

İDEOLOJİ VE MEKÂN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
BURSA TAHAYYÜLLERİ

Can ULUSOY*

Makale Geliş Tarihi-Received: 07.04.2018
Makale Kabul Tarihi-Accepted: 14.11.2018

ÖZ

Kent, aynı zamanda bu yapıları kapsayan bir kümedir. Fakat her küme gibi kapsadıklarının toplamı olmaktan başka tekil bir varoluşa da sahiptir. Özellikle tarihi kentler, kişilerin mekânlar ile kurdukları ilişki üzerinden kendi kimliklerinin köklerini bulabilecekleri hissi bağlar oluşturur. Böylelikle kentle kurulan seçmeci yakınlıklarda neyin seçilebileceği konusundaki çerçeveyi kentin kendi varoluşu belirler. Bu da her ideolojinin kendi söylemini destekleyen sembolik dünyası içinde mekânın salt anlamlandırılan değil, aynı zamanda bu anlam sürecine etki eden bir vasfı olduğunu aşikâr. Kentler demografik, sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel yapıların uzam ve mekân üzerindeki karşılığıdır.

Bu çalışmada farklı ideolojilerin Bursa tahayyülleri tartışılarak kentin bu vasfıyla beraber kendisinin de nasıl bir anlamlandırılma sürecinde olduğu ve bu süreçteki ilişki tartışılmıştır. Bu ilişkiyi açıklamada özel bir önemi olan mekân ve hafıza ilişkisi ve mekân duygusu birer anahtar kavram olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kent, Mekân, Mekân Duygusu, İdeoloji, Bursa.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kapadokya Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Nevşehir/Türkiye. canulusoy09@gmail.com

BURSA IMAGINATION IN THE CONTEXT OF IDEOLOGY AND SPACE RELATION

ABSTRACT

Cities are demographic, social, economic, political and cultural structures in space and place. The city is also cluster that includes these structures at the same time. But like each cluster, it has an other singular existence than being the sum of their coverage. In particular, historical cities form sensual links that people can find the roots their identities through the relations that establish with places. Thus, the framework of what can be chosen in the selective effectiveness that established with the city determines its own existence. This clarifies that within the symbolic world of each ideology, which supports its own discourse, place is not merely meaningful, it has also a qualification that influences this process of meaning. Especially, these qualifications are more clear in historical cities like Bursa that takes shape of their faces in the proceses of giving hundreds years.

In this study, Bursa imaginations of different ideologues are discussed and how the city itself is in the process of give meaning together with this qualification and the relation in this process are discussed. The relation of place and memory and sense of place, which have a special significance to explane this relation, have been used as key concepts.

Keywords: City, Place, Sens of Space, Ideology, Bursa.

GİRİŞ

Kentlere şekli ve özelliklerini kazandıran coğrafi konum gibi nesnel belirlenimlerin dışına, kenti yönetenlerin ideoloji ve inanç yapıları da kentin gelişiminde son derece önemli bir rol oynar. Bununla beraber tüm kentler kendi tarihsel bakiyeleri üzerinden ideolojilerin temsilcileri tarafından yargılanır. Bu bağlamda hem dönüştürülür hem de her ideolojinin hafıza siyaseti içinde yeniden anlamlandırılır. Bu anlamlandırma sürecinde belirli kentler siyasal ideolojinin mitsel merkezlerinden biri haline gelir.

Bu karşılıklı ilişki içinde mekâna yönelik her türlü müdahale, mekâna içkin sosyal ilişkilere de müdahale anlamına gelir. Mekân bütün sosyal ilişkileri kuşatan ve onlara şekil veren bir formdur. Mekke, Meşhed veya Kerbela gibi merkezde dini yapıların olduğu kentlerde sosyal yaşamı belirleyen, kent mekânlarına atfedilen kutsiyettir. Aynı şekilde Bodrum, Las Vegas veya Maldiwler'de kentteki sosyal yaşamı belirleyen eğlence mekânları ve otellerdir. Nasıl ki kıyafetle davranış arasında bir ilişki varsa, mekân ile kişilerin ve toplumun yaşam biçimi arasında daha kuvvetli bağlar vardır. Burada mekânın tarihsel kimliği ve mekâna yönelik idarenin müdahaleleri belirleyicidir. Örnek olarak; Mekke'nin Osmanlı İmparatorluğu ve Suudi Krallığı yönetimleri altındaki sosyal hayat her iki unsurun da önemini gösterir. Mekke ve kutsal mekân Kâbe, binlerce yıldır hac mekânı olarak bir dini merkezdir. Bütün sosyal hayat Kâbe'nin merkezinde olduğu bir mekânsal örgütlenmeyle şekillenmiştir. Nitekim kutsal bir kent olma özelliği onun tarihsel kimliğidir. Kentin bu tarihsel kimliğine dokunmadan, onun mekânsal ve sosyal çevresine yönelik müdahaleler ise iktidarlar tarafından her dönem yapılmıştır. Bu bağlamda Osmanlı Mekkesi ile Suud Mekkesi, kutsal mekânların belirlediği bir sosyal hayatın varlığı bakımından benzedir ama kentin mekânsal dokusunun eşlik ettiği sosyal hayat ideolojik tercihler nedeniyle farklıdır. Osmanlı döneminde tekke ve türbelerle tasavvufî bir hayatın var olduğu bir Mekke vardır. Suud rejimi ise Vahhabî ideolojisine uygun olarak bütün tekke ve türbeleri yıkmıştır. Böylelikle kentin mekânsal dokusu ve sosyal hayatına beraber müdahale edilmiştir. İdeolojiler mekânı dönüştürmeye yönelik eylemlere gerekçe olurlar ama mekânlar da kendi tarihsel kişilikleriyle bu müdahaleleri sınırlar.

İdeolojilerin mekânla kurdukları ilişkide mekân duygusu da önemli etkindir. Uzun süre bir mekânda yaşayanlar mekânla duygusal bir bağ geliştirirler. Özellikle Bursa gibi yüzlerce yıllık süreç içinde büründüğü çehreleriyle tarihi kentlerde bu vasıf çok daha belirgindir. Bu bağ üzerinden birçok tarihsel hikâyenin eşliğinde mekâna anlam yüklenir. Tarihi kentlerde ise bu durum ziyaretçiler için de geçerlidir. Kent kendi tarihsel kimliği ile ziyaretçileri karşılar ve onların önüne geniş zamanlara yayılmış bir tarihle çıkar. Ziyaretçiler seçmeci yakınlıklar üzerinden kentin tarihi ve mekânlarına ilişkin bir söylem oluştururlar. Burada hem kendi ideolojileriyle uyumlu hem de mekânın kendi tarihsel kişiliğinin etkisinde bir muhayyile geliştirirler.

352

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Bu çalışmada mekân ile çeşitli ideolojik kesimlerin temsilcileri arasındaki bağ ve mekânın ideolojik söylem üzerinden yeniden ve farklı biçimlerle anlamlandırılmasına bir örnek olarak Bursa kenti tartışılmıştır. Fakat burada mekân sadece anlamlandırılan olarak değil anlam sürecine kendi varoluşuyla da katkı koyan ve özneyi etkileyen bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada mekânı yaratıcı muhayyilesiyle yeniden şekillendiren ve anlamlandıran insanla, insana hissi ve bilişsel olarak tesir eden mekân duygusu arasındaki ilişki bu çalışmada Bursa örneği üzerinden karşılıklı olarak tartışılmıştır.

1. BİR ETKEN OLARAK MEKÂN: MEKÂN DUYGUSU

Kolektif kimliğin inşa sürecinde mekân, özellikle hafıza siyaseti üzerinden yoğun bir biçimde tartışılmıştır. Bu tartışmalarda ekseriyetle kimlik inşa süreçlerine öncülük eden kesimlerin mekâna müdahaleleri ve mekân bağlamında geliştirilen söylem üzerinde durulmuştur. Yaratıcı muhayyilenin şekillendirdiği mekân bütün bu tartışmalarda öznenin etkinliği karşısında edilgen bir konumda ele alınmıştır. Oysaki kendisi de bir varoluş biçimi olan mekân, özellikle de tarihi kentler ve onların abidevi eserlerle bezenmiş dokuları söz konusu olduğunda yaratıcı muhayyileye tesir eden bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu her ne kadar kolektif kimliğin temelinde yer alan dünya görüşünün sınırlarını aşan bir etki olmasa da onun kendisini ifade etme biçimine etkide bulunur. Bu haliyle de her dünya görüşü kendi köklerini bulacağı bir tarihselliği o mekân bağı üzerinden yaratır. Castells'e göre (1977: 235) her toplumsal yapı kendi mekân örgütlenmesini yaratır. Bu bağlamda mekân, her toplumsal sınıf ve onu temsil eden ideolojinin yaslandığı bir tarihi anlatıyı kendinde

taşır ama bunu edilgen olarak salt yaratıcı muhayyilenin seçmeci yakınlıklar üzerinden gerçekleştirdiği tercihlerle belirlenen bir söylemin parçası olarak kalmaz, ona tesir eder. Böylelikle en evrenselcilik iddiasındaki modern ideolojilerin savunucuları dahi mekânın kendi tarihsel şahsiyetinden kopuk bir anlatıda bulunamazlar. Sosyal süreçler, gerçekleştikleri mekânın bağlamından bağımsız düşünülemez için “mekânı sosyal olanın metnine çeviren” bir yaklaşım geliştirilmelidir (Kaygalak, 2011: 5, 9)”.

Bu çalışmada spesifik olarak tartışılacak olan Bursa bir kent olarak kendi kimliğini inşa eden mekanlarla çevrili bir varoluş sahasıdır. Nitekim mekân ve insan ilişkisi üzerinden bakıldığında kent, Janet Abu-Lughod’un da belirttiği üzere sadece bir üretim değil, süreçlerdir” ve bu süre. Her şeyden önce bir kültürel biçimlenişin yansımasıdır (Sarıbay, 2000: 85). Aynı zamanda toplumsal kolektivitelerin estetik bir sembolüdür (Mumford, 2004: 29). Bu yönüyle noktada kent toplumsal bir üretim olmaktan ziyade tüm veçheleriyle toplumsal bir varoluştur. Kimlik süreçleri mekân ve uzamla olan bağını bu varoluş içinde gerçekleştirir. Böylelikle, birbirlerinden farklı yaşam biçimleri ve kültürel konumlanmalar bu varoluşun dâhilinde yansır (Urry, 1999: 20). Bütün bu kültür eksenli kimlenme kendi hikâyesine içkin bir mekân duygusunu da dışavurur.

Bu bağlamda tartışılması gereken önemli kavramlardan biri mekân bağı ve mekân duygusudur. Nitekim mekânı da edilgen olmaktan çıkarmanın ve tarihsel bir varoluş olarak tesirini gerçekleştirenin bu bağ ve duygu söylemek mümkündür. Özellikle modern dönemle beraber aidiyetin kan esasına dayandığı kabile anlatılarında mitsel bir doğum yeri olan Ötüken gibi yerlere ya da dinlerdeki kutsal topraklara, modern teolojiler olarak görülebilecek modern ideolojilerle yeni mekânlar eklenmiştir. Özellikle ulusçuluğun bu konuda tarihsel anlatıyla bütünleştirdiği yeni kutsal mekânlar öne çıkmıştır. Fakat hiçbir modern ideoloji mekân ile bu şekilde sembolik bir bağ ve hikâyeleştirici bir anlatıda bulunmaktan kendisini alamamıştır.

Bu manada, mekâna ilişkin sosyal bilimler alanında ufuk açıcı çalışmalara imza atan Sezgi Durgun’un (2011: 23) mekânı salt coğrafi bir konumdan çıkararak, grup ve birey aidiyetinin temellerinden biri haline gelmesini modernitenin ortaya çıkardığı bir yenilik olarak gören yorumu tartışılan bağlamda antikite ile moderniteyi salt

kopuşlar üzerinden okuyan bir tutum olarak sorunludur. Özellikle dinlerin “kutsal toprak ve mekânlar” söylemi, özellikle de Yahudiliğin arz-ı mevud’u, Müslümanların Haremeyn’i, üç semavî dinde Kudüs’ün konumu ve tüm hac merkezleri ilişkin coğrafi mekânın antik dünyada da grup aidiyetindeki kritik rolünü ortaya koyar. Bilhassa Müslümanların Hac farizesinde tüm mekânlar bu kolektif aidiyeti kurmaya yönelik birer sembolik merkezdir. Özellikle Ali Şeriati *Hac* adlı eserinde (Şeriati, 2000) aylar süren bu yolculuğun Müslüman kimliğinin kuruluşu açısından önemini mekânlarla kurulan bağ üzerinden son derece hissi bir dille anlatır. Nitekim Dr. Şeriati ‘nin Hac farizesini ve bu sırada gidilen mekânları anlatırken kullandığı dil, aşağıda tartışılacağı üzere mekân duygusunun literatür üzerindeki etkisi ve aynı zamanda literatür aracılığıyla bu etkinin daha geniş kesimlere ulaştırılarak, kolektif kimliğin kurulmasındaki ağların genişletilme çabası olarak görülebilir. Farklı etnik kökenlerden insanların Müslüman üst kimliğinden bir kardeşlik hukuku kurmalarında Hac farizesinin önemi malumdur. Mekân ve kolektif kimlik bağlamında antik dünya ile modern dünya arasında, bilhassa ulus-devlet biçiminde örgütlenen modern devlet arasındaki temel ayırım, ilkinde dinsel-uhrevi bir çerçevede aidiyet bağları dolaymlarken, diğerinde ulus ikonografyası üzerinden dinsel-dünyevi olarak kodlanmasıdır (Paasi, 1997: 41-50). Aydınlanma’dan Romantizme uzanan süreçte ikonografya üzerinden “paganist” vurgular belirginleşmiştir (Gay, 1966). Bu vurgu ulus, toprak ve doğa arasındaki özdeşliği ifade etmek amacıyla sembolik ve mitik bir evren yaratma çabası açıklar. Özellikle yurt toprağı, günlük hayatın idamesi için gerekli olan maddi koşullarla beraber aidiyet hissini kurması ve pekişmesi için de gerekli olan duygusal bağlar sağlar (Penrose, 2002: 282). Yurt toprağı, mekânlar üzerinden hafıza, tarih ve mit bağının düğümlendiği yerdir (Low, 1992: 165-166). Bu bağın düğümünü sağlayan duygu birliğinde mekân duygusu (sense of place), topophilia ve mekân bağı (place attachment) açıklayıcı kavramlar olarak görülebilir.

Mekân bağı, grupların veya kişilerin aralarındaki kültürel paylaşımlarla spesifik bir toprak parçasına yönelik duygusal anlamda geliştirdikleri sembolik ilişkiler formu olarak tanımlanabilir. Fakat buradaki esas vurgu bilişsel ve duygusal tecrübelerden ziyade kültürel inançların ve kişilerin mekânla bağ kurmasını sağlayan pratiklerdir (Penrose, 2002: 279). Böylelikle ulusun ezeliğine ve geçmişine yönelik toplumsal bellek inşa edilir. İnsanların öldükten

sonra anavatanlarına veya atalarının bulunduğu kentlere gömülme isteği toprakla kurulan önemli bir bağdır. Ataların parçası haline geldiği ve daha sonra kendisinin de o toprağa karışacağını bilmek zaman ve mekân üzerinden bir bilinç oluşturur. Bu bilinç günlük hayat içinde başkaları olarak görülen insanların hep beraber vücutlarıyla o toprakta bütünleşmeleri, toprağın vatanlaşması ve kolektif aidiyeti sağlayan duygusal bağların kurulmasında önemli bir rol oynar. (2002: 279-280). İnsanların tekrar eden günlük ihtiyaçlarını sağladığı toprağa ve mekâna ilişkin aidiyet duyguları pekişir. Bu bağlamda mekân duygusu gündelik hayat pratikleriyle de son derece ilişkilidir. (Cross, 2001).

İlk defa Yi-Fu Tuan tarafından kullanılan "topophilia" kavramı da, halk ve mekân arasındaki duygusal bağı açıklamaya yöneliktir. Tuan'a göre (1974: 178) bu bağın kurulmasında temel aktör devlettir. Bunu da kendi ideolojik aygıtları üzerinden gerçekleştirir ve "topophilia"yı yurt toprağına bir sevgi bağı olarak üretir.

2. YARATICI MUHAYYİLE VE MEKÂNIN ANLAMLANDIRILMASI

Halbwachs göre (1992: 47) geçmişin inşasına yönelik tarih yazımı ile mekâna müdahale, toplumsal hafızayı yeniden kurma çabasıdır. Assmann da "kültürel hafıza" kavramında uluslaşma "hatırlama ve unutma"nın yüklendiği fonksiyondan söz eder. En çok dört kuşak boyunca kişilerin karşılıklı aktarımı içinde oluşan ve işlev gören "iletişimsel hafıza"dan farklı olarak kültürel hafıza; simgeler, törenler v.b. aracılığıyla aktarılacak geleneğin bir parçası haline getirilir (Assmann, 2001). Mekân burada, ortak hatıraların zemini ve potansiyel ruhsal kuvvetlerin kaynağıdır Anderson, 2004: 23). Törenler ve bayramlar gibi ritüeller bir süreklilik duygusu oluşturur ki kültürel hafızanın inşasında kritik bir öneme sahiptir. Bu süreklilik duygusunun kökü ise, tören alanları, kutlama ve anmaların çevresinde düzenlendiği abidevi veya anıtsal eserler ve şehitlikler gibi örneklerde de görüleceği üzere, mekândadır (Nora, 2006: 17).

Maria Lewicka göre (2008: 211), özellikle tarihi kentler süreklilik duygusunun aşılması ve bu sayede grup aidiyetinin desteklenmesi açısından önemlidir. Kişilerin köklerini tutan bir yer olarak tarihi kentler, yeni yerleşim birimlerinin ve hatta kentlerin veremeyeceği bir

aidiyet hissini kazandırır. Böylece “mekân hafızası” ile “kolektif hafıza” arasındaki ilişkiyi aşıkâr eder. Çünkü mekân hafızası, hafıza-mekânların zihinlere aktarımı neticesinde oluşur. Lewicka’ya göre (2008: 213) bu mekân bir bina, sokak, cadde v.b. olabilir. Belirleyici olan, o mekâna yüklenen anlamlar ve mekânın bellekte açığa çıkardıklarının toplumsal hafızanın çakışıyor olmasıdır. Nitekim Anthony D. Smith (2004: 28) “mekânsallığın tarihsel bellek tarafından kurulduğunu” söyler. Bu belleğin inşasında ise “seçilmiş hatırlama” kadar “sistemli unutturma”nın önemi de göz ardı edilemez (Connerton, 2009: 41). Hatıralarla kurulan seçmeci yakınlıklar, neticede birçok hatıranın da unutturulmasıyla sağlanır. Böylece unutulmuş şeyin kendisi tarihsel vasfını yitirerek adeta belleklerden silinir. Görsel olmaktan kaldırılan pek çok mekânın dâhil olduğu anlam dairesini teşkil eden konuların siyasal iktidarlar tarafından yazın dünyasının da dışında bırakılması unutturma üzerinden izlenen hafıza siyasetini gözler önüne serer. Nitekim Cumhuriyet döneminde dergâh binaları tasfiye edilirken bu konularda herhangi bir çalışma yapmanın da çok mümkün olmaması, görsellikle beraber bilgi aktarımının pek çok veçhesine bir arada müdahalede bulunarak toplumsal hafızanın hatırlama ve unutmadan oluşun iki yüzünü beraber işletmişlerdir. Böylelikle her yeniden anlamlandırma sürecinde gerek mekâna yönelik müdahalede gerekse de mekan üzerinden söyleme aktarılan literatür çalışmalarında bu seçmeci yakınlıklar ve bu bağlamda seçilmiş hatırlatmalar belirleyicidir. Nitekim bu çalışmada daha çok söyleme literatür üzerinden aktarılan çalışmalar tartışılacaktır fakat mekana yönelik maddi müdahale ile mekanın tahayyülü üzerinden gelenek icat etme aynı çabanın birer veçhesidir.

3. SİYASAL İDEOLOJİLERDE BURSA MUHAYYİLESİ

“Chicago, kentlerin en Amerikanıdır ve Amerika’yı bilersen, Chicago’yu anlarsın. Chicago Amerikan milli kimliğinin çekirdeğinde yer alır. Bir yönüyle ABD milli kimliğinin mitsel merkezidir, diğer yönüyle de endüstriyel Amerika’nın ve Chicago’nun doğuşu eşzamanlıdır (Koval, 2006: 3).”

John P. Koval’ın Chicago hakkındaki saptamasının aynısını Bursa için söylemek fazlasıyla abartılı gözükecekse de, benzerlik gözden kaçmaz. Göçlerin de etkisiyle Anadolu ve Rumeli kültürünün kaynaşmasıyla pekişen bir Osmanlı Türklüğü, kuruluş mitinin

Söğüt'le beraber mekânsal yatağı, devletin müesses nizamının biçimlendiği ilk başkent, önemli bir manevî merkez, mimarisiyle tam bir Osmanlı-Türk kenti ve aşağıda da tartışılacağı üzere İmparatorluk devrinin ikinci siyasal meşruiyet merkezi olmasıyla Bursa, Türk milli kimliğinin oluşumunda en önde gelen mitsel merkezlerdendir. Ayrıca başta filatür olmak üzere 19. y.y.'dan itibaren kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşmiş sanayisi ve bunun neticesi olarak modern hayata ait sosyal ve sınıfsal ilişkilerin filizlendiği bir yer olmasıyla da Bursa, Türkiye tarihinde özel bir öneme haizdir. Bu konumu nedeniyle bütün siyasal düşünce akımlarının önde gelen aydınlarının Bursa'ya yönelik bir ilgisi ve muhayyilelerinde canlandırdıkları bir Bursa vardır. Nitekim bu tahayyül sürecinin kendisi de, kentin sosyal ve mekânsal inşasının kurucu unsurlarından biri olarak görülebilir (Eade, Mele, 2002: 6). Bununla beraber seçmeci yakınlıklarla kentin mekânları üzerine söz söyleyen aydınlara ve onu dönüştürmek isteyen idarecilere, kent de kendi varoluşu üzerinden cevap vermiştir. Böylelikle farklı ideolojik kesimlerin Bursa tahayyüllerindeki benzer dil ve idarecilerin Bursa'ya yönelik müdahalelerine yönelik eleştirilerdeki benzerlikte bu varoluşun tesiri de gözden kaçırılmamalıdır.

Farklı ideolojik kesimler; Müslüman, kızıl, Türk ve modern gibi isim ve sıfatları Bursa'nın önüne eklemek suretiyle kendi tasavvurlarını ortaya koyarlar. Fakat bütün bu tasavvurlarda Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye*'sinde görüleceği üzere kentin belirli bir semtinin olumsuzlanması ve karşısına bir diğerinin konumlandırılması şeklinde bir ayırım yapılmaz. Her ne kadar 19. y.y.'ın ortalarından itibaren Bursa'da mekansal bölünmelerin cemaatsel ayırmadan çıkarak sınıfsal temelde gelişmeye başlamasına ve kentin belli yerlerinde modern yaşam örüntüleri öne çıkmasına rağmen, 1977-1978 Osmanlı-Rus Harbi, Balkan Savaşları, Ermeni Tehciri ve Rum mübadelesi gibi 50 yıllık bir süre zarfında meydana gelen olaylar neticesinde kent nüfus olarak homojenleşmiş, ekoonik kalkınmanın kışkırttığı iktisadi farklılıklar, büyük savaşlar nedeniyle sanayileşmenin gerilemesiyle I. Dünya Savaşı'ndan 1940'lı hatta 1950'li yıllara kadar görece yatışmış ve kent tek parti iktidarı yıllarında tamamen parti tarafından belirlenen bir sosyal hayat ile geleneksel mahalle yaşantısı arasında kalmış, böylelikle Bursa farklı parçaların biraradalığından ziyade daha tek tip bir kent görünümünü kazanmıştır (Ulusoy, 2015: 71-77). Böylelikle 19. y.y.da kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşme içinde kendi modernleşme deneyimini yaşayan Bursa'da, iktisadi

gelişimlerin neden olacağı farklılıklar güdük kalmış, aşağıda tartışılacağı üzere sosyalistler dışında hiçbir düşünce akımı farklı Bursalardan bahsetmemiştir.

358

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devirlerinden günümüze Bursa, 14. y.y.'ın divan şairlerinden Ahmedî'nin yergisi (Kaplıanoğlu, 1998: 7), 1908 Devrimi'nin akabinde Bursa Valisi olan Mehmet Tevfik Paşa'nın eşi Nevval Hanım'ın hatıraları (Nevval, 1993: 498) gibi birkaç küçük istisna dışında, seyahatnamelerde, edebiyatımızda, kent monografilerinde, anılarda daima övülen, saygı hiseleri yaratan, güzelliği her daim ön plana çıkan, vakur, ledünnî bir çehreye sahip bir manevî başkent olarak anılmıştır (Örnekler için bkz. Akkılıç, 2006: 26-31; Ayvazoğlu, 2002: 123-136; Fatma Fahrünnisa, 2010; İbnü'l Celâl Sezâyi, 1996: 329-345; Hüseyin Vassaf, 2010; O. Ş. Uludağ, 2007; Hasan Tâib, 1905; Özkan, 2009: 315-334). Edebiyatımızda taşra imgesi çerçevesinde resmedilen "tozlu yollar, pis oteller, yıkık dökük evler, havanın dondurucu soğuğu, bunaltıcı sıcaklar, ıssız istasyonlar, ışksız kasabalar, oturak âlemleri, eğitimsiz insanlar..." (Türkeş, 2006: 161) gibi olumsuz tanımlamalar Bursa için geçerli değildir. Sadece Selim Tevfik adında İstanbul'da yaşıyan bir kişinin 1934'te gerçekleştirdiği bir Bursa ziyaretinde Bursa Barı'nda gördüklerini olumsuz ve son derece oryantalist bir dille ifade ettiği söylenebilir. Fakat diğer kaynaklar dönem içinde Bursa'daki eğlence yerleri için çok daha farklı tanımlamalarda bulunurlar (Erdönmez, 2005: 22-24). Nitekim Bursa gibi bir kent her ne kadar idari manada taşra olsa da, kendisini var eden bütün veçheleriyle bakıldığında merkezin sınırında bir taşra ya da "sınır taşrası" olarak nitelenebilir. Burada sınır salt bir ayırıcı olarak değil, merkezle karşılıklı alımlamaların yapıldığı, yakınlık ve benzerliklere de vurgu yapan bir manada kullanılmıştır. Bu açıdan edebiyatımızda yer alan taşra imgelerinin Bursa için söylenmemesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda modern iktisadi ve sosyal ilişkilerin temayüz ettiği birkaç önemli kentten biri olmasının ve tarihi öneminin de payı büyüktür.

Hanedan açısından bakıldığında, Bursa'ya her devirde duyulan büyük saygının yanında, iktidarının meşruiyetini halk gözünde temellendirdiği sembolik inşası açısından ve yine meşruiyet dayanaklarından biri olan mitlerin mekânsal yatağı olarak Bursa büyük bir öneme haizdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk başkenti olan Bursa, Fatih Sultan Mehmed'e kadar bütün padişahların ve hanedan üyelerinin türbelerine ev sahipliği yapar. Elbette önce

Edirne'nin esas olarak da 1453'teki fetihle beraber İstanbul'un başkent olmasından sonra konumu sarsılmasına rağmen İmparatorluğun klasik döneminde İstanbul'un ardından ikinci meşru siyasi merkez olarak kabul görmüştür. Bu telâkinin bir neticesi olarak Fatih Sultan Mehmed'in oğlu Cem Sultan, Yavuz Sultan Selim'in ağabeyleri Şehzade Korkut ve Şehzade Ahmed, Bursa'da hükümdarlık ilân etmişlerdir. Şehzâdelerin bu ilanı Bursa'da yapmaları salt İstanbul'un kontrolünü almalarındaki gecikmeden kaynaklanmaz. Başka bir yerde de bu iddayı ortaya koyabilecekken, imparatorluğun kurulduğu ve efsanevi kurucu babaların türbelerine ev sahipliği yapan Bursa'da kendilerini Sultan ilan etmeleri ikinci meşru siyasi merkez olarak kabul görülmesindedir.

Tanzimat reformları ile birlikte devletin yapısında var olan değişim, Saltanatı "Zillullah-ı filalemin (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi), halife-i müslimin (müslümanların halifesi), hadim-i haremeyn (Mekke ve Medine'nin hizmetkârı)" gibi hanedanın iktidarına meşruiyet sağlayan geleneksel dayanakların dışında arayışlara itmiştir. Hanedanın bu dönemde kuruluş mitine sarılmasıyla, eski başkente ilgisi artmıştır. Sultan Abdülmecid'in 1844'te Bursa'ya yaptığı ziyaret bu ilginin bir örneğidir (Ayvazoğlu, 2002: 128). Küçük Kıyamet olarak adlandırılan 1855 depreminin hemen akabinde Sultan Abdülaziz Bursa'yı ziyaret etmiş ve Bursa'nın yeniden inşası ve kentin ihyası için dönemin en ünlü bürokratlarından Ahmed Vefik Paşa'yı müfettiş olarak tayin etmiştir. Tanzimat döneminin iki numaralı yöneticisi, ünlü sadrazam ve hariciye vekili Keçecizâde Fuad Paşa, depremden sonra "Osmanlı tarihinin dibâcesi"nin yıkıldığını söyleyerek üzüntüsünü dışavurmuştur (Tanpınar, 2011: 95).

II. Abdülhamid devrinde tahtın Bursa'ya olan ilgisi daha artmıştır. Bu dönemde Bursa "mehd-i zuhur-ı saltanat" (saltanatın beşiği) olarak onurlandırılır ve yeni meşruiyet dayanaklarından olan "kuruluş miti" çerçevesinde değerlendirilir. Selim Deringil (2007: 48-49) bu dönemde, Bursa Ulucami mimarisinin, tahtın yeni yönetim merkezi olan Yıldız Sarayı içinde yer alan Yıldız Camii mimarisinde ve özellikle minberinde temsil edildiğini, efsanevi kurucular Osman Gazi ve oğlu Orhan Gazi'nin 1855 depreminde yıkılan türbelerinin yeniden inşası için hiçbir masraftan kaçınılmadığını vurgular. Deprem öncesinde gümüşlü kümbet adıyla tek bir türbe içinde medfun olmalarına rağmen, kendi adlarıyla anılan iki ayrı türbede kabir ve sandukalarına yer verilmesi, her iki kurucu babanın efsanevi yaşam öykülerinden

eşit miktarda yararlanmak için Orhan Gazi'yi de öne çıkaran bir anlayış çerçevesinde düşünülebilir. Ayrıca Sultan II. Abdülhamid devrinin iktidar sembollerinden olan saat kulesini Osman Gazi ve Orhan Gazi türbelerinin hemen önüne dikmesi, mevkinin saat kulesinin görünürlüğüne yaptığı katkı kadar, iktidarının arkasında kuruluş dönemi mitinin desteğini aşikâr kılması olarak da görülebilir.

360

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Ayrıca bu dönemde, III. Cumhuriyet Fransası örnek alınarak medenileştirme siyasası kolonyalist bir perspektifle yürürlüğe konmaya çalışılmıştır. Nitekim Habeşistan ve Sudan'ın bir nevi koloni olarak ele alınıp medenileştirilmesi gerektiğine ilişkin bir siyaset benimsenmiştir. Aşiret Mektepleri ve Hamidiye Alayları da diğer kuruluş gerekçeleriyle beraber, Kürt ve Arap seçkinlerini kontrol altından tutmanın ve "medenileştirme" projesiyle de modern imparatorluk bürokrasisinin bir parçası haline getirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu süreç özellikle aydın despot bürokratlar ön plana çıkmıştır. Bu aydın despot bürokratların en önde gelen kişisi olan Ahmed Vefik Paşa başta tiyatro üzerinden çoğu zaman Bursalıların tepkisini çeken uygulamalarıyla "medenileştirme" siyasasını özellikle "adab-ı muaşeret" öğretmenliği çerçevesinde sürdürmüş, Bursa da bu süreçten nasibini almıştır. Fakat sayılan coğrafyalarla Bursa arasındaki en önemli fark, Bursa'nın "bizim", fakat sayılan coğrafyaların "bizden uzak", hatta bazı durumlarda "öteki" olmasıdır (Makdisi, 2002). Bursa o kadar bizimdir ki II. Abdülhamid devrinin ünlü Sadrazamı Küçük Sait Paşa 1896 yılında Rus saldırılarına karşı Türk kimliğinin en belirgin merkezi olan Bursa'ya başkentin taşınmasını teklif etmiştir (Saint-Laurent, 1996: 84).

Türkçülük akımının güçlendiği 1913 senesinden itibaren Bursa'nın sembolik önemi daha da artmıştır (Ayvazoğlu, 2002, 130-131). Beşir Ayvazoğlu'na göre (2002: 132) Bursa, Türkçülerin nazarında "âdetâ kutsal bir mekân ve semboldü; Türk kültürünün sembolü". Türkçüler açısından kuruluş günlerinin bütün neşesini kendi varlığında taşıyan Bursa, devşirme sistemiyle yönetimde Türk aslından kopmuş olan İmparatorluk devrine karşı alternatif bir anlatının mitsel başkentidir. I. Ulusal Mimarlık Akımı'nın kurucularından olan Mimar Kemalledin Bey ile Vedat Tek Bey'in kentin Türk vasfını daha da belirginleştirecek eserler bina etmek amacıyla Bursa'ya gelmelerinde bu bakış açısı belirleyici olmuştur. (Dostoğlu, 2009: 26-27).

Türkiye’de Bergsonculuğun dolayısıyla da modern muhafazakâr düşüncenin önde gelen temsilcilerinden Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar’da da “Türk Bursa” vurgusu belirgindir. *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*’da Bursa’yı, “Eyüp gibi iliklerine kadar Türklük sinmiş bir şehir” olarak tanımlayan Beyatlı’yla (1976: 36) neredeyse birebir aynı cümlelerle anlatan Tanpınar (2011: 95), Bursa’yı, Bergson’un “süre” kavramı üzerinden tahayyül eder ve başka hiçbir şehrin Bursa kadar muayyen bir devrin malı olmadığını söyler:

“Fetihten 1453 senesine kadar geçen 130 sene, sade baştan başa ve iliklerine kadar bir Türk şehri olmasına yetmemiş, aynı zamanda onun manevî çehresini gelecek zaman için hiç değişmeyecek şekilde tesbit etmiştir. ...Bu devir haddizatında bir mucize, bir kahramanlık, bir ruhaniyet devri olduğu için Bursa, Türk ruhunun en halis ölçülerine kendiliğinden sahiptir, denebilir.

...Bu şehirde muayyen bir çağa ait olmak keyfiyeti o kadar kuvvetlidir ki insan, “Bursa’da ikinci bir zaman daha vardır” diye düşünebilir.”

Tanpınar’ın Tanzimat dönemi, II. Abdülhamid ve Türkçüler gibi kuruluş dönemi mitine olan vurgusu dikkat çekicidir. Bu mit üzerinden Tanzimat döneminin sultanları ve II. Abdülhamid yeni bir meşruiyet dayanağı yaratmaya çalışırken, Türkçüler aynı devri Saray’a karşı bir söylem içinde kullanmışlar ve milliyetçi düşüncenin en önemli siyasi düsturlarından olan milli egemenlik anlayışının tarihsel köklerine atıf yapılmasını sağlayacak bir tarih anlayışının geliştirilmesinin ilk adımlarını atmışlardır. Tanpınar’ın “Türk Bursa” saptamasında benzer öğeler bulunmakla beraber, değişmeye ve modern zaman tahayyülünün dışında “ikinci bir zaman” vurgusuyla muhafazakarların tarih ve zaman kavramına esas vurguyu yapmasıdır. Türkçülerde bir siyasal değişim söyleminin içinde düşünülebilecek olan kuruluş devri Bursası Tanpınar’da değişmeyen ve böylece Türk kimliğinin özünü temsil eden “süre” kavramıyla anlaşılabilir bir varoluştur. Bu nedenle de Bursa’ya yönelik olarak, Tanzimat döneminde Saray’ın barok üslubu merkeze alarak gerçekleştirdiği restorasyon ve ihya çalışmalarını, “muayyen bir çağa ait olma keyfiyetini” inciten birer unsur olarak eleştirmiştir. Tanpınar’a göre (2011: 103,-103.)

“Gümürlü adı, bugün sadece tarihi bilenler için bir hâtradır ve Osman Gazi ile Orhan Gazi, Tanzimat devrinin o gülünç şekilde resmî üslubuyla yapılmış, hiçbir ruhaniyeti olmayan binalarda, başlarının ucunda, -talihin korkunç istihzası- Sultan Aziz’in ihdas ettiği birer Osmanlı nişanı, adetâ gurbette gibi yatıyorlar.

Tanpınar, Türk mimarisinin Bursa’daki en büyük şaheserlerinden olan Yeşil türbe ve camiini gezdikten sonra, III. Selim tarafından barok üslubuyla inşa ettirilmif olan Emir Sultan türbesini mukayese eder ve milli zevke dair kaybın ne denli büyük olduğunu, tarihsiz ve kimliksiz bir hiçten ibaret olan bu yapı içinde Emir Sultan’ın adeta dondurulmuş gibi yattığını söyler (Tanpınar, 2011: 110)

362

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Anti modernist tavrıyla dikkat çeken ve karşı aydınlanmacı tavrıyla Anadolu hareketini milliyetçilik ile olan bağını romantize ettiği İşlam üzerinden kurarak Öğün’ün tabiriyle (1992) “cemaatçi milliyetçilik” veya “Anadolu sosyalizmi”nin savunucusu Nurettin Topçu için Bursa, Müslüman-Türk Anadolu ruhunun başta gelen ulvî merkezlerindedir. Lehan, kent karşısında kırkı yücelten romantiklerin, kentin de dinsel, sembolik ve mistik terimlerle romantize edilebileceğini düşündüklerini söyler (Lehan, 1998). Fakat bu kent Topçu örneğinde görüleceği üzere yine de taşrada olmak zorundadır. En iyimserlikle merkezin kendi içindeki taşrası buna dâhil edilebilir.

Topçu, *Taşralı* (1998) adlı eserinin “Yıldırım’ın Huzurunda” adlı hikâyesinde, Bursa tahayyülünü açıklar. Bu hikâye, mürşidi Abdülaziz Bekkine’nin vefatı (1952) üzerine yazılmıştır. Topçu’nun, hikâyenin baş kahramanı Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid’in şahsında mürşdini konuşturur ve Bursa üzerinden muhayyilesindeki ülkeyi anlatır.

Topçu (1998: 243), “Bursa’nın, sanki ebedî sükûn içinde, yaradılışın ilk günündeki hayâlini muhafaza eden” havasını incitmekten korka korka, fakat o ilk yaratılış gününün sevinciyle Ulucami’nin yanına kadar yürüdüğünü söyler. Topçu’nun tahayyülünde Bursa, yitik bir zamanın mekânı olarak sembolleştirilmektedir. Bursa’yı zamanın durduğu bir yer olarak nitelendirmesi “ilerleme” düşüncesine karşı olan tutumu üzerinden okunabilir. Oysaki olayların tekerrürden ibaret bir hal içinde cereyan ettiği yitik zamanlarda, her şey ilk günkü

halini korur, neticede tekerrür eden yine kendisidir. İlerlemecilerin kutsal mekânı olan kozmopolit merkezlerin pasajlarında bir flenörden ziyade, muayyen bir zamanın ledünni çerçevesinde kök salmak isteyen Topçu'da taşra, tam da karşı aydınlanmacı tavrına uygun olarak ama sadece Türk ve Müslüman olma koşuluyla kutsanır.

Ayrıca, Topçu emekliliğinden sonra Bursa'da küçük bir mescitte müezzinlik yapma arzusunu dillendirmiştir (Kara, 2005a: 42).

Sosyalist aydınların birbirlerinden oldukça farklı Bursa anlatıları vardır. Aziz Nesin 1949 yılında yazdığı *Bursanâme* (2015) adlı eserinde kentteki Osmanlı-Türk Bursa imajını bozan yeni mimari tercihlere tepkisini ortaya koyar. Attila İlhan ise 1990'larda Bursa'ya yaptığı bir seyahat sırasında, kentin Osmanlı-Türk kimliğini zedeleyen ve Batı taklitçisi olarak yerdiği çağdaş mimari anlayışı nedeniyle Bursa'nın geleneksel dokusu içinde bir çağdaş kent olma imkânı varken, Cumhuriyet döneminin Osmanlı'yı inkâr politikalarının katkısıyla da, kentleşme ve mimari alandaki tercihlerle sadece çağdaş bir kentten daha fazla bir şey kalmadığı eleştirisinde bulunur (http://www.bursadakultur.org/attila_ilhan.htm). Mina Urgan 1938 yılında Bursa'ya ve Uludağ'a yaptığı bir geziyi anlatırken, Bursalıların özellikle kıyafet konusunda tutuculuğuna ne kadar şaşırılmış olduğunu belirtir (Urgan, 2004: 86). Fakat Orhan Kemal, 1940-1943 yıllarında Kemal Tahir'e Bursa'dan gönderdiği mektuplarda, özellikle kadınların kıyafetleri konusunda Mina Urgan'dan oldukça zıt saptamalarda bulunur (http://www.bursadakultur.org/orhan_kemal.htm).

Sosyalist yazın içinde Bursa'ya ilişkin belki de en ilginç eser, Türkiye Komünist Partisi'nin (TKP) marşlarından olan fakat ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmeyen "Kızıl Bursa"dır. Çoğunlukla 1920'li yıllarda yazıldığı dillendirilse de marşın sözleri dışında hakkında yazılı bir bilgi yoktur. Ancak mantıken, 1938'de komünist aydınlara karşı büyük tutuklamadan önce yazılmış olduğu kabul edilebilir.

Bu marş, Bursa'nın, Attila İlhan ve Aziz Nesi gibi sosyalistlerin dahi vurgusunda yer alan uhrevî, ledünnî ve mâmur halinden hiç bahsetmez ve Bursa cezaevinde kaldığı yıllar boyunca benzer temalarla insan manzaralarına şiirinde yer vermiş olan Nazım Hikmet gibi (hatta bu marşı Nazım Hikmet'in kaleme aldığı da söylenir) dikkatini sınıf çelişkilerinde ve sömürü ilişkilerine toplar:

“uludağın eteğinde bir cehennem şehir var
bir şehir ki burjuvalar yeşil bursa diyorlar hayda hay

dar sokaklarında gezer işsizlik ve yoksulluk
fabrikalar ipek boyar genç kızların kanıyla hayda hay

biz çıkarız uludağa bir kucak odun için
onlar çıkarlar oraya zevk için sefa için hayda hay

işçi köylü meydanında uzatarak elini
mustafa suphi yoldaşın dikecez heykelini hayda hay

yeşil bursa kurtulacak kızıl bursa olursa
olursa değil mutlaka kızıl bursa olacak hayda hay”

364

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Köylü nüfusun ezici bir ağırlığa sahip olduğu 1920’li ve 1930’lu yılların Türkiye’sinde, kapitalist üretim ilişkilerinin ve sanayinin, dolayısıyla da kapitalist sömürü ilişkileri ve sınıf çelişkilerinin daha 19. yüzyılda gelişmeye başladığı Bursa’ya karşı sosyalistlerin ilgisiz kalması, ideolojik konumlanmaları ve işçi sınıfının önderliğine verdikleri merkezi rol nedeniyle imkânsızdı. Bu yüzden parti marşının bizatihi Bursa’yı konu edinmesi oldukça anlaşılırdır. Nihayetinde propagandist amaçla yazıldığı için marşlar, ideolojinin en temel vurgularını içermek zorundadır. Bu açıdan eğer Türkçüler, muhafazkârlar, Osmanlıcılar, Batıcılar ve Kemalistler de Bursa’yı merkeze alan bir marş yazsalar, seçmeci yakınlıklar üzerinden Bursa’nın kendi ideolojilerine hizmet edecek şekilde belli özelliklerine propagandist bir dille öne çıkarırlardı. Bu nedenle “Kızıl Bursa” marşının, Bursa hakkındaki olumlu-olumsuz tüm tasvirlerden farklı oluşunda “marş” olma niteliği göz ardı edilemez.. “Yeşil Bursa” tabirinin karşısına “Kızıl Bursa”yla çıkılması ve kentin bir “cehennem şehri” olarak nitelendirilmesi, propagandist amaçla yapılmış bir abartı ve “kızıl” sözcüğünde olduğu üzere sosyalist sembolleri öne çıkarma çabası olarak görülebilir.

Bununla beraber marşın propagandist ve o nedenle abartılı diline rağmen işaret ettiği bir Bursa gerçeği de vardır. 1910 yılında Türkiye’deki ilk grevlerden biri, filatür fabrikalarında her türlü

haktan yoksun olarak 14 saati aşan zor çalışma şartlarına ve Refik Halit Karay'ın (2010) tabiriyle ancak "hakk-ı sükût (sus payı) olarak verilen düşük ücretlere karşı Bursa'da düzenlenmiştir (Kaplanoğlu, 2006: 215-218). Karay (2010) *Memleket Hikayeleri* başlıklı eserinin "Hakk-ı Sükût (Sus Payı)" hikâyesinde, marşta da geçtiği üzere, ipek işçiliğinde çalışan genç kızların ne kadar zor koşullar altında çalıştıklarını anlatır. Köylerinden Bursa'ya mevsimlik işçi olarak çalışmaya gelen bu genç kızların çalışma koşulları dikkate alındığında "cehennem şehri" tabiriyle kastedilen mana anlaşılır. Esas olarak "cehennem" Bursa'dan ziyade fabrikalardaki çalışma koşullarıdır. Kentin güzelliklerin yararlanma sınıfsal bir ayrım üzerinden anlatılır. Bu açıdan marşta sınıf farkının aynı mekan üzerinde nasıl temayüz ettiğini anlatan örnek Uludağ üzerinden verilmiştir. Gerçekten de Uludağ da 1930'lu yıllarla birlikte, bölgenin yeni eğlence ve spor merkezlerinden biri olmaya başlamıştır. 1929 yılında Bursa'dan Uludağ'a şose bir yol yapılmış, daha sonra otel inşa edilmiştir (1934 Bursa Yıllığı: 9). 1940'lı yıllarda da bu ilgi artarak devam etmiş ve yeni bir kayak evi ile bir otel daha yapılmış (İktisadi Yürüyüş, 1944: 12), dergilerde Uludağ'a teleferik hattı çekilmesi tartışılmaya başlanmıştır. (Tufan, 1944: 3).

Bursa'ya yönelik olarak en dikkat çekici sözlerin Kemalist cenahtan geldiği söylenebilir. Ayrıca rejimin gerek ülkedeki siyasal ve sosyal gelişmeleri analiz etmede bir laboratuvar olarak gerekse de iktisadi kalkınma açısından Bursa'ya özel bir önem verdiği açıktır. Mustafa Kemal'in 18 kez Bursa'ya gelmiş ve toplamda 102 gün Bursa'da bulunmuştur. Bu seyahatlerin çoğunda Mustafa Kemal, Bursa'yı devrimin başarısını etüt ettiği bir yer olarak değerlendirmiştir (Akkılıç, 1999). Böylece yukarıda Türkiye'yi anlamak için mitsel bir merkez olarak Bursa'ya bakmak gerektiğine yönelik saptamanın, devrimin lideri tarafından da kabul gördüğü söylenebilir. Ayrıca bu dönemde Cumhuriyet döneminin en büyük sanayi kuruluşlarından olan Bursa Merinos (1935) ve Gemlik Suğnipek (1938) Bursa'da faaliyete geçirilmiştir (Akkılıç, 2002: 69).

Türk devriminin eylemlerinin siyasal-ideolojik karşılığı olan Kemalizmin içinde tüm ideolojilerdede olduğu üzere Kemalizmin farklı kanatlar mevcuttur. Bu gruplar içinde özellikle Anadolucu, sağ Kemalist veya dergâhlara müntesip veya muhibban olarak dâhil olmuş aydınları özel bir Bursa hassasiyetine sahip oldukları söylenebilir. Esasen modern muhafazakarlığın önemli iki ismi olarak

addedilen Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yahya Kemal'i de Kemalizm çerçevesi içinde tartışmak mümkündür. Bu kesimlerin Bursa'ya bakışlarında benzerlikler gözden kaçmaz. Buna rağmen Kemalizm'in merkez ve sol kanatlarına yakın olan fakat farklı gerekçelerle de olsa tasavvufî çevrelerle bağ kurduğu bilinen Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından* (1922) başlıklı kitabındaki "Muradiye" yazısı bu bağlamda dikkat çekici bir örnektir:

"Uhrevî sükûnetin ve uhrevî rahatın ne olduğunu bilmek isteyenler Bursa'da Muradiye türbesine gitsinler! ...Ey kararsız gönül dakikalara 'dur' diyebileceğimiz yer burasıdır.

Zira buranın eşliğini aştıktan sonra bize saatlerin, bize günlerin, bize yarının, bize öbür günün luzumu kalmıyor... (Karaosmanoğlu, 1996: 551-552)".

Yakup Kadri'nin yukarıdaki sözleri Tanpınar'ın "süre" kavramı ile açıklamaya çalıştığı muayyen bir zaman zevki ile Topçu'nun durağan ve çevrimsel zamanın vaad ettiği cennet düşüncesiyle olan benzerliği dikkat çekicidir. Oysaki ne Tanpınar gibi muhafazkar yönüden söz edemeyeceğimiz ne de Topçu gibi Anadolu merkezli Müslüman-Türk kimliği üzerinden geliştirdiği cemaatçi milliyetçilik anlayışıyla benzeşen düşüncelere sahip olduğu iddia bile edilemeyecek Karaosmanoğlu'nun bu cümleleri kurmasında, yukarıda detaylı bir şekilde anlatılmaya çalışılan mekan duygusunun bilişsel süreçteki etkisine başvurmak zorunludur.

Ömrü boyunca dergâhı ile ilişkisini kurmuş bir Mevlevî dervişi olan (Sayar, 2002), tasavvufla ilgili kitaplar ve divân (Kara, 2005b: 566) yazmış olan ünlü Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel'e Yücel, bilinen Kemalist tarih tezlerinin dışında bir okumayı Bursa üzerinden yapar:

"Bursa, bir tarih sergisidir. Hiçbir kitap, onun kadar 1299'la 1923 arasındaki olayları bize doğru veremez. Osmanlı Şahini, Uludağ'a kurduğu yuvadan havalandı. Kanadının tüyleri hâlâ Hint hududlarından Hicâz ülkesine, Marmara kıyılarından İskenderiye koylarına, Volga boylarından Tuna membalarına kadar uçmaktadır. Hadiselerin rüzgârları, hatta fırtınaları onu yere düşüremedi.

Bursa hakikati hayal yapan kutsal bir diyardır. Bursa, bir coğrafya gerçeği olmaktan çok bir tarih, hatta tarih olmaktan da

İdeoloji ve Mekân İlişkisi Bağlamında Bursa Tahayyülleri

ileri bir şeydir. Onun için Bursalı olmayan Türk yoktur; diyebiliriz.” (http://www.bursadakultur.org/hasan_ali.htm.)

Aydınlanma ve Türk Hümanizmi iddiasını eğitim siyasetinin merkezine alan Yücel’in milliyetçi-Türkçü anlayışın izlerini kuvvetle taşıyan bu cümleleri kurmasında, Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nda da görüldüğü üzere, hem kentin kendi varoluşunun tesiri hem de bu varoluşu biçimsel ve ruhsal olarak belirleyen mekânlarıyla kurulun duygusal bağın etkisi kendini aşikâr eder. Ayrıca Hasan Âli Yücel’in “Bursalı olmayan Türk yoktur” saptaması heyecanla söylenmiş bir söz olarak görülemez. Bursa’nın temsilleri, bu çalışmada sıklıkla vurgulandığı üzere kurucu milliyetçi seçkinlerin Türk kimliğini en iyi şekilde tanımladığını düşündükleri özelliklerle tamamen uyum içindedir. Nitekim Hasan Âli Yücel Bursa için, coğrafyadan ziyade metin hatta ondan da ileri bir şey derken, artık söz ile ifade edilmeyen, ancak mekân ile kurulan duygusal bağ üzerinden algılanabilecek milli ruhun mitsel merkezine işaret eder.

Bursa hakkında kaleme alınan ilginç yazılardan biri de Behçet Kemal Çağlar’a aittir. 1930’lu yıllarda Kemalizmi adeta siyasal bir din gibi sunan şiir ve söylemlerine rağmen, 1940’lı yıllarda CHP’de Anadolu grubun ve sağ kanadın temsilcilerinden biri haline gelen Çağlar, “Bursa’ya İlan-ı Aşk” ve “Bursa İçin” başlıklı yazılarında Tanpınar, Yücel ve Karaosmanoğlu’na çok benzer bir üslupla Bursa’yı anlatır.

“...Muradiye'nin çınarları, Emir Sultan'ın servileri, Işıklar'ın pencereleri, şehirde bir semti ve orada da bir çeşidi gösteren isimlerdir. Mehmet Çelebi çiniden baharın kucağında baygınlaşmış yatıyor. Cem'in ruhu türbesindeki çinilerinde kırmızı karanfillerde tütüyor. Bursa eski yaratmalarla doludur; yeni yapımların onları bozmamalarına, bastırmamalarına elbette dikkat edilecektir. (http://www.bursadakultur.org/behcet_kemal_caglar.htm#B%C3%B6yle)”.

Çağlar’ın “Bursa’ya İlan-ı Aşk” başlıklı makalesinden alıntılanan sözleri içindeki son cümle oldukça dikkat çekicidir. Cumhuriyet döneminde 1920’li yıllar boyunca Ulusal Mimari Akımına, 1930’lu yıllarda ise Ankara kübiği denilern Batılı çizgilerin hakim olduğu formlarda yeni eserlerle Bursa’nın klasik mimarisi ana akıllarda yan yana yer almaya başlamıştır. Bunlar yapılırken de bir hafıza siyaseti olarak başta Ulucami karşısında yer alan ve bugün yerine postane

367

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

binası yapılmış olan Mısrî Dergâhı olmak üzere tekke binalarının bir kısmı yıkılmıştır. Fakat 1946 yılında Bursalı aydın, işadamı ve devlet görevlilerinin desteği ile faaliyetlerine başlayan Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu'nun gayretleriyle birçok abidevi eser restore edilmiş ve kentin bir parçası olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu açıdan Çağlar'ın son cümledeki sözleri hem dikkatli bir eleştiri hem de devlet görevlileri tarafından desteklenen sivil girişimleri cesaretlendiren sözler olarak ele alınabilir.

368

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

“Bursa İçin” başlıklı yazısında da Çağlar'ın kullandığı dil dikkatten kaçmaz. Bu yazı 1949 senesinde Bursa Halkevi dergisi olan *Uludağ*da yayımlanmıştır. 1947 sonrasında Halkevlerinde yaşanan dönüşüm sağ Kemalist aydınlar Halkevlerinde çok daha etkin hale getirmiştir. Bu sağ Kemalist aydınların bir bölümü Anadolu bir bölümü de modern muhafazakâr aydınlarla bağlar içindedir (Ulusoy, 2015). Nitekim dinsel-dünyevi bir yüceltme ile 1930'larda liderini selamlayan Çağlar, yer aldığı Anadolu hareketin vafına uygun olarak ve görece yumuşak siyasal iklimin de etkisiyle dinsel-uhrevi çağrışımlar yapan ve Türklüğü Osmanlı mirasından koparmadan tanımlayan cümleler kullanmıştır. Bunu yaparken de, pek çok yazar gibi kuruluş mitine yeniden başvurmuştur. Aynı zamanda muhafazakarlarla benzer biçimde “zaman” a yaptığı vurgu ve Bursa'nın temsil ettikleriyle Türklük arasında kurduğu bağ 1940'lı yıllarda içinde yer aldığı Anadolu ve sağ Kemalist düşünce dünyasıyla son derece uyumludur:

“Bursa'da eskimemiş, yıpranmamış bir eski zaman nefes alıyor.

...Bursa bu... Kaskatı mermerleri halvette kadife, mihrapta alın, türbede mum, şadırvanda su yapan Türk dehasının zamanın alt ederek gizli saklı yaşamakta olduğu yer. (Çağlar, 1996: 553-554)”

SONUÇ

“İnsan yaşadığı yere benzer”

Edip Cansever – Yerçekimi Karanfil

İnsanın içinde yaşadığı mekân üzerinden kendi ideolojisine uygun mitsel hikâyeler anlatması antik dünya için olduğu kadar hatta ondan bile fazla modernler için geçerlidir. Çünkü kurumsal ve bürokratik dünyanın soğukluğu karşısında her ideoloji bir hikâye ile kitlelerin karşısına çıkmak ister. Nihayetinde modernleşme süreçleri kurumsallaşmanın ve bürokratikleşmenin tarihteki en geniş ve derin boyutlarını temsil eder. Nitekim büyük anlatılar içinde yer alan hikâyelerin, antik dönemden bile daha güçlü bir söylem içinde verilmesi kurumsal ilişkilerin ve reel-politiğin dikkatli ve hesaplı diline karşı kitleleri büyüleyecek bir anlatıya dayanma ihtiyacıdır. Nitekim bu durum aynı zamanda ideolojinin muştuladığı hayatı tüm veçheleriyle yaşanır kılabilen düzeyde zamana ve mekâna atıflarla desteklenmiş olur. Bu bağlamda mekâna ilişkin her anlamlandırma ve onu dönüştürme çabası, aslında modern teolojilerin dayandığı hikâyelere uygun bir teatrel sahnenin oluşturulması manasına da gelir. Nitekim kentlerle alakalı olarak yapılan çalışmalarda sahne metaforuna bu kadar atıf yapılması rastlantısal değildir.

Her ideoloji iktidarda olsun ya da olmasın en başta literatür üzerinden kendi anlam dünyası ile mekân arasındaki ilişkileri kurgulayarak sembolik bir evren yaratır. İktidarlar ise ellerindeki imkânlar sayesinde anlatılarını gerçeklik olarak sunmalarına imkân verecek hafıza siyasetinin mekân boyutunu kurgulamayı da ihmal etmezler.

Yukarıda tartışıldığı üzere mekân ise bu süreçte sadece maruz kalan değildir, kendi varoluşuyla sürece müdahil olandır. Özellikle tarihi kentler ve onun yıllar içinde büründüğü çehre, ideolojilerin anlamlandırma ve dönüştürme süreçlerinin de sınırını çizer. Nihayetinde seçmeci yakınlıklar üzerinden bile olsa herkes kentin kendini arz ettiği tarihselliği içinden kendi dilini yeniden kurar. Nitekim Bursa'nın örnek olarak tartışıldığı bu çalışmada, farklı ideolojik kesimlerin Bursa'ya dair kullandıkları dildeki benzerlik, yaratıcı muhayyilelerinin mekâna olan müdahalesi kadar, kendisi tarihsel bir varoluş olan Bursa ve benzeri kentlerin de bu tahayyül

sürecini etkilediğine dair bir kanıt sunar. Nitekim son derece önemli bir tarihi kent olan Bursa, içinde yaşayanlar başta olmak üzere bütün muhataplarının bilişsel dünyasına müdahil olacağı bir bağı ve duyguyu aksettirecek şahsiyete yüzyıllar içinde kavuştuğu birikimi ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- 1934 Bursa Yıllığı. Bursa: Belediye Neşriyatı.
- Akkılıç, Y. (1998). *Atatürk ve Bursa*. İstanbul: BURDEF Yayınları.
- Akkılıç, Y. (2006). *Bursa'da Yakın Zamanlar*. Bursa: Bursa Ticaret Odası ve Bursa Gazeteciler Cemiyeti.
- Anderson, B. (2004). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis.
- Assmann, J. (2006). *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin, İstanbul Ayrıntı.
- Ayvazoğlu, B. (2002). "Bursa Hakkında Yazmak: Türk Aydınlarının Bursa Sevgisi Nasıl Başladı". *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, R. Dara (Ed.), İstanbul: BKTSV, 125-136.
- Beyatlı, Y. K. (1976). *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Castelles, M. (1977). *The Urban Question*. Çev. A. Sheridan, Londra: Edward Arnold Press.
- Cavit, S. (1944). "Bursa'nın İktisadi Çehresi". *İktisadi Yürüyüş*, 5(100-104), 4-13.
- Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets?*. New York: Cambridge University.
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*. Çev. Alaaddin Şenel, İstanbul: Ayrıntı.
- Cross, E. (2001). "What is Sense of Place", *Cross Department of Sociology Colorado State University Prepared for the 12th Headwaters Conference*. Western State College, November 2-4. http://lamar.colostate.edu/~jecross/pdf/presentations/Sense_of_Place_Cross_2001.pdf
- Çağlar, B. K. (1996). *Bir Masaldı Bursa*. Engin Yenal (Ed.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 553-554.
- Deringil, S. (2007). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. Çev. G. Ç. Güven, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dostoğlu, N. T. (2009). "Modernleşme Döneminde Bursa'da Kentsel Gelişme". *Osmanlı Modernleşmesi ve Bursa Sempozyum Kitabı*, C. Çiftçi (Ed.), Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, 11-30.
- Durgun, S. (2011). *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*. İstanbul: İletişim.
- Eade, J.; Mele, C. (2002). "Understanding the City". *Understanding The City: Contemporary and Future Perspectives*, J. Eade, C. Mele (Eds.), Cornwall: Blacwell, 3-23.

- Erdönmez, A. Ö. (2006). "Dünyanın En Garip Yeri: Bursa Barı". *Bursa Araştırmaları*, 6, 22-24.
- Gay, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*. New York: W.W. Norton & Company.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Lewis A. Coser (Ed.), Chicago: The University of Chicago.
- Hasan Taib Efendi (1905). *Hatırat yahut Mirat-ı Bursa*. y.y.
- İbnü'l-Celâl Sezâyi. (1996). "Bursa'ya Seyahat". *Bir Masaldı Bursa*, Engin Yenel (Ed.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 329-345.
- Kaplanoğlu, R. (1998). *Bursalı Şair Yazar ve Ünlüler Ansiklopedisi*. Bursa: Avrasya Etnografya Yayınları.
- Kaplanoğlu, R. (2006). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Bursa (1876-1926)*. Bursa: Avrasya Etnografya Yayınları.
- Kara, M. (2005a). "Nurettin Topçu ve Yıldırım'ın Huzurunda". *Bursa Araştırmaları*, 8, 40-42.
- Kara, M. (2005b). *Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı*. İstanbul: Dergâh.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1996). "Muradiye'de". *Bir Masaldı Bursa*, E. Yenel (Ed.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 551-552.
- Karay, R.H. (2010). *Memleket Hikâyeleri*. İstanbul: İnkılap.
- Kaygalak, İ. (2011). "Postmodern Eleştirilerin Coğrafi Düşünce ve Yeni Mekân Kavrayışları Üzerine Yansımaları". *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 1(1-10). 1-10.
- Koval, J. P. (2006). *The New Chicago: A Social and a Cultural Analyses*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lehan, R. (1998). *The City in Literature: An Intellectual and Cultural History*. California: University of California Press.
- Lewicka, M. (2008). "Place Attachment, Place Identity, and Place Memory: Restoring the Forgotten City Past". *Journal of Environmental Psychology*, 28, 209-231.
- Low, S. M. (1992). "Symbolic Ties that Bind: Place Attachment in the Plaza". *Place Attachment*, Irwin Altman, Setha Low (Eds.), New York: Plenum, 165-185.
- Makdisi, U. (2002). "Ottoman Orientalism". *The American Historical Review*, 107(3), 768-796.
- Mumford, L. (2004). "What is a City". *The City Cultures Reader*, Malcom Miles, Tim Hall, Iain Borden (Eds.), New York: Routledge, 28-32.
- Nesin, A. (2015). *Bursanâme*. İstanbul: Nesin.
- Nora, P. (1996). *Hafıza Mekânları*. Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost.

İdeoloji ve Mekân İlişkisi Bağlamında Bursa Tahayyülleri

- Özkan, N.; Demirhan, F. (2009). "Seyahatnâmeler Işığında Modernleşme Dönemi Bursa'sı". *Osmanlı Modernleşmesi ve Bursa*, Cafer Çiftçi (Ed.), Bursa: Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları, 315-334.
- Paasi, A. (1997). "Geographical Perspectives on Finnish National Identity". *GeoJournal*, 43, 41-50.
- Penrose, J. (2002). "Nations, States and Homelands: Territory and Territoriality in Nationalist Thought". *Nation and Nationalism*, 8(3), 277-298.
- Ressam Naciye Nevval (2000). *Münevver Bir Türk Hanımı Ressam Naciye Nevval Hanım Efendi'nin Mutlakiyet Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları*. Fatma Rezan Hürmen (Ed.). İstanbul: Pınar.
- Sarıbay, A. Y. (2000). *Kamusal Alan, Diyolojik Demokrasi, Sivil İtiraz*. İstanbul: Alfa.
- Saint-Laurent, B. (1996). "Bir Tiyatro Armatörü: Ahmed Vefik Paşa ve 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Bursa'nın Yeniden Biçimlenmesi". *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*. P. Dumont, F. Georgeon (Eds.), Çev. A. Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 105-118.
- Sayar, A. G. (2002). *Hasan Âli Yücel'in Tasavvufi Dünyası ve Mevlevîliği*. İstanbul: Ötüken.
- Smith, A. D. (2004). *Milli Kimlik*. Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: Metis.
- Şeriatı, A. (2000). *Hac*. Çev. Ejder Okumuş, İstanbul: Fecr.
- Tanpınar, A. H. (2011). *Beş Şehir*. İstanbul: Dergâh.
- Topçu, N. (1998). "Yıldırım'ın Huzurunda". *Taşralı*. İstanbul: Dergâh.
- Tuan, Y.F. (1974). *Topophilia a Study of Environmental Perception Attitudes, and Values*. New York: Columbia University.
- Türkeş, A. Ö. (2006). "Orada Bir Taşra Var Uzakta". *Taşraya Bakmak*, T. Bora (Ed.), İstanbul: İletişim, 157-212.
- Uludağ, O.Ş. (2007). *Bursa ve Uludağ*. Bursa: Gaye.
- Ulusoy, C. (2015). "Taşrada Kent ve Aydın: Bursa Örneği (1930 - 1950)", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Urgan, M. (2004). *Bir Dinazorun Anıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*. Çev. R. G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı.
- http://www.bursadakultur.org/attila_ilhan.htm. (e.t. 07.04.2018)
- http://www.bursadakultur.org/orhan_kemal.htm. (e.t. 07.04.2018)
- http://www.bursadakultur.org/behcet_kemal_caglar.htm#B%C3%B6yle. (e.t. 07.04.2018)
- http://www.bursadakultur.org/hasan_ali.htm (e.t. 07.04.2018)

SUMMARY

Any intervention on the space means, however, an intervention on the social relations which are immanent to space. Therefore, ideological preferences are determined in the interventions towards the place. Each ideology defines its policies of space within social and cultural politics. Especially cities as a space, is the scene of socio-economic, cultural and political processes. But this scene has a historical identity that has become evident over the centuries. As a matter of fact, this historical identity determines the form and boundaries of the intervention. Each ideology establishes a discourse over the city's historical identity through the selective effectiveness. Thus, cities are accompanied by their own historical identities in the processes of meaning and transformation. So that space and specially historical cities can not be considered only in a passive position. The inhabitants of the historical cities have a special feeling towards the city and its places. Visitors also who think to have ties related their family, national or religious identities have a special sense of place. So that the feelings that transmitted from the space to persons are influential as well as the ideological meaning in the sense of place that transferred over the space.

374

IJSI 11/2
Aralık
December
2018

Writing about Bursa is an example of this mutual relationship between ideology and space. The influence of ideologies and the historical existence of the city can be observed on the Bursa imagination of intellectuals who are the representatives of the various political movements. Bursa is the first capital city to witness the establishment of the Ottoman Empire. The city is home to some of the buildings that was built in legendary years of establishment and charismatic founding leaders tombs. Bursa is one of the centers of Islam and sufistic life. In addition, Bursa has a special place in Turkish modernization. The industry that develops through the textile fabrics, and the modern life patterns that emerge as the result of this, make Bursa different from many provincial cities. With all this features, Bursa takes place in imaginations of different political movements. Every ideology has put forward a place or feature in Bursa that is appropriate for its own narrative. The city itself, which is a form of existence, is not merely an object of this process but collocutor.