızca Mekke'nin kısmi bir özerkliğe sahip olduğunu söyler ve aşiret yapıları nedeniyle bir hemşerilik fikrinin oluşmamasının (iv) bu yerleşimin kente dönüşme sürecini tamamlamasına engel olduğunu belirtir. Weber'in hangi dönemdeki Mekke'yi ele aldığı (*Şehir*'de “modern dönem” olarak geçiyor) belirsiz olmakla birlikte, kentin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki özel statüsü ve vergi muafiyetine ilişkin uygulamalardan habersiz olduğu ortadadır.

Weber'in çalışması, diğer yapıtlarıyla epistemolojik ve yöntembilimsel bir tutarlılık gösterir. Modern devlet, rasyonel bürokrasi ve hukuki-yasal otorite tanımlarında olduğu gibi, kenti açıklamak amacıyla da bir ‘ideal tip’ belirlemiştir. Bu noktada Weber'in çalışmalarının tamamında olduğu gibi, *Şehir*'de de “Batının Eşsizliği” ve “Yoksunluk Sosyolojisi” kuramsal analizlerin merkezinde yer alır (Zubaida, 2006). Kavramlardan birincisi Avrupa'da gelişen kapitalizmin kıtaya özgü ‘eşsiz’ tarihsel koşulların ürünü olduğu, ikincisi ise Avrupa'da var olan bu koşulların Avrupa dışında ortaya çıkmadığını (ve çıkamayacağını) ifade eder (Weber'in Batı ve Doğu karşıtlığının modern sosyal bilimlerdeki etkisi için bakınız Yılmaz, 2014). Weber, Ortaçağ Avrupa'sının ve kurumlarının, ekonomik rasyonalitenin ve kapitalizmin gelişmesinin temeli olduğunu söyler. Çin, Hindistan ve İslam dünyası için bu geçerli değildir. Diğer uygarlıklarda kapitalizmin gelişmemesi, Roma hukukuna ‘sahip olmamaları’ Feodalizm ve özerk kentleri içeren tarihsel süreçlerden geçmemiş olmalarıyla ilgilidir (Zubaida, 2006). Ayırt edici özellikleri bulunmadığını iddia ettiği bu kentleri yekpare ve yeknesak gören Weber'in yaklaşımı, Marx (2011)'in öne sürdüğü “Asya tipi üretime” sahip, sınıfsız ve tarihsiz Doğu toplumları, Montesquieu'nün en kötü yönetim olarak değerlendirdiği “Doğu Despotizmiyle”, Edward Said (1978)'in eleştirel olarak ortaya koyduğu Avrupa-merkezci “Oryantalizm” düşüncesiyle ve hatta Wittfogel (1957)'nin eski uygarlıkların, merkezi otoritenin sulama sistemlerini kontrol etmesiyle ortaya çıktığını ve güçlendiğini savunduğu “Hidrolik Kuramıyla” uyumludur.

Weber'in yalnızca Avrupa'daki kentsel topluluklara özgü olarak kabul ettiği ve ancak Avrupa kentlerinde aynı anda bulunduğunu öne sürdüğü beş temel özelliğe dönebilir. Weber, ‘Doğu kentlerinde’ kale ve pazar (bu durumda çarşı)



bulduğunu reddetmez. Ancak bu kentlerde diğer üç özelliğin (hemşerilik ruhu, mahkeme veya özerk bir hukuk, kendi kendini yönetebilme) olmadığını savunur. Bununla birlikte İslam tarihindeki bazı örnekler, Weber'in genellemesini çürütebilecek nitelikte olabilir. İlk olarak, esnafın oluşturduğu lonca örgütleri ve Avrupa'daki loncaların kökeni hala karanlık olmakla birlikte (Lewis, 1937) Ortaçağ'da Avrupa ve İslam dünyasındaki meslek örgütlenmeleri arasında büyük benzerlikler vardır. Genelde Greko-Romen dünyasının loncalarının 10. yüzyıldan itibaren İslami bir özellik kazandığı öne sürülür (İnalçık, 2018). Weber'in savunduğunun aksine loncaların merkezi devletin güçlenmesinden önce büyük kentlerin yönetiminde önemli roller üstlendikleri de açıktır. Kafadar (1995) Anadolu'da Sufilik temelinde örgütlenen kentli zanaatkarların, işbirliği ve davranışları açısından belli ölçüde Avrupa'daki şövalyeleri andırdığını belirtir. Orhan Bey döneminde Anadolu'yu ziyaret eden İbn-i Battuta (2018) ise bu lonca örgütlenmelerinin en kuvvetlisi olan Ahilerden bahseder. Bu dönemde teşkilatını kendi düzenleyen, Ahiler silah taşır, huzursuzluk çıkarıcıları cezalandırır ve kentteki hemşerilik ruhunu temsil ederlerdi (İnalçık, 2018). Osmanlı devletinin merkez teşkilatı güçlendikçe denetim yetkilerini yavaş yavaş yitiren loncalar, devletin kontrolü altına girdiler. Bunun dışında Weber'in Avrupa'da savunma görevini üstlenen şövalye sınıfının elde ettiği özerkliği vurgularken, Osmanlı İmparatorluğu'nda çarşıdan güç alan ve zaman zaman padişahları tahttan indirebilecek kadar güçlü bir hale gelen yeniçerilerin uzun bir süre boyunca başlı başına bir güç odağı olduğunu bilmemesi veya görmezden gelmesi ilginçtir. Üstelik bu odaklar, Weber'in farklı toplumsal sınıflara ve statülere ait bireylerin kültür ve din ayırt etmeksizin bir araya gelebildiği, yalnızca Avrupa kentlerine özgü olduğunu savunduğu 'kamusal alanlar' olan kahvehanelerde toplanmakta ve "görece özerk" bir şekilde hareket edebilmekteydiler (Kafadar, 2014). Son olarak Johansen (1981) Ortadoğu kentlerinde fıkha uygun olarak 'herkesi kucaklayan kent' (*al-misr-al gâmi*) kavramının benimsendiğinden ve uygulandığından; böylece çeşitli grupların çıkarlarının temsil edildiği tutarlılık gösteren, siyasi ve kültürel bir kent kimliğinin (veya Weberci bakış açısıyla ruhunun) varlığından bahseder. Johansen'e göre bu gruplar, resmi ve tüzel kişilikleri olmasa bile yargıda çıkarlarını savunabilir ve idari yapılanmada kendilerini gösterebilirlerdi. Özetle, İslam dünyası kentlerinde de Weber'in Avrupa'ya özgü saydığı hemşerilik ruhu görülebilmektedir; adalet yerel düzeyde uygulanabilmekte ve yönetime katılım gibi uygulamalara da rastlanabilmektedir.

#### 4. İSLAM KENTİ: WEBER'İN ORYANTALİZMİNE REDDİYE Mİ?

İslam kenti yaklaşımları iki ayrı kategoride incelenebilir: Weber'in analizlerini

büyük ölçüde kabul ederek, İslam dünyası kentlerini Weberci bakış açısıyla inceleyenler ve Weber'in Avrupa dışındaki kentlerde bulunmadığını öne sürdüğü özelliklerin İslam dünyasındaki kentlerde var olduğunu savunanlar. Birinci grup araştırmacılar, Weber'den hareketle İslam kenti kavramını oluşturdular. İslam kenti kavramı, 1920-1950 yılları arasında 'Cezayir Okulu' ve 'Şam Okulu' olarak adlandırılabilir iki Oryantalist çevre tarafından ortaya atıldı (Raymond, 2008). Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'deki Arap kentlerini inceleyen bu araştırmacılar İslam kentini akademik bir çalışmada ilk kez kullanan William Marçais'tır. Marçais (1928) İslam'ın esasen kent merkezli bir din olduğunu kabul ederek, tüm İslam kentlerinde ibadet edenlerin toplandığı bir cami ve onun çevresinde yer alan bir çarşı bulunduğunu belirtir. Marçais, İslam kentlerine özgü üçüncü bir fiziksel özellik olarak kamuya açık hamamlardan bahseder. Sauvaget'in (1941) Halep'teki çalışmaları, İslam öncesinden o güne dek bu kentlerin tarihlerini bütüncül bir yaklaşımla ele almakla birlikte Weber'in modeline bir karşıtlık ve eleştiri içermez (Eldem vd. 2012). Benzer bir şekilde LeTourneau (1955) da Fez üzerinden İslam kentlerinin fiziksel yapısını araştırarak İslam kenti tipolojisini genellemeye çalışır. Cezayir ve Şam Okullarının saha çalışmaları açısından değerli araştırmalar ortaya koymakla birlikte Weber'in izinden gittiği açıktır; zira tüm çalışmalar İslam kentlerinin katılımcı ve özerk bir yönetimden yoksun olduğunu ve Weber'in de üzerinde durduğu gibi mahallelerin kabile ve aşiret temelli ayrımlara dayandığını belirterek ağız birliği yapar. Bu kentlerde yerel yönetimlerin (belediyelerin) ve bağımsız bir mahkemenin veya hukuk yapılanmasının olmadığı vurgulanır.

Belli bir akademik birliktelik ve süreklilik teşkil etmeyen ancak Weber'in yaklaşımını kısmen de olsa eleştirmeleri nedeniyle ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gereken ikinci grup araştırmacılar arasında öncelikle Lapidus üzerinde durulmalıdır. Lapidus (1984), Suriye ve Mısır kentleri üzerine yaptığı çalışmada Weber'in etnik köken ve aşiret temelinde mahallelere bölünmüş 'Doğu kenti' modelini reddetmemekle birlikte bu kentlerde çıkarları 'temsil edilen' kentli seçkinlerin bir ortaklık veya hemşerilik ruhu ortaya çıkardığını iddia eder. Böylece Weber'in fiziksel formlara ve yapıları çevreye odaklandığı analizinin ötesine geçerek, toplumsal bir süreçten bahseder. Benzer bir şekilde Hourani (1970), seçkin sınıfların kent birliğini ve hemşerilik ruhunu paylaştıklarını belirterek, yine Weber'in Doğu'da olmadığını öne sürdüğü bir kategorinin varlığını ispatlamaya çalışır. Bununla birlikte Hourani, Weber'in statik olarak değerlendirdiği Doğu'yu, daha zengin bir yaklaşım ve yöntemle inceleyerek modernleşme sürecini ve bu süreçteki kent kültürünü araştırır (Yılmaz, 2017). Burckhardt (1997), 'tüm İslam kentleri' içerisinde geleneksel yapısını en iyi bir

şekilde koruduğunu ifade ettiği Kuzey Afrika kenti Fez'i inceleyerek, bunun en önemli nedenlerinden biri olarak kentin büyük camisi yakınlarında bulunan çarşının konumunu gösterir. Surlarla çevrili eski kent merkezinde İslam ümmetinin dini ve sosyal bir birlikteliğinden ve kentteki dayanışma ruhundan bahseder. Loncaların kentteki ticari yaşamı düzenlediklerini; bu örgütlenmelerin başına da ahlaki saygınlığı ve mesleki deneyimlerine göre 'seçilen' kişilerin getirildiğini söyler. Böylece Weber'in üzerinde durduğu ve kentsel topluluklara özgü olan kalenin (i), pazarın (iii), hemşeriliğin (iv) ve yönetime katılımın (v) Fez'de bir arada olduğunu vurgular. Yine de Burckhardt'ın Fez'deki mahallelerin tekdüze olmadığını, ilk bakışta görüldüğünün aksine çeşitlilik arz ettiğini belirtmesi, Weber'in monoton İslam kentleri ifadesiyle zıtlık teşkil eder. Burckhardt'ın dar ve çıkmaz sokaklar ile sıkışık konutların varlığının Avrupalıların kıstaslarına göre yorumlanmaması gerektiğini vurgulaması da ilgi çekicidir ve Weberci yaklaşıma (ve dolayısıyla Oryantalizme) karşı üstü kapalı bir karşı çıkışı gösterir. İslam kentlerinin toplumsal ve hukuki yapısını araştıran Adurrahim (1997), çalışmasına bu kentlerin sakinleri arasındaki kuvvetli birlik duygusundan ve sosyal dayanışmadan bahsederek, bu özelliklerin Avrupa kentlerinde olduğu gibi özerklik ve yerinden yönetim şeklinde ifade edilmemesinin tartışılmasına neden olduğunu belirterek başlar. Weber'in ve onu izleyen araştırmacıların İslam dünyasındaki yerleşimleri kentten çok birbirlerinden ayrı grupların kümelenmesi olarak gören görüşlerini eleştirir ve aksine İslam kentlerinin bütünleşmiş topluluklar olduğunu savunur. Bununla birlikte İslam kentlerinde yönetimde özerklik ve katılımın görülmediğini söyleyerek Weber'in önkoşulsuz kabul ettiği özelliklerinden birini test etmiş olmakla birlikte, Museviler ve Hıristiyanların İslam kentlerinde 'özerk' bir statüye sahip olduklarını belirterek dolaylı olarak Weber'i eleştirir.

İslam kenti konusunda ulusal yazında yapılan az sayıda çalışmanın da büyük ölçüde ikinci grup araştırmacıları izledikleri görülmektedir. MS 7. ve 9. yüzyıllara ait kentleri inceleyen Can (1992), İslam kentlerinin karakteristik özelliklerinin fiziki yapılarında gözlemlenebileceğini ifade eder. Bu yapıları ise sırasıyla cami ve *darü'l imara* (hükümet konağı), çarşılar, mahalleler, konutlar, surlar, hamamlar ve diğer yapılar olarak belirtir. Analizinde İslam kentlerinde belediyelerin bulunmadığından başlayarak, bu kentlerde merkezi bir imar faaliyeti olmamasını ancak kent planlarının genelde yerel halkın toplumsal ve kültürel koşulları tarafından belirlendiğini yazar. Kentlerin dar ve çıkmaz sokaklarının nedeninin ise İslam toplumunun kabileci ve grupçu duygularına sahip olmasına bağlayarak dolaylı yoldan Weber'i takip etmiş olur. Demirci (2003), İslam kenti kavramının Batı'nın romantik algısıyla oluşturulmuş

Oryantalist bir kavram olduğunu kabul etmekle birlikte, İslam dünyasının fiziksel mekânları arasında saydığı cami avlularının, Batı kentlerindeki meydanların yerini aldığını belirtir. Benzer bir şekilde Çelik (2012) de Oryantalist İslam kenti yaklaşımının tarihsel ve toplumsal gerçekliğe uymadığını ifade eder ve her kentin kendine özgü pratiklerinden bahseder ancak o da halkın günlük faaliyetlerini sürdürdüğü agora/meydan yerine cami avlusunu işaret eder. İlk İslam kentlerinin plansız ve düzensiz yapısının zamanla ortadan kalktığını, surlarla çevrili kentlerin bedesten ve kapalı çarşılar çevresinde örgütlendiğini yazar. Son olarak lonca örgütlenmelerinin özerk olmadığını ve merkezi bürokrasinin denetiminde olduğunu vurgulayarak esasen eleştirdiği Weberci kategorileri test etmiş olur. Yıldız (2011), İslam kentlerinin hem fiziksel, hem de manevi özelliklerinin merkezi olan büyük bir camide toplandığını ve cami çevresindeki kalıcı çarşı, medrese, saray ve külliye gibi yapıların bulunduğunu belirterek, özellikle İslam toplumunun farklı özelliklerinin etkisiyle diğer kentlerden ayrılan bir İslam kenti tipolojisini kabul eder. Hareket noktası İslam coğrafyasındaki kentlerin ortak mimari özellikleri olan Bıçakçı ve Yıldırım (2018), İslam kentlerine ait planları birbirinden ayırt etmenin zorluğunu vurgulayarak İslam kenti tipolojisinin ortak fiziksel özelliklere sahip olduğunu belirtir. Devlet bürokrasisinin içine geçmiş tüccar geleneği nedeniyle kentlerde bağımsız bir eşraf sınıfının ‘olmadığını’ ifade ederek Weberci ‘Yoksunluk Sosyolojisi’ne yaklaşır.

Özetle, üzerinde durulan ilk yaklaşımı gündeme getiren araştırmacılar, doğrudan Weber’in ‘Batı’nın Eşsizliği’ kavramını benimseyerek, başta Kuzey Afrika kentleri olmak üzere, Arap kentlerini incelediler. Bu kentlerdeki saha araştırmalarının sonucunda Weber’in genellemelerini doğrulayacak nitelikte sonuçlara vardılar. Neticede Oryantalist bir bakış açısıyla, Avrupa kentlerinde ‘var olan’ özelliklerin, İslam kentlerinde ‘olmadığını’ savundular. İkinci grup araştırmacılar ise Weber’in İslam dünyasındaki kentleri ve kentleşme biçimlerini ihmal ettiğini belirtmekle birlikte, yine onun kentsel topluluklarda ‘olması gereken’ temel özelliklerini inceledikleri kentlerde test ettiler. Weber’in önermelerini çürütmek amacıyla, bu özelliklerin (en azından bazılarının) İslam kentlerinde de bulunduğunu öne sürdüler. Bunun dışında, bir önceki grup gibi Weber’in Avrupa kentinde olduğunu savunduğu fiziksel formların yerine İslam dünyasına özgü yapıları (örneğin pazar yeri yerine çarşı, kilise yerine cami) yerleştirdiler. Buradaki asıl sorun bu araştırmacıların Weber’i eleştirmelerine rağmen onun kategorilerini sorgulamamalarıdır. Sonuçta ikinci grup araştırmacılar da, eleştirdiklerini öne sürdükleri Oryantalist yaklaşımın yerine, Batı’nın Doğu’ya ilişkin hayali bakış açısıyla söylem düzeyinde inşa ettiği geçmişe ve bugüne yönelik değerlendirmelerin bizzat ‘Doğu’ tarafından

yansıtılması anlamına gelen (Feighery, 2012) Self-Oryantalist bir yaklaşım benimsediler (Karşılaştırma için bakınız Tablo 1).

Tablo 1 İslam Kenti Araştırmaları

	Birinci Grup	İkinci Grup
Yöntem ve Veriler	Saha araştırmaları/sonuçların genellenmesi	Saha araştırmaları/sonuçların genellenmesi
Yaklaşım	Oryantalist	Self-Oryantalist
Araştırma sorusu: Weber'in kentsel topluluklar için belirttiği beş temel özellik	İslam kentlerinde yok	İslam kentlerinde var

Bu iki grubun dışında, İslam kenti kavramını kabul etmeyen araştırmacıların da belirtilmesi gerekir. Abu Lughod (1987), Kuzey Afrika kentleri üzerine çalışan Fransız Oryantalistlerin Weberci ideal tip üzerinde İslam kenti prototiplerinin peşinde olduklarını ve saha çalışmalarını genellemeye çalıştıklarını yazar. Abu Lughod'a göre İslam kenti kavramı, birkaç kent üzerinden 'yaratılan' bir kavramdır. Bu çalışmada ikinci grup araştırmacılar olarak belirtilen çalışmaların ise bu prototipleri kabul ederek, diğer İslam kentlerinde de Weber'in temel özelliklerini aradıklarını ifade eder ve hatta modern dönemde planlanan bazı kentlerin bu Oryantalist hayal çerçevesinde düzenlenmeye çalışıldığını belirtir. Bununla birlikte kentlerin birçok farklı kuvvete göre geliştiklerini ve esasen eşsiz olan kent formlarının da bu kuvvetlerin farklı kombinasyonlarıyla dönüştüklerini vurgulayarak tüm genellemeleri reddeder. Arap kentleri üzerine çalışan Raymond (1994), İslam kenti kavramının Oryantalist bir mit olduğunu belirterek, kavramın ilk olarak Kuzey Afrika'daki Fransız sömürgeciliğine ideolojik bir altyapı oluşturmak amacıyla ortaya atıldığını yazar. Kavramın, on beş yüzyıllık bir 'aradan' sonra, 'Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı' olarak bölgeye yerleşen Fransızların, Avrupa kentlerinde bulunmayan "düzensiz konutlarının, sıkışık yerleşimlerinin ve çıkmaz sokaklarını" temel alarak İslam kenti yazının oluşturduklarını kaydeder. Genel ve homojen bir İslam kenti yerine Arap şehri tipolojisini önerir. Kentlerin kendi iç dinamiklerini, tabakalar arasındaki ilişkileri ve başta kadı sicilleri olmak üzere tarihi belgeleri inceleyerek Arap kentlerinin bilinmeyen tarihini yeni baştan yazması Raymond'u eşsiz kılmıştır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde önemli merkezler haline gelen Bağdat, Halep,

Şam, Kahire ve Tunus gibi kentleri mercek altına alan *Osmanlı Dönemi'nde Arap Kentleri* adlı çalışması, İslam kenti tipolojisini savunan Oryantalist çalışmalardan çok farklıdır (Raymond, 2018; Raymond'un çalışmaları üzerine titizlikle hazırlanmış bir ulusal yayın için ayrıca bakınız Özel, 2005). Benzer bir şekilde Eldem vd. (2012) kentlerin bazılarının dini, bazılarının dünyevi rollerinin fazla olduğunu, bazılarının diğerlerine göre daha fazla ticaret ağırlık verdiğini veya bir kısmının daha özerk olduğunu ifade ederek, İslam kenti gibi genel ve hatta Arap kenti gibi daha küçük ölçekli bir tipolojiyi kabul etmez.

## 5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu yazıda ilk olarak İslam'ın kent merkezli bir inanç sistemi olduğu, İslam ve kentleşme arasındaki kuvvetli ilişkinin tarihsel verilerle, İslam inancının kaynağı olan Kuran-ı Kerim'le ve İslam dünyasında kent üzerine çalışan en önemli iki düşünür, Farabi ve İbn-i Haldun'un analizleriyle desteklendiği belirtildi. Daha sonra Weber'in Avrupa-merkezci, Oryantalist ideal tipi olan kentsel topluluk kavramının, bu kavramın Avrupa dışında var olmadığını ileri süren bir grup araştırmacı tarafından öne sürülen İslam kenti tipolojisinin ortaya çıkmasına neden olduğuna değinildi. Ardından, Weber'in Oryantalist yaklaşımının görünüşte eleştirildiği ancak yine temelde Weberci kategorileri kullanan ve bunları analiz edilen kentlere uygulayan, Self-Oryantalist bir İslam kenti yaklaşımı doğurduğu vurgulandı. Bu araştırmacılar da, doğrudan veya dolaylı olarak Weber'in kentsel toplulukların temeli saydığı özellikleri, başta fiziksel yapılar olmak üzere, İslam dünyasındaki kentlerde aramaya koyuldular. Yazıda son olarak, bu iki yaklaşımı da eleştiren ve aslında İslam kenti tipolojisinin var olamayacağını savunan araştırmalardan bahsedildi.

O halde aslında birçok araştırmada gündeme gelen, aklımızdaki soruyu soralım. Bir İslam kenti var mıydı? Aslında bu sorunun iki yanıtı var: hem evet hem de hayır. Eğer belli bir dönemde (İslam Rönesans'ı) ve belli bir coğrafyada (örneğin Yakın Doğu veya Kuzey Afrika) İslam dünyasının önemli merkezleri haline gelmiş kentler söz konusuyla, sınırlı da olsa bir İslam kenti tipolojisinden bahsedilebilir. Bununla birlikte İslam'ın doğuşundan günümüze dek gelen, İslam'ın yayıldığı ve benimsendiği tüm coğrafyalardaki kentleri kapsayan, bu kentlerin yalnızca yapıları çevrelerini değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel özelliklerini de açıklayan genel bir İslam kenti yoktur. Bu denli genel bir tipolojinin yokluğu şaşırtıcı sayılamaz. Her şeyden önce bu kentler İslam öncesi dönemlere ait kent formlarından da etkilenecek biçimlenmiştir. İslam'ın yayılmasıyla birlikte, antik çağlardan kalan kentler ve bu yerleşimlerdeki kentsel

miras tamamen yok olmadığı gibi, sömürgecilik ve modernleşme gibi dönemlerde de bu kentler dönüşmeyi sürdürmüştür. Bir başka deyişle, kentleşme bir süreçtir ve hala devam etmektedir. Bir diğer önemli nokta, İslam dininin ve kültürünün yayıldığı coğrafyanın genişliğidir. Bu doğrultuda, Endonezya'daki bir kent ile Moritanya'daki bir kentin ortak özelliklerini aramak, bir yandan da bu kentlerin kendi yerel dinamiklerini, farklı kültürel özelliklerini ve birbirine benzemeyen tarihlerini göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu nedenle İslam kenti adı altında yapılacak tüm genellemeler Weberci veya değil, yalnızca bir tasavvurun bilimsel alana taşınması değil, aynı zamanda kentlerin kendine özgü ve yerel öykülerinin ihmali olacaktır.

#### **6. ÇIKAR ÇATIŞMASI BEYANI**

Yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmamaktadır.

#### **7. MADDİ DESTEK**

Bu çalışmada herhangi bir fon veya destekten yararlanılmamıştır.

#### **8. ETİK KURUL BEYANI VE FİKRİ MÜLKİYET TELİF HAKLARI**

Çalışmada etik kurul ilkelerine uyulmuştur ve ilgili kurum ve kuruluşlardan gerekli izinler alınmıştır.

#### **9. KAYNAKÇA**

- Abdurrahim, M. (1997). Hukuki kurumlar, Serjeant, R. B. (der) *İslam şehri* içinde, 49-61. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Abu-Lughod, J. L. (1987). The Islamic city–historic myth, Islamic essence and contemporary relevance. *International Journal of Middle East Studies*, 19(2), 155-176.
- Bıçakçı, H. & Yıldırım, C. İslam uygarlığında kent ve kentleşme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 541-561.
- Burckhardt, T. (1997). Fez. Serjeant, R. B. (der) *İslam şehri* içinde, 213-225. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çelik, C. (2012). İslam Şehri'nden Şehir İslam'ına: tarihsel tecrübeden sosyolojik pratiğe şehrin medeniyet kodları. *Milel ve Nihal*, 9(3), 137-156.
- Demirci, M. (2003). İslam'da şehir ve şehrin sosyal dinamikleri. *İstem*, (2), 129-146.

- Eldem, E, Goffmann D & Master, B. (2012). *Doğu ile batı arasında Osmanlı kenti Halep, İzmir ve İstanbul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Farabi. (2017). *İdeal devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Feighery, W. G. (2012). Tourism and self-orientalism in Oman: a critical discourse analysis. *Critical Discourse Studies*, 9(3), 269-284.
- Goody, J. (2015). *Rönesanslar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hourani, A. H. (1970). The Islamic city in the light of recent research. *The Islamic city. A colloquium* (9-24).
- İbn-i Battuta Tanci, E. A. M. (2018). *İbn-i Battuta seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn-i Haldun. (2018). *Mukaddime*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İnalçık, H. (2018). *Osmanlı İmparatorluğu klasik çağ (1300-1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Johansen, B. (1981). The all-embracing town and its mosques: al-misr al-gâmi'... *Revue des mondes musulmans et de la Mediterranee*, 32(1), 139-161.
- Kafadar, C. (1995). *Between two worlds: the construction of the Ottoman state*. Berkeley: University of California Press.
- Kafadar, C. (2014). *How dark is the history of the night, how black the story of coffee, how bitter the tale of love: the changing measure of leisure and pleasure in early modern Istanbul. Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, 234-269.
- Lapidus, I. M. (1984). *Muslim cities in the later Middle Ages*. CUP Archive.
- LeTourneau, R (1955). Social change in the Muslim cities of North Africa. *American Journal of Sociology*, 60 (6), 527-535.
- Lewis, B. (1993). The Islamic guilds. *The Economic History Review*, 8 (1), 20-37.
- Marx, K (2011). *Kapital: ekonomi politiğin eleştirisi*. İstanbul: Yordam Yayınları.
- Marçais, W (1928), L'İslamisme et la vie urbaine". *L'Academie des inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus*, 86-100.



- Özel, N. B. (2005). André Raymond: Arap şehir tarihinde bir dönüm noktası. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (6), 571-588.
- Peacock, A. C. S. (2016). *Selçuklu Devleti'nin kuruluşu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Raymond, A. (1994). Islamic city, Arab city: orientalist myths and recent views. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(1), 3-18.
- Raymond, A. (2008). The spatial organization of the city. *The city in the Islamic world* içinde, 47-70. Brill.
- Raymond, A. (2018). *Osmanlı döneminde Arap kentleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Penguin Books.
- Sauvaget J. (1941). *Alep: essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle*. P. Geuthner.
- Starr, S. F. (2019). *Kayıp aydınlanma: Arap fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın altın çağı*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Weber, M. (2015). *Şehir, modern kentin oluşumu*. İstanbul: Yarı Yayınları.
- Wittfogel, K. A. (1957). *Oriental despotism: a study of total power*. Yale University Press.
- Yıldız, Ş. (2011). What does make a city Islamic? *International Journal of Business and Social Science*, 2(8), 199-201.
- Yılmaz, C. VII-IX. YY İslam şehri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), 109-138.
- Yılmaz, G. (2014). Osmanlı yönetiminin oryantalist inşası. *Studies of the Ottoman Domain*, 4(7), 54-81.
- Yılmaz, G. (2017). Küreselleşme öncesi ve sonrası Osmanlı kent tarihçiliği. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 26(2), 105-131.
- Zubadia, S. (2005). Max Weber's "the city" and the Islamic city. *Max Weber Studies*, 111-118.