

düşünen şehir

SAYI 15 • ARALIK 2021 • ISSN 2564-6354

8

ŞEHİR VE
EFSANE

12

İMKAN VE TAHAKKUK
ŞEHİRİ METAFİZİK İLE
İDRAK ETMEK

84

MABET VE
MEDİNELERİN
MENKİBELERİ



KAYSERİ
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

www.kayseri.bel.tr

GLÜTENSİZ

· K A F E ·

Glütensiz lezzetler yanı başınızda!



Glütensiz Kafe
Mimarsinan Mahallesi
Tuna Caddesi No: 9 D:1 38020
Kocasinan/Kayseri
Telefon: (0352) 338 55 15



DÜŞÜNEN ŞEHİR
ARALIK 2021 SAYI: 15
Ücretsizdir
Yerel Süreli Yayın
ISSN: 2564-6354
E-ISSN: 2564-7121



İMTİYAZ SAHİBİ
Kayseri Büyükşehir Belediyesi adına
Kayseri Büyükşehir Belediyesi Genel
Sekreteri Hüseyin Beyhan

**GENEL YAYIN YÖNETMENİ VE
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**
Yusuf Yerli
yusufyerli38@gmail.com

YAYIN KURULU
Prof. Dr. Celaleddin Çelik
Dursun Çiçek
Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Doç. Dr. Faruk Karaarslan
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Salih Özgöncü
Gürcan Senem
Yusuf Yerli
Erkan Küp

HAKEM VE DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. Muharrem Akoğlu
Prof. Dr. Yunus Apaydın
Prof. Dr. Hakkı Büyükbaş
Dr. Aynur Erdoğan Coşkun
Mehmet Çayırdağ
Prof. Dr. Celaleddin Çelik
Dursun Çiçek
Prof. Dr. Ayhan Çitil
Dr. Abdulkadir Dağlar
Dr. Can Devci
Prof. Dr. Muhittin Eliaçık
Prof. Dr. Alev Erkilet
Doç. Dr. Fatih Ertugay
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu
Dr. Yonca Gençoğlu
Fatih Gökdağ
Prof. Dr. Tahsin Görgün
Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Leyla İpekçi
Semih Kaplanoğlu

Doç. Dr. Faruk Karaarslan
Fikret Karakaya
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Prof. Dr. Turan Koç
Prof. Dr. Yurdağül Mehmedoğlu
Ayşe Önder
Prof. Dr. İlhan Özkeçeci
Prof. Dr. Osman Özsoy
Prof. Dr. Ali Uzay Peker
Prof. Dr. Selahattin Polat
Prof. Dr. Şefaettin Severcan
Doç. Dr. Lütfi Sunar
Prof. Dr. İhsan Toker
Prof. Dr. Ömer Türker
Prof. Dr. Nur Urfalıoğlu
Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
Yusuf Yerli
Hasanali Yıldırım
Dr. Ali Yıldız

YAPIM

 **bilge tasarım atölyesi**

Barbaros Mahallesi Oymak Caddesi
Sümer Hukuk Plaza A Blok Kat: 10 D: 55
Kocasinan - KAYSERİ
t: +90 352 221 16 16
bilgi@bilgegrafik.com

TASARIM

Ahmet Deniz Doğan

REDAKSİYON

Rumeysa Ersözlü

FOTOĞRAF KURULU

Dursun Çiçek
Ali Saraçoğlu
Abdullah Koç
Faik Çiftçi
Fatih Çolak

KAPAK TASARIMI

Ali Saraçoğlu

İLETİŞİM

Milli Mücadele Müzesi
Tacettin Veli Mah. İnönü Bulvarı No:72
38050 Melikgazi / KAYSERİ
t: (0352) 220 70 50 - 90
sehir38@kayseri.bel.tr
www.kayseribusam.com

BASKI

EKSPRES BASKI VE FOTOKOPİ HİZ. LTD. ŞTİ
Anbar, Organize Cd. No:29 D:C, 38170
Melikgazi/Kayseri
(0352) 222 28 78
www.expressbaski.com

Düşünen Şehir Kayseri Büyükşehir Belediyesi'nin altı ayda bir yayımlanan hakemli dergisidir.

Bu dergide yer alan yazı, makale, fotoğraf ve illüstrasyonların elektronik ortamlar da dahil olmak üzere çoğaltılma hakları yalnızca Kayseri Büyükşehir Belediyesi'ne aittir. Yazılı izin olmadıkça makul alıntılar dışında bir kısmının ya da tamamının çoğaltılması yasaktır. Yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergimiz TÜRDEB -Türkiye Dergiler Birliği üyesidir.



BAŞKAN'DAN

HER BİR SAYISI EFSANELEŞEN DÜŞÜNEN ŞEHİR DERGİMİZ BU SAYISINDA ŞEHİR VE EFSANE konusunu ele aldı. Şehirlerimizin kuruluşu, adının nerden geldiği, kurucusunun kim olduğu, neden başka bir yerde değil de burada kurulduğu vb. sorular; genellikle somut belge, bilgi ve bulguya dayalı cevapları olmayan sorulardır. Bu soruların cevabı zaman içerisinde o şehirde yaşayan insanlar tarafından, ortak bir belleği, ortak bir duyarlılığı, ortak bir beklentiyi ifade edecek ve ortak bir hafızayı oluşturacak unsurları barındıran; adına kimi zaman mit, kimi zaman efsane, kimi zaman menkıbe dediğimiz anlatılar aracılığı ile verilmeye çalışılır.

Şehir gezilerinde karşılaşmışızdır; şehri anlatan rehberler söze o şehre ait ismin ortaya çıkışı, şehrin kuruluşu, şehirde bulunan kimi mimari yapıların ortaya çıkışındaki yaşanmışlıkları o şehirde anlatılan efsaneler aracılığı ile bize aktarmakla başlarlar. Dinleyicilerin o şehirle ilgili ilk izlenimlerini, anlatılan efsanelerdeki altı çizilen imgeler, simgeler, semboller oluşturur.

Nasıl insanlar için bir ihtiyaç olarak efsanevi/menkıbevi anlatılar ortaya çıkıyor ve biz onlarsız hayal

kuramıyor, rüya göremiyor ve bir anlam arayışından vazgeçemiyorsak şehirler de efsanesiz yapamazlar, efsanesiz yaşayamazlar. Efsaneler zaman içerisinde yok olmazlar, ama biçim ve kılık değiştirerek varlıklarını yeni duruma adapte ederler ve ömürlerini uzatırlar.

Kayseri'miz de efsane/menkıbe yönünden zengin şehirlerimizden biridir. Erciyes üzerine anlatılan, mabetlerimizin yapımı hakkında aktarılan onlarca mekânsal menkıbenin yanı sıra; insanımızı konu edinen, Battalgazi'den Dadaloğlu'na, Ahi Evran'dan Yaman Dede'ye uzanan çizgide destansı menkıbelere beşiklik eder. Kayseri aynı zamanda Aslı ile Kerem efsanesinden Ağ Gelin mitine, oradan Kırk Kızlar destanına doğru akan nice efsanelerin yuva tuttuğu bir şehirdir de.

Tarihî geçmişi, tabii güzellikleri, kültürel değerleri, mimari eserleri, insani birikimleri ile efsaneleşen Kayseri'mizden, Erciyes'imizden tüm okuyucularımıza yürek dolusu sevgi ve selamlarımı sunarken iyi okumalar dilerim.

Dr. Memduh Büyükkılıç
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

"Efsaneler Hakikatin Argosudur."

AKIL/MANTIK ÖLÇÜTÜ VE BUNA BAĞLI OLARAK TEKNİK/TEKNOLOJİ İLE KURDUĞUMUZ KENTLERİMİZİN, İNŞA ETTİĞİMİZ MİMARİ ESERLERİMİZİN, ÜRETİĞİMİZ HAYAT TARZLARIMIZIN RENGİNİN HÂKİM OLDUĞU BİR ÇAĞDA MIT-MENKİBE-EFSANE GİBİ, SÖZÜM ONA AKIL/MANTIK (LOGOS) DIŞI BİR DUYARLILIĞIN, BİR İFADE BİÇİMİNİN MEKÂN VE ŞEHİR ÜZERİNDEN GÜNCELLENMESİ VE GÜNDEMLEŞTİRİLMESİ KARŞISINDA ZAMANE İNSANI ŞAŞKINA DÖNEBİLİR VE BU ÇABAMIZI GEREKSİZ BULABİLİR. OYSA ŞÖYLE BİR DURUP DÜŞÜNDÜĞÜMÜZDE NE MITLERİN NE MENKİBELERİN NE DE EFSANELERİN, NE HAYATIMIZDAN NE KENTİMİZDEN NE DE KENDİMİZDEN HİÇBİR ZAMAN ÇEKİP GİTMEYİDİĞİNİ GÖZLEMLEYEBİLİYORUZ. BİZ YADSIYORUZ DİYE YOK OLMUYORLAR, OLMAYACAKLAR DA. BİÇİM VE KILIK DEĞİŞTİREREK, FARKLI MECRALAR ARACILIĞI İLE HEP BİZİMLE BİRLİKTE OLACAKLAR, OLUYORLAR DA. YENİ MITLER, MENKİBELER, EFSANELER ÜRETİLİYOR MU BİLMEM AMA, KUTSALIN BİR BİÇİMDE KUTSANDIĞI ZAMANLARDA ÜRETİLEN MIT, MENKİBE VE EFSANELERİN HEM İLHAM ALMADIĞI HEM İLHAM VERMEDİĞİ BİR ALAN BULMAK MÜMKÜN GÖRÜNÜYOR. BU DURUMDA MITLERİN MÜMKÜNLÜĞÜNDEN DAHA ÇOK MÜHİMLİĞİNE, EFSANELERİN GERÇEKLİĞİNDEN ÇOK GEREKLİLİĞİNE, MASALLARIN HAKİKATİNDEN ÖNCE HİKMETİNE, MENKİBELERİN

mizanseninden çok maksatlara, kıssaların tarihlerinden çok tariflerine odaklanmak gerekiyor. İnsanlar dün anlam ve değer dünyalarını mit, efsane, menkıbe, kıssa üzerinden nesilden nesile aktarma gereği duymuşsa, bugün de bu anlatı biçimlerine başvurmaktan kendini alamıyorlarsa bizim de bu konuya bir yerinden dâhil olmamız kaçınılmazdı.

Rahmetli ağabeyimiz **Akif Emre**'nin *Bir Boynuz Efsanesi* üzerinden *Bu Toprağın Keşfi*'ne çıkışını konu edindiği yazı ile başlıyoruz bu mitsel yolculuğumuza. Ancak daha önce **İhsan Fazlıoğlu** hocamızın *İmkân ve Tahakkuk Bakımından Şehri Metafizik-ile İdrâk Etmek* üzerine yaptığı *Tarihî Bir Soruşturma*'ya göz atmamız efsanenin büyüüne kapılmamak bakımından iyi gelecektir.

İsmail Doğu *Sözlü Hafızadan Yazılı Kültüre Anlatım Biçimleri* başlıklı yazısında mit-masal-menkıbe-efsane-kıssa ve tarih gibi kavramların etimolojisini irdeleyerek ayırım ve kavşak noktalarına dikkat çekiyor.

İrfan Kaya *Şehrin Kuruluşunda Kavramsal Karartmalar* başlıklı yazısında Batılı bakış açısının, Hoca'nın leyleği budayarak kuş yapması fıkрасına benzer bir müdahale ile, dili ve dolayısıyla da kavramları

nasıl kısırlaştırdığının serencamını dile getirmekte.

Yusuf Yerli *Karşı Kent: Kehf (Mazlum İnsan'ın Şehri)* başlıklı yazısında hemen hemen tüm kültürlerde efsanevi anlatımlarda yer alan, “Yedi Uyurlar” olarak şöhret bulan anlatıyı bir Kur’ani kıssa olarak, kent bağlamında ele alıyor ve kentten kurtuluş için Kehf’e yönelişin anlam dünyasını analiz etmeye çalışıyor.

Yakın zamanda “Esir Kent’ten, Özülke’ye” ebedî yolculuğa çıkan, Diriliş Nesli’nin baba ocağı ve ana kucağı konumunda bulunan, Yedi Uyurlar’dan biri olarak düşünen, yaşayan ve bir diriliş uykusuna yatan Üstat **Sezai Karakoç**’un *Ashab-ı Kehf* ile ilgili yazısını onu rahmetle anarak istifademize sunuyoruz.

Emin Selçuk Taşar Şehir, Mimarlık ve Efsane başlıklı yazısında Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesindeki efsanelerle örülü şehir ve mimari eser anlatımlarından kimi örnekler vererek anlatının bağlamına ve mantığına dikkat çekiyor.

Atabey Kılıç *Destanlarımızda Şehir Telakkisine Dâir* başlıklı yazısı ile kahramanlarımızın destanlaşan hikâyesini onlarla birlikte şehir şehir gezerek bize tahkiye ediyor.

Fatma Adile Başer hocamız, *Kültürümüzün Ocağı Olarak Destanlarımız*

başlıklı yazısı ile destanlarımızın işlevine, musiki ve destan buluşmasının sinerjik yapısına dikkat çekerek bu sayımızda yer alıyor.

Hasanali Yıldırım, *Efsanelerin İkinci Baharı*’ndan söz ettiği yazısında sinema dünyasında filmlerle, özellikle de televizyon aracılığı ile dizilerde efsanenin nasıl üretildiğine ve tüketildiğine dikkat çekiyor.

Murat Bozkurt da Ölüm ve Ötesi Bağlamında Orfık Üçleme başlıklı yazısında filmler ve mitler üzerinden yaptığı ilginç okumayla dosyamıza katkı sundu.

Yusuf Yerli’nin *Mabetler ve Medineler’in Menkıbeleri*’nde Mekke (Kâbe), Kudüs (Süleyman Mabedi), Medine, Fes, Bağdat, Kayrevan, Samarra, İstanbul gibi İslam şehirlerinin ve mabetlerinin mayasında bulunan menkıbevi anlatı ve öğelerin mesaj ve müjde boyutuna dikkat kesildiği diğer/ikinci yazısı; Kudüs’te yaşayan **Halil Assali**’nin *Bendeki Kudüs* başlıklı yazısı, yine bir Kudüslü olan ve İstanbul’da yaşayan **Taissier Khalaf**’ın ve bu sayı için kaleme aldığı *Haçlıların Kuruntuları ve Siyonistlerin Hurafeleri Arasında Kudüs* başlıklı yazısı ve **Peren Birsaygılı Mut**’un *Nebi Musa Festivali/Efsaneden Direniş*

başlıklı yazısı; efsanelere şehrindeki kıssalara/menkibelere dikkat çekmesi bakımından dikkate değer yazılar olarak dergimizde yer aldı.

Mustafa İbakorkmaz Şehirler ve Kuruluş Efsaneleri başlıklı yazısında Atina’dan İskenderiye’ye antik kentlerin kuruluş efsanelerini, İsmail Doğu ise yine *Efsaneler Şehri İstanbul*’u isimleri ve kurucu aktörleri üzerinden anlattılar.

Muhammet Fazıl Himmetoğlu Şehir-Taş-Efsane başlıklı yazısında Kayseri İmamkulu Kaya Kabartması üzerinden bir arkeolojik kazı çalışmasına girer ve oradan kimi efsanelere dikkat çeker. **Osman Gerçek** *Mekân Efsaneleri* başlıklı yazısında Kayseri ve yöresinde dillere destan olmuş kimi efsanevi/menkıbevi anlatılara dikkat çeker ve anlatının arkasında yatan anlamı anlamlandırmaya çalışır.

Kitabiyat bölümünde **Dursun Çiçek** *Kurgudan Gerçeğe Mimar Sinan/Uğur Tanyeli’nin “Mimar Sinan: Tarihsel ve Muhayyel” Kitabı Üzerine* başlıklı yazısında derinlikli ve içrikli bir okuma yaparak, Sinan’lı efsanelerin üretilmesi üzerine yazılmış en dikkate değer bir kitabı gündemimize taşımış bulunuyor.

Dosya dışı yazılar bölümünde değerli dostumuz **Mustafa Özel** Kayserililere takılmadan edememiş. *Belirsizlik Çağında Servet, Sermaye ve Şirket* başlıklı yazısına “Türkler, asker millet midir?” sorusunu sormakla başlamış. Cevabı yazının devamında. **M. Ali Köseoğlu** *Osman Şâkir Efendi’nin Musavver Sefâretnâme-i İran Eserindeki Amasya Resmine* Notlar başlıklı yazısında hem bir kitap tanıtımı yazısı yazmış hem de Osman Şâkir Efendi gibi gezdiği yerleri ve gördüğü güzellikleri bize aktararak bizlere büyük sevdaların semaverde demlendiği bir şehir olan Amasya’dan tatlar ikram etmiş. **Şükrü Karatepe** hocamız bir önceki sayıda Kayseri Cumhuriyet Meydanı’nın tarihi süreç içerisinde gelişimini ve değişimini el almıştı, bu sayımızda ise *Geleneksel Kayseri’nin Mekânsal Gelişimi*’ni aynı perspektiften ele alıyor.

Son olarak **Cüneyt Kaya** hocamızın Kayseri Şehir Akademisi’de sunduğu *İslam Düşüncesinde Bilgi* konulu semineri ile sizleri baş başa bırakıyoruz.

İyi okumalar ve yeni sayımızda buluşmalar dileğiyle...

Yusuf Yerli

DOSYA

AKİF EMRE
Bu Toprağın Keşfi/ Bir Boynuz Efsanesi
8

İHSAN FAZLIOĞLU
İmkân ve Tahakkuk: Şehri Metafizik-İle İdrâk Etmek
12

İSMAİL DOĞU
Sözlü Hafızadan Yazılı Kültüre Anlatım Biçimleri
18

İRFAN KAYA
Şehrin Kuruluşunda Kavramsal Karartmalar
28

YUSUF YERLİ
Karşı Kent: Kehf
36

SEZAİ KARAKOÇ
Ashab-ı Kehf Uykusunu
48

EMİN SELÇUK TAŞAR
Şehir, Mimarlık ve Efsane
50

ATABEY KILIÇ
Destanlarımızda Şehir Telakkîsine Dâir
56

FATMA ADİLE BAŞER
Kültürümüzün Ocağı Olarak Destanlarımız
66

HASANALİ YILDIRIM
Efsanelerin İkinci Baharı
72

MURAT BOZKURT
Ölüm ve Ötesi Bağlamında Orfîk Üçleme
76

YUSUF YERLİ
Mabet ve Medinelerin Menkıbeleri
84

HALİL ASSALİ
Bendeki Kudüs
94

TAİSSİER KHALAF
Haçlıların Kuruntuları ve Siyonistlerin Hurafeleri Arasında Kudüs
96

PEREN BİRSAYGILI MUT
Nebi Musa Festivali; Efsaneden Direniş
102

MUSTAFA İBAKORKMAZ
Şehirler ve Kuruluş Efsaneleri
105

İSMAİL DOĞU
Efsaneler Şehri İstanbul
111

M. FAZİL HİMMETOĞLU
Şehir-Taş-Efsane
119

OSMAN GERÇEK
Mekân Efsaneleri
122

KİTAPİYAT

DURSUN ÇİÇEK
Kurgudan Gerçeğe Mimar Sinan
132

DÜŞÜNCE-DENEME

MUSTAFA ÖZEL
Belirsizlik Çağında Servet, Sermaye ve Şirket
140

M. ALİ KÖSEOĞLU
Osman Şâkir Efendi'nin Musavver Sefâretnâme-i İran Eserindeki Amasya Resmine Notlar
146

ŞÜKRÜ KARATEPE
Geleneksel Kayseri'nin Mekânsal Gelişimi
150

ŞEHİR AKADEMİ

M. CÜNEYT KAYA
İslam Düşüncesinde Bilgi
158



Bu Toprağın Keşfi/ Bir Boynuz Efsanesi

AKİF EMRE

24 Ağustos 2013, Cumartesi

TOPLUMLARIN HAFIZASI VAR. TOPRAĞIN, COĞRAFYANIN DA BİR HAFIZASI VAR. TOPLUMUN VE TOPRAĞIN HAFIZASI BİRLEŞTİĞİNDE “BİZ” DENİLEN ortak hafıza, varoluş ortaya çıkıyor.

Günlük ritüeller, köşe başında kendinden eser kalmayan bir mekân ismi, yapı, taş, türbe, tepe, olay vs. olabilir. Yahut ne din anlayışımıza ne modern hayata yakıştıramadığımız, anlamı zaten buharlaşmış, çoğu metaforik anlam dizgesinden habersiz kaldığımız ritüeller... Yok olmaya yüz tutsa da hayatın akışı içinde dönüşen, hatta modernleşen şehirli ritüellerle daha barışık hâldeyiz. Ve de sevimli hâle gelen bidatler zümresinden sayabiliyoruz. Fazlasıyla profanlaşan hayata küçük bir metafizik pencere açtığını düşünerek katlanabilirsiniz, hatta olanca rasyonalist duruşunuza karşın sempatik bile gelebilir mahalledeki yaşlı kadının çaput bağlaması.

Kültürel antropolojinin konusu olmaya aday tükenmekte olan bu ritüeller, semboller kırsala açıldıkça daha çarpıcı bir mahiyet kazanır. Dikili bir taşın, yıkık, metruk bir harabenin öyküsü sizi sarsabilir, ürpertebilir. Tarihle dolayimsız, mitolojik bir bağ kurarsınız. Modern zaman imkânlarıyla yanına yaklaşmadığınız, iletişim kurmanız büyük çabalar gerektiren, menkıbemsî bir ürpertiye dönüşen



Şemun el-Gazi Türbesi

bir gizem sizi sarar; bu toprağın, bu halkın muhayyilesindeki zaman-mekân algısı ile “metafizik ürperti” tüm benliğinizi sarsabilir.

Ne kadarının efsane, ne kadarının doğrudan dinî tecrübeye tekabül ettiğinin hiç önemi yoktur o an. O an bu toprakların mihenk taşlarından biriyle temasa geçtiğinizi hissedersiniz. Bu toprağın insanı bu duyguyu hissederek, hissettiklerini anlatarak ve katarak bugüne getirmiştir çünkü... Çünkü bu hissediş, bu toprakları bu millete vatan kılmıştır.

Hafıza ile coğrafya ve toplum ilişkisinin ortak hafıza potasında kimliğimizi, bu topraklarla olan bağımızı ne denli belirlediğini, daha çok yurt dışına çıktığımızda fark ederiz. Varlığından bile haberdar olmadığımız izleri, menkıbeleri, hakikat payını hiçbir zaman ölçemeyeceğimiz, ölçmeye de gerek duymadığımız, tarihî olayları, öyküleri, hatta efsaneleri bir kimlik olarak kişiliğimizde taşıdığımızı; hem başkalarının kimliğinin işaret taşlarıyla karşılaştığımızda hem de kendimizdeki yokluğunu fark ettiğimizde, yaban/cı ellere çıktığımızda anlarız.



Turesan Türbesi

Geçen yıl Torosların Çukurova'ya baktığı bir zirvede, uç noktada, bu hafıza anlatısının uç örneği ile karşılaştığımda bu düşünce adeta sükûn etti. Dedebele denilen mevkide, iç Anadolu ile Çukurova'yı birbirinden ayıran zirvede, her iki tarafın aynı anda görülebildiği sırtta bir yatır... Aslında bilinen anlamda bir mezar, türbe... Yahut mezar taşı yok. Mezar olduğu intibasını veren bir taş yığını. Bir mağaranın hemen girişi ve girişte de bir kaynak suyu... Dedebele denilen mekân. Hikâyesi daha da tuhaf; söylentiye göre Peygamber Efendimiz buraya gelmiş ve ziyaret etmiş! Yöre halkının, bunun kaynaklarda olmadığı, olamayacağı itirazı yapanlara kestirmeden verdikleri cevap: Miraca çıkıyorsa buraya neden gelmesin! Dinî açıdan hiçbir kıymeti olmayan bu açıklama aslında toplumun toprağı kutsayarak kendine ait kılma yöntemini göstermektedir. Kutsadığı ölçüde, kutsallık kazandığı ölçüde kendine ait hissediyor. Bu tür menkıbeler genelde Hz. Ali'ye atfedilir.



Dedebeli

Buradaki çok uç örnek de olsa, doğruluk derecesini tartışmaktan çok halkın muhayyilesinin nasıl çalıştığı, toprağı ile ne türden bir ünsiyet kurduğuna dair bir örnek.

Kaz Dağları'nın eteklerinde bir köyde modern bir müze görmüştüm. Köy ortamında her anlamıyla iyi toparlanmış bir müze şaşırtmıştı. Müze müdürü modern ve aydın bir öğretmen edasıyla köyün tarihi, hafızası sayılması gereken efsanelerini anlatıyor... Halkın velilere, kerametlere dayandırarak anlattıklarını Yunan mitolojisiyle irtibatlandırıyor; buranın Antik Yunan geçmişini öne çıkaran, referansını oradan alan bir mitoloji sunuyor; çevredekiler de baymış gözlerle anlatılanlarla geleneğin hafızalarına kaydettikleri arasındaki çelişkiyi anlamlandırmaya çalışıyordu. İki türlü anlatım vardı: Biri gelenekle, inançla anlam kazanan, bu toprakların sahipliğine dair Müslüman muhayyilesi kaynaklı, diğeri pagan Yunan...

Faruk Nafiz'in şiirini yazdığı "han duvarları"nın yanından kıvrıla kıvrıla yükselerek İncesu'ya, Göreme'ye, Peri

vakfiye özelliğine sahip... Ve türbe-mescitten ve zaviyeden oluşan külliyenin etrafı mezarlık, daha doğrusu şehitlik... Yüzlerce yılın aşındırmasına direnmiş her biri işaret mesabesindeki mezar taşları... Selçuklu gazi beylerinden biri neden gelip buraya yerleşmiş, dağ başında inzivaya çekilmişti? Gazi bir erenin şehri, toplumu terk edişi mi yoksa bir ermiş gazinin gaza hattı mıydı?

Turasan'ın tam karşısında, en az otuz-kırk km uzaklıkta ovanın diğer ucunda, virane hâline gelmiş köyden tırmana tırmana çıktığımız o zirve... Adeta tüm insanlıktan, şehirden, hayattan, tabiattan uzaklaştığım duygusunu veren tek ve تنها bir zirve. Şemunel Gazi Türbesi... Nefes kesen bir topografya, sis perdesinin ardına gizlenen peş peşe dizilmiş dağlar, uçsuz-bucaksızlık hissi veren bozkıra maveradan bir bakış noktası gibi...



Dedebeli

Bacaları'na tepeden bakan, Erciyes'le yarışan bir zirvede kimsesiz taş bir mescit ve türbeyi keşif heyecan vericiydi. Taş yapısı sayesinde her hâliyle bakımlı görünen bu küçük külliyenin ıssız dağ başında ne işi olabilirdi? Üstelik Selçuklu şehrine damgasını vuran Hunat Hatun vakfiyesine kayıtlı, şehir dışındaki tekke

Şemun el-Gazi türbesinden tam karşıya bakıldığında ovanın en dip köşesinde, Akdeniz'i iç Anadolu'ya bağlayan geçitteki tepeleri tutan Zengibar kalesini sisler arasında ancak seçebiliyorsunuz.

Daha elli yıl öncesine kadar suyu bile olmayan bu tepedeki kalede yaşayan

köylülerin babalarının o tepede neden durduklarını açıklayacak bir tarih bilgisi elbette yok. Ancak o tepeyi, civarını adeta kutsayan, yaşadıkları mekânları anlamlandıran öyküler, basit bir anlatı dizgesi midir? Belli ki o tepede bin yıl önce geldikleri gibi kalabilen, hafif çekik gözlü, elmacık kemikleri çıkık Türkmen tiplerinin geçmiş zamanın tarihî belgesi olduğundan bile haberdar değiller. Yine Anadolu'nun yoğurduğu, Anadolu'yu Müslümanlaştıran Müslümanlaşan bir tarihî devrimin yaşayan tanıkları olduklarından da haberdar değiller. Çünkü bu inkılabı öylesine ruhlarına sindirmişler ki toprak gibi tevazuyu pak alınlarındaki ışıltıyla taşıyorlar.

Şemunel Gazi'yi peygamberler tarihinden bir sayfaya yerleştiren anlatı yahut Turasan'ın attığı taşın düştüğü yere yaptırdığı zaviye hikâyesi gibi ne kadar farklı versiyonları olursa olsun bu anlatılar; bu zirvelerde gözcülük yapan, gaza eden, Haçlılara karşı amansız mücadele veren gaza ehlinin bu toprağın ve bu toplumun hafızasında işaret taşları olduklarını gösteriyor.

Bu coğrafyanın Müslümanlaşması, vatan edinilmesinin yazılı olmayan tarihi halkın muhayyilesinde kutsanmış bir rivayete dönüşen bu zirvelerin tek ve تنها sahiplerinin izlerinde saklı.

“Bir boynuz efsanesi” (22 Ocak 2002) adlı makalenin “Demokratik boynuz” alt başlığı ile yayımlanan yazısı

ABD gezisi sırasında ziyaret ettiği Yahudi lobisi B'nai Brith'in Başkanı Richard Heideman Ecevit'e bir şofar hediye etti. Şofar bilindiği gibi Yahudi ilahiyatında önemli bir yere sahiptir ve Yahudiliğin ilk gününden bugüne kadar gelebilmiş en otantik semboldür. Yahudi kimliğinin en tartışmasız ve en önemli simgesinin ne olduğuna verilecek cevap Yahudilerin şofar dediği boynuzdur. Yahudi kutsal metinlerinde ismi çokça geçen şofarı Ecevit'e takdim eden Heideman, bu boynuzun “demokrasi ve özgürlük sembolü” olduğunu belirtmiş.

Yahudiler için şofarın ne anlama geldiği ile Ecevit'e takdim edilirken



Şofar üfleyen bir Yahudi

söylenenlerin bugün ne ifade ettiği anlaşılmadan bu hediyein Türkiye'nin duruş ve dünyada işgal ettiği konumun anlamı bakımından ne ifade ettiğini kavramak zor. Türk dış politikasının içine düştüğü idrak sorunu ile demokratik şofar imgelemi arasındaki çıkarılacak sonuçlar gelinen savrulmayı izah etmeye yardımcı olabilir.

Şofarın temsil ettiği yoğun dinî anlam-ları üzerinde durmayacağım. Ancak yine dinî anlamından ayrı düşünilemeyecek dünyevi, hatta siyasi muhtevası konumuz açısından önemli. Torah'ta, Mezmur'da bahsi geçen şofar her şeyden önce Yahudiler için bir fetih ifadesidir ve uhrevi boyutu kadar da dünyevi anlamlar içerir. İlk defa İsrailoğulları'nın Kızıldeniz'i geçip Sina önlerine geldiklerinde üflendiği söylenen bu uzun kıvrımlı hayvan boynuzu, bu anlamda en son 1967 yılında üflendi.

Seadlia Gaon'a göre şofarın 10 anlamı vardır; bunlar arasında Tanrı'nın yüceliği, pişmanlık günü gibi uhrevi boyutlarının yanı sıra şu iki anlamı onu, bugün de ister dindar ister laik olsun dünyadaki tüm Yahudiler için önemli kılıyor: İlki, mabedin yıkılış ve yeniden inşası. Bir diğeri, İsrailoğulları'nın kutsal topraklarda toplanmalarını ve ülkelerini çağrıştırması.

Bu nedenle; İsrail ordusu 1956 yılında Sina dağına geldiğinde bir zafer işareti olarak şofar öttürüldü.

En son olarak, 1967 yılında İsrail ordusu Kudüs'ü işgal ettiğinde şofar üflendi. İşte, Heideman'nın “özgürlük ve demokrasiye ulaşmak için insanların bir araya gelmesini sembolize ettiğini”

söylediği efsanenin günümüze tekabül eden anlamı.

Şofarın çalındığı yerler arasında devlet başkanının seçimi, başhahamın seçimi ve kutsal toprakların ele geçirilmesi ideali bir arada düşünüldüğünde demokrasinin ve özgürlüğün içeriği tamamlanmış oluyor. Dinî olduğu kadar siyasi, askerî olduğu kadar uhrevi sembol. Maymondes'ten çağdaş Yahudi ilahiyatçılarına kadar herkesin ittifak ettiği gerçek Yahudi kimliğini şofar kadar başka bir ifade edemez.

Ecevit'in söylediği “Amerika ikna olmuşa biz de ikna olduk” ifadesinin ciddiyeti ile boynuz hediye edilirken, Türklerle Musevilerin terörizme karşı mücadele ettiklerini söylemesinin vahameti aynıdır.

Filistin'de akıtılan kanla Türklerin ne gibi ortaklığı olabilir. Türkler tarihi boyunca Yahudilere zulmetmedikleri gibi Yahudi devletinin zulmüne, terörüne de ortak olamaz.

Şofarın bir kez daha üflenmesi için ancak Mescid-i Aksa'nın yıkımı ya da tapınağa çevrilmesi gerekir. Hangi Türk ve Müslüman böylesi bir çağrışımaya sahip boynuzu demokrasi ve özgürlük sembolü olarak kabul edebilir. Dahası kim bu suça ortaklık edebilir? Ecevit, boynuzun bu anlamları üstüne düşündü mü acaba? Efsanelere inanmak yerine tarihe göz atmak, idrakimizi kuşanmak zorundayız. ABD gezisinde kaydedilen en talihsiz açıklama olarak bu ifadeler bu toplumun idrakine, tarihine indirilmiş en ağır darbelerden biridir. ■

İmkân ve Tahakkuk: Şehri Metafizik-İle İdrâk Etmek

-Tarihî bir soruşturma-

İHSAN FAZLIOĞLU

Prof.Dr.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

BU YAZIDA, TARİHÎ SÜREÇTE, GAYESİ DİKKATE ALINARAK ŞEHRİN ZEMİNİ VE KURULUŞ SÜRECİ ÇÖZÜMLENMEYE ÇALIŞILACAKTIR. BAŞKA BİR deyişle, soruşturmamız *tarihî bağlama* ilişkindir; ancak yanıtlarımız *çağdaş* durumla ilişkilendirilebilecek imkâna sahiptir. Çalışmanın temel önermesi, «şehrin, her bir ferdin, hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğa (saadet) erişmek amacıyla sahip olduğu maddî ve manevî imkânları, kısaca kendini, tam gerçekleştirmesi (tam *tahakkuk*) için kurulduğu, kurulması gerektiği; diğer tüm cümlelerin bu temel önermenin uzantıları olduğudur». Bu çerçevede öncelikle şehir ve ilgili kavramlar, tarihî kökleri de dikkate alınarak, kısaca tanımlanacak; şehrin kuruluşunda özsel, tümel ve doğru bilgi (burhânî bilgi) ile nebevî öğretinin (temsîlî bilgi) yeri, ön-görmek için hukûk ve ahlâkın işlevi, toplumsal artı-değerin, birikimin, fertlerin refahı için paylaşımı vb. üzerinde durulacak; birbirleriyle ilişkileri müzâkere edilecektir.

ŞEHİR VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Türkçe’de ‘şehir’ için üç kavram kullanılır: Şehir, kent ve medîne. Pehlevîce *şehir*, siyâsî hâkimiyetin bulunduğu *merkez* demektir. Parçâ olan *kent* ise *askerî* gücün temerküz ettiği yerin adıdır. Köklerini Aramca’da bulan *medîne* ise *hukûkun*, yasanın geçerli olduğu mekânın ismidir. Medîne, ‘mdîna’, ‘mdinata’ gibi köklere sahiptir ve Süryanice üzerinden varlığını sürdürmüştür. *Yargılama* ve *hükmetme* anlamlarını içeren kelime, *medîne* ile *yargı çevresi* ve *hüküm alanı* yani *mahkemenin*, yasanın bulunduğu yer olarak da yorumlanabilir. Nitekim, İbranice ve Arapçada *medine* ile *dîn* kavramları arasında yakın bir ilişki vardır. Özellikle Kur’ân-ı Kerîm’de geçen ‘yevmu’d-dîn’ yani ‘yargı günü’ tamlamasındaki ‘dîn’ kavramı bu kadim anlamı muhafaza eder. Kanaatimizce medîne, Mezopo-

tamya şehirlerinde, şehîr ve kent ise Pers dünyasında öne çıkmış; akabinde, özellikle Akdeniz dünyasında farklı coğrafyalarda kurulan şehirlerde hem tek tek hem de kısmî olarak terkip edilerek yeniden üretilmiştir. İyonya şehirleri ile ilk dönem Yunan şehirlerindeki *bilgeler* ile *yasa yapma* ilişkisi de bu durumu âşikâr kılar. Benzer şekilde, daha sonraki dönemlerde, bahusus İslam temeddününde tesis edilen şehirlerde merkezî hassasiyet *bilgi*, *hukûk*, *ahlâk* ve *adalet* gibi kavramlar etrafında teşekkül etmiştir. Bu hassasiyetin nedenleri üzerinde aşağıda durulacaktır. Yine de tam bu noktada, kadîm felsefede “insan, doğası gereği medenîdir.” yani “toplumsal bir varlıktır.” cümlesinin şimdiye değin söylenilenlerin, mekân-zamandaki farklı ifade biçimlerinden biri olduğu belirtilmelidir.

ŞEHİR NASIL KURULDU?

Herhangi beşerî bir olgu ve olayın tarihî süreç içinde varlığa gelişine ilişkin anlatılar, belirli verilere dayansa da bir tür senaryo özelliği taşır. Nitekim bu konuda araştırmacıların aidiyet duyduğu farklı tarihî ve felsefî tutumlar çerçevesinde pek çok senaryo kaleme alındı; anlatılar üretildi. Bizim tercih ettiğimiz anlatının ilk bileşeni, ilk insanların tapınak etrafında toplanmaları, tarım yapmaya başlamaları; akabinde vahşî dünya ile yabancılardan kendilerini korumak için, tarım arazilerinin çevresine çektikleri ‘çit’lerden esinlenerek, merkezde tapınakları olmak kaydıyla kalemli bir yapı içine yerleşmeleridir. Yönetici-din adamlarının önderliğindeki *tapınak* ilk zamanlar hem siyâsî hem de iktisâdî bir teşekküldü. Çevreden gelen saldırılar neticesinde şehri savunmak için savaş-önderleri ortaya çıktı; önce geçici olan bu önderlik, savaşların sıklaşmasıyla sürekli bir hâl aldı ve *konak* merkezli bir örgütlenmeye gitti. Şehrin her alanda ürettiği, ama öncelikle iktisâdî sahada ürettiği artı-değeri



Çalışmanın temel önermesi, "şehrin, her bir ferdin, hem dünyevî hem de uhrevî mutluluğa (saadet) erişmek amacıyla sahip olduğu maddî ve manevî imkânları, kısaca kendini, tam gerçekleştirmesi (tam tahakkuk) için kurulduğu, kurulması gerektiği; diğer tüm cümlelerin bu temel önermenin uzantıları olduğudur".

yönetmek ve yönlendirmek konusunda tapınak ile konak arasında ortaya çıkan çatışma, siyâsî ve inzibâtî yönetimi konağa, manevî yönetimi tapınağa ait olmak üzere kurulan *pazar* ile çözüldü.

Şehir, iki temel güvenliği sağlamak içindir: Birincisi maddî, ikincisi ise manevî güvenlik. Her ikisinin en temel ontolojik zemini, insanların ürettiği *artı-değerdir* (*duvle*). Çünkü her ikisi de artı-değerin yani *duvlenin* siyasetine bağlıdır ki, kurumsallaşan bu bağ *devlet* adını alır. Manevî güvenlik, ayrıca, şehirde yaşayan bir insanın imkânlarını mümkün kılar, dolayısıyla doğası gereği *bi'l-kuvve* sahip olduğu yetenekleri *bi'l-fil* hâle getirir, açığa çıkartır, yani kendini gerçekleştirebilecek bir ortam talep eder. Her ikisinin sağlanmasının asgarî koşulu *adalettir*. Adalet en genel anlamıyla ister maddî ister manevî her alandaki artı-değeri (*duvle*) dengeli bir şekilde paylaşmaktır ve toplum

içindeki bireyi, toplulukların elindeki artı-değerin ürettiği her türlü güce karşı korumaktır. Bu süreç, *duvleyi*, devlet kılar.

ŞEHRİN KURUCU İLKESİ NEDİR?

Yukarıda özetlenen süreç en sağlıklı bir biçimde nasıl gerçekleştirilebilir? Hiç şüphesiz bu *gerçekleştirme işlemi*-nin pek çok yolu ve yordamı olduğu söylenebilir. İnsanlığın tarihî tecrübesi dikkate alındığında şehrin her çeşidiyle *bilgi* üzerine kurulduğu görülür. Ancak en temelde, şehrin metafizik çanağında yer alan ilke, her türlü gerçeklik küresine ilişkin olgu ve olayların en genel anlamıyla *kamusal paylaşılabirliği* olan *denetlenebilir makûl bilgisini* elde etmek ve bu bilgiye göre *eylemektir*. Böyle bir ilke üzerinde kurulan şehirde her bir kişi hem *emânını* yani maddî güvenliğini



hem de îmânını yani metafizik güvenliğini sağlar ve kendini gerçekleştirebilir.

Söz konusu bilgi, kaynağı ve ifadesi dikkate alınarak iki farklı şekilde temellendirilir. Her iki temellendirme özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da en olgun ifadesini bulur. Buna göre, kişi, mahsûs

dünyadaki tikel mahsûs gerçekliklerle hissi bir ilişki kurar; belirli bir *intizâ* ve *tecerrud* sürecinde zihni mâhiyeti (mana) elde eder; *aşkın bilişsellik* (trancendent cognition) yani *faal akıldan* gelen varlık feyziyle süreç tamamlanır; bu şekilde mâhiyetin evrendeki yeri ve niçin o yerde

bulunduğuna ilişkin *innî* ve *limmî* bilgi elde edilir; bu bilgi mantığın tasavvurât ve tasdikât bölümlerindeki biçimsel yapılarla, tanım (kavram) - önerme ve çıkarım (kıyâs) süreçleriyle ifade edilir. Bu şekilde ifade edilen bilgi, özsel, tümel ve kesin *burhânî* bilgi adını alır. Söz konusu *manaya* yani *makûle* sahip kişi, bu bilgiye nispetle *ihtiyârî* ile, *irâdesini itidâl* üzere tutarak, *ifrât* ve *tefrîttan* yani *rezîlet*lerden uzak *fazîletli* bir şekilde davranmış olur. Ferdî olarak fazîletli kişi, topluluk (menzîl) içinde *menfaati* ve toplum (medîne) içinde de *maslahatı* gözeterek yaşar.

Ancak bir toplumun tüm fertleri *doğaları* (tab') gereği fazîleti yukarıda özetlenen şekilde elde etmeye muktedir değildir. Ayrıca insanların *doğaları* yetenekleri açısından *tabakalaşma* gösterir. Tek bir biçimde ifade edilen burhânî bilgi farklı tabakalarda bulunan fertler tarafından yine farklı idrâk edilir; hatta bazı alt-tabakalardaki fertler burhânî bilgiye hiçbir şekilde müdahil olmazlar. Bu nedenle toplumu inşa eden bilginin de tabakalı idrâk edilecek şekilde ifadelendirilmesi gerekir. Ancak bu bilgi, *meşrû* ve *ilzâm* edici olması hasebiyle kaynağı açısından tıpkı burhânî bilgi gibi makûl; ancak ifadesi herkesin içinde bulunduğu bilişsel tabakanın imkânları oranında idrâk edebilmeye müsait olmalıdır. Bu tür bilgi için de yine Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi felsefi dizgeleri çerçevesinde geliştirdikleri peygamberlik (nübüvvet) nazariyesi dikkate alınabilir. Tanrı'nın kendi ilmi dahilinde, sebepsiz nebî olarak seçtiği bir kişi, yine aşkın bilişsellikten, ancak onun Cebrâil adını alan yönünden filozofla aynı *ma'kûlû* alır; fakat muhatap kitlesini göz önünde bulundurarak *ma'kûlû* toplumun tabakalı yapısına uygun şekilde yine tabakalı anlaşılacak şekilde ifadelendirir. Bunun bilişsel zemini de *muhayyile gücüdür*. Muhayyile sadece nebevî bilginin zemini değildir. Aynı zamanda muhayyile, varlığın toplumsallaşmasının bilişsel zemindir;



toplumun inşâsındaki ontolojik bileşenler muhayyilenin ürettiği bilginin nesnelleşmiş halleridir.

Fârâbî ve İbn Sînâ dizgesini elbette yalıtılmış bir halde anlamak zordur. Çünkü kadim felsefe-bilim dizgelerinin holistik bir karakteri vardır. Teoloji, kozmogoni, kozmoloji, astronomi, akıl ve nazariyesi, bilgi anlayışı vb. hepsi bir bütün olarak düşülmelidir. Bu dizgenin tarihi zemininde yine ilâhî, metafizik bir yapı bulunur. Çünkü etkinliğin tümel adı olan ve muhtemelen Eski Mısır diline dayanan *philosophia* kavramındaki *sophia*, bilgelik tanrısıdır ve *philo* kelimesi de 'akıl ile irtibat kurmak' demektir; dolayısıyla *philosophia* kişinin tanrı ile kurduğu akli ilişkiden elde ettiği bilgidir. İbrahimî dinlerin farkı, bu dizgede 'Yok-iken Yaratıcı'-Tek-Muhtâr-Kişi-Tanrı fikrini kabul etmeleri; Tanrı ile nebî arasındaki fâil aracı varlıkları (aktör) iptal ederek, hepsini âmil (faktör) güçlere dönüştürmeleri, doğrudan ya da başta Cebrâil olmak üzere başka *vâsıtalarla* teması mümkün görmeleridir. Nebî'ye verilen *haber* (nebe') belirli *temsillerle* dile getirildiği için herkes haberi kendi

bilişsel imkânları çerçevesinde anlayacaktır. Ancak burada sorun söz konusu temsillerin hakikatine ilişkin bilginin kimin elinde olacağıdır. Filozoflar, muhayyilenin bir ifadesi olan *temsiller* ile istidlâlî aklın bir ifadesi olan *burhânî bilginin* aynı *ma'kûlûn* iki farklı yüzü olduğu iddiasından hareketle *te'vîl* ve *tefsîr* hakkının kendilerinde olduğunu iddia ederler. Elbette burada filozofların, *burhânî bilgisine* sahip olabileceklerini iddia ettikleri *hakikatten* ne anladıklarına aşağıda işaret edilecektir.

Ulemâ ise, haberi (*kitâb-i tenzîlî*) anlamanın bu kadar kozmik ve aşkın bir şey olmadığını, tersine beşerî bir etkinlik olduğunu, başta dil olmak üzere çeşitli bilimlerde uzmanlaşmanın; ayrıca haberi şahsında temsil eden nebînin ve ilk nesil takipçilerinin uygulamalarını bilmenin yeterli olacağını; tüm bu malzemeyi belirli bir *yöntemle* (usûl) ifade etmeden hasıl olacak bilginin '*yakîne yakın zannî*' (yakınsak) olabileceğini, ayrıca tarihî, coğrafî, beşerî vb. pek çok şarta bağlı olarak uygulama değeri kazanabileceğini iddia ederler. Özellikle mahsûs maddî hakikate ilişkin bilginin belirli bir yere kadar

amelî bilgiye dönüştürülebileceğini, ferdî, menzîlî ve ictimâî bilginin büyük oranda nebevî öğretiyeye dayanması gerektiğini söylerler. Elbette burada her iki yöntem arasındaki fark gerçekliğin bilgisine ilişkin tutumlarından kaynaklanır. Meşşâî tutum, bilgiyi bilenle değil doğrudan bilinenle ilişkili görür; çünkü *manâ*/makûl bilinenin içindedir ve oradan intizâ ve tecrîd edilerek idrak edilir. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir *mutâbakat* olmasıdır. Kelâmî tutumda ise bilgi idrakle ilişkilidir; bilinenle değil. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir *mutâbakat* zorunlu değildir; çünkü ne kadar inceltirilse inceltilsin duyu, algı ve idrâk süreci mutlak bir delil ya da kânûn vermez; çağdaş deyişle bilgi daim *yakınsaktır*. Tam da burada şu nokta vurgulanmalıdır: Amaç, herkesin her şeyi bildiği, eşyanın hakikatinin nazarî ya da temsîlî bilgisine sahip *âlim bir toplum* ya da *âlim bir siyâsî seçkin öbek* inşa etmek değildir. Nihâî amaç, toplumun sofizm ve mistisizm çatalına düşmeden, nazarî-istidlâlî bir eksenle, ama diğer yönelimleri de bu eksen çerçevesinde denetleyebilen,

Meşşâî tutum, bilgiyi bilenle değil doğrudan bilinenle ilişkili görür; çünkü manâ/makûl bilinenin içindedir ve oradan intizâ ve tecrîd edilerek idrak edilir. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir mutâbakat olmalıdır. Kelâmî tutumda ise bilgi idrakle ilişkilidir; bilinenle değil. Bu nedenle tasavvuru ile hâricî hakikati arasında bir mutâbakat zorunlu değildir; çünkü ne kadar inceltilirse inceltilsin duyu, algı ve idrâk süreci mutlak bir delil ya da kânûn vermez; çağdaş deyişle bilgi daim yakınsaktır.

âlim bir topluluk tarafından yönlendirilen âdil bir toplum kurmaktır. Âlim topluluğun kurduğu bu âdil toplumun, inşâ edilmesi değil ancak korunması siyâsî iktidarın görevidir. Başka bir deyişle, ferd için ‘hakikat’i bilmek kendinde amaç değildir; nihâî amaç kişinin kendini tahkîk edebileceği âdil bir şehir kurmaktır; hakikat bilgisi bu amaca ilişkin eylemlerin istikametini tayin için bir vâsita olarak önemlidir. Çünkü varlığın hakikatine ilişkin ister nazarî ister temsîlî her bilgi eylemde itidâlin imkânını verir. Varlık’ın hakikatine ilişkin bilgi ile bu bilgiye uygun eylem yani erdem, ancak fertleri için bu bilgi ile erdemi tahsil edebilecekleri bir şehir inşa etmek ve siyâsî olarak yönetmekle mümkündür.

Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Filozoflar, burhânî bilgisine sahip olabileceklerini iddia ettikleri hakikatten ne kast ediyorlar? Filozoflar için bilgi, bilinene ilişkin olduğundan, bilinendeki bilgi imkânı, mantıkçı filozoflar için mana, makûl sâbit bir ‘öz’ ya da matematikçi filozoflar için sâbit bir ‘form’dur. Bir teşbihle, felsefî bilgi ekranın değil yazılımın (kod) bilgisidir. Yazılım değişmediğinden ona ilişkin bilgi de değişmeyecektir. Bu nedenle bir kez tespit edildiğinde, yapılması gereken yazılıma ilişkin bilgiyi öğrenmekle yetinmektir. Elbette bu tür bir sabit hakikate dair değişmeyen bilgiye ilişkin yanlışlar olabilir; ancak bunlar beşerî hatalardan kaynaklanır. Doğru bilgiyi veren dizgelere hem kavramsal hem de verisel katkı yapmaya kalkışmak mevcut dizgeyi tahrif eder; çünkü sabit bilgi (yazışım) gelişmeye, yenilenmeye vb. etkinliklere açık değildir. Aralarında

bazı konularda küçük farklar olsa da bir kısım filozof için söz konusu doğru bilgi, Aristoteles - Batlamyus - Galen çizgisinde tahsil edilmiştir. İbn Bâcce’nin ya da İbn Tufeyl’in bahsettiği ve öğrenilmesini talep ettiği ‘hakikat’ budur. İbn Rüsd ise, açığı daha da daraltır ve doğru bilgiyi yalnızca Aristoteles’in verdiğini, dolayısıyla onun verdiğini çerçeve ile yetinilmesi gerektiğini vurgular. Bu tarz bir hakikat iddiası hem kapalı hem doktriner hem de normatiftir. Kelamcılar ise hem tekvîni hem de tenzîlî hakikate ilişkin bilginin bilene ait olduğu konusunda müttefik olduklarından bilginin yöntem-odaklı ve şartlara bağlı olduğunu kabul ederler.

Nihâî amaç, toplumun sofizm ve mistisizm çatalına düşmeden, nazarî-istidlâlî bir eksende, ama diğer yönelimleri de bu eksen çerçevesinde denetleyebilen, âlim bir topluluk tarafından yönlendirilen âdil bir toplum kurmaktır. Âlim topluluğun kurduğu bu âdil toplumun, inşâ edilmesi değil ancak korunması siyâsî iktidarın görevidir.

Filozofların ‘hakikatin burhânî bilgisi’ tamlamasındaki ‘hakikat’ ve ‘burhânî bilgi’ kavramlarının delâletlerini kısaca tespit ettikten sonra, çatışmanın doğasını idrak etmek de kolaylaşır. Çünkü, filozofların ‘felsefe’yi mekân-zaman bağımlı, ucu açık, değişebilir bir etkinlik olarak görmedikleri, mutlak, kapalı ve

sabit, dolayısıyla doktriner ve normatif kabul ettikleri söylenebilir. Bu açıdan kökeni ve amacı aynı iki dizgenin ifade cihetinden içine girdiği bu ayrışma, te’vîl ve tefsîr etkinliğinin, dolayısıyla ma’kûl/ma’nayî tespit etmenin kime ait olduğu sorunu yanında, te’vîl ve tefsîr etkinliğinin ölçütü açısından da ciddi bir farklılaşma yaşadıkları açıktır. Kısaca söylenirse, tek-anlamlı-bir-hakikat ya da daha yalın bir deyişle ‘tekil yalnız bir hakikat’ anlayışı, filozofları, ilk dönem sufiler gibi, şehri terk etmeye zorlamıştır. Örnek olarak, Fârâbî kendi felsefî dizgesine hâs bir şehir kurguladı, İbn Bâcce şehirdeki toplum içinde, tabibi ve kâdısı bile olmayacak bir ada inşa etti; İbn Tufeyl bir adaya kaçtı; İbn Rüsd ise şehirdeki toplum içinde, kendi kapalı tekil yalnız hakikatini adalaştırdı. Bu düşüncelere karşı çıkan İbn Nefîs ise, her şeye rağmen bir ferdin (fâzıl b. nâtık) imkân ve tahakkunun yani kendini gerçekleştirmesinin (kâmil) asgarî zeminin şehir olduğunu söyledi ve toplumsal gerçekliği, soyut bir kişiye ve soyut bir adaya, ütopya tercih etmek ve erdemin kemâlini akıl ve bilgiyle ve dahi nebevî sîretin örnekliliğiyle tahsil etmek gerektiğini belirtti.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında ister felsefî ister kelâmî olsun yine de doğru bilgiye ilişkin bu tür bir soruşturma köklerini şehrin hukûkî ve ahlâkî zemininin belirleyecek bilginin ilzâm ediciliğini öznel bir durumdan nesnel bir zemine taşımak kaygısında bulur. Özellikle duvlenin yani artı-değerin paylaşımının kurallılığını belirlemek; böylece her bir ferdin tam tahakkukunu sağlayacak ortamı oluşturmak, bi’l-kuvve sahip olduğu imkânları bi’l-fiil hâle getirerek kendini tamamlamasına (insân-i kâmil) olanak sağlamaktır. Şehrin ‘hukûkî ve ahlâkî zemin’ ilk elde hukûk ile ahlâkın öncelik-sonralık ilişkisini ve hangisinin daha etkin olduğu sorusunu akla getirebilir. Kadîm şehirlerde toplumsal birlik hukûkun kanonikleşmesi, davranışlara dönüşmesi ve eylemleri

yönlendirmesiyle sağlanırdı. Başta hemen tüm sanatlar ve diğer toplumsal etkinlikler söz konusu kanonik yapıları hem kamusalıştırmak hem de korumak için icra edilirdi. Mesuliyetler, bu kanonik yapıların değere dönüşmesi ile yaptırım gücü kazanan erdemler tarafından denetlenirdi. Bu nedenle kadîm toplumlarda hukûk, erdemlerin işlevlerini kaybettiği ya da silikleşmeye başladığı, çeşitli nedenlerle yaptırım güçlerini kaybetmeye yüz tuttuğu sınırlarda devreye girerdi. Kısaca, kadim toplumlar biçimsel anlamda bir hukûk sahibi olmakla birlikte zeminlerinde aidiyet ve mensubiyetlerinden kaynaklanan erdemlerin bulunduğu toplumlar olarak görülebilirler. Anlam-değer merkezli bu toplumlarda yasa ancak erdemlerin zayıflamaya başladıkları ve yaptırım güçlerini kaybettikleri noktalarda tavzîf edilirdi.

Şimdiye değin denilenleri başka bir açıdan yeniden ifadelendirebiliriz: İnsan kâinatın bir uzantısı olarak tekevvün eder; ancak tabiatın ötesine uzanarak aklı ile temeddün eder; yani medîneyi yani şehri kurar. İnsan, şehirde sahip olduğu fazlayı gerçekleştirir (tahakkuk). Beşeri insan yapan bi’l-kuvve imkân olan fazlalık, şehirde gerçekleşen maddî ve manevî bir çevrede önce korunur; akabinde tahakkuk ettirilir; böylece bi’l-fiil hâle gelerek insanı fâzıl yani erdemli bir fert kılar. Bu cümlede kullanılan ‘ferd’ yalıtılmış bir var-olan değildir; tersine toplulukta edindiği ben (kişilik) ve toplumda kazandığı biz (kimlik) süreçlerinden geçerek kendini idrâk eden bir yapıya delâlet eder. Daha genel bir deyişle, bi’t-tab’ sahip olduğu tabîî mizâc ile bi’l-vaz’ karşılaştıklarının neticesinde oluşan sınıî mizâcın kesişim kümesinde ferd, kendi fazlalığının ayırdına varır ve kend’özünü idrâk eder. Bu özellikleri hâiz ferd, tabîî, vaz’î ve sınıî ahvâlini, yukarıda özetlenen nazarî ya da tahayyülî bilgi açısından tedbîr eder; bu tedbîr etkinliğine amelî denmesinin nedeni de budur. Ancak

insanın kendini gerçekleştirmesi yani kâmil olması, içinde yaşadığı şehrin de sahip olduğu fazlalığı tekml edecek bir nitelikte olmasına bağlıdır. Yani şehir fâzıl ise yani âdil ise, insan kâmil olabilir; bunun tersi de doğrudur. Ancak temeddün, tefessuhun yani çürümenin nedeni olabilir. Bunun en önemli sebepleri de refah, lüks, konfor ve adaletsizliktir; çünkü refah, lüks, konfor ve adaletsizlik çürütür. Kaçınılmaz ise de hukûk ve ahlâk bu süreci erteleyebilir, geciktirebilir. Bu farkı fark etmenin en temel ilkesi ise medînenin yani şehrin hem metafizik bir inşâ hem de metafizik inşa edilen yer olduğunu unutmamaktır.

Şehrin, tarihi arkaplanı dikkate alınarak, kuruluş gayesi açısından şimdiye değin yapılan açıklamalar ışığında içinde yaşadığımız çağdaki şehirler değerlendirilebilir. Adalet, ferdin tam tahakkukuna imkân vermesi, artı-değerin paylaşımı vb. ıstılahlar cihetinden incelediğinde çağdaş şehrin metafizik zeminini kaybettiği söylenebilir: Her şeyden önce hakikate ilişkin aşkın ‘bir’ fâilin ihmâli, iptali veya reddi içkin ‘birçok’ fâilin varlığını kabul etmeye götürür ki, bu hâlde aşkın fâile ihtiyârî itaatin yerini güç ilişkilerinin belirlediği bir kulluk, bir katlanma alır. ‘Doğal olarak ‘öte’ fikrinin iptal edildiği bu süreçte, hayat, yaşama indirgenir. Hakikatin gücü yerine, gücün hakikati ikâme edilir. Böylece ferd, muhtar bir varlık olmaktan çıkartılarak iradesinin sınırsız arzu nesneleri içindeki ilişkisellikte eritilir. Bu ilişkisellikte insan tenhalaştırılır. Kendisine tayin edilen yeri sorgulamaması için yanıtlar sürekli çoğaltılarak insana ilişkin hâlis sorular gündem dışı tutulur. Yine de söz konusu soruların muhayyel bir zamanda muhakkak çözüleceği hissi yaygınlaştırılır. Böylece her alana ilişkin artı-değeri elinde tutanlar, insanları her türlü dinî, ahlâkî, hatta hukukî değerden arındırılmış istekleri doğrultusunda yönetme ve yönlendirme, kısaca kullanma imkânına kavuşur. Artık insanı

değil kârı koruma öncelenir. “Dünya batsın, çıkar artsın» vecizesi bayraklaştırılır. Nefsin sınırsız arzu nesneleri nihâî amaç olarak konulduğundan tüm insanlık için geçerli hayır odaklı aşkın bir gayenin varlığı kabul görmez. Değişik iktidar teknolojileri ile yürütülen bu süreçler, her türlü ilmî, felsefî, sanat vb. etkinliklerle de kamusalıştırılır, yaygınlaştırılır ve normalleştirilir. Bu özellikleri hâiz modern çağdaş şehirler yersiz yurtsuz insanların sığınaklarıdır; başka bir deyişle artık kapitalizmin işçi ve neo-liberalizmin tüketici kamplarıdır.

Kadim geleneğimizde varlık küresindeki eşyanın hakikatini bilmeye hikmet, hikmet ile hükmedene de hakîm denir. Her alanda toplumun ürettiği artı-değeri elinde tutan muktedirlerin hevalarını ve heveslerini eşyaya dayatmalarına tahakküm ve böyle eyleyenlere de mütehakkim adı verilir. Hikmet, adalete, tahakküm ise zulme el verir. Tam da bu nedenle, hikmet, şehri kurmak ve insanı tahakkümden korumaktır. Bu kurma ve korumanın en zemindeki iki ilkesi, Hakk’ın bilgisi ile hakikatin bilgisidir. Her iki bilginin, dolayısıyla şehrin varlığına ilişkin temel metafizik ilkeleri de ‘câmi el-ulûm ve el-hikem’ olan nebevî öğretisi verir. Gerisi tüm çeşitleriyle insan idrâkinin, mekân ve zaman içindeki şartlarla girdiği karşılıklı etkileşime dayalı, sürekli etkinliğinin değişen ifadelerinde varlık bulur. ■

Sözlü Hafızadan Yazılı Kültüre Anlatım Biçimleri

“Quid rides! Mutato nomine de te fabula narratur”

(NE SIRITIYORSUN! İSİMLERİ DEĞİŞTİRSEN ANLATILAN SENİN HİKÂYENDİR)

Horatius

İSMAİL DOĞU

EFSA NELERDEN RASYONALİTEYE GEÇİŞ

GİRİŞ

İNSAN KENDİNİ VE ÇEVRESİNİ TANIMAK İSTER. BU İSTEĞİ VE İSTENCİ, KADİM BİR ARZUDUR. BU BİR MERAK SAİKİYLEDİR VE GÖRDÜKLERİ BİLDİKLERİ karşısında da hayret makamına erer. Hayreti ise onda bir bilgi ve algı oluşturur. Merakı ve hayreti hangi cihette ise kendisine ve çevresine ait algısı ve anlayışı da o yolda ilerler. Bu da onun dünya görüşünü ve yaşam biçimini belirlediği gibi, aynı tarzda olanlarla bir arada kalarak ortaklık ve uyum ilişkisine girmesini sağlar. Edindiği bu anlayış, aynı zamanda bir anlatım biçimini doğurur. Nasıl görüyorsa öyle aktarmaya çalışır. Bu aktarım sırasında kullandığı kelimeler kendisine yardımcı olurken, kendince üslup ve usul açısını da belirlemiş olur. Anlamak kadar anlatmak da bir gereksinim ifade eder. Tek başına anlama biçimi ilk etapta kendisi için bir yarar sağlasa da, sonuçta birileriyle paylaşma, birilerine aktarma durumu esas teşkil eder. Zira kendi başına oluşturduğu bu anlam çabası, başkasına aktarılmadıkça akim kalır ve ebter hâle gelir. Soyunun devam etmesi noktasında üreme faaliyetine girmesi gibi, dağarcığının da aynı şekilde

bilinmesini ve sürdürülmesini ister insanoğlu. Bu aynı zamanda anlatılanların anlama ve aktarma konusunda önemli bir katkısını oluşturur. Kişinin anlaması, biraz da anlatabilmesinde yattığına göre, ne denli uygun ve yerinde anladığını anlatarak test eder. Bu da beraberinde tashih ve tasdiki getirir. Sonuç itibarıyla da paylaşım biçimi doğar.

İnsanların, içeriği ne olursa olsun yaşadıkları tecrübeyi bir başkasına aktarma biçiminin ilk durağı sözdür. Sözlü, yani konuşma şeklinde seslerden oluşan aktarım biçimi, günümüzün baskın yazılı kültürüne rağmen hâlâ geçerlidir ve önceliklidir. Zira yazı, bir iletişimden daha çok belgeleme mahiyeti taşır. İletişim tarafı ise uzakta olanlar ya da sonraki dönemde yaşayanlarla bir irtibat kurma dolayısıyladır. Sözlü anlatım geleneği, kişinin kendi tecrübesini aktarma konusunda daha serbest bir imkân sağlar. Bu, anlatan için olduğu kadar, dinleyen için de geçerlidir. Hem dinleme sırasında hem de sonrasında başkasına aktarma esnasında anlatım, kendini doğum gibi yenileyerek süreklilik kazanır.

Türkçemizde kullanılan “konuşmak” kelimesini köken ve kavramsal süreç açısından incelediğimizde ilginç ayrıntılara rastlarız, konumuzu daha iyi anlamak adına. Konu dedik ya, oradan başlayalım isterseniz. Konu, konuşulan temayı belirler. Konuşma ise başka bir fiil ile aynı köktendir: Konmak. Konmak fiili, bir yerden bir yere göç eden insanların bir yerde yerleşmesi için kullanıldığı gibi, kuşlar için de kullanılır; adeta göçebelerin bir kuş misali hareket ettiğine de işaret ederek. Konu da, konuşanın konma noktalarını gösterir. Eğer daldan dala, hiçbir bağlantı olmaksızın konuyorsa, konusu da konuşması da bu minvalde dağınıklık gösterir. Eğer bir bağlam içindeyse konuşması, konması, o zaman takip edilmesi de anlaşılması da kolaylaşır. Bu gidiş-geliş, uçma-konma biçimi, evimize semtimize

ziyaret için gelen ve kalıcı olmayan kişilere konuk denmesini sağlamıştır. Her ne kadar bir yerleşim mekânına ad olarak kullanılsa da konak kelimesi de

değildir orada bıraktığı, bir kalıptır. Elbette ki bununla göçebe hayatının yerleşik hayata üstünlüğü söz konusu edilmemiştir. Burada mekân algısının

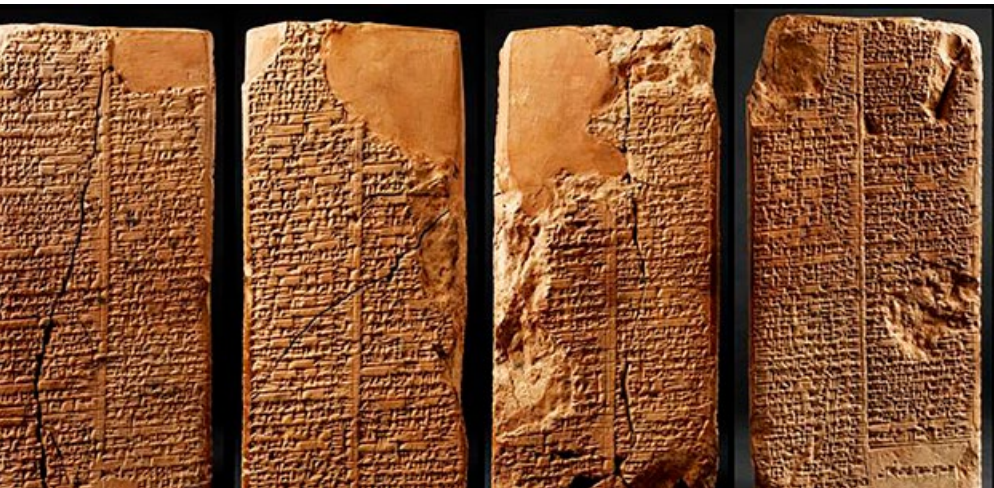
Konmak fiili, bir yerden bir yere göç eden insanların bir yerde yerleşmesi için kullanıldığı gibi, kuşlar için de kullanılır; adeta göçebelerin bir kuş misali hareket ettiğine de işaret ederek. Konu da, konuşanın konma noktalarını gösterir.



Mısır Hiyeroglifleri

aslen bu gelip geçiciliği imler. Bunun en güzel tezahürü de, dünyanın bir konak olarak nitelenmesinden geçer. İşte konuşmak da, aslında kuş misali uçmayı ama bir iz de bırakmayı çağrıştırır. Konar-göçer ama bir iz bırakır kalktığı yerde, ufuklara yelken de açar gideceği yere. Bu nedenle insanoğlu için konmak, konuk olmak kadar, konuşmak, konu açmak da sürekli dir. Kalıp yerleşme ise statikliği getirir. İz

dan daha çok bir zihniyet bağlamında işaret edilmektedir. Değ ilse kişi yerleşik olduğu durumda da zihniyet itibarıyla konar-göçer bir hâl edinebileceği gibi, konuk hâlinde de kalıpsal bir biçime kendini sabitleyebilir. Buradaki açılımımız, yeni doğum süreçlerinin esas olduğu ve bununla yeni gelişmelerin sağlandığını belirtmek amacını taşır. Göçebeliği sırf bu yüzden tahfif ve tahkir etme, buradan da anlaşılacağı



Kültepe çiviyazılı tabletleri

üzere anlamsız ve yararsızdır. Aynı şekilde uygar olma adına yerleşik hayatı sürekli öncelemenin yersizliği ve gereksizliğini de göstermiş olmaktadır. Nitekim Kur'an'da sıkça geçen hicret kelimesinin önemi ve onun hemen cihad ile birlikte kullanımının gerekçesi burada yatar. Hicret kelimesinin ilk kullanımlarının Müzzemmil ve Müddessir sureleri olduğunu, bunların da mekânsal bir göç değil de zihinsel ve eylemsel bir ayrış içerdığını hatırlatmakta sanırım fayda var.

Yazının icadı ile insanlık anlatım biçiminde yepyeni bir yolu keşfetmiştir. Tabii bu gelişim, bırakın sözlü belleğin sona erdiğini, eridiğini dahi göstermez. Ayrıca yazının icadı, birden gelişmiş bir teknik de değildir. Kişi doğar doğmaz ses çıkarmaya ve ortalama iki yaşından itibaren de hece hece, kelime kelime yoluyla da olsa zamanla cümle kuracak ve meramını anlatacak şekilde konuşmaya başlar. Bu onun aslı yapısı (ndan) dır. Her zaman ve herkes için geçerli olan bu yeti ve yetenek, sözlü/sesli anlatımın yazıya karşı her daim üstünlüğü olmasa bile önceliğini gösterir. Öyle ki, kişi lâl bile olsa ses verebilmekte, olmadı el kol işaretiyle kendini ifade edebilmektedir. Bu açılımı yapmamızdaki kasıt, laf arasında söyledığımız gibi, yazı ile söz arasında Antik Yunan'da yapıldığı

İşte konuşmak da, aslında kuş misali uçmayı ama bir iz de bırakmayı çağırıştırır. Konar-göçer ama bir iz bırakır kalktığı yerde, ufuklara yelken de açar gideceği yere. Bu nedenle insanoğlu için konmak, konuk olmak kadar, konuşmak, konu açmak da sürekli. Kalıp yerleşme ise statikliği getirir. İz değildir orada bıraktığı, bir kalıptır.

gibi bir restleşme ile sözün yazıya olan üstünlüğünü savunmak değildir. Zira biri doğuştan diğeri sonradan oluşan bu anlatım biçimlerinin amacı aynıdır. Sonuçtan hareketle yazılı kültürün doğurduğu sakıncalardan bahsedilerek söylenilecekse, evet bu doğrudur ama şu da var ki aynı tehlike sözlü bellek için de geçerlidir.

YAZININ İCADI

Yazının icadından kasıt alfabe değildir. Alfabe denilen harfler dizgesinin icadı, yazının icadından çok ama çok sonra olmuştur. Yazı denilen ilk biçim, aslında bugün adına piktograf denilen resimsel öğelerden oluşur ve daha çok kelimeleri betimler. Piktograf denilen resim-yazı ifadesi, bize yazıdan önce resmin var olduğunu da açık eder. Resmin de aslında bir yazı olduğunu ve

yazının resimden doğduğunu düşün-düğümüzde, mağara resimleri şeklinde sanat tarihinin konusu olacak şekilde ortaya çıkan tasvirler, pekâlâ bir anlatım biçimidir. Elbette duvara bu resimleri çizenler bir “sanat” oluşturmak niyetinde asla değildi ama bunu söylemek onların rastgele çizgilerden oluştuğu anlamına gelmez, bugün için sanatın temel taşlarını oluşturduğunu da engellemez. Nasıl ki bir duygu ve düşünceyi anlatma konusunda anlam karmaşasına yol açmamak için hem kendini en iyi ifade etmek hem de muhatabında karşılığını görmek açısından kelime kullanımlarında seçici davranılması gerekliliği söz konusu ise aynı şekilde mağaraya resimleri çizenler de aynı hassasiyet içinde bu işin farkında ve bilincindeydiler.

Yazının icadının temel taşlarını oluşturan bu resimler, zamanla daha da kısaltılarak imgesel biçimlere dönüştüler. Resimlerin daha fazla yer kaplaması, alanı daha da sağlıklı kullanma ve meramını daha kısa yolla anlatma arzu ve çabası, bu imgesel biçime dönüşü sağlamış olabilir. Bu açıdan baktığımızda da yazının aslında sözden daha az yer kaplamasına olanak verdiğini çıkartabiliriz. Elbette konuşmanın belîğ olanı da az ve öz olmasından kaynaklanır. Ancak yazıda bu daha belirgindir. Zira sözü doğrulatma ve/ya tekrarlatma olanağı varken, yazı için bu pek de geçerli değildir. Bu anlamda yazı, daha mesafelidir söze göre. Ondaki bu mesafe, imkân olduğu kadar zaafı da içerir. İşte yazı ile söz arasında karışıklık kurma düşüncesi, çok yanlış bir biçimde de olsa, bu özellikten doğmuştur. Platon'un diyalogunda geçtiği üzere yazıya karşı sözün öne geçirilme düşüncesi ve yazının dezavantajlarından fazlasıyla bahsedilmesi, Batı düşüncesinin ilk dönemlerine fazlasıyla baskın olmuştur. Temelde yanlış biçimde kurgulanan bu ayırım, zamanla doğal olarak sözün düşmesine de vesile olmuştur.

Resmin kullanımı insanlık tarihi kadar eski olsa da, yazının icadı, şimdiki bulgular eşliğinde Sümerlerle, diyelim günümüzden 5000 yıl öncesine dayanır. Tarihin Sümerlerle başlatılması sarhoşluğu, işte bu zafer tacından kaynaklanır. Böylelikle, sanki önceye ait resimlerin bir şey ifade etmemesinden tutun, yazının icadını sağlayan sözlü biçimin gücü hiç yokmuş da sanki kaya yarığında çıkmış gibi insanlığın birden böylesi bir buluşa ermelerini kabul eden bakış, tarihyazımı ve okuması açısından mihenk kabul edilmiştir. Hâliyle önceki dönem “ilkel” sıfatı ile tavsif edilmiş ve karanlık çağ şeklinde tasnife tabi tutulmuştur.

Yazının icadı Sümerlerle başlasa da alfabenin icadı kendisinden aşağı yukarı bin beş yüz yıl sonra Fenikeliler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bu demektir ki, her ne zaman başlamışsa insanlık tarihi, çok sonraları yazıyı bulmuşsa da, harfleri oluşturan alfabetik sistemin oluşumu da oldukça uzun bir zaman almıştır. Resimsel anlatımın uzun bir zaman dilimi idare etmesi gibi, anlaşılan o ki, alfabe sistemi olmaksızın yazının kullanılması da epeyce iş görmüştür.

Fenike alfabesi, sesli harfler içer-miyordu. Bu oldukça dikkate şayan bir noktadır. Konuşurken harfler değil ağızımızdan sesler yoluyla kelimeler çıkar ve bunlara ses veren de “sesli harfler”dir. Konuşurken bu çok da fark edilmez. Ancak yazıya döküldüğünde, sonuçta yazının kendisi konuşan bir şey değildir. Orada öylesine duran bir çizgisel yapımlar bütünüdür. Onu konuşan biri aktarır ve konuşan biri okur. Bu karşılıklı ilişki ve iletişim biçimini sağlayan ise pek tabidir ki aynı dizgeleri kullanan topluluk içindeki bireylerdir. Nitekim bir yazı olduğunu bildiğimiz hâlde onu yazamamamız ve okuyamamamızın nedeni, tarih içinde ve farklı bölgelerdeki topluluklarca sağlanan işte bu farklı dizgelere sahip olunmasındandır. Adına dil farklılığı denilen başka başka biçimlerin sebebi

Bu açılımı yapmamızdaki kasıt, laf arasında söyledığımız gibi, yazı ile söz arasında Antik Yunan'da yapıldığı gibi bir restleşme ile sözün yazıya olan üstünlüğünü savunmak değildir. Zira biri doğuştan diğeri sonradan oluşan bu anlatım biçimlerinin amacı aynıdır. Sonuçtan hareketle yazılı kültürün doğurduğu sakıncalardan bahsedilerek söylenilecekse, evet bu doğrudur ama şu da var ki aynı tehlike sözlü bellek için de geçerlidir.

budur. Buna vakıf olmak, kendi içinde yaşadığı toplumun kullanır hâldeki dizgesinden başkaca diğer toplumun ifade biçimlerini ve harf dizgelerini öğrenmek isteğindendir. Babil mitos, tam da bu nedene bağlı olarak geliştirilmiştir. Buna göre insanlık, dil nedeniyle anlaşılmamaktadır, çünkü Tanrı bir ceza unsuru olarak böyle istemiştir. Babil kelimesinin, tanrının kapısı anlamına geldiğini düşünürsek, tanrının neden o kuleyi yıktığınız anlamış oluruz: Tanrı bilinmek ve bilgiyi paylaşmak istemiyordu.

Fenikelilerin alfabesinde sesli harfin olmaması, bugün hâlâ semitik diller için geçerli bir durumdur. Arapça, İbranca, Aramca, Süryanca hatta bir Aryan dili olarak kabul edilen Sanskritçe, Hintçe, Pehlevi, Farsçada yazı biçiminde sesli harf yoktur. Orada harfler, yazan ve okuyan kişi tarafından konuşturulur. Bunun o dönemlerdeki tek istisnasını Antik Yunan dili oluşturur. Yazının icadından yaklaşık iki bin beş yüzyıl, alfabenin oluşumundan da yaklaşık yedi yüz elli yıl sonra, Antik Yunan, Fenikelilerden aldığı alfabe dizgesine, beş tane sesli harf ekleyerek, o güne değin bilinmeyen ya da diyelim ki gereksinilmeyen farklı bir metot geliştirir.

Antik Yunan sadece alfabaya sesli harf koymakla yetinmez, zaman içinde gramer adında bir disiplin geliştirerek de yazıyı düzene koymak ister. Düşüncede olduğu kadar sözde, yazıda, anlatımda, bakışta yapıda ve konumlandırmada her şeye düzen vermeyi çağrıştıran logos böylesi bir hizmeti sağlar.

MİTOS-EPOS-LOGOS

Bugün adına mitos denilen ve aslında anlatı demek olan biçim, terim olarak Yunanca olsa da, içerik olarak çok daha eskilere dayanır. Kendini bilme noktasındaki kadim arayış sonucunda elde edilenleri anlatma biçimine Sümer önce-sinde ne dendiğini bilmiyoruz. Ancak bu bilmeme hâli, onlarda bu anlatımın olmadığını, dahası bu anlatımların esasen yazıya geçirme tekniğini bulan Sümerler için kaynak teşkil etmediğini asla imlemez. Adı her ne ise bu anlama ve anlatma çabası insanlık tarihi içerisinde her daim mevcuttu, lakin adına yazı denilen icat gerçekleşmediğinden dolayı bu anlatım biçimine ne ad verildiği bilinmemekteydi. Aslen bunun da pek bir önemi yoktur. Adı ne olursa olsun bu tür anlatım biçimleri vardı ve sözlü bellek olarak nesilden nesile aktarıldığı gibi, farklı kavimler arasında da bir anlaşma zemini sağladı. Mağara resimleri ile bunu az çok fark edebileceğimiz gibi, “arkeolojik” buluntular da bu konuda önemli ipuçları yakalamamızı sağladı. Zira insanların kullandığı araç ve gereçler, sonuçta bir dünyaya dair bir bakışı ve ona ait bir yaşam akışını simgeleyen unsurlardır.

Sümerlerde bu anlatılara “za-mi” adı verildiğini, kitabeleri çözen kişilerden anlamaktayız. Bu kelimenin, diğer kullanılan kelimeler ışığında/bağlamında değerlendirildiğinde mitoslara ya da ilahilere denk gelecek şekilde “övgü” anlamına geldiği fark edilmiştir. Belki de bir ayin şeklinde şiirsel ve aynı zamanda müziksel bir biçimde anlatımı sağlamaktaydı. Buradaki övgünün kişilerden daha çok üstün bir güç

üzerine yapıldığını belirtmek sanırım zaid olur. Aynı döneme denk gelecek şekilde Antik Çin geleneğinde ise bu terimin karşılığı “shenhua” olup, ruh konuşması anlamına geldiği söylenir.

İskenderiye kanalı ile Antik Yunan’a geçişte, Babil etkisini de göz önüne aldığımızda, bu terim anlatı anlamına gelen mitosa dönüşmüştür. Ancak bilinmektedir ki Antik Yunan’da bu anlamı karşılayacak iki terim daha bulunmaktadır: epos ve logos. Bu üç kelime arasındaki farkı fark etmek, aynı zamanda Antik Yunan’ı okumada da sahil ve sağlam bir zemin hazırlar.

Mitos, tıpkı Sümerce za-mi veya Antik Çincedeki shenhua kelimesi gibi, esrik bir içerik taşır. Kâhin ve ozanların vahy/ilham yoluyla musalardan esinlendikleri bilgilerin üçüncü şahıslara aktarılmasını içerir. Epos ise bu bilgilerin manzum yoluyla destansı bir biçimde aktarılmasıdır. Bu yönüyle mitos ve eposun arasında, çok da temel olmayan iki fark görülür: İlki, eposlar mitosların manzume edilmiş biçimidir. İkincisi de, bu esinlemenin gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ilişkisini betimler. Arap müşriklerince de kullanılan şiir-cin-sihir ilişkisine dair algı biçimlerinin kökenlerini buralarda bulabilmekteyiz. Şairler musalar yoluyla ilhamını alıp sihirsel sözleriyle aktarımda bulunarak, aynı zamanda kâhin rolünü de üstlenirler. Burada kâhin ismini alışı, geleceğe dair öngörülerde bulunmasındandır. Sihirli (etkili) sözlerinden dolayı şair, geleceğe dair ifadelerinden dolayı da kâhindirler bu kişiler. Buradaki sorun, şiirin, dolayısıyla mitos-eposun kendisinde değildir elbette. Buradan hareketle çok sonraları Antik Yunan okuyucularının çoğunun yaptığı gibi şairler karşısına filozofları koymak, abesle iştigal etmektir. Şair yerine filozof, mitos yerine logos alkışlaması seküler bir anlayışın sonucudur ve bunların hiç birinden Antik Yunan sorumlu değildir. Burada söz konusu olan bir zihniyet değişikliği olsa da, aslolan

Antik Yunan sadece alfabeye sesli harf koymakla yetinmez, zaman içinde gramer adında bir disiplin geliştirerek de yazıyı düzene koymak ister. Düşüncede olduğu kadar sözde, yazıda, anlatımda, bakışta yapıda ve konumlandırmada her şeye düzen vermeyi çağrıştıran logos böylesi bir hizmeti sağlar.

devrimsel mahiyette birinin yerine diğerini koyma değil, hangi anlamda ve kullanımda tedavüle sokulacağı rekabetidir sadece.

Yeri gelmişken Kur’an’ın şiire ve şaire bakışını da hem de bu paralelde zikretmekte yarar vardır diye düşünüyorum. Kur’an’da geçen ve başlı başına bir surenin ismi olan şairlere ait olumsuz nitelendirme, tıpkı Antik Yunan yorumcularının düştüğü hata gibi, şiire ve şaire karşı duruş sergileyen selefi anlayışın sonucudur. Gözden kaçan, Kur’an’ın şairlere ve dolayısıyla şiire karşı çıkışını konu edinen sentakta, “el” takısının kullanılmasıdır. Bu “el” takısının, kelimenin başına geldiğinde o kelimeyi marife yani bilinen kılması Arapçanın özelliğidir. İngilizcedeki “the” takısı gibidir bu tanımlama biçimi. Böylelikle şairlerin herhangi birine ya da hepsine yönelik bir itiraz söylemi

Buradaki sorun, şiirin, dolayısıyla mitos-eposun kendisinde değildir elbette. Buradan hareketle çok sonraları Antik Yunan okuyucularının çoğunun yaptığı gibi şairler karşısına filozofları koymak, abesle iştigal etmektir. Şair yerine filozof, mitos yerine logos alkışlaması seküler bir anlayışın sonucudur ve bunların hiç birinden Antik Yunan sorumlu değildir.

değildir ayette bahsi geçen. Şiirin kendisi ve şairlerin hepsi ile değil, bir şair ve şiir tipiyle hesaplıyor Kur’an. Bununla belirli şairler kastedilir ki, onların belirteç yapısı da sıralanır: vadide şaşkın şaşkın gezme ve yapmadıklarını söyleme. Rahatlıkla denilebilir ki, bu özellikteki şairler sorunludur ve olumsuz şekilde kastedilen de bunlardır. Çünkü şiir, şiar ve şuur ile aynı kökene sahiptir. Böylelikle, kişinin şuuruna göre şiir söylediği ve şiar edindiği ortaya

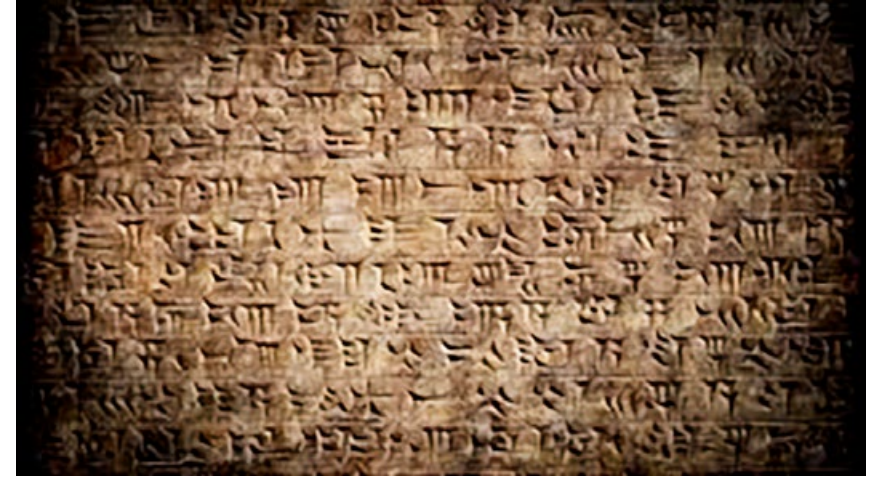
çıkır. Ya da başka şekilde dendikse, bir bilinç (şuur) içinde olmadıklarından şiarları (göstergeleri) de kalmıyor, varsa da eriyor. Şaşkın şaşkın dolaşmasını betimlemesinden kasıt da işte budur. Zira yönü olmayanın yönlendirmesi beklenemez; olsa da güven vermez. Kendi beyhudeliği gibi şaşkınlık içinde bırakır dinleyicisini/izleyicisini. Şair akamete uğruyor böylece, şiiri de kısırlaştırıyor. Sadece içerikten yoksun bir şekilde biçim kalıyor. Asli şairler bir kuyumcu terazisi gibi hassas ve kuyumcu ustası gibi mahir bir biçimde dili ve düşünceyi işleyerek göstergelerini ortaya koyanlardır. Övülmeyi hak edenler de bunlardır. Kur’an’ın bunlarla bir sorunu yoktur. İşte Antik Yunan’da Hesiodes ve Homeros çizgisine karşı gelen ilk düşünürler, bu tutum ve davranışlardan yakınlıkla yeni bir söylem biçimini geliştiriyor. Şiire

ve şaire karşıtlık değildir bu, içeriğe ait bir karşı duruştur. Değilse, onlar arasında da çoğu şair hüviyetindedir. Parmenides’in şiirleri ile Herakleitos’un aforizmalarını unutmayalım.

Tabii kelime anlamı açısından mitos, Sümerce veya Antik Çincedeki kullanımlara denk gelse de, onlardan farklı biçimde burada bir yazı ve anlam bozumuna uğradığını hatırdan/hafızadan çıkaramayız. Gerek içerik gerek biçim açısından Antik Yunan her ne kadar

kadim öğretilerden etkilenmişse de sonuçta özgün bir form ile kendini bu dünyadan ayırt etmiştir. Hesiodes’in Theogonia (Tanrıların Doğuşu) mitosu ile Homeros’un İlyada ve Odessia eposları dikkatle incelendiğinde bahsi geçen bariz farklılıklar ortaya çıkacaktır.

Bu iki yapı arasında sivrilen bir üçüncü şahıslar zümresi var ki, bunlar da, bugün adına tarih denilen kelimenin kökenini oluşturan “historia” çizgisindeki logosun mimarıdır. Logograf adı verilen bu araştırmacı türler, kendilerine verilen addaki logos çerçevesi ile başka bir anlatım biçimini örneklerler. Nesir şeklindeki biçim farklılığının yanında, daha önemli ve öncelikli olarak, anlatılan mitos ve eposları akıl (logos) süzgecinden geçirerek anlaşılmasını sağlar. Bu yönüyle logosun anlatı anlamının yanında hem söz hem akıl hem de düzen anlamına gelmesi boşa değildir. Yalnız dikkat edilmesi gereken çok önemli nokta, bizde en çok bilinen örneği olarak Herodotos’un da içinde bulunduğu bu logos taraftarlarının, mitos ve epos aleyhine çalışması neticesinde yepyeni bir anlatım tarzını benimsemesi değil, mitos ve eposta anlatılan irrasyonel anlatımların daha rasyonel çizgiye kaydırılması çabasına matuf olmasıdır. Aklileştirme süreci ve bu vesileyle daha kabullenilir bir noktaya çekilmesi, adeta “kutsal kitaplar”ı rasyonel ve bilimsel temele dayandırarak açıklama yoluyla, çok fazla safsata ve efsane içinde kaybolup akli süzgeci yoksun bırakan insanlara cevap veren müfessirler/tevilciler gibi bir amaç ve hizmet taşımaktadırlar. Dolayısıyla burada kaynağın kendisine karşı bir duruş sergilenmez, bunun yerine kaynağın toplumsal aktarımlarındaki sorunsallara değinerek onu aklileştirme sürecine gidilmiştir. Bu anlamda aklileştirme esas olmaya ve özellikle İyonya mektebi ile daha belirgin hâle getirilmeye başlansa da elbette bu noktada yöntem ve argüman farklılıkları oluşmuştur.



Çivi yazısı

Batı düşüncesinin de nirengi noktasını oluşturan logosentrik anlama ve anlatma biçimine dönüştü. Bu kesin dönüş, beraberinde mantıkta özdeşlik-çelişmezlik-üçüncü hâlin imkânsızlığı şeklinde kendini gösteren kalıplara, kent mimarisinde ızgara plana, dilde gramer sanatının doğuşuna, anlatımda dramın kullanılmasına, bakışta perspektifin sağlanmasına yol açtı. Efsaneleri esasen bu değişim ve dönüşüm üzerinden okumak gerekir kanaatindeyim.

Şimdilik bahis mevzusu olmayan bu konuda söylenebilecek dikkate değer nokta, İyonya mektebindeki kişilerin çoğunun gerek özellikle de Homeros’a karşı geliştirilen rekabet hırsı gerekse de philosophianın doğuşu için bunun elzem hâle gelmesidir. Zira Homeros, o güne değin aşılamayan, hatta aşılması istenmeyen, aşılmasını isteyenlere de kızgınlık beslenen bir otorite hükümündeydi. Platon’un da Devlet’inde Homeros’a yer vermek istememesi, kendi idelerine terslik içerdği kadar, otoritenin yıkılmasına yönelikti aynı zamanda. Bu durum hâliyle, mitos ve eposun logos lehine kullanılmasını doğuracaktı. Böylelikle Hesiodes ve Homeros çizgisiyle kadim dünyadan kopan mitos algısı, özellikle Platon’la başlayıp Aristoteles’le şaha geçirilen mitosun logos lehine kullanılıp yeni bir düşünme tekniğine başvurulması sonucunda bir kez daha ve kesinkes kopuşu sağlamıştır. Bugün mitoloji denilen mitos-logos çizgisinin doğuşu,

işte bu zeminde aranmalıdır. Selefleri Herakleitos’un kullandığı ve bu satırların sahibinin tercihte bulunduğu anlamda, oluş ve bozuluşun yasası olarak değil de, kişisel olarak asla taraftar olmadığım ama Batı düşüncesinin de nirengi noktasını oluşturan logosentrik anlama ve anlatma biçimine dönüştü. Bu kesin dönüş, beraberinde mantıkta özdeşlik-çelişmezlik-üçüncü hâlin imkânsızlığı şeklinde kendini gösteren kalıplara, kent mimarisinde ızgara plana, dilde gramer sanatının doğuşuna, anlatımda dramın kullanılmasına, bakışta perspektifin sağlanmasına yol açtı. Efsaneleri esasen bu değişim ve dönüşüm üzerinden okumak gerekir kanaatindeyim.

EFSANELERİN ŞEHİRİ, ŞEHRİN EFSANELERİ

Farsça bir kelime olan efsane, tıpkı yine Farsça olan destan kelimesi gibi, öyküleme ve söylence anlamlarına gelir. Aralarındaki fark, belki de biri

biçim diğeri de içerik açısını belirler gibidir. Ancak ne olursa olsun her ikisi de anlatıya dayanır. Her iki kelime de Türkçemizde kullanılmakta ve örneklemeleri yapılmaktadır.

İnsanların kendi ya da başkası adına anlatıları, anlatan kişinin kabiliyetine ve maharetine göre değişse de, sonuçta, bir tecrübeyi anlatmayı esas aldığından ve fakat tecrübeler de hâl içermesi sebebiyle aslen aktarılamadığından dolayı, imgeler yükleme yolu tercih edilir. Kullanılan imgeler, dinleyenlerin dağarcığında yer alan kelime ve anlamlardan oluşur elbette. Ancak anlatıcının mahareti ile bildik kelimeler, böylesi anlatımlarda daha fazla anlam yükleme ve alan genişletme işlevini teşbih ve mesel/misal yoluyla zenginleşir, çiçeklenir. Gerek manzum gerek mensur şeklinde (hatta ikisi birlikte de kullanılmakta) anlatımlarda, anlatıcı sadece olayı anlatarak sözü toplumsal hafızada kazıma ve olayı tekrardan hem de canlı bir biçimde yaşıyorcasına aktarmanın yanında dili de katmanlaştırarak anlam haritasını çoğaltır. Böylelikle tecrübenin paylaşmak açısından anlatılmasını sağlarken, dinleyicilerin akıl-kalp dünyalarını çoğaltır. Paylaşım bir öğüt ve uyarı niteliğini taşır. Anlatım ise zihnin dar kalıplara sıkışmasından kurtulmayı sağlar. Zira dil, zihnin/düşüncenin yansımasıdır. Tabii burada kastedilen dil, ses, yazı ve hareket üçlemesinin hepsini kapsar. Anlatıcı da hangi dilden konuşursa konuşsun, hangi kelimeleri kullanırsa kullansın, gerek şiirsel gerek düz anlatımla, gerek içine nağme katacak gerek bizzat taklit ederek, hatta yeri geldiğinde toprağa duvara tahtaya çizgiler çizerek sonuçta tüm imkânları seferber edip benliğiyle ortaya döker. Hem anlatım biçimindeki bu farklı dil unsurları hem de söz dilindeki farklı katmanları bu amaçta tamamen kullanılır hatta yeni kullanımlar ihdas eder. Bildik kelimelerin farklı bağlamlardaki kullanımı daha sonra edebiyat denilen



Kur'an'ı Kerim ilk yazmalar

Antik Yunan'da, hiç olmazsa İyonya'yı hariç tutarak, özellikle Aristoteles çizgisiyle hareket eden mantıksal çözümlemelerin verdiği bakış açısı gibi, efsanelere deli saçması gözüyle hor bakmak, bir akliyet çabası değildir sanılanın aksine. Bu akliyet, adında akıl mantık olsa da, sonuçta varoluşa ve hayatın akışına ters biçimde geliştirilmiş nedensel akıldır.

disiplini de doğuran anlam zenginliği oluştururken, daha sonraları sanat adı verilen disiplinle anlatılan olaylar sırasında kurguyu kendince geliştirir ve dinleyici topluluğuna göre yeniden kurgular. Anlatımın içinde geçen şahısların bizzat yaşamış olması ya da olayların abartılı kullanılması önemli değildir. Çünkü kasıt olayın kendisinden ziyade onunla işaret edilmek istenilen ve ondan feyzlenmek istenilen amaçtır. Bu amaç için, tabii ki anlatılan kurguya uygun olarak anlatımın canlılığını ve akılda kalıcılığını sağlayacak her tür anlatım biçiminin ve benzetmelerin kullanılması meşrudur ve dahi meşhurdur. Burada garipsenecek bir şey yoktur, olmamalıdır da. Efsanenin/destanın büyüü bir hâl çağrışımı yapması, bu açıdan, onun def' edilmesini de ref' edilmesini de gerektirmez. Çünkü ne anlatan bu amaç için anlatır ne de kulak kabartan bunun için anlatılana

katılır. Bunun en tipik örneğini Bin Bir Gece Masalları oluşturur. İlk tarzını bir Hint masalı olan Kelile ve Dimne'nin oluşturduğu Arap hikâyeleri, çerçeve hikâyelerden oluşur. Burada konuşan sadece insan değil, bitkisiyle hayvanıyla tüm tabiattır. Zaman ve mekân olgusu da aynı şekilde çoğalır, farklılaşır. Zaman ve mekân üstü bir yapıya bürünür. Boşluğu doldurarak yeniden doğurma ve her şeyi konuşurup içine katarak bir bağlam içinde somutlaştırma, bu yöntemle sağlanır. Çünkü hayat akışkandır ve tecellide tekrara yer yoktur. Bir yerde sabitleme, onu statik ve mekanik çerçeveye sıkıştırmak demektir ki dilin ve dahi düşüncenin kısırlaşmasından kasıt da budur. Leyla ile Mecnun, tüm aşklarda yeniden üstelik farklı vechelerde doğar. Leyla ile Mecnun anlatımına sürekli yeni eklemeler yapılabilirken; değişen zamana ve mekâna göre bu ikili Ferhat

ile Şirin, Kerem ile Aslı, Nem ile Zin adlarına bile dönüşür.

Bugün çoklarınca karşılaşılan "saçma" tabiri ile karşı-duruş, ilk bakışta alelacele bir biçimde haklılık içerirken, aslında derin derin düşünüldüğünde haksızlık içerir. Haklılık içermesi aslında vasatın kaybolmasındandır, yoksa anlatımın kendisinden değil. Vasatın kaybolması beraberinde vasıtaların da anlamsızlaşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla da böylesi bir vasıtanın bugün bu aşırı bilimsel-rasyonel vasatta işe yaramayacağı da, kendisine karşı çıkılacağı da aşikârdır. Bu yüzden efsanelere destanlara bozuk çalan kişiler, bu vasatın kaybolduğunu ıskaladığı gibi, kendisinin de içinde bulunduğu ortamı kucakladığını unutmaktadır. Bu anlatım biçimlerini hâlâ dillendiren ve bunda ısrar eden kişiler açısından da bakıldığında, maalesef başka acı bir durum yaşanmaktadır. Vasatın onlar için de kaybolması, anlatıcılar gibi dinleyicilerin, anlatım amacına matuf olmaktan uzak olarak olayın bizzat anlatılan benzetmelere indirgemelerine yol açmaktadır. İlk grubun inkârına yol açan bu delişmen tutum, ikinci grubun sarılmalarına sebebiyet vermekte ama aslında iki taraf da aynı yolu gözetmektedir.

Antik Yunan'da, hiç olmazsa İyonya'yı hariç tutarak, özellikle Aristoteles çizgisiyle hareket eden mantıksal çözümlemelerin verdiği bakış açısı gibi, efsanelere deli saçması gözüyle hor bakmak, bir akliyet çabası değildir sanılanın aksine. Bu akliyet, adında akıl mantık olsa da, sonuçta varoluşa ve hayatın akışına ters biçimde geliştirilmiş nedensel akıldır. Ama aynı şekilde taraftar olup hâlen kullanan kesimlerin çoğu da Hesiodos-Homeros çizgisindeki gibi oradan oraya yuvarlanan, şaşkın şaşkın dolanan tiplerdir. Batı düşüncesinde bu iki anlayışı, rasyonel ve irrasyonel akımlar üzerinden okuyabiliriz. Aynı ifadenin bir başka dillenışı de akıl-sezgi çatışmasıdır. Tüm

Bu bağlamda irrasyonel, rasyonel yapının bir antitezi değil, Janus'un öteki yüzü gibi, rasyonaliteyi tahkim eden bir tavidir. Ruh ile beden, soyut ile somut, tümel ile tikel gibi ayrımların var olması, Batı düşüncesinin esasını teşkil eder.

Batı düşüncesinde var olan ve kadim dünyanın öğretilerinden farklılığı sağlayan dikotomik çizgi, bu eksenin ana gövdesini oluşturur. Bu yüzden varoluş itibarıyla özünde bir olup ve fakat ayrıştırılan iki kesimden hangisi alınırsa alınsın, diğerinin aleyhine bir tutum sergilemesini kaçınılmaz kıldığından sorunlar yumağını değil çözmek, daha da karmaşık çapraşık hâle getirmeye yarar ancak. Bu bağlamda irrasyonel, rasyonel yapının bir antitezi değil, Janus'un öteki yüzü gibi, rasyonaliteyi tahkim eden bir tavidir. Ruh ile beden, soyut ile somut, tümel ile tikel gibi ayrımların var olması, Batı düşüncesinin esasını teşkil eder. Kimi zaman ilkinin, kimi zaman da ikincisinin tercih edilmesi, bir doğruluk zeminine işaret etmek yerine, zayıflayan halkanın diğeri ile güçlendirilmesine matuftur. Bu iki sarkaç arasında gider gelir Batı düşüncesi. Şiire, sanata bu cihetten karşı durur. Zira bu anlayışa göre bu tarz anlatım biçimleri, rasyonel kalıplardan kişiyi uzak tutar. O hâlde yapılması gereken irrasyonel kalıplara karşı durmaktır. Buna karşılık bir red-diye tarzında gelişen romantik akım, modernitenin bu kalıplarına karşı durup şiir ve sanat yönünü güçlendirirken, aslında moderniteyi tahkim etmekten öteye geçememiştir. Zira aynı kaynaktan beslenmektedir bu iki karşıt kutup, bu yüzden de birbirine dönüşebilmekte, birbirlerini besleyebilmektedirler. Bunun mukadder olması başından bugüne devam eden zihniyetin sonucudur. Lakin mitos ve eposlara, masal ve şiirlere, sırf biçimsel açıdan karşı çıkan Müslüman dünyanın kimi insanlarını anlamak mümkün değildir. Üstelik bu kişiler, yukarıda anlatmaya çalıştığımız yanlış bir zehaba kapılarak, Kur'an'ın da Peygamberin de bu düsturda olduğunu

söyler. Bunu yaparken de, Zebur için ilahi şiir kitabı olarak görme çelişkisini de yanında taşır. Şiirden, efsaneden yana tavır sergileyen hatta bu biçimi kullananları küçümseyenleri kötüleyen sözüm ona sofistike eğilimler de aynı romantiklerin karşı çıkayım derken aslen moderniteyi tahkim etmesi gibi, Erasmus'un Deliliğe Övgü adına kapıdan kovduğu rasyonaliteyi bacadan geri sokması gibi, materyalizmin pozitivizmin diğer ucunu oluşturduğunun farkında bile değildir.

Buna bel bağlayan "başka" dünyanın insanları da aynı zeminde buluştuğunu ve hiç de farklı olmadığını kavrayamadığı için, önceleri spiritüalist biçimde rasyonel dışı olsa da absürt noktaları, güya sırf hayatın içinde olmak adına kabul ederken; sonraları da materyalist, daha hafif tabirle de pozitivist bir bakış açısıyla hayatın dışında görerek reddetti. İkisi arasında salınım yapanlar ise üçüncü bir yol bulma adına, Hegelci bir mantıkla sentez yapıp, irrasyonelle rasyonel olanı buluşturma sevdasına kalktı, yapılan çabaları alkışladı. Rasyonel teoloji böyle gelişti.

Efsane kelimesi büyü anlamına da gelir. Buradaki büyü, anlatılan olaylarda kullanılan kelime ve benzetme sebebiyledir aslen. Büyüyü sağlayan olay değil, olayın anlatım biçimidir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi eğer dilin ve hâliyle düşüncenin katmanlarının var olduğu düşünülen bir vasat içinde yaşıyorlarsa, tüm rasyonel kalıplar ve pozitivist bakış açılarına rağmen kullanılabilir. Ancak, varlığın evi olan dil bir hapishaneye çevrilmişse, zihin bir demir kafes gibi benliği kaplamışsa, orada efsanenin anlamı yararı elbette yoktur, hatta zararı bile çoktur. Zira büyü kelimesinde büyülemek fiili de saklıdır. Büyülemek bir gelişim sürecinin kat-

manlarına işaret eder. Kimse büyürken aynı kalmaz. Efsanenin büyü olması, büyüme süreci içinde bir büyüklük taşıyorsa anlamlı, değilse kadük olma sebebiyle anlamsızdır. İnsan evet büyür gelişir ama öyle büyümeler de vardır ki beden büyürken zihin büyümeyiz ya da bedenden bir organ diğer organlara göre orantısız bir şekilde fazla büyür. Bu demektir ki, her büyüme sağlıklı değildir. Büyümenin büyüklüğü, onun her açıdan gelişiminden kaynaklanır. Büyümüyor ve büyütmiyorsa, kısır ve ebter bırakıyor demektir, bu da sağlıklı bir tutumdur. Nobel ödüllü ünlü matematikçi John Nash, Akıl Oyunları filmine de konu olacak şekilde, şizofren bir hayatı yaşamıştır. Bir türlü kurtulamadığı halüsinasyonlarından yıllar sonra ilginç bir biçimde kurtulmuştur. Yirmili yaşlarda ilk kez gördüğü halüsinasyon, yıllardır peşini bırakmamıştır. Burada gördüğü iki kişi, yıllar geçtikçe hep aynı kalmakta ve asla büyümemektedir. İlk gördüğü yaş ve tiptedir halüsinasyon gördüğü kişiler. John Nash bunlardan büyülenirken ve akıl oyunlarını sağlayan deli saçması işler yaparken, gördüğü tipler hiç büyümemekte ve aynı kalmaktaydı. Bunu keşfeden Nash, artık daha salim bir yaşama erdirmişti kendisini.

Bu hatırayı vermemizdeki amaç, her ne kadar fark edilmişse de, Kur'an'da kıssalar şeklinde geçen kimi anlatılarda yer edinen olaylara olan tepkimiz hâlâ gariptir. Kimi zaman gerçekte olan bir olayın, farklı imgeler ve benzetmelerle anlatıldığı için, ister efsun ister bilimsel tarzda kullanılan kelimelere takılıp kalınarak anlam daralmasına hatta bozulmasına sebebiyet verdiği anlaşılmamaktadır. Bazen de düz bir anlatıma sahip olmakla birlikte her zaman her yerde geçebilecek misal/mesal cihetinde anlatılan olay için yer, zaman ve şahıs arama yoluna gidilerek gereksiz durumlara dalınmaktadır. Farklı cihetten de olsa bu tarz yaklaşımlar, düşüncüyü de onun ilk ve en önemli

yansıması olan dili de kilitlemektedir. Bu hâl üzere kurulan mekânlar, mekin olanlar tarafından konar-göçer değil, mîh gibi çakılıp kalan oluşumlara sebebiyet verir. Akıl çoğalması, çağılması yerine tutulmasına uğrar. Çünkü oldukça simetrik biçimde ızgara plan içinde yaşarlar, evlerinin odaları dahi dörtgen planlıdır. İnsanların kurduğu şehirler, konuştuğu söylenenler ve yazdığı kompozeler gibidir; statik ve mekanik. Hâliyle yaşam biçimleri de çarkın dişlileri gibidir; tekdüze ve sıradan. Şehirlerinden zihniyetlerini ve yaşam biçimlerini anlayabilirsiniz. İnsanlar şehri kurarken, şehirler de insanı kurar. Bu algı ile kurulan şehirler ve oturlan evler, artık o dünya görüşü ve yaşam biçiminin vazgeçilmezleri olarak kendini tahkim eder. Şehre öyle bakarken ve şehirde öyle yaşarken, efsanelere bakış da aynı düzlemde gerçekleşir. Artık sayılar devreye girer; kaç kişiydiler ve kaç yıl yaşadılar, nerede idiler ve nereye yol aldılar gibi sorularla, inşa ettikleri kocaman bulvarlarda, oturdukları plazalarda çıkmaza ve açmaza düşerler. Elbette somutlaştırma adına yedi uyurlar namıyla sayısal bir tarz oluşturulabilir. Elbette mağaraya çekilenlerin kente dönüşü konusunda boşluklar doldurulabilir. Ancak sonuçta birer teşbih ve mesel niteliğinde olan bu anlatıların hiçbirisi zulümden kaçan insanların muhkem duruşunu engellemediği gibi, bu noktadaki işaret ve tembihatı da gögülemez. Bu açıdan bakıldığında Anadolu'nun birçok yerinde Ashab-ı Kehf'e ait yerin ortaya çıkartılması (Tarsus ve Maraş), hatta başka şehirlerde enteresan bağlantılar kurulması (Kayseri Yemliha kasabası), kıssanın amacına matuf bir şekilde sürekli canlı tutulması anlamına gelen güzel bir yaklaşımdır. Kısacası misal/mesal temsiliyet ve timsallik içerirse, örnekliğini kaybeder ve bağlamından kopararak indirgenmiş, tekelleşmiş olur. Mümessilliğin sorunu da zaten budur.

KISSALARIN DİLİ VE TARİH ALGISI

Kur'an'daki tüm kıssalar bir mesel içindir. Arapçada kullanılan ve dilimize de geçen masal tabiri, tıpkı Farsça efsane tabirinin yapıbozuma uğraması gibi, olumsuz kullanımlara yol açmıştır. Artık masallar anlatılmadığı gibi, anlatılsa da orada misal, mesel yoktur. “Bunlar gerçek dışıdır, efsanedir” sözleri gibi, “bana masal anlatma” şeklindeki tutumların kaynağında, dikkat edilirse gerçeklik algısı ile ilgili sorunlar vardır. Gerçekliği rasyonel kalıplar içinde, oldukça katı biçimde ele alma, bunun zamanla buhar olmasından kaçamaz. Ancak bu gerçeklik, hayata dair, hayatın içinde, onunla bağlantı kurarak ele alınmadığında da, onulmaz yaralara yol açar.

Tefsir usulünde ve geleneğinde çokça tartışma alanları oluşturmuş olan İsrailiyatın, aslında sözel belleğin bir unsuru olarak iş gördüğü alanlar çok olmuştur. Karşı-çıkış ya da taraftar oluş, olayların kendisi ve mahiyeti ile ilgilidir hep ne yazık ki, ele alındığı düzlemle ilgili değil. Sırf Kur'an'da geçmemesi ya da anlatım biçimindeki kimi çelişki ya da abartılar, reddini gerektirmez. Ama aynı şekilde olay örgüsü içinde aslında bir boşluk doldurma ve hikâyeyi tamamlama açısından yaklaşılmadığı zaman da, kullanımını da gerektirmez. Kıssalar, sonuçta bir şahsa ya da topluma ait tarih yazımı için değildir. Anlatılmak istenilen nokta için tarihten alınmış yapraklardır, örnek (misal/mesal) ya da benzetme (teşbih) sadedinde. Bunların hepsi müteşabih hükmündedir. Aslolan ise muhkemdir. Muhkem ise hayatın kendisidir. Bu varoluş içinde bu hayat mücadelesinde bize sunulan anlatıların hepsi, sonuçta fitrata uygun yaşam ve ahireti nezdinde ölümdür. Bu da aslında kişinin kendisini bilmesi, bu yolla/vesileyle Tanrı'yı, tabiatı bilmesidir. Muhkem olan budur. Bunun için, bu amacı bozmayacak/unutmayacak şekilde yapısal olarak ister kurmaca

Kitab-ı Mukaddes'in, Kur'an'in da nitelemesiyle hahamların ve rahiplerin tebdil ve tahrifi; kelimelerdeki efsunluk ya da bilimsellik, o kelime yerine bu kelime seçimi değildir. Tüm yaşam ve anlatım katmanlarını içinde barındıran bir üst-anlatının, Aristotelesçi dram anlayışı içinde kompoze edilmesindendir. Çünkü bu, tam da mantığın temel ilkelerine uygun bir anlatı biçimidir. Bu yüzden de Kitab-ı Mukaddes bir anlatı olmaktan çıkmış, bir kavmin biyografisine dönüşmüştür. Artık o bir üst-anlatı değil de, eskilerin ifadesiyle bir epos, yeni bir tür olarak roman havasına bürünmüştür.

ister gerçek, üslup olarak ister dilin katmanları ile teşbih ve mesel/misal kullanılsın ister düz anlatımla yapılsın, usul açısından da ister şiirsel ister nesir şeklinde olsun, tüm imkânlar seferber edilebilir. Bunu anlatırken de dinlerken de aynı minval üzere durmak gerekir. Değilse anlatının ve dinletinin kendisi, rasyonel ya da irrasyonel kalıplara kurban edilir. Teşbih değil kendisi olur, misal değil başkası olur.

Dikkat edilirse bu konuda bizi rahatsız eden şey, anlatımda ortaya çıkan boşlukların doldurulması ya da anlamı oluşturan hatıranın/hafızanın somutlaştırılması değildir. Örnekler (mesel ve misaller) benzetme adına (teşbih müteşabih) zaten somut olur. Sorun olan, anlamın dondurulması ve doğurganlığın kaybolmasıdır. Bu ise indirgemek neticesinde olur. İndirgemek, bağlamından kopararak bir noktaya hapsedmek demektir. Bu, aslen bir imkân olan teşbihi sorunlu hâle getirdiği gibi, onunla asıl maksada ulaşmak istenilen muhkemi de iptal ya da berhava eder. Yaratılış itibarıyla birer ayet yani olgu niteliğindeki unsurlar, işaret ettiği bağlamında koparıldığı, indirgenip donuklaştırıldığı için de

put hâline gelir. Putun tahtadan ya da taştan olması, onun somutluğuna delalet etmez sadece. Zira soyut olan da pekâlâ putlaşabilir. Bu yüzden de soyut ya da somut olması değil, bağlamından koparılıp çığıından çıkartılmasıdır asıl sorun. Bu bir başka deyişle, imgelerin anlamın asıl yerini almasıdır. Kiracının ev sahibi gibi davranması ve ev sahibini kovmasındaki rahatsızlıktır, burada kastedilmeye çalışılan. Akdi takdirde somut hâller, birer vesile olmak kaydıyla oldukça işlevseldir. Bu vesileler boşluğu doldurabildiği gibi yeni doğurganlıklara dahi yol açabilir. Bunlarda bir mahzur yoktur.

Kitab-ı Mukaddes'in, Kur'an'ın da nitelemesiyle hahamların ve rahiplerin tebdil ve tahrifi; kelimelerdeki efsunluk ya da bilimsellik, o kelime yerine bu kelime seçimi değildir. Tüm yaşam ve anlatım katmanlarını içinde barındıran bir üst-anlatının, Aristotelesçi dram anlayışı içinde kompoze edilmesindendir. Çünkü bu, tam da mantığın temel ilkelerine uygun bir anlatı biçimidir. Bu yüzden de Kitab-ı Mukaddes bir anlatı olmaktan çıkmış, bir kavmin biyografisine dönüşmüştür. Artık o bir üst-anlatı değil de, eskilerin

ifadesiyle bir epos, yeni bir tür olarak roman havasına bürünmüştür. Antik Yunan terimi olan “historia” kelimesi araştırma soruşturma anlamında logos içerir, mitos geleneğine karşı. Kelimenin zaman içinde öykü anlamına gelen “story” ile ilişkisi bilinir. Bu yönden aslında “history” bir “story” şeklinde, bir kopuşun hikâyesini tarihini içerir. Dizge anlamına gelen, Arapçadaki satır kelimesinin bu kelime ile hem ses hem içerik açısından köken birlikteliğine işaret edenler bulunmaktadır. Gerçekten vardır veya yoktur bilemiyorum ama sonuçta herkesin kendi satırları ile kitabını yazarak tarihini ve hikâyesini oluşturduğuna yürekten katılıyorum. Şuna da katılıyorum ki, Kur'an'da geçtiği şekliyle satır kelimesinin çoğulu olan esatir kelimesi her ne kadar geleceğe matuf olsa da, müşriklerin kullandığı bir alay ifadesi olarak kalsa da, eğer geçmişe ait anlatılar bağlamından kopartılarak bir kompoze içinde indirgenirse, esatirin bir başka boyutu sergilenmiş, müşriklerin alayı haklı çıkmış olur. Kıssaları, misalleri/meselleri esatir tehlikesinden/tuzağından kurtarmanın yegâne yolu, onların bir bağlam içinde kendilerini dahi aşarak verilmiş olmasındaki algıdır. Değilse hepsi birer esatir derecesine indirgenir ki, haklarında alay konusu yapılmasının sorumluluğu bu anlatıcılara yüklenir.

Arapça tarih kelimesi, Ay'ı gözetlemeden gelirmiş. Ay'ı gözetleme, bir yol alma hikâyesidir. Herkes aynı kutup yıldızına baksa da, sonuçta herkesin yolu ve yol alış hikâyesi farklı olacaktır. Bunun izleri ise dilde, sözde, anlatımdadır. Çünkü bu zihniyetin ana göstergeleri ve bileşenleridir. ■

ŞEHRİN KURULUŞUNDA KAVRAMSAL KARARTMALAR

Gelecekte o kafeste kimin yaşayacağını ve bu devasa gelişimin sonunda da ortaya tamamen yeni peygamberlerin mi çıkacağını yoksa eski düşünce ve ideallerin mi güçlü bir biçimde yeniden doğacağını ya da bu ikisinden hiçbiri olmayacaksa, bir tür mekanik taşlaşma ve bunun yanı sıra kasılmış bir kendini beğenmişliğe mi geçileceğini henüz hiç kimse bilmiyor. O zaman tabii ki, bu kültür gelişiminin son aşaması için rahatlıkla şöyle denebilir: “Ruh yoksunu uzmanlar, yürek yoksunu hazıcılar; bu hiçler, daha önce hiç ulaşılmamış bir uygarlık düzeyine ulaştıklarını zannederler.

Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu.

İRFAN KAYA
Doktor Öğretim Üyesi
Cumhuriyet Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

HAYAT, NİHAYETİNDE TEKİL FRAGMANLARDAN OLUŞUR. HİÇBİR ŞEY, HİÇBİR OLUŞUM BİR BAŞKA ŞEY YA DA oluşumla tam anlamıyla aynı değildir. Çölde iki kum tanesi, aynı ağaçta yan yana duran iki yaprak, havada salınan karın moleküler varoluşu vs. her daim tecelli hâlinde. Her gün doğudan doğan güneş dahi aynı değildir; ziyası farklı olduğu gibi o ziyasından nasiplenme de kişiye göre farklılık arz eder. Güneşin her gün doğudan doğması tekrar değil, istikrardır. Farkın istikrara değil de tekrara düşmesi ya da tam tersi düşüncesi; kişinin eşyayla, çevresiyle kurduğu ünsiyete göre değişir. Herakleitos’a göre de her doğan güneş yenidir. İbrahim peygamberin de sabah namazı sonrası “Bu yeni yaratılmış bir gün, sana ibadet etmek üzere başlat, bağışlanmış ve rızanı kazanmış olarak bitirt.” diye dua ettiği rivayet edilir. Zira tecellide tekrara yer yoktur, çünkü tecelli sonsuz ve eşsizdir. En antropik olandan en kozmik olana dek her şey devinim, dönüşüm ve hareket hâlinde. Tecel-



Aristo

lide istikrar değil tekrar olduğunu sanma durumunda ise kalıplaşma, taşlaşma kaçınılmaz olacaktır. Yaşam üremesini durduracak, her şeyin her şeye gebe olma hâli terk edilecek, donuklaşacak, statikleşecektir. Lat, Menat ve Uzzalar her yanı kaplayacaktır; onlar ki putlaştırmanın en vülgarize edilmiş biçimleridir. Bu durumda insan, Nietzsche’nin deyişiyle “Mısırlılaştıran” bir dünyada, örneğin taşa hareket kazandırma çabasına girmeyecek, aksine Antik Yunan’da ilk mimar ve heykellere ilk defa bakış kazandıran ve kollarını öne doğru uzatarak hareket ettiren olarak bilinen Diadlos örneğinde olduğu gibi hareketli nesneleri bağlama ve sabitleme gereği duyacaktır. Ya da boşluktan rahatsızlık duyacak, bunun yerine polisin merkezi konumundaki agora gibi meydanların ihdası ile kitlelerin “gazi” nı alma yoluna gidecek, bunu da erdem sayacaktır.

“Küçük şeyler”in kıvrımlı dünyasından mülhem bir hayatı dile getirirken kullanılan dilin de kelimenin de sözün de yazının da o hayatın “doğa”sıyla tutarlılık arz etmesi gerekmez mi? Anlamı garanti ve kayıt altına almak amacıyla geliştirilen

bir “doğru yazma biçimi/düzeni/sanatı olan *grammatikos* oluşun dünyasını dile getirebilir mi, ifade etmekte yeterli gelir mi? Değişmez, soyut ve bir o kadar da hiyerarşik bir söz dizimi ile yoğrulmuş bir dil, hayatın müphemliğine tercüman olabilir mi? “Filozof gramere duyduğu inancın üzerine çıkmayacak mı?” Mutlaklık üzerine kurulu bir hakikatin, yaşaması için, iyi ve kötü arasında olduğu gibi karşıtlıklar yapısına dayalı bir gramere ihtiyaç duyduğunu ne zamana kadar görmezden geleceğiz? Kötüyle amansız bir mücadeleye sokarken iyiye çamur attığımızı ne zaman fark edeceğiz? İyi ve kötünün dekadansın sonuçlarından bir çeşitleme olduğunu söyleyen Nietzsche’ye ne zaman kulak vereceğiz? Son kertede “Kula da amire de ait olmayan, astın ve üstün bilmediği, göçebe, sürgün ve firari bir dil”e ne zaman hayat hakkı tanıyacağız?

Yazımızda şehrin oluşumu üzerinden hayat ile o hayatı anlama ve anlamlandırma amacıyla işletilen formlar arasındaki gel-git ilişkisi konu edilmektedir. Sanat ve bilim birer form olarak hayatı anlama ve açıklama iddiası taşırlar ki,



Antik Yunan

bu da ed-dindir. Dil de bir form olarak söz ile yazı ile hayatı dile getirmeye çalışır. Kavramlar en kadim araçlardandır. Örneğin şehrin kuruluşuna yönelik teorik izahlar yapılırken ikili bir yapı içinde birtakım kavramlar üretilmektedir. Onlardan biri de sosyolojinin en kadim kavramsal çiftlerinden biri olan doğa-kültür ayrımıdır. Doğa ve kültür, insanlık tarihinin gelişim seyrini tek başına açıklayan çatı kavramsallaştırmalardan ikisi olarak değerlidir. Bu yazı ile büyüklü küçüklü mimari yapılarla kimlik kazandığı düşünülen şehrin oluşumunda ve izahında kavramsallaştırmalar aracılığıyla işletilen soyutlamanın ne kadar yeterli olduğunu sorgulamaya çalışacağım. Bunu, anıtsal yapılar arasında şehrin sokaklarında dolaşırken, “sürekli ve her seferinde yeniden çizilen, sınırları asla tamamlanamayan, inşası hiç bitmeyen, dolayısıyla kimliğin ve anlamın asla anıtsallaşıp sabitlenemeyeceği”¹ bir şehir mekânına duyduğum arzuyla yapmak istiyorum.

RASYONEL DÜŞÜNCENİN EFSANESİ: DOĞA-KÜLTÜR AYRIMI

Hayatımıza doğayla birlikte başlar, ondan ayrılır, en sonunda da tekrar ona geri döneriz. Yabancılaşmadan, manevi kriz yoluyla, kozmosla ve kendi imkânlarımızla yeniden bütünleşmeye geçeriz ve bu bütünleşme bizi kurtarır. Alan McGill, Aşırılığın Peygamberleri

Aristoteles *Nicomachean Ethics*’inde, insanların tüm yaşam-sal şeyleri paylaştığı yaşam olarak *zoe* ile belli bir kişi ya da grubun yaşam tarzı olarak *bios* arasına net bir ayrım yapar. Bu ayrım, Stoacıların da kabul ettiği *doğa* (physis/nature) ve *kanun* (nomos/law) arasındaki farklılığa denktir. Aristoteles’in içinde bulunduğu klasik dünyada “hayat” sözcüğü, birbirinden farklı iki terimle karşılanmaktaydı: *zoe* ve *bios*. İlki, bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusunu anlatmak için kullanılırken, ikincisi, bir

birey ya da grubun özelliği olan yaşama tarzına karşılık gelir. Buna göre insanlar doğayı hayvanlarla paylaşırken, ahlaki ve ruhsal esenliklerini rasyonel söylemlerini uygulayabildikleri, dolayısıyla doğal oluşlarının üstüne koydukları sadece poliste ya da politik toplulukta gerçekleştirebilirler. Yalın yaşam, “iyi” yaşamın ön koşuludur. “İyi” yaşam da ancak polis ortamında gerçekleşebilir. Dolayısıyla Antik Yunan’da, *zoe* (yalın doğal hayat) polisten kesin bir şekilde dışlanarak, sadece üreme hayatı olan *oikos*’un alanına, “ev”e hapsedilmektedir.² Nihayetinde doğa, öncelikle kentlinin ussal yaşamı olan şehir ve kültürün dışında kalan biyolojik yaşama işaret etmesiyle, rasyonel insanın bütün yönleriyle yetişebildiği ortam olan polisin alanını da belirlemektedir.

Aristoteles tarafından hazırlanan insanın başlangıç tarihine yönelik bu kurguya göre uygar ya da ekip biçmek, yetiştirmek anlamına işaretle kültürlü bir kişi, eğitimle yetiştirilmiş bir kişidir. Politika, rasyonel eylemde mükemmelliklerini genişleterek kentlilerin mutluluğunu (eudaimonia) garantilemek için vardır. Aristoteles’in insanı bir *politik hayvan* -politikon zoon- olarak tanımlaması bu yüzdendir. Esasında bu tanım, insanın kendi yaşamının egemen güç ile olan bağlantısının doğrudan bir ilişkisini yansıtır. Burada, temelini bedensel mükemmellik ve kontrol içeren bir habitustan alan Aristoteles’in rasyonel mükemmel dünyasına geçiş yapmak için zemin hazırlanması durumu söz konusudur. Zira Hobbes’un da dikkat çektiği gibi doğal olan, akış hâlinde olandır ve bu doğa/l dünyanın zaptedilebilmesi için düzen yaratılmalıdır. Dolayısıyla *zoe* doğanın bir görüngüsü iken, *bios* yaratılmış bir toplumsallık olmaktadır. Nihayetinde doğaya hasredilen bu rasyonel bakış, aklın rasyonel olanla, rasyonel olanın nesnel olanla, nesnel olanın evrensel olanla, evrensel olanın bilimle, bilimsel olanın seküler olanla ve uygarlıkla özdeşliğinin bir gereğidir. Bu özdeşliğin tabii sonucu olarak da logosun mitosa, tümelin tikele, soyutun somuta, ruhun bedene, kültürün doğaya, rasyonel olanın irrasyonel olana, mananın maddi olana, dünyanın ahirete, öznenin nesneye, bilimin dine, aklın duyguya ya da vahye ve seküler olanın dinî olana stratejik üstünlüğü ilan edilmiş olmaktadır.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*’nin birinci cildi *Bilme İstenci*’nin sonunda, biyopolitik sürecin tam olarak modern çağın eşliğinde; *zoe*’nin devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dâhil edilmesiyle başladığını açıklarken Aristoteles’e gönderme yapar: “İnsan, binlerce yıl boyunca Aristoteles için neyse o olmuştur, yani yaşayan ve buna ek olarak siyasal bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir hayvan; modern insan, bir canlı varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dâhilinde söz

2 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 9.



Hannah Arendt

konusu eden bir hayvandır.”³ Foucault’nun biyopolitika adını verdiği tespitine inanacak olursak, insanlar tarih boyunca Aristoteles’in dediği gibi yaşamışlardır, ta ki modern döneme kadar. Modern dönemle birlikte Aristoteles’in çizdiği gelişim seyrinin evrilerek tersinden devam ettiğini görüyoruz. Foucault’nun “biyolojik modernliğin eşiği” dediği yer tam da burası, yalın hâliyle canlı beden olarak bireyin ve türün, toplumun politik stratejilerine dâhil edildiği noktadır.⁴ Foucault’nun doğru yerden başlamakla birlikte eksik bıraktığı yeri, çağdaş Koreli düşünür Byung Chul Han, *psikopolitika* ile doldurmuştur.

Hannah Arendt, Foucault’dan çok daha önce, biyolojik hayatın modernliğin siyaset sahnesinin merkezine oturduğu süreci izlemeye başlamıştı. Arendt, modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşüm ve çöküşünü, doğal hayatın siyasal eylem üzerinde ulaştığı bu önceliğe yüklemiştir. Agamben’in Foucault’dan ayrıştığı nokta ise, *zoe*’nin polisin alanına girmesinin, kendi deyimiyle “çıplak hayatın siyasallaşması”nın, modern dönemle sınırlandırılmayacak ölçüde

1 Umut Şumnu, “Beyazlar Daha Beyaz: Modern Mimarlık ve Bezeme”, *Arzu Mimarlığı, Mimarlığı Düşünmek ve Düşlemek*, der. Nur Altınyıldız Artun-Roysi Ojalva (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 162.

3 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 102.

4 Agamben, *Kutsal İnsan*, 11.

baştan beridir Batı siyasetinin temel özelliği olmasıdır. Zira Agamben'e göre Batı siyasetinin temel ikiliği, *zoe-bios*, dışlama-içleme ikilikleridir. “Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hâle getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan canlı varlık olmasıdır.”⁵

Polisin rasyonel insanın bütün yönleriyle yetiştirdiği bir ortam olduğu fikri Batı felsefesinde devam etmektedir. Örneğin Hannah Arendt'in çalışmasında, insan eylemlerine saygınlığı getiren kamusal alan iken, özel hayatın doğaya (ve yoksunluğa) daha yakın olduğunu söyleyen bu klasik görüş açıkça ifade edilmiştir. En etkili felsefi çalışması İnsanlık Durumu'nda o, insan eylemlerini emek, iş ve eylem olarak ayırır. O, şayet insanlar etkili bir şekilde kamusal alana angaje olabilirse ancak o zaman insan yaşamının anlamlı olabileceğini savunur. Nitekim yine Han'ın eleştirel okumasına başvuracak olursak, *vita contemplativa*'ya verilen önceliğin, *vita activa*'nın emeğe indirgenmesinden sorumlu olduğu varsayımı bu yüzden hatalıdır. Eyleme geçme kararlılığı olmayınca insan, Arendt'e göre körelerek *homo laborans*'a dönüşür. Han, işte tam burada Arendt'in gözden kaçırdığı önemli noktayı bize vurgular: *animal laborans*'ın edilgenliği, etkin yaşamın tam karşıtı değil, aksine tam da onun arka yüzüdür.⁶

Bu Aristotelesçi ayrım, politik egemenliğin modern tartışmasında, rakipsiz şekilde Georgio Agamben'in felsefesinde de önemli bir rol oynar. *Kutsal İnsan* (Homo Sacer)'ında Agamben, klasik toplum temel sınıflandırmasının kutsal ve profan arasında gerekli olmadığını, lâkin doğa (physis/nature) ve düzen (nomos/order), hatta tamamen *zoe* ya da doğal yaşam ve *bios* ya da yaşam formları arasında gereklilik olduğunu ileri sürer. İnsanlar, esasında politik yaşamın bir formu olarak polisi yaratan hayvanlardır. Agamben'in temel ilgisi, polisi düzenlemede (Ordnung), yasa ya da kanuna dayanan egemenlik olarak modern devletin politik gücünün problemli karakteridir. Zira Aristotelesçi paradigmada doğa şiddetiyle, polis düzeniyle karakterize edilir ve böylece egemenlik paradoksu şiddetin tekelleşmesini gerektirir. Hobbescu egemenlik, insanları ve eşyaları düzene koymak için şiddeti gücüne dâhil ederek doğa durumunun üstesinden gelir. Yunan felsefesinde, hâlâ kabul ettiğimiz, insan davranışının ya içgüdüyle (doğa) ya da çevre (nurture) tarafından belirlendiği şeklindeki ayrım sayesinde yaratılan tezatlık, akabinde, tutku ve şiddetin egemen olduğu dünyevi şehir ile gerçek manevi varlıkların fark edilebildiği “Tanrı şehri” şeklindeki insanoğlunun iki

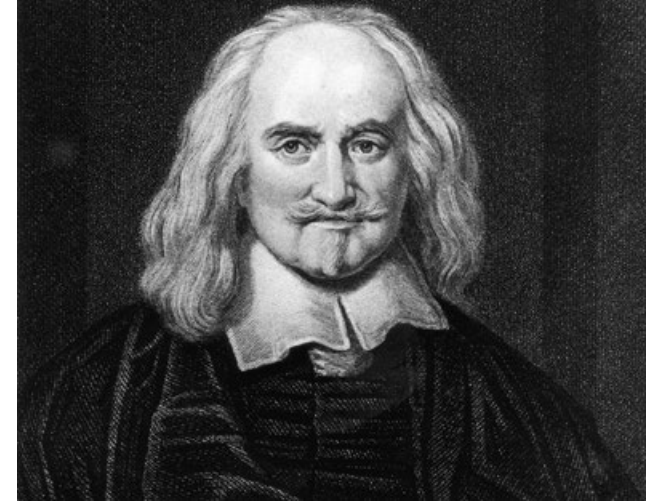
şehrin sakini olduğunu ileri süren özellikle St Augustine nezdinde Hristiyan teolojisi tarafından benimsenmiştir. Hristiyan öğretisi, insan doğasını (tutkular ya da arzular) ahlaki öğreti, af dileme ve disiplin (ya da ruhu terbiye etme) yoluyla itaat etmeye çalışır. Hristiyanlık, doğal insanı diyet formu ağırlıklı olmak üzere asketik düzenleme yoluyla düzene sokmak için oluşturulmuş bir dizi disiplini -ya da benlik teknolojileri işletir. Örneğin, oruç tutarak dindarlar arzusunun hayvansal yaşamının sınırlarını aşabilir. Din adamı olmayanlar ise büyük oranda doğal arzusunun ağına düştüğünde, çeşitli erdem araçları -af dileme, Komünyon, bapizm ve cenaze töreni- ile bu sıkıntılardan kısmen de olsa rahatlama yoluna gider. Özellikle evlilik, doğal cinsel dürtülere kutsal bağlanma yoluyla bazı faydalı amaçlara -üreme gibi- yönlendirilebilen birtakım düzenlemeler getirmeyi vadetmesiyle teşvik edilir. Nietzsche'ye göre ise bu asketik (çileci) ideal, onca zengin tarihsel tecrübeye rağmen insanlığa yaşamak için bir amaç veren yegâne değer olmuştur. Anlaşılan o ki insan türü yaşamın anlamına ilişkin olarak sadece tek bir amaç ve haklılaştırma ortaya koyabilmiştir ve bu insanlığın yeryüzü üzerinde elde ettiği tek “başarı”dır. Eğer Nietzsche bu görüşünde haklıysa bu dünya, insan türünün istemeye istemeye geldiği, nihilistçe yaşamak durumunda kaldığı, yaşadıkça yabancılaştığı bir dünyadır. Dolayısıyla doğaya hasredilen seküler bakışa dinler eliyle teolojik bir hüviyet kazandırıldığı ortadadır. Yaşam bir ıstırap hâlini almakta ve insan türü için işkençeye dönüşmektedir. İşin ironik tarafı, baştan beridir içine gömüldüğü dekadansın özellikle *fin de siecle* şartlarında, bir kriz olarak hissedilmesi ve zaman daraldığından, daha fazla beklemeksizin, insanın kendisinin ve yakını olanın Kurtuluşu için ne yapması gerekiyorsa onu yapmasının en önemli şey hâline gelmesindedir.

Günümüzde doğayı kültürün türevi saymak moda olsa da kültür etimolojik açıdan doğadan türemiş bir kavramdır.⁷ Bilindiği gibi özgün anlamlarından biri ekip biçmek, diğeri doğal gelişme eğilimidir. Kavramın etimolojisi bizlere, bir kendiliğindenlik ile rasyonalite arasındaki geriliminden bahsetmeye imkân vermektedir. Kendi hâline bırakılan doğal ile doğal büyümenin gözetilmesi aynı kavram etrafında toplanmaktadır. Bu açıdan kültür için, biri sürekli olarak diğerini unutturan iki biçim arasında gidip gelmesinden söz edilebilir. Kültür, insan elinden çıkmış olmakla birlikte kavramsal köken olarak doğadan gelir; ziraat (agriculture) ve saban bıçağı (coultter) kelimeleriyle ilişkilidir. Günümüzün en yüce, en şehirli insan faaliyetlerini anlatmada kullanılan terim kırsal bir kökene sahiptir. İlk başta çiftçilik ya

da doğal gelişime göz kulak olmak anlamına gelen kültür bir bakım ve yetiştirme meselesidir. Ancak bu “bakım ve yetiştirme meselesi” olarak kullanımı, “yerleşik ve kalıcı olma” olarak da yorumlamak mümkündür. Kolonize ile aynı kökü taşıması da bundan olsa gerektir.

İnsanoğlu, -ilk evre olarak kabul gören- doğa/l hâlinde iken, etrafında olup bitenleri benzerlik ve farklılıklara göre betimlemeye çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu benzerlikler ve farklılıkların, anlama ait ayrı bir alan, şeylerin kendilerinin dışında yer alan bir kod şeklinde düşünülmemesidir. Çünkü şey fikrinin kendisine burada yer yoktur. Daha ziyade, bir şeyin bir diğerine benzeyen, ondan farklı olan, onu tekrarlayan ya da yeniden canlandıran bir şey olarak gerçekleştiği bir dünyada süregiden zorunlu ilişkiler vardır. Yoksa ilişkiler ağı içerisinde yaşananların, doğa-kültür ayrımı şeklinde kategorileştirilmesi, doğaya dışarıdan yapı atfetmek anlamına gelecektir. Vuku bulan, tekrar ettiği şeyle aynı olmakla birlikte farklılık da arz eder. Ancak ne şekilde olursa olsun asla kesinlikten söz edilemez. Hiçbir şey, kendisine benzeyenin ya da kendisinden farklı olanın dışında yer almaz. Burada hiyerarşik bir dizgeye yer yoktur. Daha diyalektik bir bakış açısıyla -Hegelci olmayan- söylersek, doğa kültür üretir, kültür de doğayı değiştirir. Bu noktada Marksist kültürel materyalizm ifadesi gereksiz bir tekrara düşmüş olur. Doğa her zaman bir anlamda kültürelse, kültürler de kendileriyle doğa arasında sürekli alışverişten, yani emek dediğimiz şeyden oluşurlar. Kentler ahşap, kum, demir, taş, su gibi malzemelerden kurulur ve bu nedenle de kır yaşamı ne kadar kültürelse, onlar da o kadar doğaldır.⁸ Her şey hem taklit eder hem de taklit edilir. Kopyaların düzeni ile asılların düzeni, teşhir edilenler ile gerçeğin, metin ile gerçek dünyanın, gösterenler ile göstergelerin düzenleri arasında basit bir ayrım yoktur; modern dünyanın gözünde düzeni oluşturan basit bir hiyerarşik ayrım burada barınmaz.⁹ Burada her şey, tarihin bir amaca doğru ilerlemesi gerektiğini savunan Batı düşüncesinin anlayamayacağı bir tarzda saçılarak, dağılarak, yayılıp bırakarak hareket eder. Derridacı terminolojiyle saçılarak, anlamın genişlemesine hizmet eder.¹⁰ Yaşam, bizzat kendisi için ürettiği ve kendi nesneleşmiş mantıkları uyarınca sabit kimlikler kazanan formlara karşı sürekli bir mücadele içindedir. Böylece bu formlar -sanat eserleri, dinler, bilimler ve teknolojiler, yasalar ve benzerleri- “onları yaratan ve bağımsız kılan

manevi dinamik”ten yabancılaşırlar.¹¹ “Yaşam, işte bu suretle bir yandan tüm bu hareketin dinamizmini sağlarken, diğer yandan da aşkınlığa ulaşma çabalarında formların giderek artan katılığı tarafından sürekli olarak kısırlaştırılıp hezimete uğratılır.”¹²



Thomas Hobbes

Thomas Hobbes'ta düzenlenmemiş, kültürlenmemiş hâliyle argümanının çıkış noktasını oluşturan doğa hayalîdir, kurgudur. Ne ilginçtir ki doğa durumunda insanı egoist olarak tanımlayan Hobbes'un aksine Aydınlanma karşıtı romantiklerin meramına doğaya dönüş teması ile tercüman olan J. J. Rousseau'nun doğa anlayışı ise iyimserdir. Rousseau'ya göre insan doğuştan iyi ve özgürdür. Ancak Rousseau için de değişmeyen bir şey var ki, o da Hobbes'ta olduğu gibi yaklaşımının doğa-kültür gibi ayrım temelinde şekillenmiş olmasıdır. Her iki görüşün de özsel ve bütüncüllükle karakterize olması Batılı öznenin doğaya bakışında olduğu gibi nesnesi ile arasına mesafe koymasıyla ilişkilidir. Had-dizatında Batılı sosyal bilimler nesnelliklerini bu mesafeye borçludur. Pierre Bourdieu'nun dikkat çektiği gibi modern antropolog ve sosyal bilimci, nesneyle ilişkisinin ilkelerini nesnenin kendisine aktarır ve onu sadece bilinmek için var olan bir bütünsellik olarak algılar. Nesnelcilik her zaman bir özcülük potansiyeli barındırır.¹³ Bununla birlikte, doğa-kültür ayrımında doğaya biçilen rol ideolojiktir. Doğa, Batılı

5 Agamben, *Kutsal İnsan*, 17.

6 Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu, Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), 111.

7 Bu paragraftan itibaren benim Cumhuriyet İlahiyat Dergisinde yayınlanan “Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik” isimli makalemden yararlanılmıştır.

8 Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 12.

9 Timothy Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 121.

10 Aytaç Hakan Tuğran, Derrida'nın Hayalet Kavramı Işığında Angelopoulos'un Sınır Üçlemesi Filmlerinin Çözümlemesi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22.

11 Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 55.

12 Timothy Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 141-142.

13 Pierre Bourdieu, *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak, Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 137-138.



toplumların kültür adına ve insanlık namına ortaya koymuş olduğu gelişmeyi öne çıkarmak için başvurduğu bir icattır. Çizgisel olarak kademelendirilen tarihte, kültür-öncesine aittir. Böylece doğa, kültür karşısında Avrupa-merkezci bir bakışla, marazileştirilir, dışlanır, üstesinden gelinmesi için aşılması gereken tarih-öncesine ait bir aşama olarak baskılanır. Oysaki Rönesans sonrasında Avrupa kültürünün yaşamış olduğu kültürel dönüşümde gelmiş olduğu uygarlık seviyesinin evrensel olarak dayatılmasına karşı çıkan Herder, kültürden şöyle söz eder: “Üstün Avrupa kültürünün ta kendisi Doğa’nın büyüklüğüne apaçık bir hakarettir.”¹⁴ Herder’in dikkat çektiği yapay bir evrensellik adına kültürel farklılıkların bastırılma çabası, postmodern dönemde yeniden biçimlendirilerek kültürel meselelere dönüştürülür. (Bu görüşüyle Herder için, postmodern çokkültürlülük argümanına öncülük ettiği söylenebilir.) Postmodern dönemle birlikte modernliğin başlarında yapılan doğa-kültür ikiliği aşılmaya çalışılır. Bunun için doğa kültürelleştirilir. Sınırlılıklara tabi bir doğa anlayışı terk edilir. İnsanın müdahalesine açık hâle gelmesiyle doğa zorunlulukların alanı olmaktan çıkar. Plastik bir doğa anlayışının öne çıkmaya başlaması Hegelci anlamda oksimorondur. Dahası ileri kapitalizm ikliminde her şey plastik, geçici, değişken, biçimlendirilebilir ve tek kullanımlıktır ve kültür ilginç bir şekilde doğaya kıyasla daha fazla eğilip

bükülebilir olarak görülür.¹⁵ İnsanları ortak ihtiyaçlara ve becerilere sahip doğal, fiziksel bir hayvan türü olarak gören anlayış terk edilir; insanlar artık anlam ağlarına örülmüş kültürel varlıklardır. Böylece kültür, postmodern kuramcılar eliyle mutlaklaştırılır. Esasında insanın kültürel hayvan olarak tanımlanması, kültürün doğallaştırılması demektir. Ters yönden üretilmiş bir doğalcılıktır. Doğalı karalamaya çalışırken, onu yeniden üretmiş olur. Kültürelcilik, Terry Eagleton’ın deyişiyle, doğalcı felsefelere karşı gösterilen tepkiyle ortaya çıkmasına rağmen “doğalı bir yanda karalamaya çalışırken bir yandan da yeniden üretmiştir. Kültür de bunu yaptığında, doğayla aynı rolü oynuyormuş gibi görünür ve bize doğal gelir.”¹⁶

SONUÇ YERİNE

Antropik olandan kozmik olana yaşama dair bütün tekil oluşumların dile gelmesi kelimeler yoluyla. Peki, kelimeler, küçük bir çakıldan büyük bir binaya kadar her şeyi kaplayan sınırsız kıvrımlar dünyasının dile gelmesinde ne kadar yeterlidir? Yine Antik Yunan’a bakacak olursak kelimeler ve mimari arasındaki bağlılığın Yunan kültüründe temel olduğunu görürüz. Antik Yunan’ın bakışına göre, *kozmos* ile kelimeler aracılığıyla *kozmos* arayışının kesiştiği yerde mimari bulunuyordu. Felsefe de *Kozmos*’un kelimelerin bağlanmasıyla hareketsizleştirilmesidir. Sözlü ifade yoluyla hakikati ortaya çıkarma sürecidir. Mimarlık, anlama aracı

olarak kelimelerin ve felsefenin ortaya çıkmasından önce gerçeği bağlayıcı bir araçtı. Sözel felsefenin temeliydi ve en azından on sekizinci yüzyıla kadar, sözcükler ve mimari, kamusal yaşamın lokomotifleri olarak karşılıklı destekleyici roller oynadı. Klasik dönemde Atinalıların amacı, tüm evreni kelimelerle sabitlemek ve bağlamaktı. Bu yüzden olsa gerek Heidegger, söylem ve yapıt, düşünme ve inşa etme arasındaki ilişkiyi açığa çıkararak, felsefenin kendisini tekrar tekrar bir mimarlık pratiği olarak tanımlama arzusunun gönderme yapma gereği duyduğunu ifade eder. Bu amaç doğrultusunda Antik Yunan, alfabeye sesli harfleri ekleyerek dile çekidüzen vermeyi, anlamı kayıt altına almayı, mantık biçimiyle de düşünceyi düzenlemeyi hedeflemiş görünüyor. Polisi düzenlerken, şehri kurarken de akış hâlinde olan, “düzen”den yoksun doğayı kültürle ekip biçtiği, ikamet hâline getirdiği, böylece bir form kazandırdığı anlaşılmaktadır. Zira düzenlenmemiş, kültürlenmemiş hâliyle doğa, yaratılıştaki olduğu gibi şekilsizdir, “doğal” hâlidir. Yeryüzüne dair bir “boşluk” algısı, onu doldurmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Anlaşılan o ki, Antik Yunan’ın kelimeler ve mimari arasında kurduğu organik bağ, aynıyla şehri kurarken de işletilmiştir.

Polisin düzeni ve düzenlenmesi, şehir planlamasında sıklıkla kullanılan ızgara planı örneğinde olduğu gibi formlarla sağlanmıştır. Platon da tanımsız, kendi başına ve dağınık maddeler dünyasıyla idea dünyası arasındaki bağlantıyı, onları ancak birtakım sınırlar atfederek bir forma sokmak suretiyle kurabilmiştir. Formların dilinin ise geometri olduğuna karar vermiştir. Burada, nesneler dünyasını onlara form vererek geometrik bir düzen içine

yerleştiren, dolayısıyla da anlam bahşeden bir görme rejimi söz konusudur. Oysaki hayat kendisine bağımlı olan herhangi bir şeyin egemenliği altına girmeye direnir, hatta egemenliği altına girmeyi toptan reddeder. Kaotik maddeler dünyasının geometri aracılığıyla form vererek idealleştirilmesi Platon’un hakikat düşüncesinin keşif değil icat olduğunu akla getirmektedir. Dahası, toplum denilen mefhumun şehir devletindeki siyasal yapıyla birlikte tahayyül edilmesi, yine idealize formatında bir düşüncenin tezahürüdür. Dolayısıyla idealleştirme üzerine kurulu bir düşünme biçiminin “toplum” üzerinde düşünmesi ve o topluma soyutlama yoluyla düzen vermek istemesi şaşırtıcı değildir. Platon’un idea dünyasına dair felsefesini mağara efsanesi üzerine temellendirmesi de boşuna değildir. Mağaradan ışığa, karanlıktan aydınlığa doğru ilerleyen bu Platonik efsane, doğadan kültüre şeklindeki ikili bir kavramsallaştırma ile karşılaşmış olmaktadır. Platon, sözlü kültürün temsilcileri ile kendi tabiri ile bir ölüm kalım savaşı vermektedir. *Ancient regime*’in temsilcileri yine kendisine göre mağarada yaşayan tutsaklardan farksızdır. Kendisi bu insanları sonrasında Batı’nın sıklıkla kullanacağı bir başka metaforla dillendirilen ışığa çıkarmak ister, isterken diyaloga sokar, tutarsızlıklarını yüzlerine vurur, sonunda ikna olurlar. Haddizatında diyaloga girenin ikna olmaktan başka şansı da yoktur. Öyle ya kötüyle girdiği mücadele ne kadar çetin olursa olsun, sonunda hep iyi kazanacaktır. Oysaki Platon yaşama evet maskesi altında, yaşamı yadsımakta, onun dikotomik düşünme biçimi de hayatın yoksullaşması yüzünden acı çekenler için bir afyon işlevi görmektedir. ■

14 Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler, Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 108.

15 Terry Eagleton, *Kültür*, çev. Berrak Göçer (İstanbul: Can Yayınları, 2019), 43.

16 Eagleton, *Kültür Yorumları*, 113.

KARŞI KENT: KEHF

(Mazlum İnsan'ın Şehri)

“Menkıbeler (Kıssalar) Cunudullahtır.”
Cüneyt Bağdadi

“Dünyada nice Eshab-ı Kehf vardır ki, bu zamanda
senin yanı başında ve önündedir. Mağara da dost da
onunla terennüm etmektedir. Ne fayda, senin gözünde ve
kulağında mühür var.” / Mesnevi

YUSUF YERLİ

BU YAZI ÜÇ İNSAN/ÜÇ ŞEHİR/ÜÇ MAĞARA ŞEKLİNDE YAZMAYI PLANLADIĞIM YAZININ ÜÇÜNCÜSÜNDEN oluşuyor. İhsan Fazlıoğlu'nun Mahkûm/Mazlum ve Mesul insan konulu makalesinden¹ ilhamla başlıklandığı yazılarımın ilkini, Fıkhın Şehri Şehrin Fıkhı² başlığı ile *Mesul İnsan'ın Şehrini* yazmaya çalışmıştım. *Mahkûm İnsan'ın Şehrini* ise Mahkûm İnsan'ın Mahpushanesi olarak Metropoller³ başlığı ile yazmıştım. Bu yazı ile *Mazlum İnsan'ın Şehrini* yazmaya çalışacağım. Fazlıoğlu söz konusu makalesinde Mahkûm insan olarak Yunan/Roma insanını, Mazlum İnsan olarak Hristiyan insanını, Mesul insan olarak Müslüman insanı ele almaktaydı. “Şehir İnsandır” anlayı-

- ¹ İhsan Fazlıoğlu: “Mahkûm, mazlûm ya da mes'ûl insan! Siz mahzûn mu ol-mak istersiniz?”, İtibar, Sayı 25, s. 30-32, Ekim 2013
- ² Yusuf Yerli: Fıkhın Şehri, Şehrin Fıkhı, Düşünen Şehir, Sayı 8.
- ³ Yusuf Yerli: Mağara'dan Metropolis'e Mahkûm İnsan'ın Mahpushanesi Olarak Kentler, Düşünen Şehir, Sayı 13.



şından hareketle ben de bu insanların şehirlerini yazmak istedim. Ve bu üç insan tasavvurunun dünyasında yer alan üç mağara metaforu ile şehirlerin arketiplerine gönderme yaptım. Eflatun'un mağarasını mahkûm insanın şehrinin arketipi, Hira mağarasını mesul insanın şehrinin arketipi ve Kefh mağarasını da mazlum insanın şehrinin arketipi olarak ele aldım.

I.

Bi'set'in 11. yılları... Ekonomik ambargonun en şiddetli uygulamasının henüz bittiği, Ebu Talib ve Hz. Hatice'nin irtihaliyle birlikte en sadık iki destekçisinin hayatından çekildiği, ilk ve en azılı düşmanı amcası Ebu Leheb'in kabilesinin reisi olarak başa geçtiği, tam bir tıkanma anı ve günleri... Mekkelilerden ümit kestiği, Mekke dışından insanlara yöneldiği ve ilk seferinde Taiflilerden hakaret ve işkence gördüğü o kâbus günler... Peygamberin umutsuzluğun uçurumuna doğru yol almanın arefesinde olduğu bir vasatta Kefh suresi umudun ufuklarına ve ümidin ummanına doğru yol alması için onun nazarına bir manzara sunuyor. Nüzul sıralamasında Gaşiye suresinden sonra, mushaf sıralamasında İsrâ suresinden sonra gelmiş olması bu bakımdan da derin anlamları bize ilham etmektedir.

Gaşiye karanlığın kesifleştiği, koyulaştığı zifiri bir hâl aldığı durumu anlatmak için kullanılan bir kelime. “Demek sen, bu söze (Kur'an'a) inanmazlarsa, arkalarından üzülererek âdeta kendini tüketeceksin!” (Kehf-6) İsrâ suresinin ilk ayeti de böylesi bir psikolojinin hâkim olduğu günlerde nazil olmakta ve Peygamberimize Miraç yolculuğu ile birlikte hediye edilen bir gece yolculuğunu anlatmakta. Yesrip mağarasından çıkıp kendilerine temiz bir yiyecek aramak için kente gelenlerle buluşup, mağarayı Medine yapmak üzere Yesriplilerle ahitleşmesi, Sevr'de yaşayacaklarının Kefh'te ona hissettirilmesi...

Kefh suresi birbirini takip eden beş kıssadan bahseder. Bu beş kıssa bize insanlık tarihinin hem yatay hem de dikey olarak dününü, bugününü ve yarınını resmeder adeta. Dünden ibret alınacak haberler aktarırken bugünü açıklar ve anlamlandırır, yarın için ise bir manzara sunar. İki bahçe sahibinin hikâyesi, Âdem ile Şeytan'ın kıssası, Musa ile Hızır'ın buluşması ve yolculuğu, Zülkarneyn'in başlangıçtan bitişe kadar süren ve sürecek olan fetih harekâtı ve Ashab-ı Kehf ve Rakım'ın kıssası. Birbirlerinde dürümlü ve birbirlerini açımlayan kıssalar bütünü bu surede bir araya gelmiştir. Peygamberimizin cuma günleri Kefh suresini okumayı ümmetine tavsiye etmesinin hikmetini biraz da



Antik Roma

surenin bünyesinde barındırdığı insanlık ve insanlı tarihin enfusi ve afaki yolculuğunun temaşa, tefekkür ve teemmül edilmesinde aramak gerekiyor. Bilindiği üzere cuma insanlık ve insanlı tarihin bidayetinden nihayetine kadarki zamanı kendinde toplayan kozmik altıncı günün bir başka adıdır. Khef suresinin girişinde yer alan “*Sen, yoksa Khef ve Rakim Ehlini bizim şaşılacak ayetlerimizden mi sandın?*” (Khef-9) şeklindeki uyarının altı çizilmeli. Yoksa sen ey Peygamber, ey Mekkeliler, Kur’an-ı Kerim’i okuyanlar; Ashâb-ı Khef ve Rakim’i, (mağara ve rakam topluluğunu), bizim şaşılasi ayetlerimizden mi sanıyorsunuz? Anlaşılması zor, ne olduğu kavranamayacak, inanılması imkânsız işlerimizden mi sanıyorsunuz? Allah indinde bu anlatılanlar gayet normal vakialardır. Musa da Hızır’ın yaptıklarına şaşmış kalmıştı da kendini tutamamış, kendine ters gelen, acayibine giden eylemlerin arka planını öğrenmeden edememişti. Bu sure bunu da anlatıyor. *Biz sana onların haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz: Şüphesiz onlar Rablerine inanmış birkaç genç yiğitti. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık.*” (Khef-13). Adeta “Ey Rasulüm, Ey Mekkeliler, ey sen soruyu soran adam, ey sen okuyucu anlatacaklarım sizin acayibinize gitmesin, çünkü anlattıklarım ve anlatacaklarım sadece geçmişte yaşanmış bitmiş hikâyelerden oluşmuyor, bu kıssalarda aynı zamanda sizin hikâyenizi anlatıyorum. Hem de anlatılması gereken bir zamanda ve tüm gerçekliği ile” demektedir. Geçmişin izinden giden, bugünden geçer ve geleceğe varır.

Demek ki Mekke’de böyle bir hikâye biliniyordu. İnsanlar *Yedi Uyurların*⁴ efsanevi hikâyesini kulaktan kulağa

duyuyorlardı. Bunların Hristiyanlarla irtibatlı olduğunu da düşünüyorlardı ve Hristiyanlar arasında da bu efsane dilden dile dolaşıyordu. Kur’an ne yaptı? Birçok alanda ve kıssada yaptığı gibi burada da neşter vurdu. Hem hikâyeyi masalsı yönden çıkarıp bunun gerçeklik yönünü ortaya çıkardı hem de uyuyan gençlerle onlara sahip çıkan Hristiyanlar arasında itikâdî bir benzerlik olmadığını söyledi. Olay farklılaştı. Surenin nüzul nedeni olarak aktarılan olay⁵ bir meydan okumayı içinde barındırıyordu. Bu meydan okumaya karşı bir meydan okuma olarak bu sure nazil oluyor adeta. Elbette bu kıssaları, bu sureyi ve bu kitabı okuyanlar şaşıp kalacaklar. İnkârcıların aklı şaşacak, kafası karışacak; ina-

tarafından MS 474’te veya o sıralarda kaleme alınmıştır. Bu Süryani kaynağı ilk Müslüman müfessirlerin eline geçmiş ve İbn Cerir et-Taberi tefsirinde birçok raviden bu kaynağı nakletmiştir. Diğer taraftan aynı kaynak Avrupa’ya ulaşmış ve Yunanca, Latince tercümeleri yayımlanmıştır. Gibbon’un *The Decline and the Fall of Roman Empire* (Roma İmparatorluğu’nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi) adlı kitabının 33. bölümünde “Yedi Uyuyanlar” başlığı altında söyledikleri, bizim müfessirlerimizin anlattığı hikâyeye o denli benzemektedir ki ikisinin de aynı kaynaktan alındığında şüphe yoktur: Mağarada uyuyanların uyandıktan sonra yiyecek almak için şehre gönderdikleri adamın adı Müslüman müfessirlere göre “Jamblichus”, Gibbon’a göre ise Jamblichus’tur. İki hikâyenin ayrıntıları da hemen hemen aynıdır. (Mevdudi, Tefhimu’l Kur’an)

Ortodoks ve Katolik kiliseleri olayı yâd ederler. Bununla birlikte Batı’da Aydınlanmanın ve Protestanlığın yükselişi ile birlikte Yedi Uyurlar hikâyesi apokrif bir efsâne olarak nitelendirildi ve Roma Katolik Kilisesi, olayı insanları etkilemeye yönelik bir romantizm olarak itibarsızlaştırdı. (wikipedia.org/Ashab-ı Khef)

5 Müslümanların sayısının çoğalması üzerine müşrikler, Resûlullah’ın peygamber olup olmadığını araştırmak için Nadr b. Hâris ile Utbe b. Muayt’ı Medine’deki Yahudi âlimlerine gönderip kendilerine şu talimatı vermişlerdi: “Muhammed’in durumunu onlara sorun, vasıflarını ve söylediklerini anlatın; onlar kitap ehlidir, peygamberler hakkında bizim bilmediklerimizi bilirler.” Bu iki adam, Medine’ye giderek meseleyi Yahudi âlimlerine anlattılar. Onlar da, “Muhammed’e, geçmiş zamanlarda mağaraya sığınmış gençleri; dünyanın doğusunu ve batısını dolaşmış olan adamı; rûhun ne olduğunu sorun; eğer bunları size bildirirse o bir peygamberdir, ona uyun; aksi takdirde bir falcıdır, ona istediğinizi yapabilirsiniz” dediler. Nadr ile arkadaşı Mekke’ye dönüp bunları Hz. Peygamber’e sordular. O da “Sorularınıza yarın cevap veririm” dedi. Fakat “inşallah” demesi gerekirken bunu ihmal ettiği için o günden itibaren on beş gün vahiy gelmedi. Bunun üzerine Mekke halkı, “Muhammed bize, ‘Sorularınıza yarın cevap veririm’ diye söz vermişti. Ancak aradan on beş gün geçtiği hâlde hâlâ sorularımıza cevap vermedi” diyerek dedikoduya başladılar. Hz. Peygamber’e vahyin gecikmesi sırasında iyice bunaldığı bir sırada Cebrâil yukarıdaki soruların cevabını içeren Khef suresi ile İsrâ suresinin 85. âyetini getirdi. Tefsir ve siyer kaynaklarından bu rivayeti nakleden İbn Âşûr, Ashâb-ı Khef hakkında Hz. Peygamber’e soru sormaya Kureyşlileri teşvik edenlerin, ticaret maksadıyla Mekke’ye gelen bazı Hristiyanlar veya Kureys’in Suriye ticaret yolu üzerinde bulunan kiliselerdeki Hristiyan din adamları olabileceğini söylemektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi de yukarıdaki rivayeti geniş şekliyle naklettikten sonra, hadis tekniği açısından bu rivayetin zayıf olduğunu, buna dayanarak surenin tefsir edilmesinin doğru olmayacağını ifade etmektedir. Elmalılı’ya göre surenin baş tarafındaki âyetler gösteriyor ki esas iniş sebebi, “Allah çocuk edindi” denilmiş olmasıdır. Sure, bunun ilmi dayanağı bulunmayan büyük bir yalan olduğunu açıklamak, bu sözü söyleyenleri uyarmak ve onları tevhide davet etmek için indirilmiş, Zülkarneyn ile ilgili sorunun cevabı da bunun tamamlayıcısı olmuştur. (Diyabet, Kuran Yolu, Khef Suresi Tefsiri).

4 Bu efsane ile ilgili en eski kaynak Suriyeli bir Hristiyan rahip olan Saruclu James’e aittir. James “Mağarada uyuyanların” ölümünden birkaç yıl sonra, MS 452’de doğmuştur. Bu olayı geniş ayrıntılarıyla açıklayan hitabe, James

nanların imanı artacak, ufku açılacak. Cüneyt Bağdadi’nin dediği gibi “menkıbeler (kıssalar-YY) cünudullah-Allah’ın ordusu-dur.” Düşmanlarında korku ve kuşku yaratırken, dostlarında güven ve huzur duygusu oluşturur.

Khef suresinin Kur’an’da Allah’a hamd ile başlayan beş sureden biri olması da oldukça dikkati caliptir. Surenin sonunda “*De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek (denizlere deniz katsak); Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi.*” (Khef-109) ayetinin gelmiş olması da bu surede anlatılanların anlam dünyasının çok derin ve tüketilemez olduğunu belirtmek içindir. Kur’an’daki tefsiri/tabiri en zor mesellerin bu surede yer alması müfessirleri hem cezbetmiş hem de anlamlandırma noktasında naçar bırakmıştır. Dolayısıyla burada anlatılan mesellerin herkesi tatmin edici bir yorumunu bulabilmek de mümkün olmayacaktır.

II.

ASHAB-I KEHF VE KARŞITLARI

Rakimlileri (Ashab-ı Rakim) Kheflilerin (Ashab-ı Khef) karşıtları olarak ele alabileceğimizi sanıyorum. Surede beş ayrı mesel gündeme getirilir ve her bir mesel ikili bir yapıya sahiptir. İki adamın meseli, Âdem ve Şeytan’ın meseli, Musa ve Hızır’ın meseli, iki boynuz sahibinin (Zülkarneyn) meseli ile Khef ve Rakim ashabının meseli. Dolayısıyla kıssada geçen Rakim’i Ashab-ı Khef’in bir uzantısı, bir sıfatı olarak değil, karşıtı bir durumu ifade eden kelime olarak ele alabiliriz. Müfessirlerin çoğu Rakim kelimesini bir kitabe ya da mağaranın bulunduğu bir vadinin ya da dağın adı olarak ele alırlar. Kimisi Efes’te bulunan Artemis tapınağı, kimisi Ürdün sınırları içinde kalan Petra (Fileldefiya) olarak yorumlar. Bir anlamda ya bir mekân ya da bir yazılı parçayı vurgularlar.⁶

Khefliler kendilerine düşmanlık besleyen bir topluluktan canlarını ve akidelerini kurtarmak için mağaraya sığınır-lar. O zaman “Khef ashabının düşmanları kim?” sorusu gündeme gelir. Yaygın ve bu yazıda kabul edilen görüş

6 “Rakim” kelimesinin anlamı konusunda değişik görüşler vardır. Bazı sahabeler ve tabiin, Rakim’in bu olayın meydana geldiği yerin ismi olduğu ve bu yerin Ayle (Akabe) ve Filistin arasında olduğu görüşündedirler. Bazı müfessirler de Rakim’in mağarada uyuyan anısına yapılan yazıt (kitabe) olduğu görüşündedirler. Mevlâna Ebu’l-Kelam Âzâd, Tercümanü’l Kur’an adlı tefsirinde birinci görüşü kabul eder ve Rakim’in Kitab-ı Mukaddes’te Rekem denilen (Yeşu, 18: 27) yer olduğunu söyler. Daha sonra bunun tarihî Petra şehri olduğunu belirtir. Fakat Ebu’l Kelam, Kitab-ı Mukaddes’te anıldığı şekliyle Rakim’in Benjaminsogulları’na ait olduğunu, Yeşu’ya göre bu kavmin Ürdün nehrinin batısı ile ölü deniz arasında yerleştiğini ve Petra’nın Ürdün’ün güneyinde olduğunu göz önünde bulundurmaktadır. İşte bu nedenle modern arkeologlar Petra ile Rakim’in aynı yer olmadığını görüşündedirler. (Bkz. Encylopaedia Britannica, 1946, cilt XVII, s. 658) Biz de Rakim ile “kitabe”nin kastedildiği görüşündeyiz. (Tefimu’l Kur’an, Mevdudi)



Ashab-ı Khef Gravürü

İsa as’a düşmanlık edenler ile Khef ashabına düşmanlık edenlerin aynı topluluklar olduğudur. İçinden çıktıkları Yahudi toplumu ve Roma. Rakim kelimesini yazılı metin olarak ele aldığımızda -ki Kur’an’da Kitabı’n Merkum olarak iki kez Mutaffifin suresinde geçmektedir- kitap sahibi topluluk Yahudiler olarak bilinir. Surenin indiği vasatta harf ile rakam ayrımı kullanılmamaktadır. Araplar harfleri rakam yerine de kullanmaktaydılar. Öte yandan Yahudi kökenli bir Roma vatandaşı/asker ve haham olan, onlarca Hristiyan’ın işkence görmesinde ve katledilmesinde katkısı bulunan, daha sonra Şam yolunda gördüğünü iddia ettiği bir vizyon sonucu Hristiyan olduğunu iddia eden ve teslisçi Hristiyanlığın kurucu teoloğu olan Pavlus’un da mektupları meşhurdur. Ashab-ı Rakim’den kastın teslisçi Hristiyanlar olma ihtimalini burada göz önüne almak gerekmektedir. İncil’de (Luka), Elçiler bölümünde anlatılan Havarı Petrus’un görevlendirdiği yedi elçiden bahsedilir. Bunlardan biri olan ve şehit edilen İstifanos’un ölüm fermanını imzalayanlar arasında Pavlus da vardır. Bu durumu kendisi de itiraf etmektedir. Dolayısıyla kıssada vurgulanan iki hizipten biri teslisçi Hristiyanlık, Pavlus’un taraftarları olmalı. Ashab-ı Khef ise tevhidçi Hristiyanlığın temsilcisi olan havariler ve onların başı olan Petrus’un görevlendirdiği yedi elçisi olmalı.⁷

7 PETRUS VE PAVLUS

İsa as sonrası kendini İsevi mesaja nisbet edenler temelde iki ana akıma ayrılmışlardı. Bu iki ana akımın bir yanında Petrus, diğer yanında Pavlus bulunmaktaydı. Bir de Pavlus’un başını çektiği ve temel teolojik ilkelerini vazettiği teslisçi Hristiyanlığın kendi içinde hizipleşmeler bulunmaktaydı. Arius’un başını çektiği akım ile Athanasius’un liderlik yaptığı akım. Bu iki akımın ortaya çıkması için üç yüzyıl gibi bir zaman geçmesi gerekiyordu. Petrus ile Pavlus temelde üç konuda ayrışıyorlardı: İsa’nın kimliği ve kişiliği/ tabiatı (tevhid/teslis), İsa’nın mesajı (dağdaki vaazda İsa’nın altını çizdiği temel ahlaki ve hukuki ilkelere bağlılık/ınayet ile kurtuluş) ve İsa’nın müjdesi.



Sevr ile inkılap gerçekleşir ve dönmemek üzere kente inilir. Khef bu sefer manastırlaşmaz, Medineleşir. Medineleşme Mesih'in Müjde'sinin ete kemiğe bürünmesidir. Vaad edilen Göksel Sofra'nın, Maide'nin (Vahiy) indirilmesi ve Din'in tamamlanmasıdır. "Bundan sonra hicret yoktur" ifadesi; bundan böyle kalıcı olarak mağaraya sığınmak yok, geçici çekilişler olabilir (Ramazan ayı son günlerindeki itikâf günlerinde olduğu gibi) anlamında yorumlanır.

Batı'nın aydınlanma dönemi bir anlamda Eflatun'un mağarasına benzeyen Orta Çağ mağarasından (karanlığından) çıkma dönemini ifade ederken, İslam medeniyeti açısından Ashab-ı Khef misali mağaraya sığınış dönemine denk gelir. İslam medeniyetinin kulaklarına mühür vurulmuştur ve dünyada olup bitenleri duymamaktadır adeta. Bu dönemi Müslümanların uykuya yattığı, İslam medeniyetinin durdurulduğu (uyutulduğu) bir süreç olarak okuyanlar arasında Sezai Karakoç da vardır. Hızırla Kırk Saat'te bu süreci anlatır adeta. Masal adlı şiirinde ise yedinci oğul üzerinden khef-mağaraya girişi bir direniş ve diriliş imkânı olarak dile getirir:

"Baba ölmüştü acısından bu ara
Yedinci oğul büyümüşü baka baka ağaçlara
Baharın yazın güzün kışın sırrına ermişti ağaçlarda
Bir alınyazısı gibiydi kuruyan yapraklar onda
Bir de o talihini denemek istedi
Bir şafak vakti Batıya erdi
En büyük Batı kentinin en büyük meydanında
Durdu ve tanrıya yakardı önce
Kendisini değiştiremesinler diye
Sonra ansızın ona bir ilham geldi
Ve başladı oymaya olduğu yeri
Başına toplandı ve baktılar Batılılar
O aldırmadı bakışlara
Kazdı durmadan kazdı
Sonra yarı beline kadar girdi çukura
Kalabalık büyümüş çok büyümüşü
O zaman dönüp konuştu:
Batılılar!
Bilmeden
Altı oğlunu yuttuğunuz
Bir babanın yedinci oğluyum ben
Gömülmek istiyorum buraya hiç değişmeden
Babam öldü acılarından kardeşlerimin
Ruhunu üzmem babamın
Gömün beni değiştirmeden
Doğulu olarak ölmek istiyorum ben
Sizin bir tek ama büyük bir gücünüz var:
Karşınızdakini değiştirmek
Beni öldürseniz de çıkmam buradan



Kemiklerim değişecek toz ve toprak olacak belki
Fakat değişmeyecek ruhum
Onu kandırmak için boşuna dil döktüler
Açlıktan dolayı çıkar diye günlerce beklediler
O gün gün eridi ama çıkmadı dayandı
Bu acıdan yer yarıldı gök yarıldı
O nurdan bir sütuna döndü göğe uzandı
Batı bu sütunu ortadan kaldırmaktan aciz kaldı
Hâlâ onu ziyaret ederler şifa bulurlar
En onulmaz yarası olanlar
Ta kalplerinden vurulmuş olanlar
Yüreğinde insanlıktan bir iz taşıyanlar"

IV.

ASHAB-I KEHF KISSASI

9. "Yoksa sen, bizim ayetlerimizden biri olan Ashab-ı Khef ve Ashab-ı Rakîm kıssasını şaşırtıcı mı buldun?"

13. "Şimdi biz sana onların gerçek öyküsünü anlatıyoruz: Onlar Rablerine yürekten iman etmiş gençlerdi. Biz de onların hidayetlerini artırmış ve yüreklerini hakka kenetlemiştik."

14. 15. 16. "Kararlı bir tavır alarak aralarında şu değerlendirmeyi yaptılar: 'Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir. Ondandır başkasına asla ilah demeyiz. Aksi takdirde saçma bir söz söylemiş oluruz. Bakın bizim kavmimiz, Allah'tan başka tanrılar edindiler. Onlar hakkında açık bir delil getiriselerdi ya! Artık kim Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalimdir?' dediklerinde onların kalplerine kuvvet vermiştik." "(İçlerinden biri şöyle dedi: 'Mademki onlardan ve Allah'tan başkasına tapmakta olduklarından yüz çevirip ayrıldınız, o hâlde mağaraya çekilin ki, Rabbiniz size rahmetini yaysın ve içinde bulunduğunuz durumda yararlanacağınız şeyler hazırlasın.'"

Bu ayetler bize Pavlus’un devreye girmesiyle birlikte Hristiyan cemaatindeki tanrı anlayışının değişmeye başladığını, Allah’ın kulu ve Resulü, Hz. Meryem’in oğlu olan İsa as’ı ve Ruh’l Kudüs’ü hiçbir gerekçe göstermeden ilah edinmek suretiyle tevhit anlayışını teslis ile bozduklarını hikâye etmektedir. İtikaden ayrı düşülen bir toplulukla kader birliği edilemeyeceğine göre, kader birliği yapılabilecek yeni bir topluluk oluşturmak en tabi haktır. Manen kopulan bir toplumdan, mekânsal olarak kopmak bir seçenek olarak ortaya çıkar. Gençler de kentten çıkıp bir kehf sığınmayı tercih ediyorlar. Hz. Muhammed as da cahiliye Mekke’sinin sosyal, ekonomik, ahlaki, hukuki ve siyasi işleyişinden bunaldığında sık sık Hira Mağarası’na çıkmamış mıydı? Kavminin ilahi mesaja karşı ortaya koyduğu anlayışsızlık ve düşmanlıklarından bunaldığında, kent onu boğduğunda nefes almak için kentini terk etmenin yollarını aramamış mıydı? Taif yolculuğu bu arayışın bir sonucu olarak yapılmamış mıydı?

10. 11.12. *“Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da ‘Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz bu sıkıntılı durumdan kurtulmamız için bize bir çıkış yolu göster’ demişlerdi.” “Bunun üzerine biz de nice yıllar onların kulaklarını (dış dünyaya) kapatmıştık. Sonra onları uyandırdık ki, iki zümreden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini bilelim.”*

Kentte yaşama imkânı bulamayanlar, eğer kendi şehirlerini kurabilecek bir imkâna sahip değillerse, kendilerini, itikatlarını, ahlaklarını, canlarını, nesillerini, akıllarını, namuslarını koruyacakları bir “kehf” edinirler. Eğer inançlarını savunacak imkânlardan mahrumsalar, dışarıdan gelebilecek vesveselere, ideolojik dayatmalara karşı korunmak için kulakları o dünyaya kapatmak zaruret olur.

17. 18. *“(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler. Bu, Allah’ın mucizelerindendir. Allah kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırtırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın.” “Uykuda oldukları hâlde sen onları uyanık sanırdın. Çünkü biz onları uyurken sağa sola çeviriyorduk. Köpekleri de mağaranın girişinde iki kolunu uzatmış (yatmakta idi.) Onları görseydin, mutlaka onlardan yüz çevirip kaçardın ve gördüklerin yüzünden için korku ile dolardı.”*

Bu ayetlerde çizilen mağara resmi, bir açıdan manastır yaşamındaki resme benziyor. Hristiyan rahiplerin (keşişlerin) başta siyasi nedenler olmak üzere o dönemlerde manastırlarda ikamet etmeyi tercih ettiklerini anlıyoruz. Tarihsel olarak da bu durum tespit edilmiş bir gerçekliktir. Ashab-ı Kehf’in köpeklerinden bahsedilmesi ve mağaranın kapısı önünde ayaklarını uzatmış yatıyor olmasının zikredilmesini öyküsel bir tasvir olarak göremeyiz. Bu tasvir bize Hicret

yolculuğunda uğranılan Sevr Mağarası’nın girişinde görülen, üzerine güvercinin yuva yaptığı örümcek ağını hatırlatıyor. Köpeğin görevi mağarayı, dolayısıyla uyurları korumak, dışarıdan gelebilecek her türlü belayı savmak olduğu gibi, örümcek ağı da gar yar-ı güzin’i düşmanlarından koruyacaktı. Örümcek ağı kusursuz görünen yapısına karşın oldukça zayıf bir yapı olmasına rağmen en güçlü koruyucu olmuştur.

19. 20. *“Durum böyle iken kendi aralarında değerlendirsınler diye biz onları uyandırdık. İçlerinden biri: ‘ne kadar uyudunuz’ diye sordu. ‘Bir gün, ya da bir günden az’ dediler. Sonra da ‘Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir. Şimdi siz birinizi şu gümüş para ile kente gönderin de baksın; (şehir halkından) hangisinin yiyeceği daha temiz ve lezzetli ise ondan size bir rızık getirsin. Ayrıca, çok nazık davransın (da dikkat çekmesin) ve sizi hiçbir kimseye sakın sezdirmesin.’ ‘Çünkü onlar sizi ele geçirirlerse ya taşıyarak öldürürler yahut kendi dinlerine döndürürler. O zaman da bir daha asla kurtuluşa eremezsiniz.”*

Uyutan da Allah uyandıran da. İçlerinden biri ne kadar uyuduklarını sorduğunda “Bir gün ya da ondan daha az” cevabını verirler ve tartışmayı uzatmadan “Ne kadar kaldığınızı Rabbiniz daha iyi bilir” diyerek konuşmayı bitirirler. 22. ayette kınanan pozisyona düşmezler.

Yukarıdaki ayette ifade edilen; gençlerin mağaradan çıkıp şehre inmeleri, eski yönetim gitti yeni dönem başladı haberinden hareketle Roma’nın Hristiyanlara artık dokunmayacak olması (Milano sözleşmesi) ve Hristiyanlığın Roma’nın resmî dini olması üzerine cesaretlenerek şehre inmeleri, gerisin geri mağaralarına dönmeleri ve kendilerini saklamaları... Bu da Habeşistan’a hicret eden müminlerden bazılarının Mekkelilerin Müslümanlarla barıştığı yönünde haber almaları ve bunun üzerine Mekke’ye dönmeleri ve haberin doğru olmadığını anladıktan sonra tekrar Habeşistan’a dönmelerine benzer bir durumu çağırıştırıyor.

İsa as MS 30’lu yıllarda ref olunduğuna göre yaklaşık üç yüz yıl uyumak demek MS 330’lu yılları görmek demektir. Yani Roma’nın Hristiyanlığı resmen kabul ettiği, ama yeniden belirlediği dönem demek. İşte Yedi Uyurlar’ın uykularından uyandırılması ve şehre ekmek için gitmeleri bu dönemde oluyor. Korkusuzca ve heyecanla beklenen ve müjdelenen Ahmed’in zuhur ettiğini ve göksel maidenin kente indiğini, kendilerinin de o maideden nasiplerini almaları gerektiğini düşünerek kente gidecekler. Kentin kimliğini kentin sofraları belirler. Kentin kaçtıkları kent olup olmadığını temiz ve helal gıdaya ulaşp ulaşmamakla ölçecekler. Buradaki gıda maddi yiyecekler olduğu kadar (domuzun yasak olması) ilahi gıdanın, göksel sofranın bu kentte helal (geçerli) olup olmadığı ile de ölçülür. Kentliler onların parasını, giyimini ve domuz karışmamış, temiz ve helal yiyecek arayışlarını görünce şaşırırlar. Gençler kentlilerin kendilerine yadırgayarak bakmalarından hare-

ketle henüz Müjde’nin mesajının bu kente ulaşmadığını, yaşanmakta olanın bir fecri kazib olduğunu, henüz fecri sadık’ın gelmediğini anlarlar ve tekrar kehflerine sığınıp uykularına yeniden dönerler.

21. *“Böylece biz, (insanları) onların hâlerinden haberdar ettik ki, Allah’ın va’dinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşmesinde de hiçbir şüphe olmadığını bilsinler. Hani onlar (olayın mucizevi tarafını ve asıl hikmetini bırakmışlar da) aralarında onların durumunu tartışıyorlardı. (Bazıları), ‘Onlar için bir anıt yapın, Rableri onların hâlini daha iyi bilir’ dediler. İktidar sahipleri ise, ‘Üzerlerine mutlaka bir mescit yapacağız’ dediler.”*

Ayette kentliler yani Romalılar (Roma bir kent medeniyetidir) mağaranın yanına geliyorlar ve orada bir tartışma başlıyor. “Anıt mı dikelim, mescit mi yapalım?”¹¹ Yani seküler, paganist günlerimizde yaptığımız gibi anıtlar mı inşa edelim, yoksa kutsalın simgesi olan mabetler mi? İktidarı elinde tutanlar yeni bir dönemin başladığını somut mimari yapılarla da belirtmek için mescit yapılmasını istiyorlar ve dedikleri oluyor. İşte Pavlus’un kurduğu teolojik ve ideolojik ya da mitolojik kilise, Konstantin marifetiyle mekânda ete kemiğe bürünüp mimari olarak inşa edilmeye başlanıyor.¹² Bir anlamda Hristiyan insanın kenti muhayyelden

11 Bu ayeti yorumlayan bazı tefsirciler bir ara tevhide inanan kralın olduğundan hareketle iyimser yorumlar yapmışlarsa da tarihî veriler bize bu tarihî aralıkta muvahhid bir yönetimin oluştuğuna dair bir fikir vermemektedir. Mevdudi, ilgili ayetin tefsirinde şöyle der: “Ne yazık ki bazı Müslümanlar, bu ayetten yola çıkarak Kur’an’ın, doğru kimselerin ve azizlerin mezarlarına anıtlar, türbeler, mescitler, tapınaklar inşa etmeye izin verdiğini sanmaktadırlar. Gerçekte Kur’an, diğerlerine galip gelerek, tekrar dirilişin ve ahiret hayatının birer sembolü olan mağarada uyuyanların etrafına bir mescit, bir tapınak inşa eden zalimlerin sapıklığına değinmektedir. O zalimler bu iyi fırsatı kötüye kullanmışlar ve şirki uygulamak için başka araçlar icad etmişlerdir. Peygamber (sav) bunu açıkça yasaklamışken, bir kimsenin bu ayetten salih insanların mezarları üstüne mescid yapmanın helal olduğunu nasıl çıkarabileceğini anlamak imkânsızdır.” der ve hadis külliyatından bazı hadisleri bu görüşüne delil olarak sıralar. (Mevdudi, Tefhimu’l Kur’an)

12 KİLİSE’NİN DOĞUŞU VE KURUCULARI İlk Nüve: “MS 30 yılının Pentekost günü imanlılar yine bir arada toplanmışlardı. Ansızın gökten, güçlü bir rüzgârın esişini andıran bir ses geldi ve bulundukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruh’la doldular ve Ruh’un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar. Böylece Pentekost bayramıyla Hristiyan Kilisesi’nin tarihi başlar. Bu Kilise kendisinden asla ayrılmayacak Kutsal Ruh’la donatılmış, Yahudilikten bağımsız, yeni ve evrensel krallık olarak ilan edilmiştir. Bu olaydan sonra artık havariler canlanmaya, umutlanmaya, vaaz vermeye ve mucizeler gerçekleştirmeye başladılar.” (Elçilerin İşleri) Kurucu Babalar: Hristiyanlık tarihinde temel iki kınılma anı vardır. İlki Pavlus’un, ikicisi Konstantin’in Hristiyanlığı tercih ettikleri andır. İlginçtir her ikisi de gördüklerini iddia ettikleri bir vizyon sonucu ihtida ettiklerini söylemişlerdir. Biri Roma vatandaşı, diğeri Roma İmparatoru. Biri Hristiyanlığın teolojisini yapmış diğeri siyasetini. Biri muhayyel kilisenin banisi diğeri mimari-mekânsal kilisenin. 313 yılında ilan edilen Milano Fermanı ile Hristiyanlar özgürlüklerine kavuşmuşlar ve daha sonra cemaat adı verilen, somut bir mimariye sahip olmayan kilise; artık bir mekân hâline de gelmiştir.

müşahhasa dönüşmüş oluyor. Her ne kadar *“Mesih’in biricik Kilisesi, ‘Kurtarıcımız dirildikten sonra başına geçsin diye Petrus’a ve onu geliştirsın ve yönetsinler diye öteki havarilere emanet ettiği Kilise’dir”* dense de gelişim böyle olmamış, Kilise Pavlus’un teolojik yorumları çerçevesinde oluşmuş ve kurumlaşmıştır. Petrus’un kilisesi (cemaati) ise mağaraları ve manastırları mekân tutmuştur. MS IV. yüzyıl Ariusçular ile Antonyanusçular arasında İsa’nın tabiatı hakkında kıran kırana tartışmaların yaşandığı zamanlardır. Ariusçuluk bir anlamda mezhebî bir ihtilaf olarak ortaya çıkmasına (Mutezili) rağmen, bu akımı teslisçi anlayışa karşı tevhitçi bir çıkış olarak yorumlayanlar da olmuştur.

22. 25. 26. 27. *“Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: ‘Onlar üç kişidirler, dördüncüleri köpekleridir’ diyecekler. Yine, ‘Beş*

Pavlus’un Vizyonu: Pavlus, Hristiyanları tutuklamak amacıyla Şam’a yolculuk ederken İsa kendisine göründü ve Pavlus bu vakada görme kabiliyetini kaybetti. Üç gün sonra Şamlı Hananya, Pavlus’un gözlerinin tekrar şifa bulmasına vesile oldu. Pavlus, bu yolculukta Hristiyan oldu ve bunun sebebi olarak, Şam yolculuğunda, Meryem oğlu İsa’nın kendisine göründüğünü dile getirdi:

“İsa Saul’a Görünüyor, Saul ise Rabb’in öğrencilerine karşı hâlâ tehdit ve ölüm soluyordu. Başkâhine gitti, Şam’daki havralara verilmek üzere mektuplar yazmasını istedi. Orada İsa’nın yolunda yürüyen kadın erkek kimi bulsa tutuklayıp Yerusâlim’e getirmek niyetindeydi. Yol alıp Şam’a yaklaştığı sırada, birdenbire gökten gelen bir ışık çevresini aydınlattı. Yere yıkılan Saul, bir sesin kendisine, “Saul, Saul, neden bana zulmediyorsun?” dediğini işitti. Saul, “Ey Efendim, sen kimsin?” dedi. “Ben senin zulmettiğin İsa’yım” diye yanıt geldi. “Haydi kalk ve kente gir, ne yapman gerektiği sana bildirilecek.” Saul’la birlikte yolculuk eden adamların dilleri tutuldu, oldukları yerde kalakaldılar. Sesi duyulursa da kimseyi göremediler. Saul yerden kalktı, ama gözlerini açtığında hiçbir şey göremiyordu. Sonra kendisini elinden tutup Şam’a götürdüler. Üç gün boyunca gözleri görmeyen Saul hiçbir şey yiyip içmedi.” (Elçilerin işleri-9) Kosta’nin’in Vizyonu: Konstantin 312 yılında batının tek hâkimi olmak için Roma üzerine yürüdü. “Milvius Köprüsü Savaşı”ndan önce Konstantin gökte bir işaret gördü: Gün ortasında güneş ufukta alçalmaya başlarken göğün ortasında güneşten çok daha parlak ışıklar saçan haçı ve üzerindeki “onunla (haçla) yeneceksin” anlamına gelen işaretleri gördü. O ve yanındaki tüm askerler şaşırđı, “Touto Niko” (fethet) cümlesini işittiler ve o gece İsa, Konstantin’in rüyasına girip ona haçı göstererek bu işareti ordudaki tüm sancaklara işletmesini söyledi. Bu olaydan sonra Konstantin orduya labarum (pagan sancakları) yerine, Hristiyan işaretini (haç) kullanmalarını emretti. Daha sonra Maxentius’u yenip batının tek hâkimi oldu. Konstantin’in Hristiyanlığı seçmesi ardından Licinius ile birlikte Hristiyanlara özgürlük tanıyan “Milano Fermanı”nı yayımlamaları Hristiyanları sevindirdi. Fakat Licinius, hâlâ Hristiyanları potansiyel düşman olarak gördüğü için, onları yönetimden tasfiye etmekte ve baskı uygulamaktaydı. Konstantin ve Licinius arasında taht kavgası ve Licinius’un Hristiyanlara baskı yapması savaşmalarına neden oldu ve Konstantin, 324 yılında Anadolu’daki savaşta Licinius’un kuvvetlerini yenince artık tüm Roma İmparatorluğu’nun hâkimi oldu. Böylece imparatorluğun resmen Hristiyanlaşmasına yol açtı. Zaten 315 yılından itibaren sikkelerde ilk Hristiyan işareti konulmaya başlanmış, 323 yılında putperest imgeler yok olmuştu. Hristiyanlık karşısında en büyük engel (Licinius) de kalkınca Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu’nun gayri resmî dini olmuştu.

Kiliseler, Konstantin zamanında, 306-337 yılında yapılmaya başlanmıştır. Konstantin’in annesi Helena Kudüs’te, İsa’ya atfedilen mezar üzerine Kıyame Kilisesi’ni, Konstantin ise İstanbul’da I. Ayasofya’yı inşa ettirmiştir.

kişidirler, altıncıları köpekleridir’ diyecekler. Şöyle de diyecekler: ‘Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.’ De ki: ‘Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O hâlde onlar hakkında (Kur’an’daki) apaçık tartışma (yı aktarmak) dan başka tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan hiçbirine bir şey sorma.” “Onlar mağaralarında üç yüz yıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler. De ki: ‘Kaldıkları süreyi Allah daha iyi bilir. Göklerin ve yerin gaybını bilmek O’na aittir. O ne güzel görür, O ne güzel işitir! Onların, ondan başka hiçbir dostu da yoktur. O hükmüne hiçbir kimseyi ortak etmez.”’ “Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku. O’nun kelimelerini değiştirecek hiçbir kimse yoktur. O’ndan başka asla bir sığınak da bulamazsın.”

V.

Khef suresinde 10. ayetten 21. ayetin sonuna kadarki pasajda Ahab-ı Khef’ten, onların inançlarından, imanından, ihlaslarından bahsedilir. 22. ayetten 25. ayete kadar ise Ahab-ı Rakim’den ve onların kemiyete olan yatkınlığından, her şeyi sayısal olarak algıladıklarından bahseden ayetleri okuruz. 32. ayete kadar khef ve rakim arasındaki farklılıkların altı çizilir ve khef filerinin davranışlarının tercih edilmesi öğütlenir. Sure 32. ayetten itibaren “iki adam”ın meselini anlatmaya başlar. İki adamdan biri olan, görünüşe, güç ve şatafata önem veren, kendini yıkılmaz bir iktidarın sahibi gören, aralarından nehir geçen iki bahçeye sahip olan kişiye yönlendirir bizi. Kıssanın geçtiği, Khef Ahab-ı’nın mağaralarından çıktıkları zaman dilimi göz önüne alındığında o kişi Roma İmparatoru Konstantin, o bahçe ise dar anlamda İstanbul, geniş anlamda Cebelitarık Boğazı’ndan İstanbul Boğazı’na kadar güneyli-kuzeyli, doğulu-batılı Roma egemenliğinin hüküm sürdüğü coğrafya olarak çıkar karşımıza. Surenin nüzul vasatına baktığımızda bahçe değişmemiştir ama sahibi Heraklius olmuştur. Günümüz vasatında da Küresel Roma (Angloamerika-Yahudi uygarlığı) -ki kelimenin tam anlamıyla kentli bir medeniyeti temsil ediyor- olarak tüm bu alanlarda egemenliğini kesintisiz ve eksiksiz sürdürdüğüne şahit olmaktayız. Yine Petruslar yalnız ve çaresiz, yine Pavluslar sahnede ve etkin. Yine kentliler baskın ve başat, yine khef filer inançlarını koruyabilmek için kheflerine (iç âlemlerine/özlerine) çekilmek durumundalar. Kentliler nerede bir khefli görürlerse onları her türlü yakalayıp ya öldürüyorlar ya da itirafçılığa zorlayıp dinlerinden döndürüyorlar.

SONUÇ

Mitlerin mümkünlüğünden daha çok mühimliğine, efsanelerin gerçekliğinden çok gerekliliğine, menkıbelerin mizanseninden çok maksatlarına, kıssaların tarihlerinden çok tariflerine odaklanmak gerekiyor. Milletlerin anlam değer dünyaları mit, efsane, menkıbe, kıssa üzerinden

nesilden nesile aktarılma gereği duyuyorsa eğer, orada bir metinsizlikten/kitaplaşamamaktan/mushaflaşamamaktan, bir mekânsızlıktan, bir mücessem hâle gelememekten, bir medinesizlikten söz etmek gerekiyor. Ya da herhangi somut bir mekândan çok daha ötede soyut bir mekân tasavvurundan, tüm mekânları aşarak bambaşka bir mekân anlayışına açılmaktan, yersiz ve yurtsuzluk değil tüm mekânı/arzı kendi evi olarak algılamaktan bahsetmek gerekiyor. Yahudilik ve Hristiyanlığın sonuna kadar mitolojik anlatılara boğulması ve İslam’ın tüm bu sorunlu anlatım biçimlerinden azade olması, kitaplaşma ve medineleşme imkânını doğduğu ilk andan itibaren yakalaması ile doğrudan ilişkilidir. Mekke ve Medine’nin somut olarak orada olması, Hira ve Sevr mağaralarının koordinatlarının herkesçe biliniyor olması, Hz. Muhammed as’ın hem tarihî metinlerde hem dinî metinlerde birbirini tasdikler şekilde yer alıyor olması, buraların sıradan bir kent olma hüviyetini devre dışı bırakıyor. Evet bir mekân içinde ama tüm mekânları hem aşarak hem kuşatarak bir zaman ve mekân-üstülüğü de ifade etmeye başlıyor. Bu yüzden sıradan bir karye değil Mekke, tüm karyelerin bağı (ümmül kura) dır. Evet, bir zaman içinde ama tüm zamanları kuşanarak ve kuşatarak... Orada kıssalar, menkıbeler, mitoslar, lojikleşmeden her gün yeniden hayat buluyor ve tüm insanlığa örnek oluyor. Tenvir ile Medine münevver oluyor, Doğu’ya ve Batı’ya ait olmayan Nur ile aydınlanıyor. Sıradan bir medine değil, nur üstüne nur saçan bir kandildir Medine-i Münevvere.

Mazlum insanın kenti olur mu? Olmaz. Olmadı da. İster teslisçi Hristiyanlar açısından olsun ister tevhitçi Hristiyanlar bakımından olsun, bir kent inşa etmek hem teorik hem de teolojik nedenlerle olamazdı. Pratize edebilmek de imkânsızdı zaten. Teslisçi Hristiyanlığa göre Hristiyan kent Tanrı’nın mutlak egemenliğinin olduğu bir kenttir ve bu da ancak tanrı İsa’nın kıyamet öncesi dönüşü ile mümkün olacaktır, daha önce kurulması imkânsızdır. Diğer bir anlatımla teslisçi Hristiyanlar için Kilise İsa’nın bedenidir ve bu beden Hristiyanların kentidir. Kilise üyesi olmak kentli olmak, İsa ile bedenlen bütüleşmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle somut bir kent örgüsü Hristiyanlık bağlamında söz konusu olmamıştır. Roma’nın Hristiyanlığı resmen kabulü ile gelişen vasatta ise Roma kentlerine kiliseler, katedraller inşa edilmiş olmasına rağmen, Roma’nın pagan karakterini söndürmeye yetmemiştir. Hatta (Kilise İsa’nın –tanrının- bedenidir anlayışından hareketle) denilebilir ki bizzat o katedraller birer put hüviyetine büründü. Hristiyanlığın kabulü ile mutantan Roma kentleri zamanla sönümlenmiş, kimi anlatılara göre Sanayi Devrimi’ne kadar Orta Çağ boyunca kent ismini hak edecek bir mekânsal organizasyon yok denecek kadar gerilemiştir. Batı’da Sanayi Devrimi ile birlikte yeniden pagan Roma’nın kentleri ile yarışır ihti-

şamda kentler boy vermeye başlamıştır. Bugünün küresel Roma’sının kentleri teslisçi Hristiyanların kenti olmaktan oldukça uzaktır. Tевhitçi Hristiyanlar bakımından da bir Hristiyan şehri kurulamazdı. Çünkü İsa bir kent kurmaktan önce ve öte, Medine’yi kuracak olan Mehdiyeti tebşir etmek için gelmişti.¹³ Onun şehrini Muhammed as tesis edecekti. Onlara düşen, bu müjdeyi nesilden nesile aktarmak ve o zuhur ettiğinde onun kurduğu Medine’ye intisap etmektir. Onlar da bu bilinçle hareket ettiler. Khef’e sığındılar. Kulaklarını pagan kentin seslerine karşı tıkadılar. Zaman zaman kheflerinden çıkıp kenti yokladılar. “O gelmiş mi?” diye bakındılar. Müjdenin tezahürünü görmediklerinde tekrar kheflerine dönüp o günü beklediler. Ve o gün geldi. İsa as tarafından müjdelenen Ahmed as’ın önderliğinde yeni kurulan Medine, evvela *kentleri* devirdi. Veda Haccı sırasında arefe günü nazil olan son ayetin¹⁴, temiz ve helal etlerin söz

- 13 “Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: ‘Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tевrat’ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim.’ Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, ‘Bu (kanıtlar) besbelli bir büyü!’ dediler.” (Saf suresi-6)
- 14 “Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş hayvanlarla -henüz canı çıkmadan yetişip kestiklerinizin dışında- yirtıcıların yediği hayvanlar, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı. Çünkü bunlar doğru yoldan sapmaktır. Bugün, kâfirler dininize karşı (mücadelede) ümitlerini yitir-

konusu edildiği bir bağlama yerleştirilmiş olması oldukça dikkate şayandır. Din tamama ermiştir. Medine kurulmuştur ve Medine’nin çarşılarında temiz yiyecekler satılmaktadır. Artık şehre inebilir ve inançlarını yaşayabilirler.

İslam âleminin yaşadığı son iki yüzyıllık serencamı İslam medeniyetinin ölümünden değil durdurulmasından (uykuda olmasından) bahsedenlerin tespitinden hareketle söyleyecek olursak eğer; içinden geçmekte olduğumuz süreç İslam medeniyeti açısından bir Ahab-ı Khef sürecidir. O günlerde olduğu gibi yine Roma hâkimdir ve yine Roma güçlerini kendi çıkarları doğrultusunda organize ve motive eden Yahudi egemenliği vardır. Zaman Medine’yi yeniden kuracak olan Muhammedî Mehdiyeti müjdeleyen Mesihî soluğa gebedir. O hâlde Süleyman’ın kuşları ile birlikte, Hühüd’ün öncülüğünde Kaf Dağı’nın Khef’ine doğru yola çıkalım. Oraya erdiğimizde kendimizi Nur Dağı’nın Hira’sında bulacağımızdan şüphemiz olmasın. Sevr’de İsa as’ın canlandırdığı ve bir Müjde olarak asumana saldıgı Güvercin bizi bekliyor olacak. Burada toplanan Simurg Medine’nin Maide’sinde ikram edilecek men ve selva’dan müteşekkil son yemeği taam edip, bayram edecek... ■

mişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim. Kim aklıktan bunalıp çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” (Maide suresi-3)



Ashab-ı Kehf Uykusu*



SEZÂİ KARAKOÇ

*Üstad'ın Kıyamet Aşısı isimli kitabının, Ashab-ı Kehf Uykusu başlıklı yazısından alıntılanmıştır.

“**A**SHAB-I KEHF, İÇİNDE BULUNDUĞU ZAMANDAN EN AZ ÜÇ YÜZ YIL İLERDEYDİ; ONUN İÇİN, UYUTULUP kendi zamanlarına bekletildiler. Öyle şiddetli bir inançla inanmışlardı ki, zaman onlara ancak, üç yüz yıl sonra, o da, belki de dış çizgiler yönünden ulaşabilecekti. Demek ki Ashab-ı Kehf vakasında, mucize zaman üzerinde oluyordu. İnsanın, zamanı, kendisine yetişsin diye durup beklemesinin mucizeleşmiş sembolüdür Ashab-ı Kehf'in uykusu bir bakıma. Bu uykuyu, bizim günlük yorgunluktan doğan uykumuzla karşılaştırmamalı ve karıştırmamalı. Bu uykuyu mutlaka bir uykuya benzetmek gerekirse bahar uykusuna benzetmek uygun düşer. Bahar, en canlandırıcı mevsim olduğu halde, neden, uyku en çok o mevsimdedir? İçinde en çok zaman taşıyan, öbür mevsimlerin zamanını, kendi zamanının açılışı gibi içinde taşıyan mevsimdir de ondan. Bu uyku, bir ölüm uykusu değil, bir neşvünema, içinde en canlı hayatı hayatın çağlıtları kaynayan bir diriliş uykusu-

sudur. Evet, Ashab-ı Kehf'in uykusu, yeni bir zamanın açılışını sağlayan bir diriliş uykusuydu. Sanki, ölü bir kentin üzerinde, sağlık fışkıran bir bahar uykusuydu mağara. O mağaradan geceleri sızan sıhhatli uyku, kentin uyuyanlarının uykusuna karışıyor ve derken o uykular insanı yavaş yavaş ve içten diriltiyordu. İlk insanın düşü düzeliyordu. Nasıl ki ülküler, düşlere benzer ve bir bakıma bir düş cinsindendir. Nasıl ki, vahiy, ilk sıralar daha çok bir düş olarak gelmişti. Düşün sağlamı, vahyin gölgesini taşır üzerinde. Ashab-ı Kehf, gerçek bir mit gibi, bir düş gibi, bir ülkü gibi kentin üzerine ağırmıştı. Geceleri o düş, şehre iniyor, şehri yavaş yavaş arıyordu, taşlarını beyazlaştırıyordu, surlarını aydınlatıyordu, şehrin kalbini diriltiyordu.

Ashab-ı Kehf'in uykusu, insanlığın şuur altına geçmiş, ruha ait bir zaman gibi insanı içten yeniliyordu. İlk, tarihî şuuraltını düzene koyuyordu. Yorulmuş metafizik gücünü dinlendiriyordu. Bulanmış inanç seherini arı duru kılıyordu. Cet kalıntılarıyla, şeytanın koyduğu kundak ateşiyle bir kaosa dönmüş insan ruhunun alt tabakalarını yeni bir sabır hikmetiyle kozmosa çeviriyordu. Sonra bu kozmos, yavaş yavaş şuura ve gerçeğe çıkıyordu. Ashab-ı Kehf'in uykusu zamanı bir heykeltraş gibi yontuyordu. Nasıl bahar gençliğin, yaz olgunluğun, sonbahar fanilik sezgisinin, ve kış ölümün sembolüyle, bu uyku da, hakikatin gençliğinde ve baharında, biriken bir yağmur bulutu gibi, Roma şehrinin üstünde ve İlk Çağ'ın başucunda, şimşek ve gök gürültüsü dolu, çokça güneş ışığı yansımış olarak duruyordu, doluyordu, birikiyordu.

Ashab-ı Kehf insanı, genç ülkü adamının sembolüdür. Genç ülkü adamı, haklı olarak, yüksek duygularından, heyecanlarından ötürü, öyle bir çağın cezbisinde ve öyle bir düşün çağılıtsındadır ki, tayin edilmiş günü eliyle koymuş gibi bilse de bekleyemez. Ama çare yoktur, bekleyecektir. Kimi

zaman zindanlarda bekleyecektir. Kimi zaman şehit olarak, toprağın rüyasında ve toplumun masalında, destanlarda. Destanların gücü işte buradan gelir. Destanlarda ilerde gerçekleşecek toplum düşü için can vermiş ve o düşü özlemle bekleyen genç kahramanlar yükselir.

Hız. Yusuf'un zindanda öğrendiği düşlerin hakikatına erme bilgisi ve oradan devletin, toplumun ve insanın hayatına tuttuğu ışıla, yedi genç ermişin mağarasının aynasına vurup oradan yansıyarak şehri aydınlatan ışık arasında bir kan yakınlığı vardır. Biri, hemen gününde başlamıştır tesirini göstermeğe. Biri tohumunu geleceğe atmıştır. Uzak tarlalara... Zindan, kendi ölümüne hırsıyla koşan zulmün, bilmeyerek, kendi eliyle oyduğu Kehf'ten başka bir şey değil. Zindandaki adam, elleri kolları bağlanarak, günlük hayattan kopararak saf bir ülkü sembolü haline gelmiştir. Ruh için bir zincir yoktur. Zincir et ve kemik içindir. Halkın uyuyan şuuru, kader saatinin çınlamasıyla, sabrındaki direnişe, Ashabı Kehf'in uykusundan bir diriliş bulaşmış zindandaki hür ruhlara böylelikle çevrilecektir.

Peygamberliğin başlangıcında bir mağara (Hira), hicretin yolunun üzerinde bir başka mağara (Sevr) bulunuşu da, Ashab-ı Kehf tecrübesinden bir iz, bir benek taşır.

Bu mağaralar aydınlığa çıkmak içindir, bu uykular uyanmak içindir. Bu uykular, kader saatinin gelişi içindir, kader saatinin çalmasını beklemidir. Köpek de, Kıtırmir de, bu uykunun zarı, onu dıştan ayıran, onu koruyan, bekleyen sadakattır. Onun haberi, onun varlığını hatırlatan muştı sesidir. Toplumun derin katlarında adeta bir kader şartı halinde kendiliğinden gelişen çıkış yolunun kıyısındaki koruyucu kabuk ve onun realiteye olan bağıntısının işareti, sembolüdür. Toplumun gelişme sesine kulağı alışı olanlar, Kıtırmir'in, o sadık bekçinin sesini duyarlar ve sevinirler. Kent hangi ihtilal, devrim, sarsılış,



yıkıntı, çürüyüş içinde olursa olsun, hangi umutsuzluğa ve karamsarlığa saplanırsa sapsın, yukarıdaki dağın ucunda kurtarıcı, diriltici bir uyku, en kuvvetli bir uyanışa döneceği günü sabırla beklemektedir.

Belki, o kahramanlar, o ülkü gençleri, bir gün döndükleri şehrimizi ve paralarımızdaki resmi yadırgayacaklar, tekrar kaçıp mağaralarına kapanacaklardır. Fakat olsun, değil mi ki, onları, hayal meyal de olsa, bir kere daha görmüş olacağız, içimizde hiç uyumayan sağa sola dönen o canlı semboller, mağaraları, esrarlı uykuları, Kıtırmirleriyle birlikte, ebedi bir ülkü gençliğinin özü, mayası olarak, her gelip çatan var olmak veya olmamak saatinde, bizim dirilişimize bir ışık tutacaklar. Bir meşale.”

Şehir, Mimarlık ve Efsane

EMİN SELÇUK TAŞAR
Mimar
Samsun Üniversitesi

“ŞEHİR VE MİMARLIK NEDİR?” SORUSUNA VERİLEBİLECEK REÇETE BİR CEVAP, HELE 21. YÜZYILDA YAŞAYANLAR için, oldukça zor görünmektedir. Nitekim aynı kaderi, bu kavramlarla ilişki kuran, anlatılarda kendine çokça yer bulan, kendinden önceki sözcükle tamlama olabilme imkânını taşıyan “efsane” kavramı da yaşamaktadır. Efsane, kimi zaman karşımıza *hayal mahsulü hikâye* olarak, kimi zaman bu hayal mahsulü hikâyeye *olağanüstü nitelikler* kazandırarak, kimi zaman da doğrudan *göz boyama* ile ilişkisi kurularak ifade-lendirilir ya da tanımlanır. Burada dikkat edilmesi gereken husus; *efsane* için ister hayal mahsulü densin isterse de göz boyama, her defasında tanımların ortak keseni/kesiştiği noktanın, var olandan “kaçış” ya da var olanın dışında bir “arayış” olduğunun sezilebileceğidir. Hem kaçışta hem de arayışta önemli bir zaruriyet ortaya çıkar. Vakıanın/şeyin “gerçek dışılığı” ya da “imkân dairesinin” ötesinde olduğu fikri, vakıayı/şeyi “yeryüzü”ne indirebilmek adına yapılan

Burada dikkat edilmesi gereken husus; efsane için ister hayal mahsulü densin isterse de göz boyama, her defasında tanımların ortak keseni/kesiştiği noktanın, var olandan “kaçış” ya da var olanın dışında bir “arayış” olduğunun sezilebileceğidir. Hem kaçışta hem de arayışta önemli bir zaruriyet ortaya çıkar. Vakıanın/şeyin “gerçek dışılığı” ya da “imkân dairesinin” ötesinde olduğu fikri, vakıayı/şeyi “yeryüzü”ne indirebilmek adına yapılan bir eylemdir. Çünkü akıl “yeryüzü”ne indiremediği bir şeyi algılamakta güçlük çekecektir. “Gökyüzü”nde ne olursa olsun, aklın algılayabileceği âlemin “yeryüzü” olduğu ve aklın sınırlarının “yeryüzü”nün sınırlarıyla ilişkili olduğu zaruri bir durum söz konusudur. Efsane ise akıldışı alanı çeşitli “gerçeklik” kurgularıyla yeryüzüne çeker. Bunu çoğu zaman imgeler yoluyla ortaya koyar.

bir eylemdir. Çünkü akıl “yeryüzü”ne indiremediği bir şeyi algılamakta güçlük çekecektir. “Gökyüzü”nde ne olursa olsun, aklın algılayabileceği âlemin “yeryüzü” olduğu ve aklın sınırlarının “yeryüzü”nün sınırlarıyla ilişkili olduğu zaruri bir durum söz konusudur. Efsane ise akıldışı alanı çeşitli “gerçeklik” kurgularıyla yeryüzüne çeker. Bunu çoğu zaman imgeler yoluyla ortaya koyar.

Gerçeklik kurgusu doğrudan gerçeği kapsamadan gerçeğin bir kopyasını oluşturur ve bu yönüyle bazen gerçekliğin ötesinde yeni bir gerçeklik inşa eder. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, olağanüstülük yani üst gerçeklik ne sadece vakıada ne de sadece efsanede ortaya çıkar. Olağanüstülük vakıa ile efsane arasında gidip gelerek hem vakıayı hem de efsaneyi oluşturur. Vakıa



efsaneyi, oluşturulduğu/icat edildiği dönemin bilgisine çeker. Efsane ise vakıayı oluşturulduğu/icat edildiği dönemin ötesine taşır. Bu yönüyle efsane vakıayı hep daha üst, daha öte ve daha ileri bir zamana taşır. Vakıa ise efsaneyi yaşanan çağın gerçeklikleriyle inşa ederek ayağını “buraya” yeryüzüne değdirir. Yeryüzünün kendini en çok gösterdiği alan ise gündelik hayattır. Efsane, vakıa yoluyla gündelik hayatla ilişkisini doğrudan kurar. Efsane, düşününün aksine gücünü “öte”lerden değil yeryüzünden, hatta gündelik hayatın bizatihi kendi verilerinden alır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, efsane gökyüzünü yeryüzüne taşıyan, onu bugünküleştiren, şu andan bazı şeyleri anlamlandırabilmenin adı haline gelir. Buradaki anlamlandırma, aklın ya da mantığın ilke ve tutarlılığına uyum beklemeden, lafzi bir önermenin katı ve geçirimsizliğinden ziyade eylemsel bir önermenin imkân dairesinin sınırlarını zorlamakla ortaya çıkar. Eylemin bizatihi kendisinin bir iddia ve önerme taşıması söz konusudur.

Nitekim efsaneler de doğrudan eyleme yönelik anlatılar değil midir ki?

İnsanın tabiatı gereği toplumsal bir yapıya sahip olması, onu ötekiyle/gayrla yaşamaya zorunlu tutar. Bu zorunluluk vazgeçilebilecek ya da terk edilebilecek bir şey değildir. İnsanın toplumsallığı onun yaşayabilmesinin temel dürtüsüdür. Yerleşim birimleri bu toplumsallığın her açıdan organizasyonunu gerektirir. Şehir bu organizasyonun doğrudan görünür olduğu asli birimdir. Gündelik hayat ise söz konusu şehirde kendi konumunu alır ve kendini tekrar ve tekrar oluşturur. Gündelik yaşam düzeni bir şekilde şehir organizasyonu içerisinde kendi organizmasını oluştururken, gündelik hayatın içerisinde cereyan ettiği şehri oluşturan bazı unsurlara çarpar ya da onlarla kendi yolunu oluşturur. Hayat organize olurken onun ya da şehrin konturlarını/sınırlarını ise mimari eserler oluşturur. Bu sınırlar gündelik hayat tarzının ve alışkanlıkların şekillendiği bir sistemi zorunlu kılar ve mimari bu şekillendirmede başat bir rol üstlenir.

Şehir ve mimarının, yeryüzünü ve gündelik hayatı şekillendirdiği böylesi sıkı bir ilişki içerisinde, efsanenin oluşmasında/şekillenmesinde temel veriler olduğu söylenebilir.

Daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı gibi efsane bir taraftan kendini kurarken diğer taraftan vakıaları inşa eder. Vakıalar doğrudan içinde zuhur ettiği toplumu ilgilendirir ve bir yönüyle de toplumu yansıtan bir anlatıya dönüşür. Bu yönüyle toplum içerisinde gerçeküstü bir gerçeklikle temas eder. Bir toplum her türlü efsaneyle kendini akıldışı bir alana çekebilir ve bu akıldışı alanda kendine istediği rolü biçebilir. Bu yönüyle efsane toplumsallığa da içkin bir yapıyla dışarıklık anlatısını kurgulamanın temel aracı haline gelir. Efsanenin bu dışarılıklıklı tavrı toplumu istediği formda, işlevde ve kuvvette yeni baştan kurgulanmasına müsaade eder. Akıl dışı alanın kullanıldığı en bariz örnekler kendilerini, kahramanlık, gizil bir güç tarafından koruyuculuk ya da dehanın bir ürünü olarak sergiler. Bu üç özellik aklın ilkesel sınırları dışında bir çeşit güç merkezli anlatıları oluşturur. Nitekim bir şehrin en önemli verisi şehre dair her türlü gücün varlığı ve yüksek kapasitesi olacaktır ki, bu durum anlatılar yoluyla üst gerçeklik alanı ile inşa olunur. Nitekim mimaride de benzer tavır hem yapının hem de daha alt bir ölçekte insanın anlatı yoluyla inşa sürecine temas edecektir.

ŞEHİR VE EFSANE

Şehir bir taraftan fiziki yapısı ve organizasyonu (bu organizasyon hem sivil hem askerî olabilir) inşa olurken diğer taraftan söylem ve anlatılarla da inşa süreci devam eder. Anlatı ya da efsane burada kurucu bir rol üstlenir. Şehre dair oluşturabilecek imgeler bütünü anlatı yoluyla da inşa olurken, şehrin ne’liği ve nasıl’lığını belirleyen önemli bir veri halini alır. Bazen şehre dair eksiklik bir anlatıyla kapatılmaya çalışılırken bazen de şehrin istenilen

Efsane, vakıa yoluyla gündelik hayatla ilişkisini doğrudan kurar. Efsane, düşünülenin aksine gücünü ‘öte’lerden değil yeryüzünden, hatta gündelik hayatın bizatihi kendi verilerinden alır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, efsane gökyüzünü yeryüzüne taşıyan, onu bugünküleştiren, şu andan bazı şeyleri anlamlandırabilmenin adı haline gelir.

özellikle nasıl eriştiği benzer anlatılara konu olur. Bu anlatılarda salt gerçeklik aranmaz, zaten aranmamalıdır da. “Mana” gerçekliğin kendisidir. Bu yönüyle “gerçek”ten daha gerçek bir konum elde eder.

Gerçeklikler arası mesafeler, zaman-sallık ve mekansallıklarla belirlenir ve tanımlanır. Bir vakit kolaylıkla kabul edilen/edilebilen gerçeklikler daha sonra efsane olarak nitelendirilebilir. Gerçeklik ve efsane bu noktada dönemin fizik-metafizik bilgisiyle ilişkilidir. Vakıanın ya da efsanenin üretildiği dönemde fizik ya da metafizik bilgi, üretimi şekillendiren onu bir düzleme oturtan etmenlerdendir. Söz gelimi manyetik nedenlerle havada duran taş, bir dönem için efsanevi bir veri, olağanüstü bir durum sergilerken, günümüzde onu kolaylıkla az önce de söylenildiği gibi manyetiklikle ilişkilendirilerek anlatıma dahil eder. Bazen de anlatıcının aldığı konum, kendini tanımladığı düzlem anlatımı şekillendirir ve anlatıya yön verir.

Nitekim söz konusu şehir ve mimari olduğunda her türlü anlatı için başvurulabilecek en mümbit kaynak hiç şüphesiz Evliya Çelebi’dir. Çelebi kaleme aldığı 10 ciltlik eseriyle sadece bir seyahatname değil ayrıca şehir ve mimari anlatısı kurar. Çelebi şehirlerin inşa süreçlerinde bazı vakıalara yer verir. Buna dair bir örnek verilmesi gerekirse; Çelebi İstanbul şehrinin

yedinci kurucusu olan Vezedon adlı şanlı bir kralın İstanbul’un surlarının yapımına dair gösterdiği çabayı anlatır. Çelebi’nin yaşadığı dönemde önemli görülen birçok işe müneccimlerin belirlediği eşref saatine göre başlanır, böylece işin uğurunun sağlandığına inanılırdı. İstanbul’un surlarının yapımı bir şehrin kurulması ve korunması anlamına geldiği için yeteri öneme sahip olduğu düşünülebilir. Hasılı Vezedon, surları yaptırmak üzere işleri organize ederken kahinler ve bilgilerden fikir alır ve uğurlu saatin tayinini yaptırır. Çelebi’nin ifadesine göre nice bin işçi ellerinde küreklerle işin başlangıcını haber etmesi için yapılan çanın çalmasını, uğurlu saatte insanın gerçekleşmesini bekleyedurur. Fakat, *Allah’ın hikmeti* bu ya, bir leylek bir yılını avladıktan sonra yuvasına doğru uçarken ağzından kurtulan yılan başlama çanının üzerine düşer ve çanı çalır. Çan çalınca bütün işçiler temel kazmaya koyulur. Müneccimlerin “bre uğurlu saat olmadı, sabredin” demelerine kalmadan işçiler bir arşın kadar temeli yükseltmiş olurlar ve eser uğurlu saatinde yapılamamış olur. Çelebi bu durumu, *bu kale içinde veba, ateş ve askerlerin ayaklanmaları eksik olmaz*, şeklinde değerlendirir. Müneccimlerin de kendini destekler bir feryatla *bu kale uğursuzluktan kurtulmaz, bu diyar yine harap olur* şeklinde değerlendirdiklerini de ifade ederek kendi bakışını güçlendirir.¹

Bu anlatıda sadece Çelebi’nin anlatıcı, aktör ve hikâyenin başrolü olarak üç farklı tutumundan bahsedilebilir. Bunun yanı sıra anlatının içerisindeki aktörlerin, vakıanın, mekânın ve zamanın da durumu konuşulabilir. Fakat burada efsane bağlamında sorulması gereken asıl soru, anlatının gerçeklik ya da efsane ile ne zaman ve nasıl bulunduğu sorusudur. Ayrıca

¹ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul 1*. Cilt – 1. Kitap, Haz. Seyit Ali Kahraman; Yücel Dağı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 13-14

anlatıcının ve eserin okuyucusunun meselelere hangi veçheden baktığıdır. Anlatıcının ve eserin muhatabının konumlandığı düşünce evreni, iki aktörü ayıran en temel faktördür. Bu ayrımın kabaca pre-modern ve modern insan arasındaki ayrım olduğu da söylenebilir. Pre-modern insanın temsil dünyasının neredeyse herkesçe benzer bir manaya temas etmesinin, modern insanın temsil dünyasının ise her bir bireyde farklı mana dünyalarına temas etmesi böylesi kaba bir ayrımın en temel kategorisi olduğu düşünülebilir. Anlam, bilgi ve mana dünyalarının ayrışması, olaylara bakışı her defasında *bakanın* kendi muhkem alanında sınırlı tutması anlamına da gelmektedir. Bu durumda yapılabilecek her tür ayrımın ortak kesişim noktasında anlatının kendisi, anlatının sahibi ve anlatının muhatabı durmaktadır. Söz konusu çağdaşı olduğumuz dünyanın kendisi ise bu kesişim noktalarının, “buradalık”la yeryüzüne temas ettiği zaman-mekansal koşullara bağlı olarak dönüştüğü de açıkça söylenebilir. Çelebi anlatısında hikâyeyi hangi niyetle anlatırsa anlatsın, hikâyenin anlattığı modern insanın olan muhatabının baktığı yerdedir.

Bunun yanı sıra, Çelebi hem şehrin kuruluşu için hem de şehrin yaşanılabilir bir sürekliliğinin olduğunu ortaya koyabilmek için bazı veriler sunar. Çelebi için şehrin kuruluşunda varsa bir “talihsizlik” bunlar çeşitli yollarla aşılmaya çalışılmıştır. Evliya kuruluştaki talihsizliği, şehirdeki tılsımları anlatarak hem kendi hem de muhatabının zihninde talihsizliklerin aşılabileceği bir basamak inşa eder. Tılsımlar, şehri çeşitli zorluklardan koruyan olağanüstü yapılarıdır. Bunlar şehrin çeşitli yerlerine dikilmiş ve şehri farklı tehditlere karşı koruyan taşlardır. Nitekim Evliya Çelebi de böylesi bir durumu doğrularcasına “Konstantin ve Pozantin halkının gök ve yer afetlerinden korunmaları için her yetkin usta İstanbul’un yirmi yedi yüksek dağı üzere yirmi yedi



rasad tılsım kurdular” der. Çelebi bu tılsımlardan on yedi tanesini sayar ve nasıl bir işe yaradıklarını da anlatır. Örneğin birinci tılsımda çan çalındı mı, yeryüzünde ne kadar kuş var ise o heykel üzere dönerken nice kere yüz bir cins kuş yere düşüp İstanbul halkı alıp yerler der ya da üçüncü tılsım için; ... *karınca ve yılandan korunması için tılsımlı büyük bir sütundur*, der. Bunun yanında tılsımın etkisiyle zeytin getiren kuşlardan, sinek ve sivri sinekten koruyan tılsımlardan, sabah erkenden horozları uyandıran ve çobansız koyunları koruyan tılsım

lardan ve daha nicelerinden bahseder.² Bunun yanında deniz tılsımlarından da bahseder ki onlardan birkaçı da şehri düşmana karşı korurlardı.

Fakat en nihayetinde şehrin kuruluş efsanesinin bir devletin kuruluşu ile ilişkili olduğu da akılda tutulursa, burada üretilebilecek her türlü anlatının siyasi ve toplumsal uzantılarının diğer efsanelerden farklı olduğu da düşünülebilir. Anlatının kuşattığı alan siyasi teolojiktir; bu yönüyle devlet tebaasını birliktelik, istikrar, güven, aidiyetlik

² Evliya Çelebi, a.g.e., s. 32-35

kurma vs. gibi güçlerle de donatabilir. Daha önce de ifade edildiği gibi; fiziki olarak inşa edilenin anlatı yoluyla da inşa edilebileceği, hatta inşayı daha muhkem kılabilceği gerçeği burada devreye girer. Meselenin sadece yukarıda zikredilen (anlatı, anlatıcı, muhatap) öğelerle sınırlı olmadığı, efsanenin ötekine de açık ve anlamlı bir tarafının olduğu da vurgulanmalıdır. Verilen ya da verilmek istenen her türlü mesaj hem içeriği hem de *gayrı* ilgilendiren bir veriye dönüşebilir. Bu noktada var edilmek istenen şey ya da anlaşılacak istenen şey ne ise efsanenin yönlenmesi de ona göre *içe* veya *dışa/gayra* yönelik olabilir. Bazen de mesaj hem *içe* hem de *dışa* yönelik vurgu taşıyabilir. En nihayetinde şehir efsanelerinin içten dışa doğru yapılan bir üretim olduğu ifade edilebilir.

MİMARİ VE EFSANE

Şehrin yanı sıra bir de mimari eserlerle ilgili anlatılar üretilir ki, onlar da en az şehir efsaneleri kadar önem arz eder. Mimari eserlere dair efsanelerin muhatabı şehir efsaneleri kadar çok olmasa da bunlar ötekenden ziyade, devletin kendi tebaasının ürettiği anlatılardır. Şehir efsaneleri her ne kadar siyasi teolojik anlatılar ise mimari anlatılar da bir o kadar sosyo-teolojik anlatılardır. Böylesi anlatılar yaşamın sürdürülebilir olması için ve anlaşılabilir kılma üzere inşa edilir. Toplumun kabul ettiği alışkanlıkların kırılmaya uğradığı noktada, onu kabul edilebilir bir düzleme çeker. Çünkü insan her ne kadar toplumsal bir canlı olsa da bir açıdan da alışkanlıklarıyla var olan bir canlıdır. Bu açıdan insanın alışkanlıklarını değiştirebilmesi, bu ister düşünsel isterse de eylemsel olsun, oldukça güç karşıladığı bir duruma işaret eder. Şehir hayatı ve insan yaşamına dair süregelen “kural ve kaideler” bozulmaya, aşılmaya ve dönüşmeye yüz tuttuğu anda toplum mezkûr durumlara karşı bir direnç



gerçekleştirir. Bu direnç, oluşan durumların anlatı yoluyla kabul edilebilir bir yapıya sahip olduğuna ikna oluncaya kadar devam eder. “Gerçeklik” ve mana üst üste gelebilecek, örtüşebilir bir hal alacaktır. Gerçeklik ve mana örtüştüğü anda başka bir gerçeklik alanı oluşur ve vakıanın kabul edilebilir olduğu açıklığa kavuşturulmuş olur. Böylelikle durum alışkanlıklar düzenine dahil olur. Dönemsel farklılıklar tıpkı şehir efsanelerinde olduğu gibi burada da mevcuttur. Bir yapı içerisinde havada duran bir taş öncenin efsanesiyken şimdinin manyetizma konusu olabilir.

Mimari efsane yine Evliya Çelebi’den örnekleneyecekse, Çelebi’nin Ayasofya için anlattığı hikâye doğru bir misal olacaktır. Çelebi şöyle anlatır hikâyeyi: Unutma hastalığına yakalanıp işittiğini aklında tutamayan bir kimse, Ayasofya kubbesinin ortasında asılı olan altın top altında yedi defa sabah namazı kılıp üç defa “Allâhümme yâ kâşife’l-müşkilât ve yâ âlime’s-sırrı ve’l-hafıyyât” deyip, yedişer siyah üzüm yerse, Allah’ın emriyle zeki, asil ve doğruyu ayırt edebilecek seviyede olur. İşittiği lafızlar ise derununda taş işlenmiş nakış gibi olur. Zira bu kubbe Hz. Risalet’in ağız suyuyla tamir edilmiştir. Altında bir defa ibadet edenin dünyevî ve uhrevî hayır dilekleri Allah’ın izniyle gerçekleşir.

Hatta Hamdî Çelebi ibn Akşemseddîn’e Türbeli Göynük kasabasında o kadar çok bunama musallat olur ki herhangi bir kimse kendisine selam verse kâğıda bir selam lafzı yazarmış ve ona gösterildiğinde “ve aleykümü’s-selâm” dermiş. Hekimlerin tamamı böylesi bir bunamaya ilaç bulmakta aciz kalmışlar.

Kendisi işte böyle bir unutma hastalığına sahipti. Âhir Akşemseddîn Hazretleri’nin öğrettiği şekilde Hamdî Çelebi Ayasofya’ya gelip yedi defa zikredilen top altında sabah namazını edâ edip, adı geçen duayı her sabah namazı üç defa okuyup, yedişer tane siyah üzüm yiyince, Allah’ın izniyle böylesi bir tabiatı kurtulmuştur. O an Yusuf ile Züleyha eserini yazmaya başlamış ve yedi ayda tamamlamıştır. Ondan sonra Kıyâfetnâme adlı eseri yazdı ki hâlâ Kıyâfetnâme-i Hamdî Çelebi her tarafta meşhur bir eserdir. Gerçekte insanoğlunun yaratılması üzerine manzum risalesi de çok değerlidir.³

Evliya Çelebi seyahatnamesine bakıldığında, özellikle peygamberlerin dahil olduğu herhangi bir anlatı, Çelebi’de peygamberlik makamının kendi olağanlığı içerisinde ve mucizevidir. Nitekim yukarıdaki örnekte de Çelebi, hem müşkül bir hastalığın nasıl şifa bulduğunu anlatarak ona anlaşılabilirlik vermiş hem de Resul-i Ekrem’e yaklaşmanın nasıl bir iyilik ve güzellik getirdiğine işaret etmiştir. Çelebi’de mimari anlatıya dahil olabilecek benzer örneklerle çokça rastlanabilir. Bunların arasında rüya yoluyla inşa edilen mimari eserler de bu örneklemelere dahil olarak Çelebi’de önemli bir hususu işaret eder. Edirne Selimiye Camii’nin konumu, birkaç ziyaretgâhın nerede olduğu, bazı özel medreselerin nasıl yapıldığı gibi mevzular Çelebi anlatısında rüya yoluyla cevaplarını bulur. Her defasında rüyada ya bir peygamberin ya da bir “Allah dostu”nun görüldüğünü ifade eder.

3 Evliya Çelebi, a.g.e., s. 98

Bu anlatıların meşrulaştırıcı bir tarafından pekâlâ konuşulabilir. Lakin meşrulaştırıcı olmasının yanında dönemin bilgi küresinin neleri nasıl kuşattığı da söz konusu anlatılarda kendisini açıkça gösterir. Bu açıdan mimari efsaneler dışarıyı ilgilendiren bir mesele olmaktan ziyade içten yine içe doğru üretilen anlatılar halini alacaktır. Nitekim mimari efsanelerin sosyo-teolojik olmasının ardındaki gereklilikler de böylelikle görülebilir.

SON

Toparlamak gerekirse, efsane bir anlatı biçimi olarak ya bir kaçışı ya da bir arayışı işaret eder. Göksel gerçeklik alanını yeryüzüne indirerek onu anlaşılabilir kılar ve mevzuyu “buradalık”la inşa eder. Anlatılardaki anlamsal ve zamansal farklılığın da temelini burada olduğu görülebilir. Gündelik hayat düzenini sağlanması ve daha yaşanabilir olması için de üretilir. Şehir ve mimari efsaneler de bu üretimlere dahil olur. Lakin şehir efsaneleri anlatı doğrultusu bakımından içten içe veya içten dışa doğru bir hareket izlerken, mimari efsanelerin anlatı doğrultusu ise yalnızca içten içe doğru bir hareket izler. Şehir efsanesi siyasi teolojik bir anlatıya sahipken, mimari efsaneler ise sosyo-teolojik bir anlatıya dahil olur. Her ikisinin ortak paydası efsanenin de özelliği olan yeryüzülükle temas etmesidir. Böylelikle her çağ kendi efsane anlatısını oluşturarak kendi bilgi küresini de bu anlatıya dahil eder. Çağdaşı olduğumuz Mimar Sinan anlatılarının nasıl bir bilgiyle temas ettiği dikkate alınırsa, hangi bilgi küresinde üretildiği de açıkça görülebilir. ■

Destanlarımızda Şehir Telakkîsine Dâir

Her sözün evveli bismillâhdır
Mahlukın çün hâlıkı Allâhdır
Revâdır ismini yâd etmek anıñ
Kim andandır hayâtı cümle cânın
Battal-nâme

ATABEY KILIÇ
Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi, atabey@erciyes.edu.tr KAYSERİ

DESTANLAR, SÖZLÜ KÜLTÜR MAHSULLERİ OLARAK BİR MİLLETİN ORTAK HÂFIZASINI İŞÂRET EDEN, KÜLTÜR VE MEZİYETLERİNİ GÖSTEREN ÖNEMLİ vesîkalarlardır. Dünyâ üzerinde ancak tarihî derinliği, zenginliği ve güçlü bir tahkiye geleneği olan milletlerin destanlara sâhip olduğunu, Türk milletinin bu hususta, dünyâ üzerindeki hemen bütün milletlerden bâriz bir şekilde ayrıldığı rahatlıkla söyleyebiliriz. Destan veyâ destanlar tarif ve tasnif edilirken birkaç cepheye dikkat çekilir. Tarihî derinlik, zaman ve mekân ile gerçeklik noktalarında destanların kendilerine has ortak veyâ ayrılan yönleri vardır. Türk destanları, târihen dünyânın en eski, mühim bir kısmı da tahmînen belirli bir zaman dilimine sığdırılan/yerleştirilen anlatılar olması bakımından ayrıca çok farklıdır. Köklü medeniyetler veyâ milletlerin günümüze bıraktığı

en eski destan türü olarak “Yaratılış” ve belki de “Türeyiş” destanlarını hemen zikretmeliyiz. Dünyâ üzerinde ancak çok eski bir medeniyete sâhip milletlerde bulunduğunu gördüğümüz yaratılışa (kozmogoni) dâir destanların en güzellerinden biri de bize âittir. Tanrı Kayra Han, Ak Ana, Kişi veyâ Erlik merkezli hikâye/destan, esâsen anlatım tarzı ve muhtevâ bakımından İlâhî kaynaklı bir metin olduğunu da hissettirmektedir. W. Radloff tarafından Altay Türkleri arasında derlenen Yaratılış Destânı, “Her şeyden önce su vardı. Yer, ay, gök, güneş yoktu. Sadece Tanrı Kayra Han (Kuday) vardı, ancak yalnızdı ve canı sıkılıyordu, sudan gelen bir ses ona ‘yarat’ dedi.” cümleleriyle başlar. Gariptir ki dünyânın Sümer, Babil, Mısır gibi en eski medeniyetlerinin kozmogoni/yaratılış mitlerinde de ilk varlık olarak “su” yer alır. Kur’ân-ı Kerîm’de de “İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı? Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık. Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler. O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.”² âyeti ile anlatılan kâinâtın, güneş, dünyâ ve ayın, suyun yaratılış mâcerâsı, bizim yaratılış destânımızın bu yönüne de işâret etmektedir.

Biz Türklerin destan bakımından dünyânın en zengin milleti olduğunu söylemiştik. Hepsini burada sıralamanın, sınıflandırmalara temas etmenin gereksizliği ortadadır. Bu sebeple, konumuz dâiresinden taşra çıkmadan, şehir ile alâkalarını önde tutarak kronolojik usûle göre destanlarımızdan ve şehir telakkîlerinden bahsedelim; okuyucumuzun konu hakkında daha fazla mâlumât sâhibi olması için olabildiğince çok metin alalım, bunlar hakkındaki görüşlerimizi de yeri geldikçe ekleyelim.

Türklerin ve bilhassa Anadolu’ya doğru gelen bizlerin ulu atalarından sayılan Oğuz Kağan ile alâkalı destan, il, vilâyet ve şehir hususunda bize ilk örnekleri verebilecek bir muhtevâ ve konu özelliği taşır. Destanın İslâmî varyantında gördüğümüz ilk şehir ismi, daha hemen başta şecere faslı-nın ardından gelir: “Türk târihçileri ve dili çabuk râvîler şöyle anlatırlar: Nûh Peygamber aleyhi’s-selâm yer yüzünü oğulları arasında bölüştürdüğü zaman büyük oğlu Yâfes’e Doğu illeri ile Türkistân’ı ve o tarafları verdi. Yâfes, Türklerin deyişine göre Olcay Han diye lâkap alır. O, göçebe olarak yaşıyordu. Yaylak ve kışlağı Türkistân’da olup yaz aylarını İpanç şehri yakınlarındaki Ortak ve Kürtak’da, kışları da aynı yörelerdeki Karakurum diye meşhûr olan Karakurum’daki Borsuk adlı yerde geçiriyordu. Burada iki şehir vardı: Birisi Talas, birisi Karı Sayram ki, bu

1 Hakkında derli toplu bilgi için bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/radloff-friedrich-wilhelm>

2 Enbiyâ, 30-33.





son şehrin çok büyük kırk kapısı vardı. Bugün orada Müslüman Türkler yaşıyorlar. Kunçı'nın memleketine yakındır ve Kaydu'ya âittir. Olcay Han'ın tahtı bu yerde idi..."³ İfâdelere gâyet açık ve anlaşılır olduğu için metni günümüz Türkçesine aktarma gereği görmüyoruz. Fakat, Oğuz Kağan Destânı'nda geçen şehirle ilgili ikinci kelimenin Kayserimizde de benzeri bulunan ve bu yüzden de o isimle adlandırılan Talas olması ayrıca dikkat çekicidir.⁴

Talas şehri, Türk târihi için çok önemli bir merkezdir. Temmuz 751'de Çinliler ile İslâm ordusunun büyük cengine de sahne olan şehir ve ova, biz Türklerin ilk kez İslâm ile birlikte bir cephede çarpışması bakımından da dikkat edilmesi gereken bir mekândır. Meşhûr ve ilk İslâmî destânımız diyebileceğimiz Ebâ Müslim-i Horasânî de bu savaşın en önemli kahramânıdır. Onun gösterdiği yararlıklar üzerine kurulu destân üzerinde ileride ayrıca duracağız.

Oğuz Kağan Destânı'nda mekân, geniş alanları kapsar, şehirler de genellikle bu büyük alanlar içerisinde hep birden anılır. Meselâ, Oğuz'un, İslâm'a davet ettiği babası ve amcaları ile mücadeleleri sırasında bu mekân ve şehir bilgileri şu şekilde verilmektedir: "... Bu savaş sırasında babası Kara Han, amcaları Kür Han ve Küz Han öldürüldüler. Oğuz yerinde dayandı ve yetmiş beş yıl amcalarının uruğları ile dâimâ çarpıştı. Nihâyet onları yenip ezdi. / Onların vilâyet ve uluslarını tâ Karakurum ötelere kadar kendi idâresine aldı. Kılıç artıkları nihâyet onun hâkimiyetini kabûl ettiler. Dediler ki

'Biz senin aslından ve soyundanız, aynı kökten türeyen dal budaklarız ve onların yemişleriyiz. Niçin bizi yok etmek için bu kadar uğraşıyorsun?' Oğuz dedi ki 'Eğer sizler Tanrı'ya inanır, birliğini kabûl ederseniz canınız aman bulur ve size oturmak için Türkistan'ı veririz.' Fakat onlar inkâr gösterdiler. Oğuz onları Karakurum'a kadar sürdü. Onlar da ister istemez yoksulluk içinde Tuğla Irmağı kenârındaki çöl ve vâdilere göçüp yaşamaya devam ettiler...."⁵ Destanda anlatım ilerledikçe Oğuz'un fethettiği şehirler ve ülkeler de sık sık zikredilmeye başlar. "Talas, Sayram ve o tarafların askerleri, Oğuz'un ülkesine dikbaşlılık gösterdiler. Oğuz onların üzerine yürüyüp yendi. Talas ve Sayram'dan başlayıp Mâverâ'ü'n-nehr, Buhârâ ve Horezm'e kadar zaptedip idâresine aldı... / Oğuz kendisiyle yakınları arasındaki çekişmeleri düzene koyduktan sonra il olmaları ve baş eğmeleri için Hindistan'a elçiler gönderdi ve vergi istedi. Hindistan halkı ve büyükleri sert ve kaba cevaplar verdiler. Elçiler döndüler. Hind ve Sind

⁵ Oğuz Kağan Destânı, 19-20. s.

halkının isyan ve taşkınlığı devâm etti. Oğuz, Hindistan üzerine sefere çıktı ve bu ülkeyi doğu tarafından işgâl etmeye başladı. Önce Uludağ vilâyetine varıp bir müddet orada oturdu. Oradan İkarıyye'ye gitti. Burası deryâ ile büyük ve sağlam kaleler arasında bir dağdı... Oğuz geri dönerek onu yakalayıp öldürdü ve memleketini de zaptettirdi. Oradan yola çıkarak uğradığı her yeri aldı. Böylece bütün Çin'i, Maçin diyârını ve Nenkiyas'ı ele geçirdi. Oralardan pek çok mal ve ganimet alıp kendi vatani olan Türkistan'a dönerek Ortak ve Alatak'a indi... / Şöyle ki ilk olarak Amuynehrini Pencab'ından geçmeye karar verildi. İl olup itaat etmeleri için Gur, Garcistan ve o taraflara elçi göndererek vergi vermeyi kabul etmelerini bildirdi. Eğer kabul ederlerse ne âlâ! Yoksa savaş olacaktı. Ordu ilk olarak Garcistan taraflarına yürüdü ve elçiler gönderdi... Oğuz'un buyruğu gereğince bütür Gur vilâyetini, Garcistan'ı, tâ Gazne, Zâbil ve Kâbil'e kadar il yapıp zaptettiler... Bundan sonra hep berâber kuzey ülkelerine doğru göç edip Gürk ve Başgurd tarafına yöneldiler. İlk olarak Ulu Bagur adındaki yüksek bir kaleye eriştiler... / Gürk ve Başgurd, il oldular ve vergi vermeyi kabul ettiler... Esas yurtlarının muhâfazası için Oğur kavimleri Talas ve Almalıq vilâyetine geri döndü."⁶ Metnin verdiği bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Oğuz sâdece şehirleri değil, vilâyetleri ve ülkeleri de zaptederek ilerlemektedir. Yukarıda altı çizili olarak gösterdiğimiz memleket, bölge ve şehir isimlerini bugünkü coğrafya bilgilerimizle düşündüğümüzde Hindistan'ın önemli bir kısmı, kuzeyde ise Ural dağlarının batısına düşen, bugün Kazan bölgesi diye adlandırabileceğimiz Tataristan ve Başkurdistan bölgelerine kadar ulaşmaktadır. Destanda, bu bölgelerin ele geçirilmesinden sonra Oğuz'un Kılbaraklarla savaşı anlatılır etraflıca. "Kılbarak, dünyânın karanlık tarafında bir ülkedir. Bu kavmin erkekleri kara renkli, çirkin yüzlü ve köpek gibi, kadın-

⁶ Oğuz Kağan Destânı, 21-24. s.

ları ise temiz yüzlüdür..."⁷ cümleleriyle başlayan Kılbarak cengi, aslında çizgi veya animasyon şeklinde film hâline getirilse bilhassa günümüz gençleri için çok ilginç sahnelere sâhip, güzel bir eğitici-öğretici kaynak olur idi.

Oğuz, Kılbarak ülkesini, bizzat kadınların yardımıyla ele geçirir ve burada yirmi yıla yakın kalır. Daha sonraki hedefi Kara Hulun, yâni Karanlık Ülkesi'dir. Burayı da zorlanmadan ele geçirdikten sonra Derbend'e yönelir. "Bu vilâyet gâyet dardır; bir tarafı deniz, bir tarafı dağ olduğundan harekât bu şehrin çevresine yöneltilmeli... Derbend'i kuşattılar. Derbend halkı, bu durumu görünce çaresizlik ve perişanlık içinde kaldılar.... Sekiz ay süren kuşatmadan sonra hep berâber barış yapmak için Oğuz'un huzuruna geldiler. Ona hediye olarak dokuz tâne kır at getirdiler ve il oldular..."⁸ Derbend de böylece ele geçirildikten sonra sırada en yakın şehirler olan Şirvan ve Şamahı vardır. Önce anlaşma yoluyla bu iki şehrin alınması söz konusu olur, fakat ahâlî kendince birtakım hilelere mürâcaat edince Oğuz bunları ağır bir şekilde cezâlandırır, hattâ Şamahı şehrinin girişini bölge halkına getirttiği odunları yaktırmak sûretiyle imhâ eder. Halkın Oğuz'a teminât vermesi üzere ordunun yönü, Arran ve Mugan taraflarına çevrilir. "Oğuz, Şirvan taraflarından kalkıp Arran ve Mugan'a geldiği zaman yaz mevsimi idi. Hava son derece sıcak ve bu sıcaklıktan dolayı orada kalmak mümkün olmadığından, anlaşarak yaylak olan dağlara gittiler. Kış gelince tekrar inerek bu vilâyetleri alırlar dediler... Yaylakda kaldıkları zaman zarfında bu taraflarda olan bütün ülkeleri ele geçirip zaptettiler. Azerbaycan vilâyetini de aldılar. Kendi has atlarını, otlakları çok geniş ve güzel olan Ucan sahrâsının mer'alarında besledi. Orada bulunduğu sırada bir gün herkesin toplanıp birer etek toprak getirerek burada

⁷ Oğuz Kağan Destânı, 24. s.

⁸ Oğuz Kağan Destânı, 28. s.

bir tepe yapmalarını emretti. Önce kendisi bir etek toprak getirip döktü. Bizzat kendisi toprak döktüğü için bütün asker birer etek toprak getirip döktüler. Büyük bir tepe oldu. Bu tepenin adına Azerbaynân dediler. Azer Türkçe'de yüksek demektir, baynân da zenginlerin, uluların yeri anlamındadır. Bu ülke, bu şekilde meşhur oldu. Bugün de Azerbaycan demelerinin sebebi budur. O yaz mevsiminde Oğuz, Aladağ'da (Alatak'da) yaylak yaptı. Oradan / Bağdat, Gürcistan, Diyarbekir ve Rakka taraflarına elçiler yollayarak 'Geleceğim' diye haber gönderdi... Kür ve Aras ırmakları arasını yurt ve karargâh olarak seçip kışı orada geçirdi. O diyârın bütün halkını il yaptı, itaat etmeyenlerin hepsini yağma etti."⁹ Görüldüğü üzere, Oğuz Kağan, bugün Türk yurtları olan, bir zamanlar Selçuklular, Osmanlılar ve Memlûkler'in de toprakları arasında bulunan Anadolu, Kafkaslar ve İngiliz tarifi ile Ortadoğu'ya hâkim olmaktadır. Sırasıyla Gürcistan, Diyarbakır, Erbil, Musul, Bağdat, Basra, Rakka, Dımışk (Şam), Batak Şehir (Antakya), Mısır, Tekür/Tekfur şehri ve ülkesi (Doğu Roma/Bizans), Rum diyârı, Frenk ülkesi ve İsfahan'ı, ya zapteder ya da kendisine vergi ile bağlar. Özellikle İsfahan şehrinin zaptı dikkat çekicidir. Destanda uzun uzadıya aktarılan bu fasıldan bir fikir vermesi için kısa bir örnek alıyoruz: "Oğuzla berâber şehir kapısına gelen bu elli bin kişi bir yandan savaşıp bir yandan da İsfahanlıların evlerini yıkmakla meşgul oldular. İsfahanlılar onların pek büyük tahribat yapacaklarını, sayılarının da eskisine göre hayli azalmış olduğunu görünce başlarına yeni bir gâile çıkarak bir kısım askerin oraya gittiğini zannettiler. Bu güvenle şehir kapılarını açıp şehirden dışarı çıktılar. Kılıç çekip Oğuz'un ordusu ile savaşa koyuldular. Oğuz'un askeri, plan gereğince bozuldu ve kaçmaya başladı. Yavaş yavaş bulundukları yerden, şehirden hayli uzaklaştılar ve sahrâya çektiler. Oğuz, oğulları ve kırk

⁹ Oğuz Kağan Destânı, 29-30. s.

bin askeriyle birden azrâil gibi onların ardına düştüler. Şehir kapısını ve çekilme yollarını tutarak şehirden dışarı çıkmış olanların bir tanesini / bile bırakmadılar. Bu şekilde Isfahan'ı aldılar. Isfahan'ı almayı başardıktan sonra oğullarından dördünü, Fars ve Kirman taraflarına gidip o ülkeleri zaptetmekle görevlendirdi."¹⁰ Isfahan'ın ele geçirilmesinden sonra, Oğuz'un oğulları, babalarının emri üzerine önce Kirman'ı zor ile ele geçirdiler. Fars topraklarına girip hemen Şiraz'ı alırlar. Burada birkaç yıl kaldıktan sonra gelecek yıl için de Irak-ı Acem'i alma planları yapmaya başlayan Oğuz, buralara elçiler gönderir. "Bunlar oralardan haber toplayacaklar, vardıkları yerlerdeki krallardan sakınacaklar, kale ve hisarlara dikkat edeceklerdi. Oğuz, 'Bunlar içinde alabileceğimiz küçük yerleri alınız, ama büyük ve müstahkem yerlere hücum etmeyiniz.' / diyerek emir verdi. Bu iki yüz kişi Irak-ı Acem'e doğru yola çıktılar. Vardıkları Rey, Kazvin, Hemedan ve diğer şehirler halkı Oğuz'un ve ordusunun ününü önceden duymuş olduklarından zâten içlerinde Oğuz'a karşı büyük bir sevgi doğmuştu. Buralar halkı, Oğuz'un üzerlerine asker sevkedip bir kısım insan ölüp ülke harap olmadan evvel itaat ve inkiyâd kemerini bellerine bağlamak, il olup Oğuz'un huzuruna gelerek ülkenin vergisini onunla kararlaştırmak ve bu vergiyi her sene hazineye iletmekten gayri bir çıkar yol görmediler..."¹¹ Oğuz'un ülkeler, vilâyetler ve şehirleri ele geçirmeye yönelik bu dünyâ hâkimiyeti ülküsü, Irak-ı Acem'de yukarıda sayılan yerlerin elde edilmesiyle başarı bir şekilde gerçekleşmeye devam eder. Sıradaki diğer şehir, Demâvend olur, ardından Mâzerderan'a yönelir. Buralarda da Amul, Sarı, Astrabad ve bu diyârın diğer şehirlerini ele geçirmeye başlar. Bu şehirlerin bir kısmı tatlılıkla, bir kısmı zor ile bazıları da kendi istek ve dilekleriyle il olurlar. Gürgân, Dihistan ve havâlisine elçi gönderir. Buralar da



kendisine tâbi olur. Oradan Horasan'a giden Oğuz, Esferâin, Keran ve Sebzvar şehirlerini topraklarına katar. Nişabur halkı direnir, savaşır. Nişabur ile birlikte Tus şehrini de alır. Kışın Baverd (Ebiverd), Serahs ve Merv taraflarına giderek hepsini ele geçirir. Herat'tan sonra Kûhistan vilâyetini ve Baygız'ı topraklarına dâhil eder. Ömrünün son yıllarına giren Oğuz bu esnâda Semerkand'ı, İlik vilâyetini de ele geçirdi. Ülkesinden çıkıp bütün bu vilâyetleri ele geçirmesi, kendisine tâbi kılması, ömrünün 50 yılını almıştır. Oğuz, bin yıl yaşayıp hüküm sürdükten sonra vefât eder.

Destanda anlatılan bilgilerin tarihî gerçekliğe uygun olup olmadığı da tabî ki ayrı bir soru olarak karşımızda durmalıdır. Oğuz Kağan'ın ne zaman yaşadığı tam olarak bilinmediği için tarihî dönemler açısından tam bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Fakat 8. yy'ın ilk iki çeyreğinde dikilmiş bulunan Orhun Kitâbeleri'ndeki bilgilerle de yan yana getirildiğinde verilen mâlumâtın önemli ölçüde sâdece ortak Türk şuurunda yer almadığını, târihî gerçekliğinin de olabileceği düşüncesi hâkim gelecektir. Oğuz Kağan Destânı'ndaki şehir telakkisine birkaç noktadan bakmak lâzım. Birincisi, Oğuz'un ata yurdu Türkistan diye ismi verilen bölgedir. Bu bölgeyi de babası ve amcaları ile mücâdele edip onları alt ettikten sonra ele geçirir. Oğuz'un 50 yıl süren dünyâya hâkim olma mücâdelesine, güneyde Hindistan, kuzeyde Karanlık ülkesi, Başkurdistan, doğuda Çin ile batıda Mısır ve Frenk ülkesine varan muhteşem bir coğrafyayı ele geçirmesi ile gerçekleşir. Ele geçirdiği hemen her şehir veya vilâyette ya kışı geçirmiş, ya da -yaz mevsimi ise- orasını ordugâh olarak kullanmıştır. Hâsılı, ele geçirdiği ülke, vilâyet ve şehirleri yağmalamak değildir tek hedefi. Bazı şehirlerden birkaç yıllık, bazılarından da üç yıllık vergi alır. Bazı şehir veya vilâyetlere de en güvendiği adamlarından birini idâreci

10 Oğuz Kağan Destânı, 43-44. s.

11 Oğuz Kağan Destânı, 44-45. s.

ve destek kuvvetleri komutanı olarak bırakır. Oğullarından birini de önemli gördüğü şehir veyâ vilâyette idâreci olarak bulundurduğunu; hattâ bazen yönetici olarak bıraktığı topraklardan başka bir bölgeye harekât yapması, vergi alması veyâ gövde gösterisinde bulunması için de emirler verdiğini görürüz. Netice itibâriyle, Oğuz Kağan Destânı'ndaki şehir anlayışı, Türk devlet anlayışı ile örtüşür bir manzara arz eder. Yâni, ele geçirilen veyâ alınan toprak, müstemleke değildir, yurttur, vatandır; bunun için de mukaddestir.

Şehir telakkisi bakımından ele alabileceğimiz bir diğer Türk destânı, Alp Er Tunga'nın hayatını ve mâcerâlarını konu edinir. M.Ö. 7. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Saka (Saha, İskit, Etrüsk?) devletin büyük komutanı Alp Er Tunga, İran kaynaklarınca Efrâsiyâb diye zikredilmektedir. Hakkındaki bilgiler, Şeh-nâme gibi birkaç kaynaktan yer alan bölük pörçük mâlumâtтан ibârettir. İran'a yıllarca kan kusturduğu bilinen Alp Er Tunga, İran / Med hükümdârı Keyhüsrev tarafından hîle ile öldürülmüştür. Destândan küçük küçük parçaların yer aldığı Kutadgu Bilig, Dîvânü Lugâtî't-Türk gibi eserlerde ve bazı başka kaynaklarda onun, bugünkü Merv şehrinin kurucusu olduğu zikredilmektedir. Kızlarından birine güzelliğinden dolayı Kaz ismini verdiği, oyun oynasın diye bir derenin kenârına kale gibi saray yaptırdığı, kızının burada oynaya oynaya büyüdüğü rivâyet edilerek Kaz Oynı diye bilinen bu şehrin bugünkü Kazvin şehri olduğu belirtilmektedir. Alp Er Tunga Destânı'ndan kalan parçalar ve nakillerde, Gang (başkent), Semerkand, Dehistan, Kâbil, Sarı, Rey, Çac gibi şehirlerin isimleri geçmektedir.

Anadolu sahası destanlarımızı besleyen en önemli kaynaklardan olan Ebâ Müslim-i Horasânî Destâ-

nı,¹² târihî bir gerçekliğe de dayanır.¹³ Aslında, sâdece bizim tarihimiz için değil, İslâm ve dünyâ târihi açısından da çok mühim olan Emevî Devleti'nin sona erip Abbâsî Devleti'nin kurulmasına sebep olan hâdisenin en mühim şahsiyeti olan Ebû veyâ Ebâ Müslim Hazretleri, 755 yılında vefâ etmiştir. Ebâ Müslim, destanda “... *dâimâ hakkı savunan, zulme ve zâlimlere karşı çıkan bir kişiliğe sâhip olarak işlendiğinden Özbekistan, Türkmenistan, Dağıstan ve İran'da olduğu gibi Anadolu'da da mübârek bir zât telakkî edilmiş, bu durum şöhratinin İranlılar'dan çok Türkler arasında yayılmasını sağlamıştır. Bundan dolayı başta yeniçeriler olmak üzere fütüvvet ocakları, Şif-Alevî zümreler, Bektaşîler ve ahiler arasında, daha sonra da eşrâfiçinde ve köy odalarıyla kahvehanelerde, Hz. Ali ve Hz. Hamza hikâyeleri gibi bu mensur destanın okunması da bir gelenek hâlini almıştır.*”¹⁴ Destandaki olaylar, İslâm dünyasının büyük meselelerinden olan Hz. Ali sevenleri ile Muâviye taraftarları arasında geçen mücâdeleleri ve ikisinin de torunlarına kadar sirâyet eden kavgalardan oluşur, bunların hepsi de Ebâ Müslim etrâfında cereyân eder, şekillenir. Horasan, Talas ve civârından başlayıp Bağdat ve Basra dâhil olmak üzere İslâm coğrafyasında bulunan onlarca şehir, destânın ana mekânı olarak kendini gösterir. Talas Savaşı'nın da en önemli kahramânı yine Ebâ Müslim-i Horasânî Hazretleri'dir.¹⁵ Sâdece bu fasıl bile tek başına bir geniş yazının konusu olduğu için bu kısmı burada bırakıyor ve Anadolu merkezli olan iki büyük destâna nazar ediyoruz.

Anadolu insanının, köylü-şehirli, çiftçi-asker, genç-ihtiyar hemen her cenâhının asırlarca zevkle okuduğu,

dinlediği, ezberine aldığı iki büyük destân, izleri kültür hayatımızda günümüze kadar ulaşacak mertebede tesirli olmuştur. Bunlardan birincisi 8. yy'da Emevî hâkimiyeti devrinde yaşadığı ve kahramanlıklar gösterdiği tahmin edilen Battal Gâzi Hazretleri'dir.¹⁶ Hayâtıyla ilgili herhangi bir kaynaktan geçen sağlam bilgi bulunmamakla berâber destanda geçen yer isimlerinden hareketle hangi coğrafyada yaşadığını tahmin etmemiz mümkündür. Battal Gâzi Destânı, Kayseri, Malatya, Afyon, Eskişehir, İstanbul ve El-Cezîre (Güneydoğu Anadolu ve civârı) ve Sûriye bölgesinde Hazret'in Bizanslılar, Rumlar, Ermeniler ve diğer kavimlerle yaşadığı savaş ve faaliyetleri konu edinir.¹⁷ Battal Gâzi Destânı'ndaki şehirlere dâir bilgileri birer parça alıntı yapmak sûretiyle vermeye çalışalım.¹⁸ Battal-nâme'de geçen ilk yer adı Rûm'dur. Hz. Peygamber, ashâbı ile sohbet esnâsında, latîf bir hikâye aktarabilecek kimse var mıdır diye sorduğunda aralarında Abdül-Vehhâb ismindeki biri ayağa kalkıp “*Yâ Resûlullâh! Çok sefer itdim ve çok iklimler temâşâ kıldım ammâ dükelî gördüğüm yerlerde hiç Rûm'dan yeğ yer ve makâm görmedim. Şehirleri birbirine yakın, suları firâvân, çeşmeleri çok ve havâsı hûb ve ni'metleri vâfir ve âdemleri garîb-dost ammâ kâfirlerdir. İnşâ'llâhu te'âlâ ol vilâyeti, Hak te'âlâ Müslimân-lara rûzî kıla.*”¹⁹ der. Abdül-Vehhâb'ın Rûm, yâni Anadolu topraklarını bu derece güzel vasfetmesi üzerine Hz. Peygamber'in mübârek hâtırı oraya meyleder. Bunun üzerine biraz sonra Cebrâil aleyhi's-selâm gelir ve Cenâb-ı Hakk'ın “*Benim Habîbimin gönli Rûm'a meyletdi mâdem, orayı müslümanlara*



vereyim. Gitsin alsınlar.”²⁰ dediğini iletir. Böylelikle, destâna göre, Müslümanların Anadolu veyâ Rûm mâcerâsı başlar. Destanda, Anadolu topraklarından ilk şehir olarak Malatya'nın ismi geçer, ardından buraya yakın bir belde olduğu anlaşılan Ma'mûriyye zikredilir. Battal Gâzi'nin babası Hüseyin Gâzi'nin bir geyiğin peşine düşüp üç günlük takipten sonra ulaştığı bu şehir şöyle tarif edilir: “*Gördi ki bir kal'a, kal'anın eteğinde bir şeh-i mu'azzam. Şehrin önünde kırk bin kadar 'asker konmuş yatur. Bu şehir hod Ma'mûriyye imiş.*”²¹ Elazığ olduğunu tahmin ettiğimiz bu şehirden sonra Bağdat zikredilir. Halifenin ikâmet ettiği bir yer, yâni pâyitaht olarak adı geçen Bağdat'tan sonra Ma'mûriyye ve Malatya isimleri olayların akışına göre sıklıkla geçer. Nihâyet, destânın önemli mekânlarından olan İstanbul'u görürüz. Kayseri'nin oğlu Şem'un'un bu şehirde olduğunu beyân bâbında da olsa İstanbul ismi destânın hemen başında geçmektedir. Battal Gâzi Destânı'nda esâsen zemin şehir, Malatya'dır. Battal burada doğar, büyür, evlenir, çoluğa çocuğa kavuşur,

cenklerinin çoğu Malatya ve civârında gerçekleşir, herhangi bir sebeple bir müddet uzaklaşsa bile nihâyetinde yine buraya döner. Malatya sanki İslâm'ın Hristiyan âlemiyle önünde bir kaledir, mühim bir koruma kalkanıdır âdetâ. Bu sebeple Hristiyanlar, Malatya'yı almak derdindedirler veyâ Battal Gâzi'yi yenmek. İkisi de aslında aynı şeyi ifâde etmektedir: Battal'ı yenmek, Malatya'yı almak ve her ikisinin sonucu İslâmı yenmek, Bağdat'ı ele geçirmek, Ka'be'yi yıkmak ya da Müslümanların başına yıkmak...

Tarsus da Battal Gâzi Destânı'nda karşımıza çıkan şehirlerdendir: “*Râvîler şöyle rivâyet iderler kim, çün kim 'Abdü's-selâm Seyyid Hazretleri'nin bu işlerin gördi, gâyet hased eyledi. Niçün ben dahı bir cünbüş kılmayım, bir ad çıkarmayım? Kamu büyük küçük Şerîf'e yüz tutdılar, ben hor ve hakîr oldum didi. Bir gice gazab ile çıkdı, Tarsus'a gitti. Ol vakit Tarsus Müslimânlık idi. Muhammed ibni Hüseyin anda pâdişâh idi.*”²² 'Abdü's-selâm'ın Tarsus'tan sonra güzergâhı İstanbul olur. “*Çünkü 'Abdü's-selâm bu haberi işitdi, esbâbların değıştirdi. Rûmiyâne esbâb*

giydi, 'azm-i İstanbul eyledi. Birkaç gün gitdi. Bir gice İstanbul'a geldi...”²³ şeklinde başlayan hikâyenin bu kısmı sayfalar boyunca devâm eder. 'Abdü's-selâm'ın Kayseri'le görüşüp müslümanlığın aleyhine ittifâk eylemesi, ardından Battal Gâzi'nin de İstanbul'a gidip orayı dağıtmasıyla hikâye renklenir. Destanda Tarsus, Malatya gibi sıklıkla karşımıza çıkan şehirlerdendir. Battal Gâzi, her seferin sonunda muhakkak Malatya'ya döner. Destanda geçen bölge ve şehir isimlerini hikâyenin akışına göre şöyle sıralayabiliriz: İskenderun, Mağrib'de Sâmniyye, Şâm vilâyeti, Harcın, Hicâz, Yemen, Tâ'if, Türkistân, Çin, Mâçin, Bilkâr, Gürcistân, 'Irâk, Isfahân, Heriyye, Tûs, Kırâvân, Horâsân, 'Abdü'l-mü'min eli, Firengistân, Rus, Hotân, Hune, Semerkand, Çerkes, Mâverâ'ü'n-nehr, Talkân, İstihârâ, Mâzenderân, Hâluk, Garcı, Serheng, Çimşîdiyye, Bağdat, Hindistan, Kirmân, Ladîkiyye, Erces, Rûm/İstanbul, Hayber, Kal'a-i Mesîh, Mekke, Medîne.

Destânın bir yerinde Malatya, Battal Gâzi Hindistan'da iken yıkılmıştır. Hikâyenin giriş kısmını şöyle alabili-

12 Destan hakkında derli toplu bilgi için bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-muslim-destani>
13 Hayatı hakkında bilgi için bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-muslim-i-horasani>
14 <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-muslim-destani>
15 <https://islamansiklopedisi.org.tr/talas-savasi>

16 Derli toplu bilgi için bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/battal-gazi>
17 Derli toplu bilgi için bkz.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/battalname>
18 Örnek metinler için şu kaynağı kullandık: Hasan Kavruk-Salim Durukoğlu, Battalnâme, Malatya Kitaplığı, Malatya 2012.
19 Battal-nâme 68. s.

20 Battal-nâme 68. s.
21 Battal-nâme 70. s.

22 Battalnâme, 99. s.

23 Battal-nâme 99. s.

riz: “Seyyid dahı yola revân olup yedi gün deniz içinde gıtdiler. Sekizinci gün karaya çıkdılar. Seyyid Hazreti eyitdi: ‘Aceb bu ne makâmdır didi. Çün gemilerden taşra çıkdılar, bir bunar başında kondılar. Gördiler kim karşudan bir kişi gelür, andan haber sordılar kim Malatya’ya kangı yoldan gidilür? Ol kişi eyitdi: Şol karşuki yoldan toğrı gidilür. Andan göçdiler, birkaç günde Malatya’ya geldiler. Gördiler kim şehir yıkılmış. Bir taşı bir taş üstinde kalmamış ve bir âdem yok haber soracak. Seyyid hayrân kaldı. Ol dem bâğlar arasında gezerken bir âdem buldılar. Ebu’l-feth-ı Âhenger dirlerdi. Seyyid Hazreti andan haber sordı. Bu şehre ne oldu didi. Ol kişi Seyyid’ün mübârek ayagına yüz sürüp eyitdi: Ey Hudâvendâ, siz Hindistân’a gidicek Kayser dahı / haber almış, yüz bin ‘asker ile dahı geldi. Kamu yârenler dahı Emîr ‘Ömer’den yüz çevirdiler. Eyitdiler sen bizim serverimizi dünyâlıktan ötürü âvâre eyledin deyüp tagıldılar. Emîr ‘Ömer dahı turmadı, kaçup Kirmân Kal’asına girdi. Kayser dahı geldi, şehri şöyle kıldı. Buldığın öldürdi, şehri daha yıkup yakdı didi...”²⁴ Malatya, Battal Gâzi Destânı’nın her zaman merkezindedir. Neredeyse bütün hikâyeler Malatya merkezinde, ovada veya yakınlarında bir yerde geçer. Battal Gâzi’nin İstanbul, Kaf Dağı, Hindistan gibi birkaç yere seyâhati hâriç, muhakkak ana mekân Malatya’dır. Bu husus, bu destânın diğerleri arasında farklı bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Bu bakımdan, diğer destanlarımızda gördüğümüz mekân, bölge ve şehir zenginliğini Battal Gâzi Destânı’nda gördüğümüzü söyleyemeyiz. Fakat, bu destânın da diğerlerine göre ayrılan bir yönünü muhakkak belirtmeliyiz. Olaylar, mekânlar, şahıslar, şahıs isimleri, tasvirler çok etraflı ve zengindir. Kişi isimleri, etraflı bir şekilde tek tek aktarılır, kişiler arasında geçen hâdiseler etraflı bir şekilde verilir.

Mekân ve özellikle şehirler bakımından edebiyatımızın en zengin destânı,

şüphesiz ki Sarı Saltuk’un hayâtını ve mâcerâlarını aktaran Saltuk-nâme’dir. Daha önce de hakkında tebliğler sunduğumuz, makâleler de kaleme aldığımız eser hakkında “Saltuk-nâme’de Cihan Hâkimiyeti Anlayışı” başlıklı tebliğimizde, destânın mekân anlayışı üzerine bazı tesbitlerde bulunmaya çalışmıştık.²⁵ Bu çalışmamızda belirlediğimiz üzere Sarı Saltuk Hazretleri’nin at koşturduğu, adâlet dağıttığı, hâkimiyet kurduğu ve bizzat gittiği yerler, destândaki olayların akışına göre özet hâlinde şu şekilde sıralanabilir: “Harcene/Haynub (Amasya), Sinop, Ma’mûrân/Engüri (Ankara), Kelaspol (Gelibolu), Edirne, Latin diyarı, İstanbul, Sivas, Türkistan, Karadeniz, Anadolu, Şehr-i Zecâce (deniz altında), Kırım, Kaf Dağı, Cezîre-i Vakvak, Zambak Denizi, Elbruz Dağı, Kûh-ı Şu’â/Ateş Dağı, Kırım, Küfe şehri, Moskova, Lehistan, Almanya, Vayarsiyor Ülkesi, Âzerbaycan, Türkân Eli, Bağdat, Şam, Mısır, Nil, Habeşistan, Zengibar, Mugañiler Ülkesi, Cebelü’l-Kamer, Kal’a-yı Şems, Zengî ülkesi, Hindistan, Aynü’l-Şems ili, Çipor ili, Gûr diyarı, Türkistan, Taber, Çin, Çîn-i Maçin, Kaşgar, Maçin, Hatın, Bercan, Gûr Çağatay, Harezmi, Kâbil, Kandehar, Türkmen-i Bedeşşan (müslim), Uygur, Ugor, Hıta, Hazver, Rus, Gurçe, Cengis (gayr-i müslim) Türkistan (dünyanın en büyük ülkesi), Hıta (büyük bir kâfir düşman ülkesi), Haver ülkesi, Semerkand, Kıpçak ülkesi (kâfir), Karadeniz, Rumeli, Kûh-ı Argaç, Edirne, Üsküp, Dobruca, Kaliakra, Baba Dağı, Sinop, Trablus, Anadolu, İstanbul, Sırp, Yunan, Laz, Rus, Baba Eski, Küfe, Sinob, Harcene, Konya, Sivas, Horasan, Çanakale Boğazı, Selçuklu ülkesi, Eski Baba, Tuna nehri, Sırbistan, İstanbul Boğazı, Baba Kayası, Endülüs, Granada, Sapanca, Rika, Polonya, Venedik, Ceneviz, Roma, Alman, Fransız, Cecum ili, Gürcü

25 Bkz.: Atabey Kılıç, II. Uluslararası Battalgazi Multidisipliner Çalışmalar Kongresi, Malatya, Türkiye, 15-17 Mart 2019, Bildiriler Kitabı, Malatya 2019, 1186-1190. s. Şu adresten metne ulaşılabilir: <https://avesis.erciyes.edu.tr/yayin/120efc00-47d4-46e4-89dd-0818b3750dce/saltukname-de-cihan-hakimiyeti-anlayisi>

ve Çerkez ülkesi, Mahan, Erzincan, Babil, Ayasofya Kilisesi, Kûh-ı Elbruz, Kızhan ülkesi, Türkistan, Rumeli, Fırat nehri, Konya, Çanakale Boğazı, Edirne, Akdeniz, İstanbul Boğazı, Almanya, İstanbul, Rumeli, Bulgaristan, Rusya, Türkistan, Kûh-ı Elbrûz, Harezmi, Horasan, Tebriz, Fırat nehri, Kayseri, Kırşehir, Harcene, Gerede, Edirne, Baba Eski, Eflak, Çek ülkesi, Peşte, Edirne, Umman, Küfe, Hamid kalesi, Cebel-i Kebîr, Fas, Cezâyir, Tunus vb., Antar Kalesi, Mısır, Sivas, Sinob, Kilaşpol, Arnavudluk, Bosna, İstanbul, Mora, Almanya, Hersek, Kaf Dağı, Anadolu, Harcene, Baba Eski, Şumnu, Miragun Hisarı, Mora, Harcene, Zağra, Aydın, Edirne, Gürcistan, Mekri, Asfar, Eflak, Rus, Çek, Tuna, Tatarlar, İstanbul, Evren Dağı, Laz, Sırp, Bulgar, Edirne, Tatar, Gürcü, Küfe, Sinob, Rumeli, Frengistan, Edirne, Kaliakra, Baba Eski”²⁶

Yukarıda verdiğimiz haritadan da anlaşılacağı üzere Sarı Saltuk Hazretleri’nin, yaşadığı dönemdeki bilinen dünyâ üzerinde ayak basmadığı coğrafya, neredeyse yok gibidir. “Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi”nin âdetâ son ve mükemmel bir örneği olduğunu söyleyebileceğimiz destân ile alâkalı bilgiler, erbâbı tarafından kolaylıkla elde edilebileceği için biz bu faslı burada sona erdiriyor ve Sarı Saltuk Hazretleri’nin Kefe diyârı mâcerâsıyla ilgili olan kısımdan küçük bir alıntı ile iktifâ ediyoruz: “Râvî ler şöyle rivâyet idüp eyidürler kim, Sultân Sarı Saltık ol vaktin kim Kefe diyârına geldi. Kefe’yi feth itmezden evvel idi. Zîrâ kim Kefe’nün Firenk kal’ası yirinde bir muhtasar burç vardı sonra Cinevis gelüp kal’ayı bünyâd eyledi. Pes Seyyid zamânında ol burç dururdu, Seyyid Kefe’yi alıcak toprak hisârın gâzîler ile yaptılar. İçinde bir ulu câmi’ itdiler. Hâliyâ gene câmi’dür. Kâfirler anı kilise eylemişlerdi, adına Ezentimariyye komışlardı, Kefe’de ma’lûmdur. Çün kim Seyyid Sarı Saltık toğrı Kırım şehrine geldi, üç yüz abdâlla dirler, ba’zılar eyidürler dîvâne olduğu vakt idi kim. Köle Yûsuf’ı sevüp koyun getürmeğe

26 a.g.t., 1188. s.

gıtdüğünde Sivâs şehrinden kırk abdâl uydılar, Kefe’ye geldiler Kazvin’den. Ol vakt Kırım şehrinde Han-ı Tatar otururdu dahı gazâya gitmişti. Server gelüp tekyeye kondı karâr eyledi. Andan dervîşler şehre cerre çıkdılar, sadaka taleb itdiler. Kimesne anlara nesne virmediler. Hemân bir karı bir bazlamaç virdi. Pes dervîşler Seyyid katına geldiler, ağladılar, eyitdiler: “Bu yıkılası şehirde bize nesne virmediler.” didiler. Seyyid eyitdi: “Bir diyârda sadaka ve zekât ve ihsân olmasa ol diyârın harâbına delîldir.” didi. Dervîşler eyitdiler: “Server! Şehrün halkının / yüreği demürden ya taşdan mıdır fukarâyı sevmezler?” didiler. Server eyitdi: “Hak te’âlâ bunlara bir demür adlu, taş yürekli er viribiye, aksak ola. Bu şehrün harâbı anun elinde ola. Nite kim Tebriz’ün dahı harâbı ve hem ‘imâreti garrân elinde ola.” didi. Nakildür kim en son bunların harâbı anlar elinde olur. Pes Timurleng geldi Kırım’ı ol harâb itdi Çağatay mülkünden kim ol diyârda Semerkand ve Buhâra dinür şehirlerdür. Râvîler eyidürler, sebep bu oldu kim anlar zekât ve sadaka virmedükleri meşhûr olmuşdı ve emn ü emânsuz olmuşlardı, ortalarından ittîfâk-ı şer’ gitmişti, hilâf iderlerdi ve ketm-i Hakk’a meşgûl olmuşlardı. Hîle vü bühtân zûr içlerinde çoğıdı. Tatarlar ‘illet iderlerdi, nâ-hakk kandan sakınmazlardı. Lâ-cerem Timur anları işidüp “Zâlimlerdür, bana anları sekitmek farzdur.” diyü kırdı. Hep helâk idüp Kırım’ı yıkdı ve dahı Sivâs’ı yıkdı, anun için kim anda genç kuzı boğazlardı. Kışın gebe sığırı pastırma için boğazlardı. Zulmdür diyü anları dahı helâk eyledi, eyitdi: “Ben size fi’lünüze göre Allah’dan hışm virildüm. Kanda kim zâlim ola. Ben ana varuram. Mazlûma sözüm yokdur.” didi ve dahı Erzenü’r-Rûm’ı dahı yıkdı. Anların fesâdı ol idi kim götüri ehl-i sûk ve mîzân ve kîle ve bâzâr halkı hâkimlerine rüşvet kesim virüp narhı eksigine satarlardı. Fukarâ hakkını yirlerdi. Hıyânet zûr fesâd ve bî-rahm idiler. Pes Timur anları şöyle kırdı kim beşiğinde oğlancukların bile öldürdi. Ba’zılar eyidür; Sivâs’da ve Erzenü’r-Rûm’da bir zulm dahı vardı kim

Hak Te’âlâ helâkine ol kavmün anı sebep itdi. Ol zulm / buydı kim kaçan kediler ve kelpeler yavrılasalar sokağa bırakurlardı. Kedi ve kelpcügezler çağırı çağırı cân virürdi. Timur anı işidüp gazab itmesine ol sebep oldu, dirler. Zîrâ Timur ‘âdillik da’vâsın iderdi. “Zerre kadar zulme ‘itâb iderem.” diyü söylerdi. Yavuz kişiydi şöyle kim bir pâdişâha nâme gönderse ol pâdişâh nâmesine ‘izzet idüp ayak üzre durup kalkmasa anun üstüne varup ceng iderdi.”²⁷ Hikâyenin devâmı Anadolu-muz ile ve tabîi ki Yıldım Bâyezid Han ile alâkalı olup merak oluşsun için burada kesiyoruz.

Toparlayacak olduğumuzda, netîce itibârıyla destanlarımızda şehir telakkisine dâir şunları söyleyebiliriz.

1. Türk destanlarında şehir, biz Türkler için söylendiğinin aksine, tam mânâsıyla göçebe (nomad) olmadığımız için, medenî, yâni şehirli olduğumuzun alâmeti olacak şekilde baskın bir karakterle karşımıza çıkar. Hakkında bilgiler vermeye çalıştığımız, Oğuz Kağan Destânı, Ebâ Müslim-i Horasânî Destânı, Battal Gâzi Destânı ve Sarı Saltuk Gâzi Destânı’nda şehirler, merkezde yer alır. Saydığımız kahramanların hepsi de şehirlidir, şehirde doğmuş ve şehirler gezmiş, ele geçirmiş, fethetmiştir. Bu hususun bilhassa hatırdâ bulundurulması gerektiğini düşünüyoruz.
2. Şehirler fetheden veya ele geçiren destan kahramanlarımız, hiçbir zaman ele geçirdikleri yerleri müstemleke yâni sömürge olarak düşünmemiş, mülk, vatan veya toprak olarak görmüşlerdir. Şehirlerin korunması, içinde bulunan insanların ırz, nâmus ve mal, mülklerinin teminât altında bulundurulması, bir Türk töresi olarak destanlarımızda kendini kuvvetle hissettirir.
3. Türk destan kahramanlarının kendisine merkez edindiği bir şehir,

27 Saltuk-nâme, (Neşreden Ş.H. Akalın, KTB Yayınları, Ankara 1988, 156-58. s.

muhakkak vardır. Oğuz Kağan, Türkistanlı, Talashlıdır. Bütün seferlerinin sonunda buraya döner, burada yaşlanır ve vefât eder. Battal Gâzi, Malatyalıdır. Her seferinin sonunda döndüğü mekân, Malatya olmuştur. Kezâ, Sarı Saltuk için de doğum yeri olan Harcenevan (Amasya) uzunca bir müddet merkez olmuş, daha sonra kendisine verilen vazife üzerine Balkanlara geçmiş, bu bölge ve Deşt-i Kıpçak’ı kendisine yurt edinmiştir. Sonunda da en çok sevdiği şehirlerden olan Babadağ’da vefât etmiştir.

4. Türk destanlarında şehirler, cihan hâkimiyeti mefkûresinin bir yansıması olarak görünürler. Mülk edinilen, vatan hâline getirilen şehirler, bütün dünyâya hâkim olma mücadelesinde önemli kilit taşlarıdır. Bilhassa Oğuz Kağan ve Sarı Saltuk Hazretleri’nde gördüğümüz bütün dünyâya hâkim olma, özellikle de zulmü, haksızlığı ortadan kaldırma gayreti; ülke, vilâyet veya şehirler üzerinden tecellî eder.
5. Türk destanlarında, mülkler ve hâliyle rekâbet de şehirler üzerinden temsil edilir. Bağdat’ta halife vardır; bütün mücadele onun izni, teşviki ve takdiri ile cereyân eder. Konstantınıyye’de Tekür veya Kayser bulunur; çoğunlukla savunma veya hîle hurda peşinde olsa bile o da İstanbul merkezinde bir husûmetin mümessilidir.
6. Esas aldığımız destanlarımızda şehir veya şehirler, mamurdur, harâbe değildir. Türk yurdu olan şehirlerdeki insanlar, varlık ve emniyet içerisinde hayatlarını sürdürürler. Diğer şehirlerde ise dâimî bir kaygı vardır. Türklerin taarruzu veya şehri muhâsara edeceği beklentisi, korkusu içerisinde bulunan düşman hâkimiyetindeki şehirler, hâliyle sâkinlerine huzur ve güven de verebilecek mekânlar değildir.■

KÜLTÜRÜMÜZÜN OCAĞI OLARAK DESTANLARIMIZ

DR. FATMA ADİLE BAŞER

DESTANLAR, GENEL TANIMIYLA; TOPLUMLARIN EN ESKİ ZAMANLARDAN BAŞLAYARAK ORTAK HAFIZASINI MEYDANA GETİREN, FAZİLETİ DAVRANIŞLARIN, kahramanlıkların, toplumca yaşanan tesir bırakmış büyük olayların hikâyelerinin anlatıldığı bir şifâhî/sözlü tarih biçimidir. O yapının içinde toplumu toplum yapan ortak değerler; dopdolu, birbiriyle sarmaş dolaş olarak, yekpâre bir bütünlükle bulunur. O bütünlüğün içinde bir tarih hikâyesi, kahramanlıklar, acılar, duyuşlar, düşüncüler ve daha neler neler vardır. Bu zenginlik, en kadîm zamanlardan itibaren topluma ait ortak semboller ve sembollere yüklenen, düşünce ve duygu yükünün asırlar boyu müteselsilen birbiri üzerine eklenmesiyle ortaya konulmuş bir zenginliktir. Destanların en önemli özelliklerinden biri de bin yıllar süren aktarım zinciridir. Toplumlar bilgece ulaştıkları deneyimlerini, duygu ve duyuşlar eşliğinde yani destanın sunumunda tabiaten yer alan şiir, müzik ve dramadan oluşan sanat öğelerini kullanarak bu aktarımı gerçekleştirmişlerdir. Sanatın ve sanattan umulan yüksek tesirin kullanıldığı, nesillerce devam eden bu intikal biçimi sayesinde destanlar, bünyesinde taşıdığı değerleri ve hikmet ölçüsünü kolaylıkla geç devirlere naklederek yeni kuşakları her seferinde kendine benzetip bir yandan mayalamış, diğer yandan ulaştığı devirlerin

Akarsuların geçtiği coğrafyalardan süpürüp topladığı minerallerle kendine mahsus bir zenginlik elde edişi gibi, destanlar da tarihte akan bir toplumsal şuur nehri gibidir. Analiz edildiğinde anlatım öğelerinin her biri, bin bir cepheli yorum imkânı veren, kültürel ve tarihî arka planla ilişkilendirilebilen özellikler taşır.

anlama ve yorumlama pratiğini, yine kendi üslûbunca kendine katmayı başarmıştır. Bu sayede insanın ihtiyaç duyduğu metafizik değerler, ideal tipler etrafındaki hikâyelerle sunulan modellerle, güven duygusu, hamle gücü, kendinde var olan potansiyel kudreti keşfetme ve açığa çıkarma gibi hasletler topluma kimlik veren özellikler olarak kazandırılmıştır.

Akarsuların geçtiği coğrafyalardan süpürüp topladığı minerallerle kendine mahsus bir zenginlik elde edişi gibi, destanlar da tarihte akan bir toplumsal şuur nehri gibidir. Analiz edildiğinde anlatım öğelerinin her biri, bin bir cepheli yorum imkânı veren, kültürel ve tarihî arka planla ilişkilendirilebilen özellikler taşır. Bunun sebebi, bir zamanlar herkesin çok iyi bildiği bir büyük hikâyeyi, olayı, kişiyi, bir durumu, bir deneyimi, bir duyguyu kolayca hatırlatmak için kullanılan semboller olmasıdır. Ancak o unutulmaz zannedilen olaylar, kişiler vb. unutulup ilişkilerindeki bağlam çözüldüğünde ortada kalan o işaretler, hatırlatıcı unsurlar, hayalî, masalsı, hatta bazen mantıksız sayılacak bir duruma dahi düşebilirler. Nitekim en çok da bu yüzden tarih kaynağı sayılamamaktadırlar.

Hâlbuki Farsçadan dilimize geçen kelimenin kökeninin Avesta'da yer aldığı ve bilgi anlamına gelen “Dasta” kelimesi olduğu ifade edilmektedir. Eski Yunanca Destan anlamına gelen “epope” kelimesinin kökeni de yine



“bilgi”yi işaret ediyor. Hatta bilginin anlam ve özelliklerini inceleyen felsefe dalının adı olan Fransızca epistemoloji kelimesinin de epope'den türetilmiş olması ilginçtir.

Türkçe destan veya hikâyenin “boy” kelimesiyle karşılandığı ve Dede Korkut kaynaklığında destan söylemenin “boy boylamak, soy soylamak” şeklinde ifade edildiği malumdur. İçerdiği bütün unsurlarla birlikte büyüyen, boy atan bir yapıyı işaret etmesi dolayısıyla “boy” kelimesinin anlam çeşitliliği ve ondan türeyen kelime öbeklerinin gözden geçirilmesi kültür ufkumuzu da genişletecektir. Anlaşılan odur ki destanda söz konusu olan bilgi, bir büyük toplu bilgidir. Bu konuyu her ne kadar, erbabına bırakacak olsak da boy boylamanın, hayatı ve hayattan çıkarılan tecrübî bilgileri, faziletleri özleştirerek ilerleyen, büyüten bir yöntemi işaret ettiği de açıktır.

Demek oluyor ki çıkışı itibarıyla destan; bilgi, hikmet, tecrübe bağlamında bir gerçekliğin anlatımı ve sunumu olarak tasarlanmış bir biçimdir aslında. Ne var ki bu kadim hazinenin, bin yıllardan aşarak taşıdığı, sürüklediği, biriktirdiği kaynak unsurlarını, bugün hakkıyla anlama, çözümleme, değerlendirme, yorumlama bakımından yeterince yol aldığımızı söyleyemiyoruz. Bu açıdan bakarak, müziğimizde

destan geleneğimizden gelen yapısal yaklaşımı ele alma gayretinde olduğumuz bu yazımızın, bir deneme olarak anlaşılmasını diliyoruz.

DESTANLARIMIZDA MÜSİKİ

Destanlarımızda müziğin zikredildiği sahneler, sebeplere bakıldığında, hayata dâir her alanda sazlardan yükselen seslerle yaşayışa eşlik edildiği gözlenmektedir. Av eğlencelerine, teke tek vuruşmalardan büyük savaşlara, doğum ve ad verme törenlerine hatta aşk itiraflarına müziğin eşlik etmekte olduğu görülüyor.

Mesela Şu Destanı'nda, genç hükümdardan bahsedildiği yerlerde her gün sarayı önünde nevbet vurdurduğu bilgisi, devlet geleneğimizin hâkimiyet alameti olarak tarih boyu kesintisiz sürdürdüğü nevbet/mehter teşkilatının köklerinden haber vermektedir. Uygur iline gönderilen bir Çin elçisi Vang Yen Te'nin yazdığı sefaretname örneğinde olduğu gibi konu hakkında detaylar veren bazı kaynaklar da bulunmaktadır.

Oğuznâme'nin en değerli parçaları olan Dede Korkut Hikâyeleri'nde müzik, bir hikmet ulusu olan Dede Korkut'un kopuzundan yayılmakta, hemen her harekete eşlik etmektedir. Hikâye kahramanlarının elinden düşmeyen kolca kopuzun, yani sapı kol boyunca uzayan kopuzun sesiyle hareketlenir, büyük ve



Türkçe destan veya hikâyenin “boy” kelimesiyle karşılandığı ve Dede Korkut kaynaklığında destan söylemenin “boy boylamak, soy soylamak” şeklinde ifade edildiği malumdur. İçerdiği bütün unsurlarla birlikte büyüyen, boy atan bir yapıyı işaret etmesi dolayısıyla “boy” kelimesinin anlam çeşitliliği ve ondan türeyen kelime öbeklerinin gözden geçirilmesi kültür ufkumuzu da genişletecektir.

tehlikeli çarpışmalara yine onun sesiyle hazırlanırlar. Genellikle 40 alp yoldaş olan yiğitler, sultanlarını kolca kopuz eşliğindeki mûsikîli söyleyişleriyle överler. Nitekim bugün spor türü olarak değerlendirilen güreş, at yarışları, cirit ve at üzerinde gerçekleştirilen çeşitli savaş oyunlarının geleneksel uygulamaları, yani eski alp eğitiminin yâdigârı olan oyunlar, hem âşıkların yiğit övmeleri, hem de davul zurnalı nevbet eşliğinde asırlardır sürdürüldüğü gibi bugün de örneklerine rastlanmaktadır. Ayrıca Türkistan’da Turfan (Hoçu) bölgesi kazılarında ele geçen Uygur minyatürleri, Uygur Türklerinin çalgı çeşitliliğini ve düzenli bir çalgı topluluğuna (orkestra) sahip olduklarını ortaya koymaktadır.

Uygur Destanı’ndaki müzik tasvirlerinde de manalı bir derinlik ve hassasiyet bulunmaktadır. “Bir gece iki ırmak arasındaki ağacın üzerine gökten mavi bir ışık indi... Ağacın gövdesi gittikçe kabarıyor, oradan güzel mûsikî sesleri geliyordu... Bir gün

ağacın gövdesi yarılarak içinden beş çocuk çıktı...” Bu anlatımda çocukların doğumu ile tabiatın yükselen mûsikî seslerinin bütünlük içinde işlenmesi ve uyumu dikkat çekicidir. Benzer bir anlatım, Uygurların Göç Destanı’nda da bulunuyor.

Uygurlar, tılsımlı yada taşını Çinlilere verdikleri için büyük ve millî bir hata yapmışlardır. Bu yüzden Uygurlara küsen tabiat, kendi çocuklarına bütün varlığıyla seslenir. Ülkedeki bütün kuşlar, hayvanlar kendi dilleriyle ağlarlar. Bütün hayvanların ve çocukların hep bir ağızdan “Göç, Göç” diye seslendikleri duyulur. Göçen Uygurlar, nerede durmak isteseler bu sesleri duyarlar.

Nitekim tabiatla uyumun korunduğu bir müzik anlayışına sahip olan saz şairlerimiz ve müzisyenlerimiz, zaman içinde geliştirdikleri, çeşitlendirdikleri mûsikî unsurlarını, hayata, insana, tabiata, coğrafyaya saygılı ve uyumlu kılarak yürütmüş ve ilerletmişlerdir. Öyle ki, söyledikleri Türküler, çaldıkları

ezgiler, coğrafyanın, toprağın, dağların, bozkırların, hâsılı tabiatın ve vatanın da sesi olmuştur.

SAZLA BİRLİKTE SÖYLENEN DESTAN

Destanlarımızın sunuş ve icra biçimi, bütün eski medeniyetlerde olduğu gibi mûsikî eşliğindedir. Mûsikî ve şiir birinin tamamlayıcısı, ayrılmaz parçası olarak kabul edilmiş, ses ve söz âhengiyle yaratılan ses imkânlarından azamî derecede istifade edilmiştir. Destanları düzen ve aktaran ozanlar, sazıyla sözünü birleştirmiş hakîm/bilgelerdir. Sazla şiir söyleme veya sazı şiirden ayırmama köklü geleneği, saz şairi ve âşıklık geleneğiyle devam ederek günümüze ulaşmıştır. Ozanlıktan beslenen klasik şiir ve mûsikîmiz de aynı geleneğin yeni safhalarıdır.

Ozanın Hak’tan hakikatten, insanın ve toplumun ihtiyacı olan bilgelikten dem vuran, maddî manevî yol gösteren özlü şiirleri, halk arasında çok sevilmiş, baş tacı edilmiştir. Ruha tesir eden üslupları dolayısıyla kutlu, uğurlu ve itibarlı olan bilge ozan tipi, İslamî dönemde yerini Hak âşıklarına bırakmıştır. Nitekim Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî gibi ulular ve onların manevî çevresindekiler de bu defa saf hikmet ve tevhid destanları



Uygur Destanı’ndaki müzik tasvirlerinde de manalı bir derinlik ve hassasiyet bulunmaktadır. “Bir gece iki ırmak arasındaki ağacın üzerine gökten mavi bir ışık indi... Ağacın gövdesi gittikçe kabarıyor, oradan güzel mûsikî sesleri geliyordu... Bir gün ağacın gövdesi yarılarak içinden beş çocuk çıktı...” Bu anlatımda çocukların doğumu ile tabiatın yükselen mûsikî seslerinin bütünlük içinde işlenmesi ve uyumu dikkat çekicidir.

söylemeye devam ettiler. Öyle ki klasik şiirimiz ve müziğimiz de esas itibarıyla bu hikmet destanlarının olgunlaştırdığı yapılar olduğu gibi, kullandıkları mefhum ve mazmunlar da onlara aittir. Ozanın hikmetli sözlerine eşlik eden kopuzu, sazı klasik üsluba evrilirken başka çalgıların katılımıyla çeşitlenmiş, genişlemiş, sistematikleşmiştir.

TÜRKLERDE BİRLİKÇİ ANLAYIŞ VE DESTAN GELENEĞİ

Türkler, varlık telakkileri bakımından, birlikçi/vahdaniyetçi bir anlayışa sahiptirler. Bu noktadan bakıldığında, onların destanı nasıl algıladıkları ve hayatlarına destan fikrini nasıl yerleştirdikleri sorusunun cevabı üzerinde düşünmek gerekiyor.

Destan, kadim zamanlara dayalı bir büyük hikâyenin anlatıldığı bir biçimdir.

Yazımızın başında konu ettiğimiz üzere, topluma ait bin yıllardan aktarılan türlü kültürel ortaklıklar ve onların sembollerleriyle dopdoludur. İki bilinemezlik içinde ezelden ebede akan, bir zaman suyu gibidir destan. Merkez bir hikâye mihverinde, geçtiği devirlerden, coğrafyalardan, yaşanmışlıklardan, duygu, düşünüş ve tecrübelerden topladıklarını, önüne kata kata sürükleyip önümüze getirişleriyle tarihsel bir yapı taşımaktadır. Fakat diğer yandan ozanın maharetiyle çeşitli yan hikâyelerle genişlemeye ve aktarım sırasında sürekli güncellenmeye tabi tutulan özelliğiyle yaşanan güne ait kılınmaktadır. Saltukname, Mesnevî ve Garipname gibi eserlerimize bir de bu gözle bakılsa ne iyi olurdu.

Yani zımnî olarak destan, dün ile bugün, geçmişle anı birleyen, bütünleyen bir canlılığı ortaya koymakta-

dır. Çünkü yazılan her şey, yazıldığı şekliyle kalmaya mahkûm olduğundan, yazıldığı an itibarıyla canlılığını yitirmiş de oluyor. Geleneksel olarak müziği algılama biçimimizde notayı benimsemeyişimiz, notaya bütünüyle bağlı kalmayı hâlâ sevemeyişimiz gibi özellikler de aynı sebebe bağlı olarak sanattaki can mayasını diri tutma çabasıdır bize göre. Nitekim destanın ve şifâhî kültürün millî bir tür olarak benimsenmesindeki arka plan da yine millî ontolojimizin tabîi bir sonucu ve ürünü olarak yorumlanabilir.

Bir başka husus da destanın çok büyük bir yapı olması dolayısıyla tam olarak sunulmasının mümkün olmayışı ile ilgilidir. Dolayısıyla destan, ozan veya âşık tarafından sunulurken, dinleyicinin yaşı, seviyesi, ruh hâli vb. unsurlar ile toplumun karşılaştığı ve



yaşamakta olduğu bazı durumların devam eden tesirleri, mekân ve iklim şartları vb. genel atmosferin etkisi göz önüne alınmak durumundaydı. Ozan, hem dinleyicisine hem de ortamın atmosferine tam manasıyla intibak ederek, destandan toplumun ihtiyacına cevap verecek seçimleri, onun hisse çıkarabileceği ruh hâline nüfuz ederek sunmasını biliyordu. Ozanların insan psikolojisini tanıyan mâhîr üsluplarının insanların ihtiyaç duydukları hisseyi, kendi adlarına çıkarabilme ve anlatılanların mânâsı ve duygusuyla bütünleşebilme keyfiyeti kazandırdığı açıktır. Millî tecrübenin saklı olduğu destan hazinesi, bahsettiğimiz keyfiyet sayesinde, aynı duygu ve duyular etrafında asırlarca toplumumuzu mayalamıştır.

KADİM DESTAN SÖYLEME ÖZELLİĞİNİN MÜSİKİDEKİ YANSIMALARINA DAİR

Boy boylama soy soylama olarak adlandırılan kadim destan ve destan söyleme biçimi söz konusu edildiğinde, içindeki manzum ve mensur yapıdaki söz unsuruna eşlik eden müziğin, değişik şekillerde kullanıldığı ifade

ediliyor. Nesir kısımlar, belli başlı perdeler zemininde, taklit ve jestlerin öne çıktığı konuşur tarzda bir ezgilen-dirmeyle söyleniyor. Eskilerin “kıraat revîşi” dedikleri bu tarza Avrupa opera müziğinde “recitative” deniyor.

Hikâyelerin can alıcı, duygu yoğun-luğunun şiirle, manzum olarak ifade edildiği çoğu yerinde ise şiirin belli bir ezgiyle söylenmesi söz konusu oluyor. İster manzum ister nesir olsun, müzikle süslenen sözlü kısımları birbirine bağlayan sadece saza ait müzikli yapıları da anmak gerekiyor. Bunlar sadece sazın çaldığı, belli ezgileri olan kısımlar olduğu gibi, sonraki dönemlerde karşımıza bin bir revnaklı taksimler olarak çıkan, sazın tek başına doğaçlama olarak kullanıldığı serbest kısımlar da olabiliyor.

Destancı, uzun ve büyük bir hikâ-yeden belli başlı unsurları göz önünde bulunduran bir dikkatle seçmeler yaparak bir icrada bulunuyor. Ozan, halk arasında, ustadan meşk edildiği için “usta malı” denilen kısımlara, ken-disi de yeni ezgilediği yeni dörtlükleri ekleyebiliyor, hikâyenin içindeki parça kullanımlarını yeni tasarımlara dönüş-türebiliyor. Ozanın tarzı ve tasarrufu

söz konusu olduğu için çatısı belli bir hikâye, her dinlenildiğinde bambaşka seçkilerle ve yeni bir lezzetle sunul-duğundan dinlenmeye doyulmuyor. Başka bir deyişle hikâye bitmiyor, yaşamaya ve büyümeye devam ediyor. Bize göre “boy boylamak” ifadesi, tam da gelenekle uyuşan bir hayatiyete, büyüme ve boylanmaya atıf yaptığı için seçilmiş olmalıdır.

Diğer taraftan destanı oluşturan parçalar veya o parçalardaki hatırlatıcı unsurlar, hikâyenin tamamı anlatılmasa bile, bütün toplumca bağlamı bilindiği için, anlam bütünlüğü bozulmadan anlaşılmış da oluyor. Konuya müzik çerçevesinden bakıldığında, kökleri destanlar devrine uzanan mûsikîli bir anlatma ve anlama biçiminin varlığını görüyoruz. Bir büyük hikâye içindeki muhtelif parçaları bir araya getirerek bir tasarım oluşturma alışkanlığının, kültürün muhtelif şubelerinde de kar-şımıza çıktığı üzere bir yöntem olarak ilerleyen zamanlarda da kullanılmaya devam edildiğinin izlerini sürmek de mümkündür.

Gerek halk gerek klasik müziğimizde, belli bir makam etrafında, belli mûsikî formlarının art arda icra edilmesine “Fasıl” denmesinin de ardında; bir büyük “hikâyeden” seçilmiş, belli ana hatların sunulduğu bir tasarım fikri olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz. Çünkü seçilen “fasıl”, zımnî olarak “bütün”e atıf yapan bir bölümdür.

Hatırlanırsa bazı değerlendirmeler, şarkı ve türkülerimiz Avrupa müziğindeki opera veya senfonik tarzla kıyaslanıp, onların ne kadar hacimli ve uzun soluklu besteleri, bizim ise ne kadar kısa süreli eserlerimiz olduğu yazılıp söylenmiştir. Gerçi her kültürün kendi özgünlüğü sebebiyle kıyas kabul etmeyen niteliğine saygı şarttır. Fakat yine de bir karşılaştırma yapmak gerekirse, bizim asıl uzun soluklu eserlerimizin fasıllarımız olduğunu söylememiz gerekir. Fasıllarımız ise daha büyük

bir bütünlüğün, yani destanın bölüm-lenirilmesinden zuhur etmektedir.

Destanlar devri edebiyatı, hikmetler-den tasavvufî şiire ve klasik edebiyata evrilirken, hikâye anlatmak yerine “onlara atıf yapan mazmunlarla” hareket etmeyi tercih etmiştir. Elbette ki klasik şiir ve divan kurgusu, yapısal olarak destan değildir. Fakat yöntemi, eğilimi ve klasik mûsikîmizle tamamlanışı bakımından destan terbiyesinin izlerini hatırlatan izler taşımaktadır. Bu itibarla özellikle klasik fasıl bestelemiş besteci-lerimizin (I. Beste, II. Beste, Ağır Semai, Yürük Semai-Şarkı) fasıllarındaki mısra seçimleri ve müzikle irtibatı müstakil araştırma ve değerlendirmelere konu edilmelidir. Aynı durum âşık fasıllarımız için de söz konusudur.

MÜSİKİ TÜRÜ OLARAK DESTAN

Destanlar bir tür olarak da özellikle halk edebiyatında yaygın kullanılmıştır. Koşmalara benzeyen ancak dörtlük sayısının çok olduğu bir yapıdır. (6+5) ya da (4+4+3) 11’li hece vezni kalıplarına göre söylenmiştir. Eski destanlarımız gibi konuları sadece kahramanlıklar değildir. Sosyal hayatın çeşitli yönlerini dile getiren bir sözlü gazete gibi, hayattan sayfalar, toplumdan kesitler sunmuş, meslekleri, gelenekleri dile getirdiği gibi toplumun aksayan yönlerinden de dem vurulmuştur. Haydutluklar, isyanlar, felaketler, züğürtlükler, mirasyedilerin durumu, görgüsüzlük ve densizlikler, yangınlar, felâketler, hatta Üsküdarlı Vâsıf Hoca’nın “Paşalimanı Cinayeti Destanı”nda olduğu gibi cinayet vakaları, Şirket-i Hayriye Vapurları, Dersaadet Vapurları’nı anlatan destanlar da mevcuttu. Külhanbeyi tipi şehir hayatının aksaklıklarını şahsında modelleştiren bir sima oluşu dolayısıyla da yine bu tür destanların konusu olmuştur. Hayata yenik düşüşleri, aşklarının karşılıksızlığı, dostlarının vefasızlığı bir siyah-beyaz karşıtlığı ile sunulurken, hayatla mücadeleleri onları bir halk

kahramanı yapmaktadır. “Yorgancı Salih Destanı”, “Pamukçu İhsan Bey’in Destanı”, “Er-Avrat Destanı” örnekler arasındadır.

Topluma ayna tutacak, toplumun tepkilerini değerlendirecek ve yönetecek bir alan olarak bu tür destanların, kolayca dolmuş müziğine ve Yeşilçam Sinemasına evrildiği değerlendirmesini yapmak mümkündür.

Manzum destanların özel beste şekillerine de mûsikîmizde Destan denmiştir. Ağır bir ritmik giderle okunan bu destanların en çok Rast, Mahur, Nikriz ile daha az tercih edilen Çargâh ve Zavil makamlarından bestelendiğini, usul olarak ise Curcuna ve Türk Aksağının kullanıldığını biliyoruz. Çalgı kısmıyla esere başlanıp, aynı saz payının beyitler arasında ve bend sonunda tekrar edildiği, her dört mısraın değişik motiflerle bestelendiği, nesir kısımların konuşur gibi bir seslendirmeye (Kıraat revîşi/ Recitative) gerçekleştirildiği elimizdeki örneklerden çıkarılmaktadır.

Devrinde bu tarzın çok sevildiği ve destancaların icralarına sahne olduğu için âşık kahveleri denilen mekânlarda halkın yaşayış biçimiyle bütünleşen bir seyir izlediği kaynaklara, hatıralara yansımıştır. Bir tür şehrin popüler müziği hâline gelen destan, çeşitli kökenlerden gelen sanatçılarca maharetle sergilenmiştir. Böylece şehir halkı sadece müzikte değil, şiirle Türkçe ile toplumun değişik kesimleriyle ve kültür tarihiyle de buluşmuştur. Ahmet Rasim Bey’in verdiği bilgilere göre kendi dönemindeki en meşhur destancılar: Âşık Şirînî, Pürâyânî, Sâlikî, Enverî, Sarı Onnik, Şâir Serkis ve oğlu Mihran Efendi, Harabat Haçık, vb isimlerdir ki biz buradan millî geleneği aramızdaki azınlıklara da mal ettiğimiz sonucunu çıkarabiliriz.

Özellikle kemençe ve lavta eşliğinde çalınıp okunan bu destanların, “semâî kahveleri” veya “âşık kahveleri diye anılan, halkın rağbet ettiği kahveleri daha da cazip hâle getirdikleri anlaşıyor. Şehir ortamında halkla buluşan, onun

hayat gailelerine anlatılan hikâyeler ve mûsikî ile dertdaş olan destanların, son asırlarda şehir folklorunun önemli bir türü olduğunu tespit edebiliriz. Buna bağlı olarak mesela Kerem ile Aslı’dan bahseden şiir bestelerinin, müstakil bir beste biçimine dönüşerek “Kerem, Kesik Kerem” adıyla Uşşak, Hüseyinî Muhayyer gibi makamlarla bestelene-rek son zamanlara kadar yürüdüğünü hatırlatalım. Bu yolda pek çok eser bes-telendiği hâlde bugün çoğu unutulmuş, hatırlananlarının ise hikâyeyle irtibatı kaybedilmiştir. Kerem türün en güzel örneklerinden biri sözü ve bestesi Kemanî Tatyos Efendi’ye ait olan “Gamzedeyim deva bulmam” ile bestecisi bilinmeyen Dertli’ye âit “Sâkiyâ câmında nedir bu esrâr” sözleriyle başlayan kesik keremdir.

Köroğlu için de başlı başına bir edebiyat ve mûsikî doğduğu açıktır. Nitekim bu destana bağlı bir beste biçimi olarak “Ayvaz”lardan da bahsedilebilir. Ayvaz Köroğlu’nun arkadaşı, sırdaşı ve yardımcısı olan genç bir delikanlıdır. Köroğlu çoğu zaman sazını alarak Ayvaz’la dertleşir. Ancak Ayvaz da şâirdir ve saz çalmaktadır. Köroğlu’nun söyleyemediklerini Ayvaz söyleyebilmektedir. Böyle şiirlere yapılmış bestelere “Ayvaz” denmiştir. Ayvazların en önemli özelliği daima Türk Aksağı usulüyle bestelenmiş olmalarıdır. Aynı kural Köroğlu şiirlerinin kullanıldığı Köçekçelerde de değişmemiştir. “Yine yol vermedi Acem dağları / Gel Ayvazım dolanalım belleri” güzel bir örnektir. Konuyu bu kabil nice örnekle genişletmek de mümkündür. Son devirlerde parçalarla bütün ilişkisindeki kopmalar, unutmalar söz konusu olmuş, kültürün çözülmesiyle bestelerin beste bağlamı kaybolmuştur. Böyle olmakla birlikte büyük geleneğin unsurları içten içe bize o büyük deryayı hatırlatıcı esintiler sunmaya devam ediyor. Toplumun estetik hafızası bu sürecin ürünü olarak toplumsal hayatın bütün cephelerine bir şekilde sinmiştir. Aynı mal oluş, genel millî bilinç için de söz konusu olmalıdır. ■

Efsanelerin İkinci Baharı

HASANALİ YILDIRIM

İNSAN NİÇİN KAYADAN KAVİ HAKİKAT DURURKEN BİR SAM YELİYLE SAVRULMAYA MAHKÛM HAYALE İTİBAR EDER? KANLI-CANLI YAŞANMIŞLIKLAR dururken şaibeli yaşanması muhtemele meyleder? Hakikatin yeknesaklığından ve yaşanmışın alelâdeliğinden.

Öyle ya ne hakikat her ân istenilesidir, ne de yaşamak, sadece hayatta kalmak demek. İnsan için yaşamak, dış dünyadaki kayadan kavi çıplak hakikat kadar, iç âlemdeki ipekten yumuşak hayaldir de. O hayal ki dışarıdaki kuruluşu kendine mahsus usûllerle renklendirir; ısığa ve letâfete boğar. Deruni bir tarzda hissedilmesi için hakikatin muhtaç olduğu kudrettir hayal.

Hakikiden daha inandırıcı ve tesir uyandırıcı hayalî vakalar, yerler, varlıklar ve karakterler: efsaneler.

Aslında sadece klâsik insan değil, her insan kahramana ihtiyaç hisseder. Kahraman bizim olduğumuzun ötesi: olmak istediğimiz. Bütün bunları da bize çocukken masallar verir, büyüdüğümüzdeyse destanlar, efsaneler ve menkıbeler.

Meçhûlü İzah Tarzı

Destan, efsane ve menkıbe... Kudemanın meçhûlü izah tarzı. İzah ve hatta yeniden inşa. Gariptir, anlamakta zorlanırsınız ama aslında geçmişte olup-bitenlerin

bizatihi kendileri ayrı bir şeydir; daha sonra bizlerin kısmen yaşananlardan, kısmen de yaşanmasını istediklerimizden yeni bir hikâye imâlimiz ayrı. Tarih dediğimiz de birinciden çok ikincinin mahsûlü.

Elbette aslen üçü de birbirinden farklı ama gene de sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılabilen tabirler. Zaten esastan bir asgari müşteriye de sahipler: muhatabını teshir.

Malûm, sihir de iki nevi: adi ve ulvi. Biri madde âleminde ve onun imkânlarına başvurur, meselâ tabiatı var olan şeyleri hususi miktarlarda bir araya getirir, türlü muamelelerin akabinde hedeflenen kişiyi tesire matuf bir amel iken öbürü sadece mana âleminin esrarına müracaat eder. Hiçbir maddeye ihtiyaç hissetmeden, üstelik herkesin bildiği orta malı kelimeleri, tabirleri, hatta terkipleri kullanır ve meşhur yahut makûl hadîsatı yeniden ve bambaşka bir tarzda bir araya getirerek o güne değin kimselerin duymadığı yepyeni bir tarzda tanzim ve ifade eder.

AKLIN HÜKÜMRANLIĞI VE EFSANENİN KATLİ

Doğru, ikisi de sihir ama biri müşahhas bir beşeri bel hizasından vurmayı hedeflerken öbürü meçhûl insanların belüstü hizasını hedef alır. Âdi sihir, seçilen şahsın üzerinde hedeflenen bir tesir uyandırmak isterken ötekinin müşahhas bir muhatabı yoktur. El-ân yahut istikbâlde, taliplisine ulaşmak maksadıyla ortalığa salınır. Birinde

Heyhat, kimya geldi, simya karanlıklara çekildi; akıl geldi, hayal mağarasına sığındı. Efsane de, destan da, menkıbe de şimdilerin nesli tükenmişlerinden. Belki cesetlerine işaret edebilmekteyiz ama o cesetlerden bir hayatîyet, muhatap olduktan sonra bizim zihnî hayatımıza dair bir tesir beklemek boşuna.

Aslında sadece klâsik insan değil, her insan kahramana ihtiyaç hisseder. Kahraman bizim olduğumuzun ötesi: olmak istediğimiz. Bütün bunları da bize çocukken masallar verir, büyüdüğümüzdeyse destanlar, efsaneler ve menkıbeler.

muhatap nesne iken ötekinde özne. Biri beşeriyetimizi hedef alırken öbürü gözünü insaniyetimize diker.

Heyhat, kimya geldi, simya karanlıklara çekildi; akıl geldi, hayal mağarasına sığındı. Efsane de, destan da, menkıbe de şimdilerin nesli tükenmişlerinden. Belki cesetlerine işaret edebilmekteyiz ama o cesetlerden bir hayatîyet, muhatap olduktan sonra bizim zihnî hayatımıza dair bir tesir beklemek boşuna.

Öyle ya, tekniğin teshiri varken sihrin karanlık yüzüne kim bakar artık! Güzelim efsane, tıpkı mündericatındaki canavarlar, cinler, periler, sihirli oklar, keskin kılıçlar, mürâi vezirler, adil sultanlar ve konuşan hayvanlar gibi artık hayallerimizde bile kendilerine yer bulamamakta. Menkıbe ise bir eski zaman teranesi... Kerameti kendinden menkul zamane kabûllerinin hükümranlılığında menkıbenin hükmü ne ki!

Destan daha da nasipsiz. Çünkü hepimiz birer destan kahramanımız. Ve neyi dilersek onu elde etme hakkına malikiz; buna inanıyoruz. Mazinin çocuksuluğuna mahsus bu kabûlleri artık kim dinler ve kim itibar eder ki!

AHLÂKİ ENDİŞE İLE HAZ BEKLENTİSİ

Efsane ile menkıbe nam bu iki üvey kardeş, şu bakımdan da birbirlerinin zıddına iki mevkide vaziyet almada: Tabiatı icabı menkıbe muhatabına meslesini ibretengiz bir maksatla anlatma gayesindeyken efsane, yaşanmış yahut yaşanması muhtemel vakaları bahane ederek bir yandan muhatabının zihnini meşgul ederken gizliden gizliye hayalhanesine de sarkmayı hedeflemekte, dolayısıyla afyonun rehavetinden Ramazan'da da mahrum kalmak iste-

meyen afyonkeş gibi hikâyesini kırk bohçaya sarmalamakta.

Başka bir ifadeyle biri alenen ahlâkî bir gayenin peşindeyken öteki zihnî bir hazzı hedeflemekte.

İşaret edilesi bir başka müştereklikleri, her ikisinin de anlatılmak maksadıyla inşa, hatta ibda edildikleri. Yani hakiki tesirlerini, yüzlerce yıldır bizim yaptığımız gibi okunduklarında değil de dinlendiklerinde gösterdikleri hususu.

Hem menkıbe, hem de efsane olanca sihrini, tesirini ve hatta teshirini ancak bir mecliste efsaneperdazın ağzından çıktıklarında gösterebilmekte. Anlatıcı ile dinleyici arasındaki bu irtibatın kudretinin kırkta birine, yazık ki aynı efsanenin metin hâlini okurken rastlayamamaktayız; hareketli görüntü çeşnisinde de. Evet, hikâye aynı, vakalar aynı, kahramanlar ve korkaklar aynı ama tesir alabildiğine başka.

Belli ki bir hikâyeyi kanlı-canlı bir anlatıcıdan dinlerken, anlatılanlar adeta o ânda, orada yaşamakta. Bir vakit sonra muhatap kendisini dinleyici olmaktan adeta çıkarmakta, adeta bir müşahide dönüştürmekte. Vefasız bir güzele gönlünü kaptıran da odur, bir vuruşta birkaç düşman kellesi koparan da o. İhanete uğrayan da odur, rakiplerinin ihanetlerini hallaç pamuğu gibi savuran da. Şahsiyetinin itibarını koruyan da odur, ailesinin haysiyetini geri kazanan da. Kimselerin gitmediği diyarlarda gezinen de odur, meçhûlün esrarlı yollarının kıvrımlarına vakıf olan da. Görünür ve görünmez düşmanla, bilinir ve bilinmez canavarla savaşıırken kahramanın en yakınındadır. Dinlemek, hayatı durdurup baş başa vermek ve iki gönlü muvakkaten bir potada aklamak demektir. Anlatıcı hedeflediği tesire kavuşabilmek için

Başka bir ifadeyle biri alenen ahlâki bir gayenin peşindeyken öteki zihnî bir hazzı hedeflemek.

İşaret edilesi bir başka müştereklikleri, her ikisinin de anlatılmak maksadıyla inşa, hatta ibda edildikleri. Yani hakiki tesirlerini, yüzlerce yıldır bizim yaptığımız gibi okunduklarında değil de dinlendiklerinde gösterdikleri hususu. Hem menkibe, hem de efsane olanca sihri, tesirini ve hatta teshirini ancak bir mecliste efsaneperdazın ağzından çıktıklarında gösterebilmekte.

muhababının hayal kudretini emanet alır. Dinlemenin yanında okumanın da seyrin de sihri ne ki!

SİMYA VE KRİPTO PARA

Muhatabını efsunlama ve hatta mümkünse celp ve teshir etme gayesiyle icra edilen her iki çeşit sihir de uzun vakitlerdir tatbik imkânlarından mahrum vaziyette. En azından eski tarz ve miktarlarıyla. İki sihir çeşidi de ancak rivayetlerin mevzuu. Ve belki bir de mahdud miktardaki müminlerinin itikadında bir kıymet barındırmakta. En iyi ihtimâlle sihir yeraltına çekilmiş durumda; tıpkı simya gibi. Yahut da mahiyetini zamaneye göre uyarlamış hâlde.

Sihrin vaziyeti netameli ama simyanın kendisini zamanımızın şartlarına ustaca tatbik ettiğini söylemek mümkün kanaatindeyim. Elbette zamane simyacıları, kadim zamanlardaki gibi taş-toprak misali adi cemadattan altın elde etme peşinde değiller belki ama pekâla devcileyin bir bilgisayar ağıyla kripto para üretebilmekteler. Simyanın ana hedefinin, kılık, usûl ve üslûp değiştirerek zamanede kendisini tatbik imkânına kavuştuğu pekâlâ iddia edilebilir.

Simyayla el ele yaşayan adi manasıyla sihir günümüzde kendisine bir tatbik imkânı bulabildi de öteki manadaki sihir tamamiyle ademe mi mahkûm?

Bence değil.

Doğru, edebî sihrin tezahür imkânı da, kuvvet ve kudreti de asliyetiyle zamanımızda yaşatılamazdı ama kanaatimce destanların, efsanelerin ve hatta menkıbelerin bile günümüzde bir şekilde yaşadığını iddia etmek mümkün: sinemada. Ve elbette rakibi ve yandaşı televizyonda.

EFSANENİN DİLLENDİRİLMESİ, EFSANENİN GÖSTERİLMESİ

Sinemada bir yandan Greko-Lâtin kültürüne temel teşkil eden efsaneler, destan ve menkıbeler yeniden hayat buldu, birçok mitoloji hikâyesi veya kahramanı yeni ekleme ve çıkarmalarla, bazen de yeni tevillerle tekrar tekrar tahkiye edildi; öbür yandan da farklı kültürlerden devşirilmiş efsaneler, Batılı zihnin süzgecinden imbiklenmenin akabinde, hatta kimileyin istihale

Sihrin vaziyeti netameli ama simyanın kendisini zamanımızın şartlarına ustaca tatbik ettiğini söylemek mümkün kanaatindeyim. Elbette zamane simyacıları, kadim zamanlardaki gibi taş-toprak misali adi cemadattan altın elde etme peşinde değiller belki ama pekâla devcileyin bir bilgisayar ağıyla kripto para üretebilmekteler. Simyanın ana hedefinin, kılık, usûl ve üslûp değiştirerek zamanede kendisini tatbik imkânına kavuştuğu pekâlâ iddia edilebilir.

geçirdikten sonra yeniden anlatıldı.

Bütün bunların yanında sinema ve efsane irtibatının asıl mümbit sahası şurası: Sinema, belki de bütün insanlık

tarihinde görülmemiş miktarda ve tesir kuvvetinde kendine mahsus birçok yeni efsane doğurdu.

Evvelâ Batı zihin ve his dünyasının coğrafyasına, çok geçmeden de bütün dünyaya yayılan şöhretteki aktörler ve aktrisler, akabinde yönetmenler ve senaristler, hatta görüntü yönetmenleri birer efsane hâline geldi. Yıllarca zihninde tasavvur ettiği filmi dilediği gibi çekemeyince sette intihar eden yönetmenler, rolüne hazırlanmak için nice fedakârlığa tahammül eden oyuncular, metnini 20 yılı aşkın sürede tekrar tekrar yazan senaristler...

Beheri birer yeni zaman kahramanı; maceraları da yeni zaman efsanesi. Üstelik hepsi de muasırımız. Efsane kahramanlarının zıddına, onlara temas etmemiz muhtemel. Aynı mekânları aynı zaman dilimi içerisinde paylaştığımız için, eski efsanelerin zıddına, onların kahramanlıkları bizim de kahramanlıklarımız.

ZAMANIMIZIN EFSANESİNİN VASFI

Elbette meselenin aslını ihmâl etmemek şart: Zamanımızda hakiki manasıyla efsaneler, sinema ve televizyonda hayat bulmakta. Bilindiği gibi günler-geceler boyu anlatılası bir efsaneyi 90 dakikaya sığdırmanın yanlışlığı 2000'li yıllarda nihayet keşfedildi ve şimdilerde artık efsaneler, üstelik hem eskileri hem de yenileri, ya dizilerde neşvü nema bulmakta veya sinemada birkaç bölüm hâlinde çekilebilmekte. Ele alınan destanın aslı tarihî hakikatlere dayansa bile günümüzde anlatılan “sürüm”ü yaşayan gerçekler kadar yaşanmamış iddialarla harmanlanmış, ne gam; zamane şartlarına ve beklentilerine muvafık ya.

Şöyle üstünkörü bir bakışla dahi bütün uyarlamalarda zamanımızın zihniyetine göre bir tevilin varlığını tespit edebiliriz: Batı serapa yiğitlik, dürüstlük, demokrasi, insan hakları, kadınları üstün tutma beşiği iken Doğu

Sinemada bir yandan Greko-Lâtin kültürüne temel teşkil eden efsaneler, destan ve menkıbeler yeniden hayat buldu, birçok mitoloji hikâyesi veya kahramanı yeni ekleme ve çıkarmalarla, bazen de yeni tevillerle tekrar tekrar tahkiye edildi; öbür yandan da farklı kültürlerden devşirilmiş efsaneler, Batılı zihnin süzgecinden imbiklenmenin akabinde, hatta kimileyin istihale geçirdikten sonra yeniden anlatıldı.

şerrin, karanlığın, adiliğin, korkaklığın, insanı hor görmenin, hatta köleciliğin

EFSANESİNE YENİ HAYAT TARZI
Geceler boyu süren destanlar, efsa-



yatağı. Bu arada birçok tarihî hakikatin tahrifatı kimin umurunda! Görüntünün kudretiyle sadece istikbal değil, mazi de itinayla yeniden inşa edilir.

Bazen tarihî karakterler de akla hayale gelmeyecek değişikliklere, dönüşümlere uğratılabilir bu uyarlamalarda. Eski efsaneler gibi yenilerinde de hakikate sadakat gibi bir endişe aramak nafile. Gerçi birinde iddiası icabı bir hakikati ihmâl var iken öbüründe siyasi maksatlar cari.

neler artık dizilerde hayat bulmakta.

Bir sinema filminin süresinin sınırlılığı ortada: en fazla iki saat. Gerçi Yüzüklerin Efendisi'ndeki gibi, hayalî bir mazide geçen, edebî maksatla “üretilmiş” bir efsanenin, sinema tarihinde misalini göremeyeceğimiz bir tarzda aynı ânda üç bölümünün birden çekildiğini de gördük. Dolayısıyla efsanelerin aslına daha sadık bir tarz ve imkânla bir şekilde sinemada hayat bulmasının kapıları açılmış durumda ama gene de bir efsanenin yayıla yayıla, hak ettiği gibi anlatılmasının en münasip ortamı sinemadan çok televizyon: diziler.

O yüzden de 2000'li yıllarda, gene daha önceleri görmediğimiz bir şekilde meşhur Hollywood yönetmenlerinin dizi çektiklerini gördük. Üzerlerinde bir sinema filmiymiş gibi titizlenilen diziler bunlar. Elbette benzeri bir durum, sinemanın öteki yaratıcıları için de, oyuncular ve senaristler için de cari. Hayır, bu zikrettiğim gelişmeyi sadece ticari şartların itelemesi diye anlamak eksik kalır. Öyle ya, maksat sadece ticaret olsaydı sinema bu bakımdan daha mümbit.

Aydınlanma ile birlikte eksiltelen söz, neşidevari teshirli söz, modernizmin kıskacından kurtulur kurtulmaz kendine yine ve yeni bir saha bulmuştu. Geçmişte uzun kış gecelerinde otuz iki kısım tekmi bir den anlatılan efsaneler, bin bir kılık değiştirme pahasında zamanımızın çocuk ruhlularının hayal dünyasına muhatap kılınmaya devam ediyor.

Hiç yaşlanmayacak ruhlara yani.■

Geceler boyu süren destanlar, efsaneler artık dizilerde hayat bulmakta. Bir sinema filminin süresinin sınırlılığı ortada: en fazla iki saat. Gerçi Yüzüklerin Efendisi'ndeki gibi, hayalî bir mazide geçen, edebî maksatla “üretilmiş” bir efsanenin, sinema tarihinde misalini göremeyeceğimiz bir tarzda aynı ânda üç bölümünün birden çekildiğini de gördük. Dolayısıyla efsanelerin aslına daha sadık bir tarz ve imkânla bir şekilde sinemada hayat bulmasının kapıları açılmış durumda ama gene de bir efsanenin yayıla yayıla, hak ettiği gibi anlatılmasının en münasip ortamı sinemadan çok televizyon: diziler.

ÖLÜM VE ÖTESİ BAĞLAMINDA ORFİK ÜÇLEME

MURAT BOZKURT
İnsan Yayınları
editörü, İstanbul
Üniversitesi
İletişim Fakültesi
doktora öğrencisi

“Ben bir başkasıdır.”

RİMBAUD’NUN BU ÜNLÜ MISRASINI HERKES KENDİ MİZACI VE MEŞREBİNCE ŞERH EDEBİLİR: KİMİ, İNSANI VAR EDEN/İNŞA EDEN DIŞSAL/TOPLUMSAL ortamın etkisinden; kimi, insanı insan kılan içsel/bireysel süreçlerin giriftliğinden hareketle yorumlayabilir. Yunus Emre’nin “Bir ben vardır benden içeri” mısrasıyla eş anlamlı görülebilecek mezkûr mısra, nihayetinde insanın kendinden ibaret olmadığını, öteki’yle ve ötesi’yle’ ontolojik ve metafizik bağlara sahip olduğunu izhar etmektedir. Öteki’yle kurulan ilişki ontolojik, ötesi’yle kurulan ilişki metafizik düşüncenin temellerini oluşturur. İnsanın kendini keşfedebilmesi (anlayabilmesi ve anlam üretebilmesi), dolayısıyla da varlığını konumlandırabilmesi için elzem olan bu aşkın ilişki biçimleri, derin düşünce diyebileceğimiz felsefe ve hikmet, derin duyuş diyebileceğimiz sanat ve şiir vasıtasıyla kurulabilir. Hikmetin ve sanatın “kadim” oluşunun, insanın “dünya sürgünü”ndeki yerini ve konumunu anlama/anlamlandırma çabası ile ilgisi olsa gerektir. Bir mekân olarak dünya “alçaklık” (*den*’), bir varlık olarak insan “unutkanlık” (*nisyan*) ile malul olduğundan, hikmet ve sanat bize hem düştüğümüz yeri tanıtan hem uzak düştüğümüz yeri hatırlatan, öteki ve ötesi ile kesilen bağınızı yeniden kuran bir “tavassut” ve “tahattur” olarak nitelendirilebilir. Sanat bu bağlamda dünyanın “dûn”, insanın “mâdûn” oluşunu refeden yüksek bir irtifadır. Ötenin berisi olarak dünya “yitik hikmet”in arandığı bir yerdir. Hikmetin ve sanatın kadim zamanlardan bu yana beliren formlarından biri olan felsefe ve şiir, varlığın

1 Ötesi derken, kendi varlığının ötesinde büyük bir varlık dairesinin halkalarından biri olmaklığı; mera-tib-i vücud dâhilinde bir rütbeyle sahip olan insanın ast ve üst varlık türleriyle olan ilişkisi; oluş (kevn) hâlinin ve imkânının mekândan t/aşması kastedilmektedir.

kendisi, ötesi ve ötekisi ile ilişkisinin düşünsel ve duyuşsal yansımalarıdır. Felsefe, -bir yönüyle- varlığı diğer varlıklarla, öteki’yle karşılaştırıp varlığa derin anlamını giydirmekle uğraşırken; sanat, varlığı başka bir varlık alanıyla, ötesi’yle eşleştirip onu varlığın ağır yükünden soymakla uğraşır. Felsefenin derin ve ağır uğraşı, insanın, dilin ve düşüncenin dolaylı dehlizlerinde zaman zaman kaybolmasını sebep olurken sanatın aşkın ve yalın uğraşı, insanın, dilin ve duyuşun dolaysız uçurumlarında kendini bulmasını sağlayabilir. Tüm olumlu ve olumsuz biçimleri ve yönleriyle felsefe de sanat da, insanı kendi-içindeki ve kendi-dışındaki öteki ve ötesi ile yüz yüze getirip *kendiyle* (dolayısıyla *varlıkla*) yüzleşmesini ve *kendini* (*varlığı*) anlamasını sağlar.

Bu bağlamda mitoloji, hikmetin ve hatta sanatın bir şubesi olarak anlam arayışının yansımasıdır. Mitoloji (ve sanatın diğer anlatı biçimleri) bireysel duyumu/duyuşu değil, toplumsal duyarlılığı/yönelimi de içeren söylemlerdir; anlamı derinleştirerek veya anlamı soyarak/yalınlaştırarak öteye taşımaya çalışan metaforik yönleriyle sembolik formlardır. Metafiziğin (fizik ötesinin), öte-alanı anlama/anlatma çabasından hâsıl olan mitoloji de sanat gibi mutlak anlama erişim ve anlam üretiminin, insanın varlık dairesi içindeki yerini bilme çabasının dilsel/zihinsel tezahürüdür. Sanatın dilden soyutlayarak, varlık yükünden arındırarak kurmaya çalıştığı eksilteli, yalın anlam mitolojideki (ki mitoloji bir yönüyle de hikmetin ve felsefenin uzantısıdır) giydirilmiş yoğun anlam biçimine dönüşür. Dilin anlatının yoğunluğu içinde mecaz ve teşbihlerle öteye taşınan anlam sanatsal bir söylem hâline gelir. Biçimsel olarak tam bir sanatsal form kazanmasa bile özsel olarak sanatın aşkın normuna bürünür.

Yaşamın, inancın, kültürün, gele-neğin anlatısal yansıması olan mit (oloji) ile eylemsel yansıması olan

Öteki’yle kurulan ilişki ontolojik, ötesi’yle kurulan ilişki metafizik düşüncenin temellerini oluşturur. İnsanın kendini keşfedebilmesi (anlayabilmesi ve anlam üretebilmesi), dolayısıyla da varlığını konumlandırabilmesi için elzem olan bu aşkın ilişki biçimleri, derin düşünce diyebileceğimiz felsefe ve hikmet, derin duyuş diyebileceğimiz sanat ve şiir vasıtasıyla kurulabilir.

rit (üel), modern çağın sebep-sonuç (*reason*) odaklı aklı (*ratio*) ve yaşam tarzı tarafından algılanamayan, dolayısıyla da dışlanan sembolik ve ontolojik formlardır. Mitin ve ritin, geleneksel ve bütünsel anlamını/anlatısını (“büyük anlatı”yı) algılamakta zorlanan “modern akıl” yahut “araçsal akıl”, parçalanmış veya fragmantal anlatılara ve eylemlere yönelerek anlamın derinliklerinde değil yüzeyinde gezinen pratik akıldır. Büyük

kapitalist bir yaşam tarzıdır. Nihayetinde sermaye ve meta merkezli bir yaşam tarzında insanın biyolojik olarak hayvanlardan bir hayvan olmasının ötesinde bir anlamı yoktur. Hatta insanın da hayatın da ne “anlam”ı ne de “öte”si vardır; sadece kâr ve haz vardır.² Modern çağın “ötesiz” anlatım biçimleri, dönüp dolaşıp insanın ve hayatın “anlamsız” oluşu etrafında konumlanır. Bu anlamsız hayatı yaşanabilir kılabil-

Sanat bu bağlamda dünyanın “dûn”, insanın “mâdûn” oluşunu refeden yüksek bir irtifadır. Ötenin berisi olarak dünya “yitik hikmet”in arandığı bir yerdir.



anlatıların (bir kültürün, bir inancın inşa ettiği veya etrafında konumlandığı) hayatı, insanı anlamlandırma biçiminin olmadığı yüzeysel bir yaşamı benimseyen post modernite, mitin ve ritin (dolayısıyla ötenin) modern olana uymadığı (*demode*), anlam ve amacın olmadığı yahut hazdan ibaret olduğu

2 İsmet Özel’in yalın şekilde dile getirdiği üzere modernlik kapitalizmin ürünüdür. Diğer bir deyişle kapitalizm modernliğin özü, modernlik de kapitalizmin ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Bu yalın gerçeğin fark edilmediği bir vasatta sağcılık-solculuk oynamak (yani tüm ideolojik fraksiyonlar), “örtük iktidar”ın güdümünde olmaktır.

Bu bağlamda mitoloji, hikmetin ve hatta sanatın bir şubesi olarak anlam arayışının yansımasıdır. Mitoloji (ve sanatın diğer anlatı biçimleri) bireysel duyumu/duyusu değil, toplumsal duyarlılığı/yönelimi de içeren söylemlerdir; anlamı derinleştirerek veya anlamı soyarak/yalınlaştırarak öteye taşımaya çalışan metaforik yönleriyle sembolik formlardır.



lecek üst/öte anlatıdan mahrum kalan/bırakılan modern insanın sarılabileceği tek anlam artık hazdır. Modern sanat ya bu anlamsızlığı gösterdiği/yansıttığı ölçüde ya da o hazzı verdiği/yaşattığı ölçüde üst/öte anlamın yerine ikame edilen modern bir mittir. Bu bağlamda sinemanın modern mitler üretme/anlatma aracı ve imkânı olduğunu da söyleyebiliriz.

Mit, hikâye ve anlatı (yani yaşamın taklidi ve temsili) ile yoğun bir sembolizm oluşturarak (Bkz. Mona İslam, *Cassirer Sembolizmi*) öte-anlam inşa

eder. Bu yoğunluk bir yönüyle -ters açıdan- bir soyutlama veya katılığın seyreltilmesi gibidir ve insana kavraması zor metafizik bir alandan bir şeyler “anlatma” ve “öğretme”³, inisiyatif bir tarzda bilgi ve tecrübe verme amacına matuftur.⁴ Mit, ne ilkel bir düşünme, yorumlama tarzı ne de salt edebî bir anlatıdır. Daha çok ilksel (*primordial*, ilk elden) bir duyuş-düşünüş biçimi olan

3 Myte, eski Yunancada “anlatmak, öğretmek” fiilinden (*mythos*) türemiştir.

4 Mistik kelimesi mit kelimesinden türer ve bu bağlamda mitik bilgi mistik bilgidir.

mit, bir yönüyle toplumsal ve kültürel tecrübenin aktarımıdır. Bir anlatı formu olmaklığıyla kendi gerçeklik kurallarına sahip olan mitler, sebep-sonuç ilkeleriyle işleyen modern aklın sınırlarının ve yüzeysel (dünyevi/seküler) gerçekliğin ötesinde öte-anlama işaret ederler. Yabancı gerçeklik kıstaslarıyla ölçülüp kavranamazlar, kendilerine özgü bir hakikatleri vardır ve bu hakikat bireysel unsurlarda değil bütündedir. (Mona İslam, *Cassirer Sembolizmi*) Dolaşısıyla mit, edebî form gibi neyi nasıl anlattığından çok niçin anlattığıyla, hangi amaca matuf olduğuyla ve hangi anlamı ürettiğiyle yorumlanabilir. Bu noktada miti toplumsal ve kültürel bir rüya olarak nitelendirebiliriz. Rüyanın işlevi ve anlatısı nasıl düz/klasik mantığı aşan, öte-anlama yaklaştıran tecrübi bir hâl ise, mit de bir toplumun/kültürün yakaza hâlinde gördüğü ve anlattığı bir rüya gibidir.

Rüyanın aşkın tabiatı bu yönüyle mitte de vardır. “Mantık sadece kendini aştığında mükemmel bir tutarlılığa sahip olur.” diyen Schoun’un (*Mantık ve Aşkınlık*) sözünü, aşkın bir yönü olmayan hiçbir şey iç tutarlılığa (mükemmelliğe) sahip değildir, diye de okuyabiliriz. Bu bağlamda mit, tıpkı rüya gibi mantık kurallarını aşan bir üst-anlatı/öte-anlatı formunda arz-ı endam eder. Konuyu kurmaca bağlamında değerlendirdiğimizde bile, kurmacanın kendi gerçekliğini (olabilirliğini) gözetme zorunluluğu varken (yani gerçeği mantıki bir şekilde dolaylaması gerekirken) salt gerçeğin böyle bir zorunluluğu yoktur⁵ ve doğrudan vuku bularak kendini dayatması gibi mitler de herhangi bir mantıki sebep-sonuç ilişkisi gözetmeksizin kendini, kendi gerçekliğini/hakikatini, anlatının (ve dilin) yoğunluğu ve dolayısıyla ama anlamın (ve yine dilin) yoğunluğu ve doğrudanlığıyla dayatmaktadır. Bu

5 “Gerçek kurgudan daha acayıptır; zira kurgu olabilirlikleri gözetmek durumundayken gerçeğin böyle bir zorunluluğu yoktur.” der Mark Twain.

yönüyle mit, kurmaca gerçeklik düzeyinden daha üst-gerçektir.

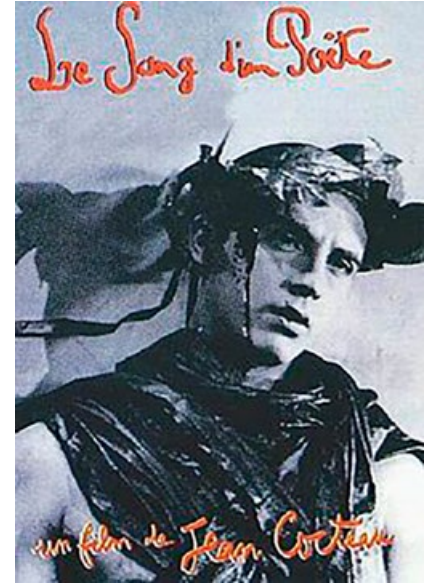
Söylemin yoğun sisi altında oluşan anlam (J. Ellul, *Sözün Düşüşü*) bir yönüyle burada “kurulan” (kurmaca), başka bir yönüyle öteye “taş (ıy) an” (t/aşkın) bir varoluş sürecidir. İnsanın “öteki”si içinde ve hayatın “ötesi”yse dışındadır. İnsanın “öteki”si ruhu; hayatın “ötesi” ise ölümdür (ruhun bedenden ayrılışıdır). Ölüm, insanı öte-düşüncesine mecbur bırakan en önemli olgu olmasının yanı sıra ötelere açılan bir kapı/imkân olarak durmaktadır. Biyolojik açıdan olabilse de etimolojik olarak da ontolojik olarak da ölümü bir “katılık, donukluk, çözülme” olarak nitelendiremeyiz. Türkçede “ölüm” de “yaşam” gibi “nem/li, ıslak, yaş” kök anlamlarına sahip bir kelimedir. (Bkz. İ. Z. Eyüpoğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*) Anlam genişlemesinin yanı sıra Türklerin öte-dünya inancıyla bağlantılı olan bu kök anlam, ölümün

Bu noktada miti toplumsal ve kültürel bir rüya olarak nitelendirebiliriz. Rüyanın işlevi ve anlatısı nasıl düz/klasik mantığı aşan, öte-anlama yaklaştıran tecrübi bir hâl ise, mit de bir toplumun/kültürün yakaza hâlinde gördüğü ve anlattığı bir rüya gibidir.

başka bir varlık düzlemi olduğunu izhar eder. “Olmak” nasıl dibe düşüp kalıntı hâline gelerek varlık (ı) bulmak ise, “ölmek” de maddeden seyrelerek yükseklik kazanıp (yitip, yetip, yetişip) yokluk (u) bulmaktır. Yokluk maddenin yokluğudur ve erbabının ifade ettiği üzere “mutlak yokluk yoktur.” Var olmak katılışıp yoğunluk kazanarak bedensel eylem alanına girmek, ölmek ise bu katılığı seyrelten bir yükselişle ruhsal eylem alanına girmektir. Bu yönüyle aslolan yaşam, ölümdür. Hal-lac-ı Mansur’un bu düşünceyi vurgulayan, “Benim yaşamım ölümümdedir. Benim ölümüm yaşamaktır, yaşamım ölmektir.” sözü yaşamın ve ölümün hem fiziki hem metafiziki anlamlarını işaret eder. Ölümün küçüğü olarak

Mit, ne ilkel bir düşünme, yorumlama tarzı ne de salt edebî bir anlatıdır. Daha çok ilksel (*primordial*, ilk elden) bir duyuş-düşünüş biçimi olan mit, bir yönüyle toplumsal ve kültürel tecrübenin aktarımıdır. Bir anlatı formu olmaklığıyla kendi gerçeklik kurallarına sahip olan mitler, sebep-sonuç ilkeleriyle işleyen modern aklın sınırlarının ve yüzeysel (dünyevi/seküler) gerçekliğin ötesinde öte-anlama işaret ederler.

nitelenen uyku hâlinde gerçekleşen rüya, insanın bu dünyadayken öte-dünya ile kurabileceği en sahih ve en doğrudan rabitalardan biri olsa gerek. Ayşe Şasa’nın aktardığı bir Aztek şiirinde “Bu dünyaya yaşamak için değil yalnızca düş görmek için geldik.” denir. (Akt. S. Yalsızuçanlar, *Rüya Sineması*) Şiirdeki edebî vurgu bizzat yaşamın da bir rüya olmaklığına telmihtir.⁶ Sahih, şahsi ve maşeri rüyalardan mahrum kalan modern insanın elinde artık sadece psikanalizin yorumladığı ve “septomlara” indirgediği illetli/arazlı



(üçüncü bir göz), mitolojik anlatılar kurmasını sağlayacak bir araç sayılabilir. Sinemanın kurduğu düş (sahih düş, sahih sinema tabii), insanın kendini aşıp “öteki”yle, mekânı aşıp “ötesi”yle ilişkisini sağlayabilecek bir rit (tüel) olabilir. Hollywood’un mekânsallaştırdığı zamanı zamansallaştırılmış bir mekâna döndürmeye ve (Mutlak) Sonsuz ile irtibat kurmaya imkân sağlayabilecek sanat sinemasının merkezinde bu yüzden olay değil olgu, durum değil duyuş, algı değil akış vardır. Etimolojik olarak hareket/eylem olan sinemanın özü, biçim ve stile kayar; modern sanat sinemasında birey öteki ve ötesi ile bağlarını yitirmiş ve yabancılaşmış kişidir. (Bkz. Kovacs, *Modernizmi Seyretmek*) Amaçsız ve anlamsız bir yaşamın, bireyin, toplumun amaçsız ve anlamsız anlatısı hâline gelen modern sanatın ve sinemanın özünde hiçlik vardır.

6 “İnsanlar bu dünyada uykudadırlar, ölünce uyanırlar.” hadisini yaşamın uyku, uykunun aldaniş, ölümün uyanış olması gibi ölümün asıl varlık âlemine geçiş olmasını yaşam ve ölüm hakkında söylediklerimizi pekiştirmek için hatırlatabiliriz.

İnsanın “öteki”si içinde ve hayatın “ötesi”yse dışındadır. İnsanın “öteki”si ruhu; hayatın “ötesi” ise ölümdür (ruhun bedenden ayrılışıdır). Ölüm, insanı öte-düşüncesine mecbur bırakan en önemli olgu olmasının yanı sıra ötelere açılan bir kapı/imbân olarak durmaktadır. Biyolojik açıdan olabilse de etimolojik olarak da ontolojik olarak da ölümü bir “katılık, donukluk, çözülme” olarak nitelendiremeyiz. Türkçede “ölüm” de “yaşam” gibi “nem/li, ıslak, yaş” kök anlamlarına sahip bir kelimedir.



“Hiçliği doğuran insanın” (Sartre) hiçliği insanı da yaşamı (n anlamını) da yer bitirir. “Hiçlik, yaşam içinde ölümdür.” (Kovacs); ötesi olmayan bir ölüm, düşsüz ve mitsiz bir ölüm.

Orpheus miti, geleneğin insanın içindeki öteki’yle (tinle) ve yaşamın dışındaki ötesi’yle (ölümle) ilişkisi üzerine kurulan mi (s) tik bir anlatıdır. Anlatıya göre Orpheus, Müz’ün (Muse, ilham perisi, sanat tanrı (ça) sının) oğludur, şairler sultanıdır. Yunanlıların ilk “peygamberi”, bir inisiyator, insanlıktan tanrılığa yükselmiş biridir. Hatta Hint olduğu ve öğretisini Brahmanlardan aldığı da söylenir. (Herodot bu öğreti ve anlatının kaynağının Hinduizm olduğunu söyler.) Müziğin tanrısı olarak kabul edilir. Müziğiyle insanlığa ilahi sırları iletmiş, kadim bilgeliğin sembolü olmuştur. Hakikatin timsali Apollon ve ahengin/ritmin timsali

Müz/Muse Kalippo’nun oğlu olan Orpheus’un doğuşu, Hakikat (Apollon) ve Güzellik’in (Kalippo) mezcinden ortaya çıkan Sanat (Orpheus) olarak yorumlanır Yunan mitolojisindeki nesep sembolizmine göre. Orpheus ve Eurydice’in aşkı efsaneleşmiştir. Yanlış bilgi yılanı tarafından ısırılan, yer altına (cehaletin/ölümün karanlık dünyasına) götürülen ve orada yaşamak zorunda kalan Eurydice, bir yönüyle insanlığı simgeler. Orpheus, insanlığı (yani aşkı Eurydice’i) bu zulmetten (karanlık dünyadan) kurtarmak için yer altına (ölüler diyarına) yolculuk yapar, liriyle/sanatıyla ölüm tanrısı/meleği Hades’i etkileyerek ikna eder ve insanlığı (yani Eurydice’i) yer altının karanlığından kurtarır. Yer altı burada bir yönüyle dünyanın deni (alçak, düşük) bir yer oluşunu, bir yönüyle de ulvi (yüce, üstün) âleme açılan geçidi sembolize

etmektedir. Sanatın “güzel”den çok “yüce”yle ilişik olması ve Orpheus’un liriyle (sanatıyla) yücelerin gözüne girerek Eurydice’i kurtarması, sanatın sağaltıcı ve “kurtarıcı” özelliğini (özüne ilişikliği) imler. Batılı anlamda insanın “fırlatılmış” olduğu dünyada yaşadığı “hiçlik” duygusundan⁷ kurtulmasını ve “benlik” kazanmasını sağlayan sanat ile Doğulu anlamda insanın özüne ve özün özüne (lubbü’l-lüb) temas etmesini, “benlik” duygusundan sıyrılarak “hiçlik” vasfına⁸ ulaşmasını sağlayan sanat farklı olsa da, her iki sanat tecrübesi de insanın öteki’yle ve ötesi’yle bağını kurar. Sevgilisinin yüzüne bakmamak şartıyla yer altı dünyasından çıkmalarına izin verilen Orpheus yolun sonuna doğru dayanamayıp (veya güvenemeyip, insanlığın içsel kavrayışına güvenemeyip) Eurydice’in yüzüne bakar ve ilelebet yer altına (ölüm diyarına) mahkûm olmasına sebep olur. Orpheus’un liri dirilişini gerçekleştirmediği Eurydice’in (insanlığın) tanrıbilimini (gnosis/marifet) simgeler. Virgilius’un manzum olarak aktardığı bu ezoterik anlatının seyri şu şekildedir: Orpheus, bir peri (nymphé) olan Eurydice’e âşık olur. Eurydice, kendisinde gözü olan Aristeus’tan kaçmaya çalışırken zehirli bir yılan tarafından ısırılır, ölür ve ölümler diyarına gider. Eurydice’i kurtarmak isteyen Orpheus liriyle ölümler diyarının efendisi olan Hades ve Perseophone’un gözüne girer ve sevgilisini kurtarma imkânı kazanır. Yeryüzüne çıkarken Eurydice’in yüzüne bakmamak şartıyla izin alır. Ama an gelir Orpheus şüphe ve arzu ile kendini tutamayarak Eurydice’in yüzüne bakar. Eurydice ölür ve ölümler diyarına geri döndürülür. Orpheus ise kalan yaşamını liriyle yaktığı ağıtlarla dünya sürgününde geçirmeye devam

- 7 Hiçlik duygusu, herhangi ontolojik değerden mahrum olmak, bir değere değmemek, yani bir değersizlik hâlidir.
- 8 Hiçlik vasfı, insanın yüklenmiş olduğu süfli değerlerden sıyrılarak değeri değersizleştirmesi gibi değersizliği değerleştirmesi ve nötr bir değer alma hâlidir.

eder. Müziği ve şarkılarının melankolisiyle dağları, taşları, hayvanları bile ağlatır. Bir işret şöleninde milletin keyfini kaçırdığı için öldürülür.

Orpheus mitinde dikkat çeken en önemli detaylardan biri Orpheus’un Eurydice’e bakması sonucu onu kaybetmeye mahkûm edilmesidir. Bakışın laneti ve iradesizliği olarak değerlendirilebilecek bu durum, insanın kendisine ve kendi içindeki ötekisine bakışındaki sırrın aşikâr olması ve dolayısıyla kaybolması mıdır bilinmez. (Sır aşikâr olunca kaybolur.) Bir başka Antik Yunan trajedisinde (Akt. Platon, Devlet) Lentios, Tire’den dönerken surların dibinde gördüğü işkence yapılmış cesetleri fark edince başını çevirip onlara bakmamaya çalışır ama bir yandan da kendini tutamayıp bakınca bağırarak -gözlerine hitaben- “Haydi kalbi kör olasıcalar / Alın doya doya bakın bu güzel manzaraya” der. Platon, bu anlatıyı aklın tutkularının önünde sürüklenmesi bağlamında değerlendirdi. Bakışın laneti ve iradesizliği dediğimiz durum, insanı hadsiz arzularının sürükleyeceği dipsiz kuyunun ağzına fırlatır. İnsanın dünyaya düşüşü gibi kendi kuyusuna da düşüşü onun en derin trajedisidir. Bu bağlamda varoluşu bir düşüş, kendini yitiriş, arayış, buluş çabası olarak nitelendirebiliriz.

Jean Cocteau’nun serbest şekilde sinemaya uyarladığı Orpheus mitolojisinde kahramanı bir şair olarak belirir. Cocteau’nun şiire olan ilgisi ve Orpheus’un “ozan” olması şair karakterinde birleşir. Zira “öteki”ne bakabilecek ve “ötesi”ne yolculuk yapabilecek (sesin, sözün, anlamın, tutkunun, yaşamın ve ölümün peşinden gidebilecek) olan sanat duyarlılığına sahip biri, özellikle bir şairdir. Kanaatimce sonradan bir üçlemeye (trilogy) dönüşen serinin ilk filmi, çok erken dönemde çekilmiş olan “Bir Şairin Kanı”dır. 1930’da orta metraj olarak çekilen film, 1) yaralı bir el, 2) duvarlar işitebilir mi, 3) kartopu savaşı, 4) ev sahibinin kutsal değerlere

Var olmak katlaşıp yoğunluk kazanarak bedensel eylem alanına girmek, ölmek ise bu katılığı seyrelten bir yükselişle ruhsal eylem alanına girmektir. Bu yönüyle aslolan yaşam, ölümdür. Hallac-ı Mansur’un bu düşünceyi vurgulayan, “Benim yaşamım ölümümdedir. Benim ölümüm yaşamaktır, yaşamım ölmektir.” sözü yaşamın ve ölümün hem fiziki hem metafiziki anlamlarını işaret eder.



saygısızlığı adlı 4 epizodik bölümden oluşur. Döneminin önde gelen Dadaist, kübist, sürrealist sanatçılarıyla yakın olan Cocteau’nun Orfik Üçlemesi’nin bu ilk filmi sürreal alegorilerle doludur. Sadece dış ve anlatıcı sesin kullanıldığı filmde ozan/şair olarak nitelendirilen kahraman bir ressamdır (ki Cocteau’nun kendisi de bir ressamdır) ve açılış epiloğunda şairin hayal gücüyle oluşturduğu sesler ve imajlar sayesinde zamanı ve mekânı aşabileceği vurgulanır. Tuvaline çizdiği suretteki dudakların canlanmasıyla kendinin ötekine ve mekânın ötesine başlayan düşsel yolculuk, taşlaşmış/heykele dönmüş şairin “uyanmasıyla”, aynaların (kendinin) içinden duvarların (sınırların) ötesine doğru uzanır. Bir örümcek gibi otel koridorunun duvarlarına yapışık olarak ilerleyen şair/ressam, kapıların anahtar deliğinden odaları dikizler ve imajinatif olaylara tanıklık eder. “Her ressam kendini çizer.” deyişindeki gibi

Cocteau da kendi zihnindeki imajları çizmekte ve canlandırmaktadır. Üçüncü bölümde tekrar heykelleşen⁹ şair/ressam bu sefer dış mekânda, bir merdiven tırabzanının başında vahşice kartopu savaşı yapan çocukların merhametsizliğine ve bir çocuğun ölümüne tanıklık eder. Bu tanıklık aynı zamanda bir yok oluş sürecidir. Heykelleşmiş şairin/ressamın üzerinde biriken karlarla ve hatta heykelin parçalarıyla süren bu “savaş”, çocuklardan birinin kan kusuşu, ölüşü ve heykelin de tükenmesiyle biter. Dördüncü ve son bölümde şair/ressam bu sefer aynı merdiven başında kurulmuş kumar masasının bir tarafındadır ve “vamp” olduğu kadar “masum” olarak da nitelendirilebilecek bir kadınla oyun oynamaktadır. Loca gibi balkonlara çıkan leydiler ve eşlikçileri “oyunu” seyrederek. Oyun sonunda bu sefer kadın heykele dönüşür ve onu almaya, gövdesinde dünya şekli/haritası olan bir öküz gelir. “Dünyayı sırtında/omuzlarında taşıyan öküz” imajı İsrailiyata kadar uzanan mitolojik bir imajdır. Sahihliği tartışılan bir hadiste¹⁰ de geçen bu teşbih, öküzün boynuzlarının sanki lir şeklinde belirlenmesiyle biter. (Lir şairin ve ilham perilerinin çalgısıdır.) Filmin kapanış epiloğu şöyledir:

- 9 Şairin/ressamın heykelleşmesi kendini var etmesi olduğu gibi kendini dondurması olarak da yorumlanabilir.
- 10 “Dünya öküzün ve balığın sırtındadır.” şeklindeki bu tartışmalı hadis, dünyanın Sevr (öküz) ve Hut (balık) adlı iki melek tarafından taşındığı (veya idare edildiği); veya öküzün tarıma ve hayvancılığa, balığın denizcilığe telmih olduğu ve insanların iki temel geçim kaynağına vurgu olduğu; yahut dünyanın felekler ve burçlar sistemi içinde olduğu ve Hz. Peygamber’e sorulduğunda da dünyanın öküz ve balık burcunda oluşunu kastettiği şeklinde yorumlanır.

“Ölümsüzlüğün öldürücü sıkıcılığı.” Şairin kanının damladığı karla kaplı çorak topraklarda taşlaşmış bedenleri de dünyayı da taşıyan öküzün sırtına binerek, ötekilerle birlikte ötelere doğru (ölüm ve ötesine doğru) ölümsüz ama ölümcül yol alır.

Cocteau, yirmi yıl sonra Orfik Üçleme’nin ikinci ve asıl filmi olan Orpheus’u çeker. Mitolojik anlatının içeriğine en yakın olan bu ikinci film de bir dış ses (Cocteau’nun kendi sesi) ile başlar. Mitolojik anlatıyı özetler ve filmin nerede, ne zaman geçtiğini sorar. Mitin zaman ve mekân ötesine geçme hakkının olduğunu belirtir. Artistler kahvesinde başlayan film ironik ve sarkastik bir yazın eleştirisiyle açılır. (Nude dergisinde hiç olmayan yazı, absürt olmaksansa hiç olmamasının daha iyi olması, abartı olmasının absürt olması vesaire gibi yazınsal eleştiriler...) Genç şair Cegeste’yle eski/yaşlı şair Orpheus’a odaklanır. Çıkan bir kavgayla ortalığın karışması sonucu olay yerine gelen polislerin elinden kaçmaya çalışan Cegeste’nin yoldan geçen iki motosikletli tarafından ezilip ölmesi, ölüm ve ötesine yapılacak olan yolculuğun ilk dramatik durağıdır. Cegeste’nin bu kuş uçmaz kervan geçmez yerde motosikletli adamlar tarafından ezilip ölmesi, Batılı anlamda kadere (*fatale*; ölüm ve gelecek) vurgu olduğu gibi, hamisi olan Kraliçe’nin “ölüm meleği” olduğunu da açık eder. Cegeste’nin cesedini arabasına alıp motosikletlilerin eşliğinde malikânesine götüren Kraliçe, tanık olarak Orpheus’u da yanına alır. Böylece ölüm ve gelecek (yani kader) ağlarını örmeye başlar. Metruk ve harap malikânede genç şair Cegeste’yi diriltip peşine takarak aynadan geçip ölümler diyarına götüren Kraliçe’yi gören Orpheus şaşkınlık içinde aynaya doğru seyirtip peşinden gitmek ister ama yüzü aynanın yüzeyine yapışıp kalır. Bir su birikintisinin yanında uyanır. Ölüm meleğine duyduğu hayranlık (aşk?), Orpheus’un ölüm ve ötesine duydu



iştihakı simgeler. Kraliçenin şoförü Hertebuisse, Orpheus’u alıp evine (dilere destan aşkı eşi Eurydice’in yanına) götürür. Orpheus’un ölüm ve ötesiyle artık “şiirsel” bir bağı vardır: Sadece Kraliçe’nin arabasındaki radyodan duyabildiği bazı mesajlar/mısralar Orpheus’u ötelere kilitler âdeta. Gözü Eurydice’i dahi görmez olur. Gece gündüz ötelere frekansından duyduğu mısraları not alarak, eski şairliğini (şii-riyetini/duyusunu¹¹) diriltmeye çalışır. Bu mısraların artık ölmüş, ötelere ulaşmış olan genç şair Cegeste’nin yayına hazırladığı şiir dosyasından okunduğunu sonradan öğreniriz.

Ölüm Kraliçesi bu sefer Orpheus’u izlemeye gelir ama Eurydice’in canını alarak gider. Aynalar, madde ve suretin, insanın kendisinin yansıdığı aynalar, ölümün gelip gittiği geçitlerdir. Ölüm (düşüncesi ve olgusu), insanın kendi içinden geçip gidebileceği öte bir varlık alanıdır. Arkası sırlı bir aynanın yansıttığı madde âlemi, “sır”rını çözüldüğü an mana âlemine kapı aralar. Orpheus, Eurydice bulmak için Kraliçe’nin şoförü Hertebuisse’in gösterdiği, telkin ettiği yolu takip edip aynadan geçerek öte âleme gider. Ama aslında bulmak istediği -mitolojik anlatılan farklı olarak- Eurydice (yani yaşam) mı yoksa Kraliçe

11 Şiir, etimolojik olarak da fenomenolojik olarak da bir “duyuş”tur ve Orpheus radyo frekansından (öte âlemden) duyduğu sözleri/mısraları kaydederek kısmen “bilinmez” peşinde olduğunu gösterir.

(yani ölüm) mü belirsizdir. Ölüm (yani ötesi, gelecek, Kraliçe) yaşamdan (yani berisi, geçmiş, Eurydice) daha cazip gelir artık Orpheus için. Orpheus’un, yaşamı ölümle, bu dünyayı öte dünya ile aldatmaya meyilli olduğunu görürüz. Zira Hertebuisse’un¹² dediği gibi “Hayat uzun bir ölümdür.” Orpheus “güzel”den (bilinenden, görünenden) çok “yüce”nin (bilinmeyen, görünmeyen) bir kişinin ve yerin izini sürmektedir. Orpheus’un (yani şiirin/hikmetin) Kraliçe’ye (yani ölüm ve ötesine) âşık olması gibi ölüm ve ötesi de şiirsel ve yaşamsal hikmete âşıktır artık. Neden mi? Belki şairin ölüme ve ötesine ağıtlar yakmasından etkilendiği için, belki de “kendilik sırrını/bilincini” şiirin/hikmetin çözebileceğini duyumsadığı için. Ölüm (Kraliçe), şiire/hikmete (Orpheus’a) duyduğu aşk ile onu şoförü Hertebuisse’un yardımıyla dünyaya geri gönderir ama kendisi ve şoförü yargılanıp tutuklanırlar. Öte dünyanın yasalarını çiğnedikleri için.

Orpheus, mitolojide değil ama filmde Eurydice’i (yaşamı) kurtarmaktan çok Kraliçe’ye (ölüme) ulaşmanın derdindedir. Karısı Eurydice’i ölüme “mahkûm” ederek kısmen onu ölümleştiren, ölümün bir parçası kılarak ölüm ve ötesi’ne duyduğu iştihakı tazeler gibidir. Karısının arkadaşları (Kadınlar Birliği) Orpheus’un evini basarak onun da ölümüne sebep olur. Kadınlar, şairlerin ölümünün ve şiirin ölümsüzlüğün sebebidir; kadınlar ölümünün şiiri/şairidirler. Orpheus ve Hertebuisse, duvarlara yapışarak ölümler diyarında yol alırlar, tıpkı “Bir Şairin Kanı”nda olduğu gibi. Kraliçe (ölüm) ve Orpheus (şiir/hikmet) nihayetinde kavuşur, ölümün yaşamın birbirine kavuşması gibi, birbirine kavuştuğu

12 Hertebuisse (Kraliçe’nin şoförü), filmde öğrendiğimiz kadarıyla âşık olduğu kadının kendini aldatmasından dolayı intihar etmiş bir ölümlüdür ve bir nevi aşkın saflığını/masumiyetini (duygu veya olgu olarak aşkı değil, bizzat aşkın kendisini) simgelemektedir. Ölüm’ün sadık hizmetkârı olarak Aşk!

kadar. “Bir şairin ölümü onu ölümsüz kılmak için fedakârlık gerektirir.”

Üçlemenin son filmi “Orpheus’un Vasiyeti” 1960 yılında çekilir. Cocteau, filmin başında yine dış ses olarak bazı fikirlerini serdedir ve sinemanın şiir için eşsiz bir araç, kendi sinemasının da ruhu ortaya çıkarmak için bedeni soymak gibi olduğunu belirtir. Bu bizim yazı boyunca vurgulamaya çalıştığımız bedenin ötekisi ruh ve yaşamın ötesi ölüm fikrinin ifadesi gibidir. Hatta kelimelerin yerini değiştirerek çoğaltacak olursak; bedenin ötesi ölüm, yaşamın ötekisi ruh; bedenin ötekisi yaşam, yaşamın ötesi ruh da diyebiliriz. Bu birbirine açılan kapılar (birbirine geçit olan aynalar), Orfik Üçleme’de varoluşun metafizik ilkelerinin mitolojik ve sinematografik yansımalarını bulur. “Orpheus’un Vasiyeti”nde Cocteau’nun bizzat kendisi de kendi rüyasına dâhil olur ve zamansızlıkta (Araf’ta) dolaşan ve kendi varlık zamanını arayan şairi/sanatçıyı temsil eder. Kurşun çekirdeğini icat eden profesörü bulup kendini öldürterek *kendi zamanına, kendi bedenine, kendi bilincine, kendi yaşamına kavuşan sanatçı* “phoenixology”¹³ (yeniden doğmak için ölmek sanatı) ile var olur, var olarak ölür ve ölerек var olur. Bu kısır bir döngü olmaktan çok bir “devr” ve “daimîlik” hâlidir. Bu yeniden varoluş durumuna, genç şair Cegeste¹⁴ de dirilerek eşlik eder. İmgesel tipler/karakterler ve nesnelerle karşılaştığı bu “yol”da sanatçı, kendini (yaşamını ve ölümünü, ötekini ve ötesini) aramaya devam eder. Varlığın herhangi bir formda vücut bulduğu/bulunduğu yer olarak tanımlanan mekân (Özpınar’dan akt. Aydın Çam, “Sinemasal Mekânlar ve Çözümlemesi”, *Sinecine* 7), Heideggeryen anlamda varoluşun evi/barınağıdır. Sanatçı, kişi olarak değil varlık olarak sanatçı, mekânın (*topos*) ve zamanın (*khronos*)

13 Anka kuşuyla temsil edilen “phoenixology”, küllerinden yeniden doğmanın metafizik ilmidir.

14 Cegeste, antik bir tapınak adıdır.



içinde bulunup mekânı ve zamanı aşmaya çalışan bir “oluş bilinci”dir. “Orpheus’un Vasiyeti”nde de Cocteau (yönetmen Cocteau değil, karakter/sanatçı Cocteau), müdrik ve muhayyel tarih-ötesi ve hatta bilinç-ötesi bir yolculuk yapar. Mitolojiler arasında Judith’in, Nebukadnezar’ın komutanı Holeformes’in başını kesmesine tanık olur. Penelope (sadakatin simgesi) ve Athena (savaş ve bilgelik simgesi) gibi mitolojik karakterlerle karşılaşır. Duvarları olmayan bir kapıdan geçip Kraliçe ve Hertebuisse¹⁵ (ölüm meleği ve sadık hizmetçisi) karşısında sorgulanır ve suçsuz olmakla suçlanır; suçsuz olmakla ve sıradana itaat etmemekle. Ölüm meleği/Kraliçe ve en sadık hizmetkârı aşk acısıyla ölen Hertebuisse tarafından uzun bir sorgulamaya tabi tutulan sanatçı şair Cocteau, iki dünya arasında, zamansız ve mekânsız bir varoluş boyutunda (Araf’ta) yaşamaya zorlanır. Şair hakkında hüküm verilmiştir: Yaşamaya mahkûm edilir. Peki ya şair “yaşamayı bileydi yazar

15 Hertebuisse, bir melek adıdır.

mıydı hiç şiir / yaşamayabileydi yazar mıydı hiç şiir”.

Cegeste ve Cocteau yollarına devam ederler. Zamanda kaybolmuş (veya zamanı geçmiş) bir kontesin bahçesinden denizdeki yelkenliye geçerler. Tristan ve Isolde’yi görürler. Şapelde ikizine (belki de *kendine*) rastlar. Âşık entelektüellerin kendilerine hayran çocuklar için imzaladıkları kâğıtları çocukların üç başlı bir heykelin ağzına attıklarını görür: Bu ün makinesidir. Şair, tapıntıdan ayrılıp yolculuğun başladığı harabeye döner ve plastik bir heykelin attığı mızrakla öldürülür. Şairin kanı bir kez daha dökülmüştür. Bu dünyadaki imgesel yolculuğu bir kez daha son bulmuştur. Şairin cesedini işaret edenler arasında Picasso da vardır. Bedenin ölümü ruhun yaşamı, bedenin son bulan yolculuğu ruhun yolculuğunun başlangıcıdır. Şairin ölümsüzlüğünün hikâyesidir bu ve buna tanıklık etmemizi ister: “Ağlarmış gibi yapın sevgili dostlarım, şairler ölmüş gibi yaptıkları için.”

Kanat çırpın bir melek heykeli gözleri pörtlemiş şairi takip eder. Ötelerde, elinde asası ve refakatçisi olan çocuk melek ile dolaşan gözleri çıkmış sabık şair Orpheus ile karşılaşır ama ikisi de kör olduğu için birbirlerini görmezler. Sanatçı/şair (Cocteau) bu yürüyen uykudan (yakaza hâlimden) yol üzerinde uyanır. Ölüm meleğinin askerleri gibi üzerine gelen motosikletli polisler kimlik kontrolü yaparken genç şair Cegeste tekrar çıkıp gelerek yaşlı şair Cocteau’yu alır. Bu sefer aynalardan değil, kayalardan geçerek öte-âlemine götürür. Şairden geriye kalan yere düşürdüğünde orkideye dönüşen kimliğidir. [Yücenin peşinde ömür tüketen] şairin kimliği güzellik imgesinde yaşamaya devam eder. Şair, yaşamaya olduğu kadar ölmeye de mahkûm ve mecburdur. ■

Mabet ve Medinelerin Menkıbeleri

“Kendine ait masalları, efsâneleri, hikâyeleri başkalarının hakikatine tercih etme cesaretini gösterdiğin gün, adımların yürüdüğün mekânı sana ait bir yola dönüştürmeye başlamış demektir. Unutma!.. Kaybetmekten daha tehlikeli olan kaybolmaktır. Hikâyesini kaybeden, kaybolur.”

(İhsan Fazlıoğlu)

YUSUF YERLİ

I.

Malinowski “Mitler dünyanın hiçbir durumunu açıklamazlar; onlar her zaman ideal olanı oluşturan örneği anlatırlar...” der. Ömer Leksiz, *Sevgili’nin Evi*’nde; “Mitler, kutsal tarihe ilişkin bir veri, kutlu insanların ve onların mukallitlerinin hayatlarını aydınlatan bir öykü, insanın, dünyanın ve ahiretin anlamını açıklamaya, temellendirmeye, bunları sonraki kuşaklara nakletmeye uygun sahil bir bilgi ve sanatsal bir çabaya karşılık oldukları sürece muteberdirler.” değerlendirmesini yaparken mit ile menkıbe arasında bir müteradifliğe de vurgu yapmış olur. Şecere, soy ağacı demek. Kökenine kadar inmek, köküne kadar kazımak. “Ben kimim, nereden geldim, neredeyim ve nereye gidiyorum?” soruları hep zihnimizde asılı duran, bir türlü verdiğimiz cevaplarla tatmin olamadığımız ve hep bir biçimde buğulu, sisli görüntüleri ile yetinmek zorunda kaldığımız zor ve zorlu sorulardır. Geçtiğimiz yıllarda bir günde milyonlarca insanımızın yüz-iki yüz yıllık soy kütüklerini/şecerelerini öğrenebilmek adına e-devlet sistemini çöktürttiklerine şahit olmuştuk. İnsanlar sadece kendileri ile ilgili değil; kâinatla, kentle ilgili şecere arayışında da olmuşlar ta ezelden beri. Bu meraktan olmalı, her kent kendi kuruluş efsanesini aramış, bulamamış ise uydurmuştur. Sey-

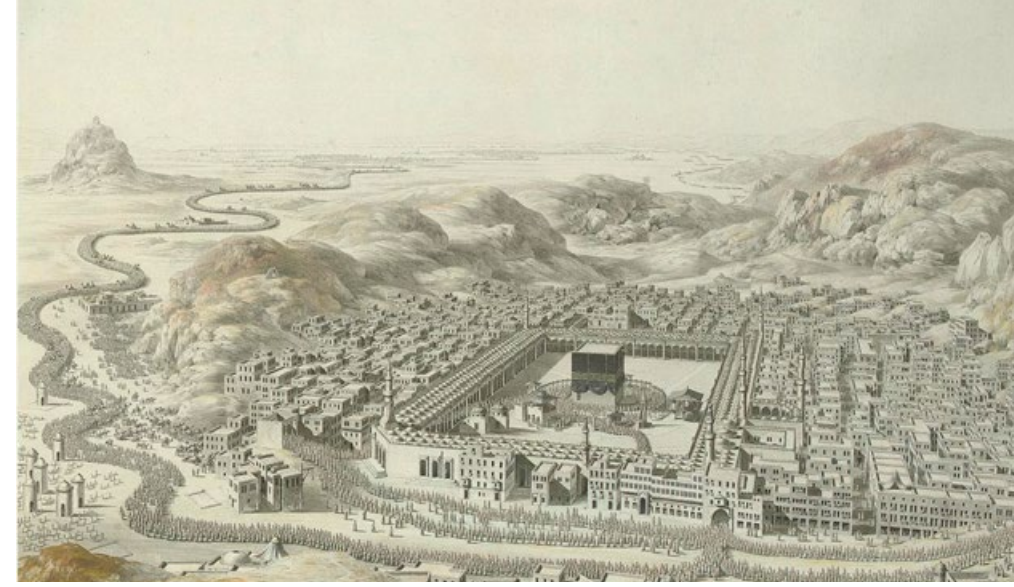
yahların kent anlatımlarında o şehrin hem kuruluş efsanesine dair hem de isimlerinin kaynağına dair ilginç hikâyeler okuruz. Bu makalede biz, mabet ve medinelerin Müslüman muhayyilesinde şekillenen menkıbelerinden bahsetmeye çalışacağız. Mekke ve Kudüs ile ilgili anlatılan menkıbeler ile Medine ve Medine’den mülhem şehirlerimizin menkıbeleri arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin altını çizmeye çalışacağız.

II.

MEKKE’NİN MENKİBESİ

Mekke denince akla Beytullah ve Harem-i Şerif gelir. Bu mekânların oluşumu ile ilgili onlarca anlatıya rastlarız. Ezraki’nin *Ahbaru’l Mekke*’si bu alanda yazılmış en önemli kaynaklardan biridir. Ömer Leksiz *Sevgili’nin Evi* adlı kitabında Müslüman müelliflerin Kâbe’nin teşekkülü ile ilgili on beş ayrı anlatısını derlemiş ve bu anlatılardan hareketle kimi çözümler yapmıştır. Bu anlatıları bu yazıda tekrarlamak mümkün olmadığı için, Evliya Çelebi’nin *Seyahatnamesi*’nde yer alan Beyt-i Şerif’in ilk yapılışıyla ilgili anlatıyı özetleyerek aktaracağım:

“Dünya yaratılmadan iki bin yıl önce kızıl yakuttan bir kasr yaratılmış ve cennette durmaktaydı. Âdem arza indikten sonra Âdem için mabed olsun diye bu kasrı, şimdi Kâbe’nin bulunduğu yere Hak Teâlâ kondurdu. Bu kasra Beyt-i Ma’mur dediler. Melekler ise bu kasra Arşu’l-arz dediler. Nuh Tufanı oluncaya kadar burası Âdemoğullarının her yıl ziyaret etmeleri farz olan bir ziyaret-gâh olarak durdu. Tufan’la birlikte emr-i Hak ile asumana uruc olundu. Çünkü her şey aslına rücu eder. Beyt-i Ma’mur’dan geriye bir parça kızıl taş kaldı. Bu taş beyaz inci gibi bir taştı. Bu taşı Tufan’dan sonra Cibril-i Emin Kubeys Dağı’na defnetti. Gökleri ve yeri yaratan Cenâb-ı Hak yeryüzünde yüz kırk sekiz büyük dağ yaratmıştı. Hz. İbrahim, Allah’ın emri ile Tufan’dan



Mekke



sonra, Beyt-i Ma’mur’un yerine Cebrail’in gözetiminde bu dağlardan yedisinin taşından ve çakıl-toprağından Ka’be’yi bina etti. Hz. İbrahim yüz yaşında, oğlu İsmail üç, İshak ise iki yaşındaydı.”

Leksiz, Kâbe hakkında anlatılan menkıbelerden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmelerden bir kısmını uzunluğunu da göze alarak aktarmak istiyorum: “Âdem’le birlikte düşünüldüğünde Kâbe, yerin kutsallaştırılması açısından büyük önem taşımaktadır. Yerin kutsallığı ilkin gökyüzüyle bağlantılı, yani yücelerde biriyle ilişkili olmasındandır. Kâbe de gökte karşılığı bulunan ve onunla kozmik sütun vasıtasıyla birleşen bir mabet, dünyanın yaratılışındaki başlan-

gıç noktası, kozmik temel, zamanı ve uzamı kendisinde birleştiren merkezdir.

Önce su üzerinde bir köpük olarak yaratılan Kâbe, kendi köpüğünden yerin döşenmesiyle (yayılmasıyla) kozmik temel niteliği kazanmış yani yer onun üzerine kurulmuştur. Kaostan kozmosa geçişi de ifade eden bu ontolojik kuruluş, dünyanın bir kez daha kurulacağını göstermektedir; Kâbe, insanın müjdecisi, onun eliyle gerçekleşecek ikinci kuruluşun haberi-ridir; bulunduğu mekânın şehirlerin anası (temeli) kılındığı Kâbe, dağlar için bir çivi olduğu gibi, o şehirden yayılacak medeniyetin de çivisi olacak, medeniyet de onun sağlam temelleri üzerine bina edilmiş olunacaktır.

Kâbe’nin kozmik temeli, Tur-i Sina Dağı, Tur-i Zeytun Dağı (Tur-i Zeyta), Lübnan Dağı, Cudi Dağı ve Hira Dağı’ndan getirilen taşlarla ilk insan tarafından yükseltilmiş, cenneti ve ona duyulan özlemi sembolize eden kozmik taş--Hacerü’l-Esved (Âdem’in kürsüsü) aracılığıyla da cennetle ebedi bağlantısı kurulacak şekilde işaretlenmiştir.

Temel ve duvar taşlarının dünyanın muhtelif yerlerinden temin edilmiş olmasıyla Kâbe, yeryüzünün dolayısıyla

insanın ortak alanı olmakla beraber, kutsal bünyesine dünyadan parçalar kabul etmekle dünyayı da saflaştırmakta, onu da kutsalın/kutsallığın sınırları içine almaktadır; bir başına dünyayı belirleyen ve onun katkılarıyla bir dünyasal görünüme bürünen Kâbe, bu karşılıklı kutsallaşma/kutsallaştırma işlemiyle nesneler arasındaki ilişkiyi, dünya-insan-kutsal dengesini ifşa etmektedir. Kâbe'nin çoklu fonksiyonu, yani yaratılış vesilelerinden birçoğunun onda toplanmış bulunması özel anlamda onun kutsallığını pekiştirdiği gibi, çok anlamlılığını da barizleştirmektedir.”

III. KUDÜS'ÜN MENKİBESİ

Şehir ve mit, efsane, menkıbe, kıssa deyince akla üç semâvi dince de kutsal sayılan, bu dinlerin inananları marife-tiyle hakkında onlarca anlatı oluşturulan Kudüs gelmektedir. Kudüs'te her bir taşın, her bir yapının, her bir sokağın, her bir kapının, her bir tepenin, her bir ritüelin, her bir geleneğin, törenin, şöenin, kavganın; her kesimden, her mezhepten, her renkten, her duyuştan, her görüşten mülhem, bazen birbiri ile çakışan, çoğu kere çelişen, kitaplar dolusu anlatılardan müteşekkil mit-leri, efsaneleri, menkıbeleri, kıssaları vardır. Özellikle de Mabet'in üzerine bina edildiği Aksa Platformu ve bu platformun göbeğinde yer alan *Temel Kayası*, başka bir deyişle *Muallak Kayası* hakkında oluşan literatür dikkate değerdir. Diyanet İslam Ansiklopedi-si'nin ilgili maddesinde derlenmiş olan farklı inanışlardaki Kaya anlatısına bir göz atalım: “Hz. Mûsâ'nın kiblesidir. ... Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da doğ-rudan doğruya sahreden söz edilmez; ancak Talmud ve mişnalarda geçen 'even şetiyya'nın, bir görüşe göre de Eski Ahid'de geçen 'dünyanın temelindeki köşe taşı'nın (Eyub, 38/4-6) bu kaya olduğu sanılmaktadır. Yahudi gelene-ğinde sahrenin Süleyman Mâbedi'nin Kudsü'l-akdes bölümünün temelini teşkil



Temel kayası

ettiği, dünyanın ortasında bulunduğu, Hz. Nûh'un gemisinin tûfandan sonra onun üstüne oturduğu ve üzerinde Hz. İbrâhim'in kurban kestiği, Hz. Dâvûd'un tövbe ettiği gibi değişik inanışlar vardır. Kitâb-ı Mukaddes yorumlarında ise sahrenin Süleyman Mâbedi'nin tamamının veya yalnız kurban sunulan mezbahının temelini oluşturduğu kabul edilir. ... İlk mâbed Moriya tepesinin kuzeybatı köşesine doğru inşa edilmişti ve Ruhlar Kubbesi denilen kubbesinin örttüğü mekân da Kudsü'l-akdes bölümüne rastlıyordu. İbn Asâkir *Târîhu Dımaşk*'ında sahrenin üzerine Hz. Dâvûd'un bir mescid yap-makla emrolunduğunu, Hz. Süleyman'ın mâbedi tamamlayınca Allah'a bu kaya-nın üzerinde şükrettiğini, Ermiyâ'nın (Yeremya) aynı yerde vahiy aldığını ve Hz. Yahyâ dahil birçok peygamberin burada şehid edildiğini yazar.

Kur'an'ın bazı âyetlerinin yorum-larında sahre ile ilişki kurulmuştur. Meselâ İsrâ sûresinin 1. âyetinde geçen el-Mescidü'l-aksâ Beytülmakdis'le, o da sahre ile yorumlanır. Bir görüşe göre Hz. Peygamber'e gösterilen alâmetlerden biri de boşlukta duran sahredir. Allah Teâlâ, Resûl-i Ekrem'e onu göstermiştir ki çıkacağı mi'rac yolculuğunda boşlukta durmaktan korkuya kapılmasın. Yine

Kur'an'da, 'Yakın bir yerden nidâ edecek münâdiye kulak ver' âyetindeki (Kâf 50/41) yakın yer Kudüs sahresidir. İsrâfil, Allah'ın çürüyüp ufalmış kemiklere, dağılmış derilere ve dökülüp parçalan-mış saçlara hesap için toplanma emrini sahrenin üzerinden duyuracaktır. Übey b. Kâ'b'ın bir rivayetine göre, 'Biz onu -İbrâhim'i- ve Lût'u kurtarıp içinde herkese bereketler verdiğimiz ülkeye ulaştırdık' âyetinde (el-Enbiyâ 21/71) sözü edilen yer Şam diyarıdır ki orada altından tatlı suların kaynaklandığı Kudüs sahresi bulunmaktadır. Ebû Hüreyre'ye nisbet edilen bir rivayette bütün nehirler, bulut ve rüzgârlar Beytülmakdis sahresinin altından çıkmaktadır. Diğer bir rivayette tatlı sularla birlikte çiçekleri aşıl原因an rüz-gârlar da onun altından çıkar. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, 'Gökten ölçüyle yağmur indirip onu yeryüzünde durdurduk' âyetinin (el-Mü'minûn 23/18) dört yoru-mundan biri olarak arzdaki bütün tatlı suların sahrenin altından kaynaklandığı rivayetinden söz eder; ardından onun Allah'ın yarattığı garip şeylerden oldu-ğunu, muallakta durduğunu, üzerinde Hz. Peygamber'in ayak izinin, Cebrâil'in de parmak izinin bulunduğunu söyler. Onun anlattığına göre kendisi insanla-rın namaz, itikâf ve dua için girdikleri

alttaki hücreye (mağara) günahları yüzünden sahrenin üzerine düşebile-ceği korkusuyla inmiş, kenarlarında yürümüş ve hiçbir yönden yere bitişik olmadığını görmüştür. Hadis âlimleri sahre ile ilgili rivayetlerin çoğunlukla mevzû veya münker olduğunu kabul ederler. Sahrenin Allah'ın arşının en alt noktasını teşkil ettiği, yere değmeden muallakta durduğu, Hz. Peygamber'in mi'rac yolculuğuna sahreden yükselerek başladığı, üzerinde onun ayak izinin bulunduğu gibi rivayetler zayıf veya mevzû sayılır. Sahrenin faziletine dair sahih kabul edilen bazı rivayetler de vardır. Meselâ bunlardan birine göre o cennettendir (İbn Mâce, “Tıb”, 8). Sahrenin, haremi dahilinde yer aldığı Mescid-i Aksâ, ziyaret ve ibadet için kendisine yolculuk yapılan üç mes-cidden biridir.” (TDV-Kubbetü's-Sahre) “Tevrat tefsirlerinde ve apokrif kabul edilen kitaplarda Âdem'in yaratıldığı toprağın kutsal yer (Kudüs'teki Süley-man Mâbedi'nin bulunduğu mahal) ile dünyanın dört bir yanındaki kırmızı, siyah ve beyaz topraktan alındığı belir-tilir.” (TDV-Âdem).

Iraklı yazar Kenan Makiya *Kaya* isimli tarihi-belgesel romanında Kaa-bu'l Ahbar üzerinden Temel Kayası'nı şöyle anlatır:

“Tanrı Kaya'yı neden yarattı?”

“Tahtının altından bir mücevher kopa-rarak boşluğa fırlattı. Mücevherin bir ucu yukarıda asılı kaldı, bir ucu boşluğa tutundu. Tanrı yukarıda kalan ucun üzerinde durarak Yaradılış'ı tamamladı; önce sağına, sonra soluna ve daha sonra tüm yönlerle bugün gördüğün biçimi alana dek Yer'i yaydı.”

“Ben mücevher falan görmüyorum” dedim meydana işaret ederek, “Mücev-her ne oldu?”

“Günahlarımızla lekelenen lekelenen evrim geçirerek önünde gördüğün şeyin görünüşünü aldı. Tevrat'ın halkı ona Temel Kayası adını verir; çünkü Allah Yaradılış'ın ilk gününde tam orada işe

koyulmuştur. Bizler yalnızca Kaya deriz ama ikisi bir ve aynıdır.”

“Yeruşalim kaya kayıyor. Hangisinin Kaya olduğunu nasıl biliyorsun?”

“Tıpkı göbeğin insan bedeninin merkezi olması gibi, Filistin toprağı da dünyanın merkezidir. Yeruşalim Filistin'in, dağ da Yeruşalim'in merkezi. Tam zirvesine Hz. Süleyman, Tapınak'ını kurmuş. Bu Musevi Tapınağı'nın en iç kısmı, tüm yerlerin en mübareğı, Tapınak'ın merkezidir ve mübarek yerin merkezinde de Temel Kayası bulunur.”

Muallak Taşı, Kutsal Kaya veya Başlangıç Kayası; Tapınak Tepesi'nin merkezinde, üzerine Halife Abdülme-lîk tarafından Kubbetü's-Sahra inşa edilen kayalık alan. Kayanın altında “ruhlar mağarası” olarak bilinen bir mağara bulunur.

Klasik Yahudi kaynakları bu bölgenin kutsalların kutsalı veya sunağın dışı olup olmadığında anlaşmazlık içerisin-dedirler. Yahudi geleneksel görüşüne göre cennet ve yerin ruhsal birleşme yeridir ve bundan dolayı Yahudilerin ibadet ederken döndükleri yerdir.

Mesih'in Dünya'ya indiğinde insanları bu kaya üzerinden tebliğe çağıracağı inanışı da vardır.

“Tapınak, Mutlakı temsil eder, ona ait olan yeryüzünde onun adına ayrılan bir yer olması, onunla irtibatlandırıl-ması nedeniyle kutsaldır. Tapınak, ilk insandan bugüne hangi inanca, hangi mimari anlayışa bağlı olarak inşa edil-miş olursa olsun evrensel bir nitelik taşır. Çünkü 'Yaşadığımız dünya bir göksel dünyaya tekabül eder. Aşağıda uygulanan her edimin bir de yukarıda, asıl gerçekliği temsil eden göksel bir karşılığı bulunmaktadır... Özellikle de tapınağın -her şeyin öncesinde kutsal olan mekânın- göksel bir prototipi vardır. Sina Dağı'nda Yehova Musa'ya kendisi için inşa etmesini istediğı mihrabın biçimini gösterir: 'Meskenin örneğine ve bütün takımlarının örneğine, sana göstermekte olduğum her şeye göre, öyle yapacaksınız. Bak dağa, sana

gösterilen örneklerine göre yap.' (Çıkış 25:9, 40). Ve Davud, oğlu Süleyman'a tapınak binalarının, büyük çadırın, bütün takımlarının planını verirken ısrarla belirtir ki: 'Bunların hepsi, bu örneğin bütün işleri Rab tarafından bana yazı ile anlatıldı.' (Tarihler 28:19). Demek ki o göksel modeli görmüştür.” (Lekesiz, *Sevgili'nin Evi*)

Mekke itikadın ve ibadetin, Kudüs iktidarın ve imarın (arş -ve mabet-Süleyman'ın sarayı); her ikisi de kutsalla irtibatın alanı. Dünyadan önce yaratıl-maları ve kible olmaları yön tayin etmek için. Medine ise hem itikadın, hem İslam'ın hem de iktidarın gerçekleştiğı yer. İstanbul ve diğer şehirlerimiz ise İslam, ihsan (güzelliğın) ve iktidar'ın tecessüm ettiği şehirlerdir.

IV. MEDİNE VE TÜREVLERİNİN MENKİBESİ

Simon O'Meara, *Mekân ve Müslüman Şehir Hayatı (Fes Labirentinin Sınırlarında)* isimli kitabının 6. bölümünde “Fes'in kuruluş efsanesi”ni analiz etmeye çalışır. Bu efsanenin Medine'nin kuruluşuna giden süreçten mülhem oluşturulmuş bir efsane olduğunun altını çizer ve aslında diğer Müslüman şehirlerin de benzer bir ilhamdan hareketle kuruluş efsanelerine sahip olduğunu söyler. O'Meara, şehirlerin özellikle de Fes'in, mitsel olarak kuruluş tarihinde dört unsura dikkat çekmektedir: “yük-seltilmiş statü”, “rahip figürü”, “daha önceki durumu tersine çevirme”, “bir yetki alanının sınırlarının tersine çev-rilişi veya İslam hâkimiyeti ile selamet bulmuş şehir”. Şehre dair bir atasözü olan “Fes bir aynadır.” ifadesinden hareketle geliştirdiğı çözümlemesini aynı zamanda Medine, Bağdat, Kayre-van ve Samarra'nın kuruluş efsaneleri için de uygular.

Bu efsaneler “Peygamber'e özgü bir kuruluş paradigmasının ritüel olarak yeniden sahnelenişini belirtirler ve en azından bazı Müslümanlar için,



tarihî olarak şu ana kadarki var olan mükemmel bir şehir olsa da olmasa da, onun ideolojik olarak İslâm'ın iddia edilen mucizesinin ve onun algılanan kurtulmuş bir şehir yaratma kapasitesinin tekrarlanan bir ifadesi olarak var olduğunu ortaya koyar.” der.

Yazar Medine'nin kuruluşunu anlattığı bölümün başlığını “Peygamber, Medine ve Kuruluş Miti” şeklinde oluşturur ve mit ve efsaneler konusunda uzman olan yazarlardan bazı alıntılar yaparak anlatacaklarını temellendirmeye çalışır. Bunu yaparken *Siret*'i bir mit ve efsane seviyesine düşürdüğünün de farkındadır.

O'Meara, Müslüman şehirlerin kuruluş efsanelerinin içerikleri ile yakından benzerlik gösteren, *Siret*'te geçen bir dizi olay nakleder ve bu olayların bir benzerinin diğer şehirlerin kuruluş anlatılarında da tekrarlandığının altını çizer: Rahip Bahira; Peygamber'in Medine'ye varışı ve Medine Anayasası.

RAHIP BAHİRA

“*Siret*'e göre, Peygamber çocukken, onun velisi ve amcası olan Ebu Talip onu tüccarlara ait bir kervanla Suriye'ye götürmüştür. Yolda inziva hücresinde olan bir rahibin yanında duraklamışlardır. Rahibin adı Bahira'dır, Bahira Hristiyan ilminde âlim bir şahıstır ve hücresinde iddialara göre nesilden nesile geçmiş bir kitap vardır. Yıllar boyu bu rahibin yanından pek çok kervan geçmiştir fakat o onlarla hiç ilgilenmemiştir; ta ki bu yıl, yolcuları onlar için hazırladığı bir yemeğe davet edene kadar. Yaşından dolayı yolcu eşyalarının bekçiliğine bırakılan Peygamber hariç, yolcuların hepsi yemeğe gelmiştir. Misafirlerine bakan Bahira onlardan birinin orada olmadığını fark etmiş ve onun da gelmesini rica etmiştir. Gerekliği gibi Peygamber geldiğinde Bahira onun vücudunda kendi kitabında bulunan bir tasvirin izlerini (*indehu*) görür ve yemek sonunda ona sorular sorduğu zaman, Peygamber'in cevaplarında

yine bu tasvirin izleri yatmaktadır. Son olarak, Bahira Peygamber'in sırtını inceleyince, onun omuzları arasında kitabında tarif edildiği gibi Peygamberlik Mührünü bulur. Hemen Ebu Talip'e gider ve der ki: ‘Yeğenini şehrine geri götür ve onu Yahudilerden dikkatli bir şekilde koru, eğer onu görürlerse veya onun hakkında benim bildiğim şeyi bilirlerse Allah bilir ya ona zarar verirler! Senin bu yeğeninde büyük bir hal var, bu nedenle hemen onu eve geri götür.’

Armand Abel'in Müslüman geleneğinde bu hikâyenin yerini gözlemlediği üzere, Bahira figüründe ‘en önemli yazılı dinin kalbinden seçilmiş, Peygamberlik misyonunun doğruluğunun şahidi’ vardır. İslâm, hikâyenin atıfta bulunduğu zamandan daha ileriki bir zamanda öğüt verecekti, fakat Bahira'da temelleri atılıyordu; İslâm'ın Peygamber'inin delilleri bu yazı ile güvence altına alınıyordu. İşte kuruluş hikâyelerinin kitabi rahipleri de işlevlerini bu şekilde yerine getirmekteler: yani hem şehirlerin hem de kurucularının İslâmi delillerini güvence altına almaktalar.

PEYGAMBER'İN MEDİNE'YE VARİŞİ

Bahira ile olan karşılaşmasından ortalama 40 yıl sonra, Peygamber Mekke'den o dönemde Yesrib olarak adlandırılan Medine'ye doğru yola çıktı. İslâm takviminde bu göç veya *hicret* İslâm çağının ilk yılının başlangıcına işaret eder (miladi 622 yılı). Mekke'deki engelleyici, kargaşalı ve son olarak katlanılmaz olan başlangıçtan sonra, yeni İslâm dini bir sağlamlaşma dönemine girmek üzereydi.

Siret'e göre Yesrib'e varmasından sonraki dördüncü gün Peygamber, Kûba olarak adlandırılan bir çölün güney sınırlarında bu dinin ilk camisini inşa etti. Sonraki gün Kûba'dan ayrıldı ve çölün merkezine doğru devesini serbest bırakarak yola çıktı zira o ilahi olarak komuta edilmekteydi. En sonunda

deve iki yetime ait olan çevrili zirai bir mekânın dışarısında durdu. Peygamber burayı yeni camisini ve yaşama mahallini inşa etmek üzere yetimlerden satın aldı. Daha sonra iki binanın da inşa emrini verdi ve Muhacirler ve Ensar (Destekleyenler) ile birlikte 'Ahiretten başka hayat yoktur. Allah'ım Muhacirlere ve Ensar'a merhamet et' diyerek bu yapıların inşasında çalıştı.'

Bu rivayetdeki her iki cami de İslâm'ın gelişimi açısından önemli olmasına rağmen, -ikincisi bilhassa önemlidir, zira İslâm geleneğinde burası Mescid-i Nebevi, Peygamber'in Camisi olarak bilinmektedir; genellikle daha sonraki bütün camiler için bir model olarak görülmektedir ve Siret'in kaydının detaylarında Jeremy Johns'un gösterdiği üzere, onun kuruluşu 'Kudüs Tapınağı'nın kuruluşunun bir kopyasıdır.' Bu üç açıdan, bu cami ikinci veya tamamlayıcı bir cami olmaktan çok ötedir; fakat İslâm'ın dünyevi ve dini otoritesinin kuruluşunu işaret eden birincil bir kuruluştur. *Siret* bu yorumu, sözde Medine Anayasası'nın imzalanmasını ve *Muhacirler* ve *Ensar* arasındaki kardeşliğin tesisini anlatan caminin kuruluşundan sonrası ile ilgili bir pasajda destekler: Peygamber (sav) Medine'ye yerleştiğinde ve Muhacirler onun etrafında toplandığında; ve Ensar'ın meselesi çözümlendiğinde, İslâm düzeni kuruldu (*istahkeme emru'l-İslâm*). Namaz tesis edildi, zekât ve oruç emredildi. Cezalar tayin edildi; helal ve haram belirlendi. İslâm tüm bunlar arasında yerleşti.

...

Görüleceği üzere, Yesrib'i dokunulmaz bir yerleşim bölgesi olarak tanımlama ve özellikle Müslüman bir ümmet mefhumu oluşturmaya yardımcı olma konusunda, Medine Anayasası o yıl meydana gelen kurucu nitelikteki diğer olaylarla eşit veya onlardan daha önemlidir.

FES

Fes'in en eski mevcut tarihçeleri olan 14. yüzyıla ait *Ravzü'l-Kırtâs ve Zehretü'l-Âs'ta*, Medine'nin II. İdris tarafından kurulmasıyla alakalı neredeyse aynı efsane kayıtlıdır. Bu kuruluşun babası Muley İdris I'e değil de, II. İdris'e siyasi kaynaklı ve tarihî olarak hatalı atfı burada mevzu bahis değildir. (Görüleceği üzere, bu atıf Peygamberî bir kuruluş paradigmasının yeniden sahnelenişi içinde meydana gelerek sembolik görevini kazanır: II. İdris, Peygamber'den statüsünü ödünç alır.) Bunun yerine burada mevzu bahis olan bu efsanenin büyük ihtimalle bir önceki modele uymaya zorlandığını gösteren, bu anlatının uydurma elementleridir. Bu gelenekler dört adettir: *şehrin kurucusunun yükseltilmiş ve daha sonra yüceltilmiş statüsü; yazılı olarak konuyla ilgili ön bilgisi olan inzivaya çekilmiş keşiş; içinde bir güç tabanının oluşturulduğu kurucu tarafından yönetilen kuruluşun fiziksel eylemi ve İslâm'ın buradan yükseldiği antik Sef (Sâf) şehrinin kalıntıları*. İlk üçü ile alakalı olarak, efsane şunlar söyler: İbn Galip (tarih bilinmiyor) tarihçesinde ifade eder ki, İmam İdris Fes'i inşa etmeye karar verdiği ve onun sınırlarını çizmek için arazide durduğu zaman Hristiyan rahiplerden biri olan, 150 yaşını aşmış, yakınlardaki bir inziva hücresinde (savma'a) çekilmiş olan yaşlı bir adama rast geldi. [Rahip] İmam İdris'i durdurdu, selam verdi ve dedi ki: 'Emir! Bu iki tepe arasında ne yapmak istiyorsun' [İdris] dedi ki: 'Onlar arasına ben ve benden sonraki çocuklarım için ikamet yeri olacak, Yüce Allah'a ibadet edilen, Kitab'ının okunduğu ve Allah'ın sınırlarının (hudud) muhafaza edildiği bir şehrin sınırlarını çizmek istiyorum.' Yaşlı rahip dedi ki: 'Emir! Sana iyi haberlerim var.' 'Neymiş rahip?' 'Bu manastırda yaşamış, 100 yıl önce ölmüş olan bir rahip bana ilim kitaplarında (*kütüb ilmihi*), bir zamanlar bu arazide 17 yüzyıldan bu yana harabe olan Sef isimli bir şehir var olduğunu; ve Pey-

gamber'in ailesinden gelen İdris isimli bir adamın onu unutulmuş olmaktan kurtarıp tekrar hayata döndüreceğini, kalıntılarını ayağa kaldıracağını; ve bu şehrin öneminin büyük, kaderinin



Fes

mühim olacağını; Bu şehrin içinde İslam dininin Kıyamet Günü'ne kadar devam edeceğini okuduğunu söyledi.' İdris dedi ki: 'Allah'a şükür. Benim adım İdris. Peygamber'in ailesine mensubum, Allah ona rahmet eylesin ve ona kurtuluşu bahşetsin ve ben onu Allah'ın istediği üzere inşa edeceğim.' Bu olay onun [Fes'i] inşa etme kararını güçlendirdi ve onun temellerini kazmaya başladı.

Sözde kurucu olan İdris'in yükseltilmiş ve daha sonra yüceltilmiş statüsü çok az yorum gerektirse de - zira uydurma ve formüsel olduğu çok barizdir ve yazılı ön bilgisi olan rahip de aynı şekildedir- kuruluşun fiziksel icraatıyla alakalı bazı açıklamalar gereklidir. Kullanılan fiil: *ihdedda*'dır: bir sitenin sınırlarını fiziksel olarak çizmek. Bu sınırlar bir defa kurulduktan sonra, hem çevre çit duvarları hem de şehrin içindeki evlerin duvarları onlar üzerinde duracaktır. Bu şekilde şehrin sınırlarını fiziksel olarak çizerken, bir içerisi bir de dışarısı oluşturulur: dışarıda yabancı ve dışlanmış olan kalır; içeride evcilleştirilmiş ve ait olan kalır. Bourdieu'nun terminolojisinde, bir



Kayrevan

‘yetki alanı’ (*champ du pouvoir*) kurur: hâkimiyet ve otorite ilkeleriyle ve onlarla alakalı olarak ortaya çıkan siyasi mücadelelerle ilgili bir toplumun en üst hüküm süren ana yapısı. Şehrin ilk duvarlarının inşasına başlarken toprağa kazmayı vurmadan hemen önce İdris tarafından yapılan bir konuşmada bu ana yapı ima edilir. Bir biat ülkesi ve hukukça tanımlanmış bir halk için dua edilmiştir: İmam İdris, Allah ondan razı olsun, Fes’i inşa etmeye karar verdiğinde ellerini semaya kaldırdı ve dedi ki: ‘Allah’ım! [Fes’i] Kitab’ının okunduğu, emirlerinin (*sünnet*) ve sınırlarının muhafaza edildiği dini ilmin ve fıkhnın evi kıl (*dâru’l-ilm ve’l-fikh*). [Şehri] ayakta tuttuğun sürece onun insanların ehli Sünnet ve vel-cemaate sadık kalmalarını sağla.’ Sonra dedi ki: ‘Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla; Yeryüzü Allah’a aittir; O bunu miras olarak istediği kullarına verir ve son Allah’tan korkanlar için en hayırlıdır.’ Daha sonra kazmayı eline aldı ve temeli kazmaya başladı.

Efsanenin dördüncü geleneği ile yani Sef’in hikâyesi ile alakalı olarak, şehrin sınırlarını çizmek bir ayırma işi olsa da, eski bir yer üzerine inşa etmek bir birleştirme işidir, önemli bir istisna dışında: Sef’in fiziki ve dini yörüngeleri Fes’te tersine çevrilmiştir. Sef harap olmuştur, Fes yükselmektedir. Sef, İslâmiyet öncesi ve putperesttir; Fes,

açıkça İslâmidir; oradaki putperest uygulamaları ispat eden, harabelerden çıkarılan yazılı mermer bir büst ile örneklenen bir zıtlık ve Fes’in İslâmi kökenini önceden bildiren Peygamberi bir hadis. Sef’in fiziki ve dini yörüngelerini bu şekilde değiştirirken, bu tersine çevirme sadece Fes’i meydana getirmez, fakat şehrin isminde de anılır. Şehrin isminin kökenlerini anlatırken, efsane şunları söyler: Söylenir ki [Fes’in] inşası bittiği zaman, İmam İdris’e, Allah ondan razı olsun, sorulmuştur: ‘Ona ne isim vereceksiniz?’ Demiştir ki: ‘Rahip tarafından bana söylendiğine göre eskiler tarafından ebedi bir şehir olarak inşa edilmiş ve İslâm’dan [17 yüzyıl] önce harap olmuş olan bu yerde daha önce var olan şehrin adıyla isimlendireceğim. O şehrin ismi Sef idi. Ben ismi tersine çevireceğim ve [şehri sonuçta ortaya çıkan] bu isimle adlandıracağım.’ [Sonuç] Fes idi ve bundan sonra [şehir] isim verilmiş oldu.

KAYRAVAN

İbn İzhari’nin (öl. 1320’den sonra) Kuzey Afrika ve Endülüs tarihçesi otoritesine dayanarak ifade edebiliriz ki, Kayravan, efsanevi fatih ve şehit Ukbe b. Nâfi el-Fihri tarafından 671 yılında kurulmuştur. İnşaya başlama emrini veren İbn Nâfi’ye seçilen bu yerin vahşi, girilemez bitki örtüsü ile kaplı olduğu ve aslanların, yılanların ve diğer yırtıcı hayvanların uğrak yeri olduğu söylenir. İbn Nâfi, hemen Peygamber’in ashabından olan 18 adamını toplar ve bu yere doğru yola çıkar ve orada bağırarak der ki: ‘Ey yılanlar ve aslanlar! Biz Peygamber’in ashabıyız, Allah ona rahmet etsin ve kurtuluşa erdirmen. Bizden uzak durun! Biz buraya yerleşmek istiyoruz. Bu uyarıdan sonra sizin cinsinizden ne bulursak, öldürürüz!’ Bunu duyduktan sonra bütün hayvanlar ve yavruları gittiler ve insanlar güvenle bu yere girdiler, 40 yıl boyunca burada bir başka vahşi hayvan görmediler. İbn Nâfi de ilk olarak

hükümet mahallinin (*dâru’l-imâre*) ve Cuma camisinin sınırlarını çizerek artık inşasına başlayabildi.

Bu efsanede, Fes’le ortak olan unsurlar üç tanedir: vahşi hayvanları mucizevi tahliyesinden dolayı yüceltilen Ukbe b. Nâfi’nin yükseltilmiş statüsü; daha önce var olan bir durumun tersine çevrilişi ve bir yetki alanının sınırlarının



Bağdat

taini. İkinci unsurla alakalı olarak, Fes putperestlikten bir medenilik olan İslâm’a geçerken, burada vahşi ve yabani doğadan medeni olan İslâm’a geçiş vardır. Üçüncü unsurla alakalı olarak, hükümet mahalleri veya *dâru’l-imâre* ve Cuma camileri biçiminde hakim bir otorite ve toplum açıkça ifade edilmektedir. Paul Wheatley’in bu iki İslâmi kurumla alakalı olarak söylediği gibi, onlar ‘şehrin manzarasında gücün işaretidirler.’

BAĞDAT

762 yılında, yani Kayravan’ın kuruluşundan neredeyse 100 yıl sonra, Abbasi halifesi el-Mansur (hükümlerlik dönemi 754-75) Bağdat’ı kurmuştur. Müfessir ve tarihçi et-Taberi tarafından Muhammed b. Cerir diye birinin (tarih bilinmiyor) babasının otoritesine dayanarak nakledildiğine göre, kuruluş hikâyesi el-Mansur’un Bağdat isimli bir köyün arazisinde bulunuşu ile başlar. Şehrini orada inşa etmeyi planlayan el-Mansur bir rahip görür

ve sorar: ‘Kitaplarınızda burada inşa edilecek olan bir şehirden bahseder mi?’ Rahip ‘Evet’ der ‘onu Miklas inşa edecek.’ Bunun üzerine el-Mansur: ‘Gençliğimde bana Miklas derlerdi’ diye bağırır. Daha sonra kayıta, Süleyman b. Mücahit isimli malum birinin (tarih bilinmiyor) otoritesine dayanarak, el-Mansur şehrin sınırlarının çizilmesini ve temellerinin kazılmasını emreder. Son olarak isimsiz bir kaynağa veya kaynaklara dayanarak, el-Mansur’un bu son eylemleri tekrar ettiği görülüyor, fakat şu şekilde: İnşası bittiği zaman şehrin nasıl görüneceğini anlamak için, halife şehrin sınırlarının küllerle çizilmesini emreder ve daha sonra ‘bütün kapılardan girer, duvarlar revaklar ve meydanlar boyunca yürür.’ Son çıkışta dış çizgiye pamuk çekirdeği ve yağ konulmasını emreder, onları ateşler ve ‘alevlerin içinde şehri ve dizaynını kavrar.’ Ve kazma emrini verir.

Yetki alanının çarpıcı imajının ötesinde -halife ateş şehrini araştırarak- Bağdat efsanesinde Fes efsanesine de ait olan unsurlar rahip figürü ve gelecekteki şehrin, kutsal kitaplarda önceden bildirilmesidir. Başkalarınca da işaret edildiğine göre, rahiplerden ve kitaplarından gelen önceden bildirilmeler, Müslüman kuruluş olarak görülmektedir. Fes ve Bağdat’a ek olarak örnekler, Emevi şehri Vasıt’ı ve Abbasi şehri Refika’yı içermektedir. Rahip-ve-kitap temasını tekrarlayan bu efsanelerin yanında, örneğin Endülüs’teki Medinetü’z-Zehra’nın geleceğini gören yaşlı kahin kadın vardır. Ne var ki şu anki amaçlar için kıyaslanabilir efsanenin en iyi örneği, Irak’taki Samarra şehrininkidir; zira bu efsanede sadece kutsal kitaba ait ön bilgisi olan bir rahip değil, Fes efsanesinin bütün unsurları mevcuttur.

SAMARRA

El-Yakubi’nin *Sürra men Ra’e* olarak adlandırdığı bu şehri tarifinde, kuruluş

hikâyesi Cafer el-Huşşâkî (tarih bilinmiyor) adlı kraliyet çevresinden olan ve yeni başkent için dışarı yer keşfine çıkan birinin otoritesine dayanarak aktarılır. Birkaç mevkiye uğradıktan ve oraları reddettikten sonra, o ve beraberindekiler sonunda Samarra’nın müstakbel mevkine varırlar: konuksever olmayan ve ancak bir Hristiyan manastırının varlığı dışında boş bir alan olan bir çöl. Manastıra bizzat giren halife el-Mu’tasım (idare dönemi 833-42) rahiplere yerin adını sorar. Onlar: ‘Eski kitaplarımızda bu yerin *Sürra men Ra’e* olarak adlandırıldığını (Alistair Northedge’a göre, bu halifenin toplantı odasında Samarra için kullanılan isimdir, ve sıradan bir söz oyununu temsil eder. Şu demektir: ‘Gören aydınlanır’) Nuh’un oğlu Shem’in şehri olduğunu (Şüphesiz peygamber Şem’in şehri Sef şehri gibi İslam öncesi pagan bir düzene sahip değildi. Bu yüzden Müslüman yazarların yaygın isteği kendi şehirlerini antik olandan ziyade Kitab-ı Mukaddese ait kökenlere dayandırmaktı: Kuran tarafından ve kendi peygamberi tarafından bildirilen peygamberler) kendisi ve oğlu da burada ikamet edecek olan bir muhteşem bir kral olan [...] tarafından seneler sonra yeniden inşa edileceğini öğreniyoruz. Bu kehaneti duyan el-Mutasım şehri inşa etmeye yemin eder ve mühendislerini çağırır. Daha sonra Cuma camisinin ve *dâru’l-imâre*’nin, yani yönetim ofislerinin, sekreterlerinin ve diğerlerinin alanının sınırlarını çizmek için ilerler.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Fes efsanesinin bütün unsurları bu kayıta görünmektedir: kurucunun yüceltilmesi, ‘muhteşem bir kral’; rahip figürü; gelecekteki şehrin yazılı olarak önceden bildirilmesi; daha önceki bir durumun tersine çevrilişi -hem evcilleştirilmemiş doğa hem de İslam öncesi harabe- ve yetki alanının sınırlarının çizilmesi. Bunların zuhuru Fes efsanesinin unsurlarının müstakil bir oluşum olmadığını, fakat bir gelenek olduğunu (‘Thumma hatta el-kitâc

li-el-kuvved ve el-küttâb ve el-nâs ve khatta el-mescid el-câmic.’ Cafer el-Kuşhaki, el-Yakûbi, *Kitâb el-Büldân*’da alıntılanmıştır, 255-8.) doğrular; ayrıca bu efsanelerin muhtemelen model aldığı asıl bir metin arayışını faydalı kılar. Stephan Humphrey’in erken İslâm yazılı tarihinin yapısı hakkında bilgi veren Kur’âni bir paradigmayı geri kazanımının ardından, bu bölümün ikinci kısmı *siret* paradigmasının kuruluş efsaneleri konusunda bilgi verme ihtimali üzerinde duracaktır. İddia şudur ki bu efsaneler, bu paradigmatik mitin



Samarra

ritüel olarak yeniden sahnelenişidir.

...

Peygamber kendi camisi ve Küba camisi ile başlayan kuruluş sürecini Medine Anayasası ile tamamlamıştır. İslâm’ın manevi ve dünyevi bir güç olarak başlangıcı olan bu süreç, Peygamber’in ilahi olarak komuta edilen otoritesinin doğruluğunu kutsal kitaba binaen kanıtlayan rahip Bahira tarafından başlatılmıştı. Bu iki başlangıçtan İslami Medine ve dindar Müslüman yönetim biçimi, yani ümmet ortaya çıktı: bu iki başlangıçta kuruluş efsanelerinde ortak olan geleneklerin temelleri yatmaktadır. Bahira figüründe rahip ve onun kutsal kitaba göre önceden bilgilendirmesi unsurları; peygamber figüründe ve Bahira’nın Peygamberlik Mührünü keşfinde kurucunun yükseltilmiş ve daha sonra da yüceltilmiş statüsü yatmaktadır; Küba’da başlayan

ve Yesrib'in etrafındaki topraklardan *harem* olarak ayrılmasıyla biten süreçte yetki alanının sınırlarının çizilmesi yatmaktadır, hatta Yesrib'in Medine olarak isminin değiştirilmesinde dahi bir benzerlik vardır. Ve son olarak, bu kuruluş sürecinden önceki hicrette, daha önceki bir durumun tersine çevrilmesi hali vardır; zira hicret tersine çevirme açısından değil de ayırma açısından ele alınmasına rağmen, hicretin İslâmi manasının içinde adaletsiz bir mevkiyi terk etme ve övgüye değer bir mevkiye bağlanma hali vardır. Bu kasıtlı ilişik kesme ve dönme hareketinde tersine çevirme durumu yatmaktadır. Peygamber için hicret onun Yesrib'e gelmesinden sonraki olayların tabanını şekillendirmiştir." (O'Meara'dan alıntı)

Şehir mitolojilerinde öne çıkan unsurlar olarak Bahira ve Rahip figürü, bir müjdeyi taşıyan unsur olarak yerini almaktadır. Bilindiği üzere Kur'an Hz. İsa as'ın Tevrat'ı tasdikleyici ve Ahmed'i tebşir edici (müjdeleyici) olarak gönderildiğini söyler. Rahip Bahira, bu müjdeyi İsa as'dan sonra nesilden nesile aktaran kuşağın en önemli halkasıdır. Yanında bulunan kitaptan, yani sahih İncil'den (İncil müjde demek) ilhamla, tebşir edilen Ahmed'in Hz. Muhammed as olduğunu tespit eder. Çünkü onlar sahih Tevrat ve İncil vasıtasıyla o Ahmed'in Muhammed as olduğunu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıyorlardı. Diğer şehirlerin kuruluşlarında geçen keşiş/rahipler de Bahira'nın izinden gidenlerdir ve onlar da müjdeci olarak sahnede yerlerini almaktadırlar. Medine Sözleşmesi, mekânı ortak yaşam alanı olarak kullanma iradesinin bir ifadesi olarak orada vardır ve bir efsane, bir temenni, karşılığı olmayan bir ilke olarak orada durmamaktadır. Hicretle birlikte Medine'de, Fetihle birlikte Kudüs'te (Ömer emannamesi), İstanbul'da, Bosna'da (Fatih emannameleri) ve tüm İslam coğrafyasında hayat bulmuştur. Sınır çizme, Mescid-i Haram'ın Cebrail vasıtasıyla çizilen

sınırları, Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin çizdiği Medine haremının sınırları... Kur'an'ın her bir suresinin etrafı sağlam surlarla çevrilmiş bir şehri imleyen özellikleri... Surelerle sırlanan (surlanan) şehirler!... Ve bu sınırlar/suralar içinde gerçekleştirilen cennetimsi şehirler, Daru's Selamlar... Nasıl ki her mü'min kendi yaşamını Hz. Peygamber'in siretine bir not düşmek



anlamında kendine rehber ittihaz ederse, onların kurdukları şehirler de O'nun kurduğu Medine'den mülhem, onun ruhunu taklit eden şehirler olacaktır. O şehri kuran irade; kendi makamını, kendi kişiliğini yükseltmek, O'nunla boy ölçüşmek için değil; o yüce makamdan nasiplenmek ve o kutlu Nebi'nin naibi/nakibi olabilme şerefini taşımak için orada durduğunu bilir.

V.

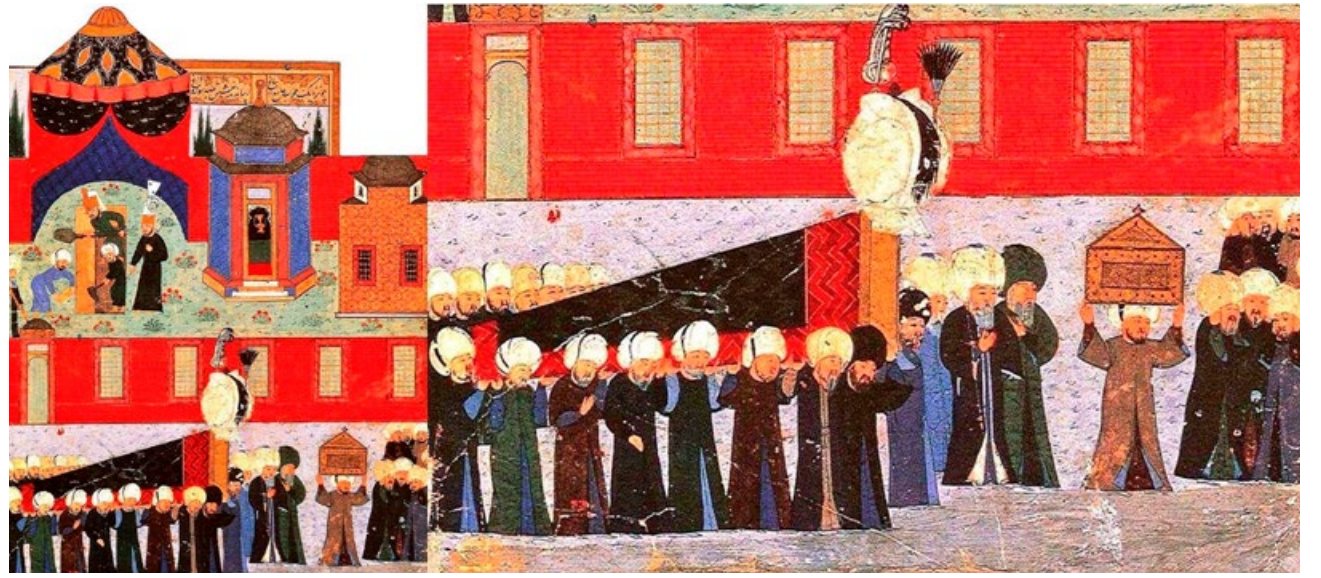
YENİ ROMA YENİ KUDÜS

Birinci Mabet'in (Hz. Süleyman tarafından yaptırılan) MÖ 583 yılında Nebukadnezar tarafından yıkılmasıyla dünya yeni bir döneme girdi. Roma ve

İstanbul'un yükselişi bu tarihten sonra başlar. Önce Roma dünyanın merkezi olur ve bütün yollar Roma'ya çıkmaya başlar. Roma kent olarak dünyanın yükünü çekememeye başlayınca İmparator Konstantin, Roma İmparatorluğu için yeni bir başkent, dünya için yeni bir merkez arar. Bu merkez İstanbul olacaktır. Artık milyon taşı, dünyanın merkezini gösteren sütun, Roma'da

değil İstanbul'daydı.² Roma'dan siyasi gücünü, mimari dokusunu ve yedi tepesini devralan İstanbul için bir de yeni bir ruha ihtiyaç vardı. Bu ruh Hristiyanlık olacaktır. Roma'nın Hristiyanlıkla barışması ve bu dini kabulü ile birlikte İstanbul, Roma kimliğine bir de Kudüs'ü ekleyecektir. Birinci Ayasofya'nın inşası ile birlikte İstanbul yani Konstantinopolis artık Yeni Kudüs de olacaktı. Dünya hâkimiyetine göz koymuş yöneticiler için rol model olarak

² Bizans İmparatorluğu'nda Konstantinopolis şehrine ulaşan tüm Antik Roma yollarının başlangıç noktası ve dünya üzerindeki diğer şehirlerin bu şehre olan uzaklığının hesaplanmasında kullanılan sıfır noktasıdır. İtalya'da Roma şehrinde bulunan bir diğer anıt olan Milliarium Aureum ile aynı işlevi görmektedir. Bizans'ın yeniden inşası ve başkent kimliğini kazanması esnasında yapılan birçok görkemli anıt gibi İmparator I. Konstantin tarafından 4. yüzyılda yerleştirildiği düşünüülür.



Kral Süleyman (Hz. Süleyman); gıpta edilen, kıskanılan bir konumdadır. Onun kurduğu şehir gibi şehir kurmak, onun yaptırdığı mabet gibi mabet yaptırmak tüm imparatorların ana hedef olmuştur. Justinyanus'un MS 530'larda yaptırdığı Ayasofya'nın karşısına geçip "Geçtim seni Süleyman" demesi, kiminle nasıl bir rekabet içinde olduğunu ifade eden bir göstergedir. İstanbul'un Müslümanlarca fethi ile birlikte İstanbul'a dair anlatılan efsane/menkıbelerde de bir değişimin yaşandığı görülüyor. Hz. Peygamber'in müjdesine nail olabilmek adına Müslüman fatihler tarafından onlarca kez kuşatılan İstanbul, nihayetinde II. Mehmet zamanında fethe edilir. Bu tarihten itibaren İstanbul'un hem idari, hem siyasi, hem de mimari yönden dönüştüğünü de görmekteyiz. Yine İstanbul dünyanın merkezidir ve bütün yollar onda buluşur ama milyon taşının yeri bu sefer I. tepeden, III. tepeye, Şehzade Camii'nin dış duvarının köşesine gelmiştir.³ Süleyman Mabedi ile yarışmak ve onu bile geçmek adına yapılan Ayasofya'nın yerine bu defa Süleymaniye Camii gelmiştir. Bir farkla ki Kanuni Kral Süleyman ile rekabet hâlinde değildir, Peygamber Süleyman'ın izinden gitmektedir. Kendine Süleyman-ı Sani demektedir. Devrinin insanları onda Süleyman Peygamber'in

³ Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde ise "Şehzâde Sultan Mehmed Camii" bölümünde "Bütün mühendisler, üçgen şekilli olan İstanbul'un ortası; saat, adım ve uzunluk hesabınca bu Şehzâde Camii yeridir ki bu düz geniş vadiye yapılmıştır, tepe üzere değildir." şeklinde açıklama vardır.

siyasetini görmektedir. O da hükümdarlara mektup göndermekte, had bildirmektedir. Bahr ve Ber'de mutlak hâkimiyetini kurmuştur. Sadece ismi ve eylemleri ile değil ölümü ile de II. Süleyman, Peygamber Süleyman gibi olacaktır (Ölümü belli bir süre gizlenecektir). İstanbul, II. Süleyman'ın gözünde de bir Kudüs'tür, kutsaldır. Süleymaniye, mimari kurgusu bakımından Mescid-i Aksa'nın bir aktarımıdır adeta. *Tezkiretü'l Bünyan*'da Süleymaniye'nin yapımı ile ilgili tasvirlerde bu vurguyu açıkça görürüz. "İnsanların ve cinlerin sevgilisi, padişahı eski sarayın yerine... Frenk esirlerinden binlerce Süleyman devî çalıştı... gök yayına benzer gönül okşayıcı kemerlerini güzellerin kaşları gibi seyretmek... âleme ün salan içinde kullanılan renkli mermerler farklı diarlardan gelmedir. Ekserisi ise Hz. Süleyman ile Belkıs'ın saraylarından kalma mermerlerdir... Padişahı şiddetli ve öfkeli görünce bu güçsüz karınca dilimi yuttum..."

İstanbul'un kurucu efsanesinde Hz. Süleyman'a kurucu aktör olarak yer verilmesi, Kudüs ile İstanbul'un aynı kaynaktan beslenen iki medeniyet olduğuna işaret etmektedir. Kudüs'ü nasıl ki Hz. Süleyman kurup imar etmişse, Hristiyan dönemde Konstantin ve annesi Helena, Hristiyan Kudüs'ün yeni kurucuları olarak varlıklarından söz ettirirler. Müslüman Kudüs'ün en esaslı bakımı ise Kanuni ve eşi Hürrem tarafından yaptırılır ve böylece Hz. Süleyman'ın maddi ve manevi mira-

sına sahiplik ederler. Kudüs'ün siyasi hâkimiyet olarak elden çıkması ile İstanbul'un işgalinin aynı yıllara denk gelmesi de bir tarihî tesadüf olarak algılanabilir mi?

Süleymaniye Camii'nin yer seçimi ve mimari karakterinin tespiti noktasında Peygamberî bir müdahalenin olduğuna dair anlatılan, Kanuni'nin ve Sinan'ın aynı anda gördüğü rüya hem Şehrin, hem de Mabet'in Hz. Peygamber tarafından onaylandığının ve Mescid-i Haram, Mescid-i Nebi ve Mescid-i Aksa'nın İstanbul'daki izi ve göstergesi olduğunun ifadesi olarak anlatılagelmıştır. Süleymaniye Camii'nin eni ve boyu arasında bir metrelik fark vardır, Kâbe duvarları arasındaki yaklaşık bir metrelik farkın, Kâbe'nin İstanbul'daki izdüşümü olan Süleymaniye'de de ortaya konması dikkate değer bir rikkatin işareti olsa gerektir.⁴

Sonuç olarak, birtakım İslami şehirlerin kuruluş ve mabetlerin yapılış menkıbelerinin geri planında peygamberî bir rehberiyet, cennetten bir iz, kutsaldan bir gösterge paradigması yatmaktadır. Bu mitik ve menkıbevi paradigmanın ritüelistik olarak yeniden sahnelenişinde bu ilk ve orta çağ mit, menkıbe ve efsaneleri İslâm'ın iddia edilen ve hayata geçirilen mucizesinin bir yönüne şahitlik etmektedirler. ■

⁴ Kâbe'nin geniş duvar yapısı yaklaşık bir küp biçimindedir. Kâbe'nin kuzeydoğu duvarı 12,63 kuzeybatı duvarı 11,03 güneybatı duvarı 13,10 güneydoğu duvarı 11,22 metredir. Yaklaşık 3500 metrekairelik iç alana sahip olan Süleymaniye Camii'nin uzunluğu 59, eni 58 metredir.

Bendeki Kudüs

HALİL ASSALİ

Çev: Selman Seher

SANATÇI DOSTUM, KADİM ŞEHRİN KALBİNE GİRMEYEN ÖNCE ŞAM KAPISI'NIN ÖNÜNDE DURDU. İLK KEZ görüyormuşçasına, sanki giriş için izin istiyormuşçasına derinlemesine baktı. Bu kapı gerçekten de güzeldi. Büyük Osmanlı Sultanı Kanuni Sultan Süleyman'ın Kudüs'te yaptığı surların en gösterişli kapısı denebilirdi bu kapıya. Kanuni dönemi Kudüs'ün yaşadığı en ihtişamlı zamanlardan biriydi. Bu dönemde şehir hem imar, hem de imaret bakımından büyük bir atılım yakalamış, çarşıları daha önce olmadığı kadar canlanmış ve Kudüs, konumu ve ilgiye mazhar olması bakımından İstanbul'un ikizi olmuştu adeta.

Dostum, inşa edildiği günden bugüne değin, onlarca yıkıma şahit olmasına rağmen hâlâ sağlam duran bu kapıya uzun uzun baktıktan sonra bana dönerek şöyle dedi:

“Biliyor musun dostum, Kudüs'ten birkaç günlüğüne ayrıldığım da, kendimi şehrimde ihanet etmiş gibi hissediyorum ve ona yeniden girmem için müsaade etmesini bekliyorum. Âmûd kapısının taşının bana ‘Neden benden uzaklaştın? Bu beldede seni bağrına basan ve sana şefkat gösteren yegâne varlığın ben olduğumu bilmiyor musun’ diye fısıldadığını duyuyorum. İnan bana bir gün için bile olsa bu şehirden ayrıldığım için kendimi suçlu hissediyorum. Çünkü bu şehirde oturandan başkası bu taşların dilinden anlamaz. Bu dil, samimiyetin ve şefkatin dilidir. Kudüs bize şefkat duyuyor. Ben Kudüs'ün dışında yaşayamıyorum. Kudüs'ten,

onun sokaklarından, çarşılarından ve taşlarından uzak kaldığımda rüzgârın önünde sürüklenen kuru bir ağaç yaprağından farksızım. Kudüs'teyken ise bir devim. O beni koruduğu, bana tahammül ettiği ve bana güvenlik hissi verdiği gibi ben de onu koruyorum.”

İşte, mahallelerinde yaşamış, sokaklarında dolaşmış, şehrin havasını koklamış, suyunu içmiş, maddi ve manevi havasını solumuş ve uzun yıllar bu şehirde yaşayıp büyümüş, efsanelerini, kıssalarını iliklerine kadar hissetmiş birinin Kudüs'le olan ilişkisi ve onun Kudüs'ü budur.

Bir de Türk şair Nuri Pakdil'in Kudüs'ü vardır. Nuri Pakdil görmeden âşık olduğu Kudüs'ün resmini taşırdı çantasında. Bir Arap medya kuruluşu olan Kudüs'ten “Ahbârü'l-Beled” ile yaptığı röportajında -başka da bir röportaj vermemiştir- “‘Kudüs Şairi’ olarak anılmak kadar beni mutlu eden başka bir şey yok” der. Pakdil Kudüs'ün dar ve çıkmaz sokaklarında, caddelerinde ve mahallelerinde dolarken, bu mukaddes şehrin kalbinde şöyle demişti:

“Tûr Dağı'nı yaşı
Ki bilesin nerde Kudüs
Ben Kudüs'ü kol saati gibi taşıyorum
Ayarlanmadan Kudüs'e
Boşuna vakit geçirirsin
Buz tutar
Gözün görmez olur”

Allah'ın rahmeti senin üzerine olsun ey Kudüs Şairi Nuri Pakdil. Dünya gözü ile görmeden, gece-gündüz demeden sürekli Kudüs'ü gündeme taşıyarak, onu Türk düşüncesinin bir parçası hâline getirdin. Kudüs davasının dinî bir sorumluluk olarak algılanmasının yolu açtın ve hatta siyasi yönelimi ne olursa olsun Türk siyasi düşüncesinde Kudüs davası bir ortak inanç konumuna senin ısrarlı sahiplenişin neticesinde geldi. Türk halkında ve siyasetinde bir Kudüs bilinci oluştu.



Kudüs alevini Arap-Türk ve Müslüman vicdanında diri tuttuktan sonra dünya ve insanlık vicdanında da diri tutabilmek için daha çok Nuri Pakdil'e ihtiyacımız var.

KUDÜS'TEN DAHASI

Herkes Kudüs'ten aşkla, sevgiyle ve özlemle bahsediyor. Herkesin bir Kudüs'ü var. Ancak bizim bahsettiğimiz Kudüs felaketlerden muzdarip olan, insânî, İslâmî ve Hıristiyânî kimliğine karşı yürütülen bir savaştan, insanlardan önce taşlar üzerine olan bir savaştan muzdarip olan Kudüs'tür. Zira İsrail Kudüs'te Yahudi Kudüs'ten başka bir şey görmemektedir. Yahudilikle alakası olmayan tüm eserleri yok eden İsrailîlerin dünyasında başkalarına yer yoktur. Oysaki hiçbir arkeolojik kazı şehirde Yahudilere ait herhangi bir somut izi ortaya çıkarabilmiş değildir.

Tüm bunlara karşın, Siyonist bakış açısının arkeologlara hâkim olan bakış açısı olduğunu görüyoruz. Bu mukaddes şehirdeki her dinden ve mezhepten insanın kendine yer bulduğu insânî ve medenî bir anlatı ve yaşanmışlığa dayanan Müslüman görüşünün ise üzeri örtülmektedir. Hâlbuki Efendimiz İsa Mesih (a.s.) Kudüs'te yaşamış ve ikamet etmiş, Muhammed Peygamber (s.a.v.) İsrâ ve Mirac gecesinde bütün peygamberlere Mescid-i Aksa'da namaz kıldırılmıştır ki Kudüs'ü Mekke ve Medine'ye bağlayan ve onu sahih İslam akidesinden bir parça yapan mucizeler bu yolculuklarda yaşanmıştır.

Şüphesiz Kudüs'ün sevenlerin ve âşıkların akıllarında ve kalplerinde kalması, onun hakkında çokça konuşmayı,

yazmayı ve pek çok kitap yayımlamayı gerektirmektedir. Zira şimdiye kadar yayımlananlar yabancı kitapların ya tekrarı ya da onlardan nakilden ibarettir. Bu sebeple Kudüs; hakkında yapılacak yeni araştırmaları, yeni keşifleri ve bunlardan mülhem yazılacak yeni kitapları beklemektedir. Başta Osmanlı arşivleri olmak üzere, Mescid-i Aksa'nın depolarında ve dünyanın başka yerlerinde saklı kalmış dosyaların açılmasını beklemektedir. Nitekim bir Arap üniversitesinde öğretim görevlisi olan bir arkadaşım Kudüs ile ilgili katıldığım bir sempozyumda şöyle dediğinde çok şaşırmıştım:

“Kudüs ve tarihiyle alakalı ne varsa ona dair bir bilgi felaketi (bilgisel bir Nekbe) yaşıyoruz. Bu Nekbe ne kadar derinleşir ve yaygınlaşırsa, Kudüs'ten vazgeçmek o kadar kolaylaşıyor. Tıpkı daha önceki asırlarda Kudüs'ün konumuyla/değeri ile alakalı bilgi azaldığında bazı Eyyubi sultanlarının Kudüs üzerinde pazarlık etmelerinin ve yönetimde kalabilmek için onu Haçlılar yararına olmak üzere boşaltmalarının kolaylaşmış olduğu günlerdeki gibi. Bilgi arttığında ve seçkin yazarlar, edipler, entelektüeller ve tarihçiler Kudüs'ün önemine yoğunlaştıklarında, Kudüs hakkında bir bilinçlenme yaşandığında ise şehir kendine geliyor ve isminin hakkını verir şekilde cennetten bir temsil mekânına dönüşüyor. Şehrin uzmanlarından birinin dediği gibi: “O, kökleri gökte olan bir yeryüzü şehridir.”

Bu yazı bütün tarihçilere ve araştırmacılara, arkeologlara Kudüs üzerine yazmaya ve ondan bahsetmeye devam etmelerine dair bir rica niyetiyle kaleme alınmıştır. Tâ ki, Kudüs'ten bazı izler ve hatıralardan başka bir şey bulamayacağımız bir gün gelmesin. Zira şehrin bugünkü hâli içler acısıdır ve tarih kitaplarındaki ve kaynaklardaki hâli ise bugünkü hâlinden daha az acınası değildir. ■

Haçlıların Kuruntuları ve Siyonistlerin Hurafeleri Arasında Kudüs

TAİSSIER KHALAF
Çev: Ramazan Tuğ

BATI HRİSTİYANLIĞI, UZUN TARİHİ BOYUNCA FİLİSTİN’İ İŞGAL ETMEK İÇİN KUDÜS’Ü BİR BAŞLIK VE GEREKÇE ittihaz eden iki yayılmacı ideolojik hareket üretti, böylece eski ve modern zamanlarda medeniyetlerin ve ticaret yollarının buluşma noktası olan tüm Doğu Akdeniz bölgesinde hâkimiyet kurdu.

Bu iki hareket; Orta Çağ’da Haçlı Seferleri ismi ile bilinen sonuçlar doğuran Haçlı hareketi ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda Avrupalı Yahudiler tarafından kabul edilmeden önce, on sekizinci yüzyılın sonundan bu yana Britanya adasında ve Amerika Birleşik Devletleri’nde aşırılıkçı evanjelik fikirlerden doğan Siyonist hareket. Her iki hareket de, kutsal şehrin kimliğini değiştirmeye yönelik çılgınca girişimlerin en yüksek ve en iğrenç biçimlerinde tezahür ettiğini gördüğümüz bir şiddet, yıkım ve ilga kültürünü benimsedi.

HRİSTİYAN HACCININ İCADI:

Peki, Kudüs, Bizans döneminde önce Hristiyanlar için kutsal bir yer miydi? Kudüs’e bir patrik atanması neden Miladi beşinci yüzyıla kadar ertelendi?

Tarih kaynakları bize, Kutsal Kabir, Kıyame Kilisesi, Doğu Kilisesi, Müjde Kilisesi ve diğer Hristiyan hac yerleri için mevkiler belirleyen kişinin Miladi 4. yüzyılın ilk çeyreğinde Hristiyan olup Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu’nun dini olduğunu ilan eden ve Miladi 325’te İznik Konsili’nde bir Hristiyan inancı kanunu vaz eden İmparator Konstantin’in annesi olduğunu anlatır. Bizans kaynaklarının Azize Helena olarak adlandırdığı bu imparatoriçe, zaman zaman yerel rehberlere, zaman zaman da ilahi ilhama dayanarak bu yerleri bulabilmiştir! O zamandan beri hacı kabileleri, İsa Mesih’in mesajının duraklarına tanık olduğu söylenen bu yerleri ziyaret etmek için Kudüs şehrine ve çevresine akın etmeye başladı.

Dolayısıyla, hedeflenen mevkilerin doğruluğu; yapılan hac, İsa Mesih’in hayatı ve yükselişine tanıklık etmiş olan gerçek mekânlara yapılmamış bile olsa, imparatorluğun siyasi kararıyla inancı birleştirmesi kadar önemli değildi.

Bu dönemde, adı İlya Kapitolina olan bir Kudüs piskoposu atandı, ancak bir yüzyıldan fazla bir süre sonra ve farklı mezhepler arasındaki Hristiyan anlaşmazlıklarının yoğunlaşması sırasında, Dördüncü Ekümenik Konseyi (Kalsedon Konseyi) tarafından 451 yılında bir kararname yayınlandı. Buna göre Kudüs Piskoposu patrik rütbesine terfi ettirildi. Roma Papası ve Konstantiniye, İskenderiye ve Antakya Patriği’nden sonra beşinci sıraya geldi. O zamandan beri Kudüs Patrikhanesi, Antakya ve sair Doğu Patrikhanesi’ne bağlı olmasından sonra Filistin ve Ürdün kilise ve cemaatlerini içine alan bağımsız bir patrikhane haline geldi.

Bu aşamada Kudüs’ün kutsallığına ilişkin Hristiyan bilinci oluşmuş ve



Kudüs’ü kontrol etmek Bizans hükümdarları için dinî ve siyasi meşruiyet kazanma başlıklarından biri haline gelmeye başlamıştır. Tarih kitapları bize bunun pek çok örneğini sunar, bunlardan en sonuncusu, Bizans İmparatoru Herakliyus’un Miladi 614’te Kudüs’ü işgal ettiklerinde, o tarihte Sasaniler tarafından tehdit edilen egemenliğinin meşruiyetini geri kazanma girişimi olarak Persler tarafından çalınan İsa’nın çarmıha gerildiği varsayılan ağaç parçalarını, kutsal şehre geri verdiği sırada yaptığı geçit törenidir.

Kudüs bu meşruiyetin başlıklarından biri olduğu gibi, İslam fetihleri sırasında Bizans imparatorunun dünyadaki tüm Hristiyanları temsil etmesinin meşruiyetini sağlayan başlıklarından biri haline geldi. Doğu Hristiyanları (Araplar, Kıptiler ve Süryaniler) imparatorluğun resmi inancına karşı oldukları için onlarca yıl Bizans’ın mezhebî zulmüne uğradılar ve Müslüman fatihlerle ittifaklarını ilan etmekte gecikmediler. Batı Hristiyanlarına gelince, mağlup imparatora olan saygılarını kaybettiler ve Katolik Kilisesi alternatif bir kutuplaşma merkezi olmaya başladı. Hz. Ömer çağıyla birlikte, Kudüs’ün tarihinde hoşgörü, inanç özgürlüğü ve hac ile öne çıkan yeni bir dönem başladı. Doğu Hristiyanları, Süryani Patriği Birinci Zakka İvas tarafından

da birçok vesileyle atıfta bulunulan Mikail’in *Büyük Süryani Tarihi*’nde yer alan birebir metne göre: “Bizi baskıcı Bizanslıların egemenliğinden kurtaran ve adil Müslüman Arapların egemenliği altına sokan Allah’a şükrediyoruz” derlerdi.

Ancak bundan sonra işler ideal şekilde yürümedi, özellikle Fatımi El-Hâkim Biemrillah Kahire’de iktidara gelmesinden sonra, Miladi 1007’de Kıyame Kilisesi’ni diğer birçok Hristiyan kilisesiyle birlikte yıktı. Hristiyanlardan haçlarını boyunlarına asmalarını, sağ parmaklarına yüzük takmamalarını, ata binmemelerini, katır ve eşeklere binmelerini istedi. Bu emirleri yerine getirmeyenler için Roma topraklarına sürgün edilme cezası getirdi. Bunun sonucu olarak, çok sayıda Arap Hristiyan Romalıların ülkesine göç etti ve bir kısmı İslam’a girmeye zorlandı. Gerçek şu ki, el-Hâkim Biemrillah’ın konumu, Bizanslıların, Tarsus ve El-Masisa (Mafustiya) halkının bugünkü Adana ve diğer şehirlerin yakınında bulunan Kilikya Müslümanlarına karşı reva gördükleri uygulamaların bir sonucuydu. Onlar da Bizanslıların zulmünden kaçmak veya Halep, Şam, Baniyas gibi iç şehirlere kaçmak için Hristiyanlığa geçmek zorunda kalmışlardı.

El-Hâkim Biemrillah’ın kararlarını geri almasına ve İslam devleti pahasına

Kıyame Kilisesi'nin yeniden inşasını emretmesine ve İslam'a baskı altında giren Hristiyanların dinlerine dönmesine izin vermesine rağmen, buna rağmen yaralar kapanmadı. Özellikle Selçuklu Türklerinin Küçük Asya'daki Hristiyan varlığının altını oyarak küçük ve büyük savaşlarla zayıflatmaları ve yavaş yavaş köyleri ve şehirleri Bizanslı Roma krallarının ellerinden çekip almaları nedeniyle, iki taraf arasında şüphe ve güvensizlik durumu hâkim olmaya devam etti.

Bu dinî dolduruşun zirve noktası, Türkmen Artukluların Kudüs'ü ele geçirmeleri ve Hristiyan hacılar için çeşitli türde aşığılamalar yapmaları oldu. Bu da, Hristiyanların Kıyame Kilisesi'ni hac etmelerini engellemeye karşı bir hareket olmadığı, bilakis Avrupa krallıklarının oluşumu, nüfuslarının daralması ve kaynaklarının kıtlığı ile uzun süredir demlenen fikrî, dinî, askerî ve siyasi bir hareket olduğu anlaşılan haçlı seferlerinin ilanı için doğrudan bir gerekçe oluşturdu.. Bu savaşlar, Avrupa'nın çamurundan ve karından güneşi, sütü, balı, mahsulü ve ticareti ile doğuya doğru çıkma girişimiydi.

HAÇLI HAREKETİ

Haçlı düşüncesi, Kıyame Kilisesi'nin ve İsa Mesih'in yaşamına ve harikalarına (mucizelerine) tanık olan yerlerin Müslümanların (kâfir barbarların) elinden kurtarıldığı söylemine dayanmaktadır.

Bu hareketin ilk ilanı, Miladi 1095'te Clermont Konseyi sırasında Papa II. Urban tarafından yapıldı. Böylece Miladi 1098 yılında, yani H. 492 yılında dört Frenk kralı ülkesinden çıktı. Bunlar; Beymond, Godefroy, Singel ve Tanc-red idi. Beraberlerinde pek çok prens, subay, zanaatkâr ve binlerce askerin refakat ettiği piskoposlar, din adamları ve keşişlerden oluşan bir ordu vardı.

O zamanlar Filistin, Miladi 1096'da Sökmen ve Artukluların buradan çıkarılmasından sonra Fatımilerin en iyi hâkimiyetine geri dönmüştü.

1099 yılının Temmuz ayı gelmeden Frenkler Kudüs'e ulaştılar ve kısa bir kuşatmadan sonra onu 15'inde aldılar. Halkını kılıçtan geçirdiler, tam bir hafta boyunca şehri yağmaladılar, şehrin mahallelerinde otuz bin kişiyle şiddet uyguladılar. İbnü'l-İbrî'nin rivayetine göre bu büyük olay için yetmiş bin kişi ile kutsal harem içinde karargâh kurmuşlardı. İbnü'l-İbrî, Frenklerin Kubbetü's-Sahra'dan her biri üç bin altı yüz dirhem ağırlığında kırk gümüş kandil aldıklarını belirtir. Aynı şekilde içinde yirmisi Mısır altını olmak üzere yüz elli küçük kandil ve her biri altı Bağdadi rıtlına eşit kırk Suriye rıtlı ağırlığında bir gümüş fener aldılar. Böylece, Fransız Godefroy de Bouillon, Miladi 1098 yılında "Kutsal Kabir'in Koruyucusu" adı altında Kudüs'ün ilk Haçlı Frenk hükümdarı oldu ancak iki yıldan kısa bir süre sonra yerine kardeşi I. Baudouin geçti, tacı taktı ve on yedi yıl daha kral unvanını elinde tuttu. Ancak Kudüs'teki Hristiyanlara yönelik zulmü kaldırma iddiası ile gelenler, muhalif Hristiyanlara karşı baskı uygulamakta gecikmediler. Romalıları büyük kiliselerden çıkardılar, piskoposlarını uzaklaştırdılar. Halklarından biri Kudüs ikincisi Antakya için olmak üzere iki patriklik kurdular. Kudüs Patriği Beytüllahim, Hebron [el-Halil], Samiriye [Nablus], Yafa, Kayseriya, Sayda ve Beyrut'a piskoposlar atadı. Kudüs'ü istila etmeden önce, halkının hiç savunma yapmadan kaçtığı Remle'ye Normandiyalı bir piskopos atamışlardı. Daha sonra Sur'u ele geçirdiklerinde, Vatikan'a bağlı bir piskopos atadılar. Böylece, Askalan hariç tüm Filistin toprakları, Kudüs'ü başkent olarak alan Haçlıların doğrudan egemenliğine girdi. Frenk efendilerin hizmetinden kaçmak ve onlara fahiş vergiler ödememek için göç etmeleri sonucu sayıları önemli ölçüde azalan Filistinli Müslüman Araplar üzerinde otoritelerini kullanmaya başladılar.

Türk Sultanı Nureddin Mahmud bin Zengi Şam bölgesinde iktidara gelir

gelmez denge Müslümanların lehine dönmeye ve Haçlıların geri çekilişi hızlanmaya başladı.

Nureddin, Şam hükümdarları Muinüddin Anar ve Atabeg hanedanının sonuncusu Mucirüddin Abak'ın altını oymaya başlayan ve Frenklerin Filistin'in çevresine doğru genişlemesini zayıflatmayı ve Kudüs Krallığı'nı kurdukları ilk seferde ele geçirdikleri topraklar içinde sınırlamayı büyük ölçüde başaran Zaireddin Tuğtekin cephesine karşı diplomatik bir savaş verdi.

Bununla birlikte, Atabeg Anar ve torunu Abak, Akka Frenkleri ile anlaşmalar yaptılar ve görüşü ve azmi sayesinde dahi Atabeg Muinüddin Anar'ın vefatından sonra cihad, Kudüs ve Şam bölgesini işgalci Frenklerin ellerinden kurtarılması sloganlarıyla Mucirüddin Abak'tan kurtaran Nureddin'e karşı onlarla aynı gemide olmaya başladılar.

Nureddin bu konuda parlak zaferler elde etti. Selahaddin'in müteakip zaferlerinin, özellikle de Haçlı efsanesinin sonunun başlangıcını işaret eden Hittin Savaşı'ndaki zaferlerinin önünü açtı. Bundan sonra Eyyûbîlerin halefleri, en önde gelenleri el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz ve el-Melikü'z-Zahir Baybars olan yeni bir askerî sınıf yükselene kadar, Moğolların Ayn Calut'taki yenilgisini ilhak ederek Frenklerin kalıntılarıyla savaşmaya devam ettiler. Sonunda Haçlılar, Filistin'deki son kaleleri olan Akka'dan Hicri 17 Cemaziyelûlâ 690, Miladi 18 Mayıs 1292'de haftalar içinde Haçlı varlığını tamamen Şam bölgesinden tasfiye edecek olan Eşref Halil İbn el-Melikî'l-Mansur Kalavun'un saltanatı sırasında sürüldüler.

Kudüs'ü kontrol altına almak nasıl ki Haçlı düşüncesinin zaferinin başlığı idiyse, kaybı da bu projenin hezimet ve iflasının başlığı oldu. Selahaddin'den sonra Müslümanlar arasındaki ayrılık olmasaydı Haçlı seferleri de bir asır daha devam etmeyecekti.

Kudüs'ün haklı olarak fethi, Haçlı genişlemesine son verdi, Haçlı savaşçı-

larını Batı bilincindeki sembolizminden ayırdı. Haçlıların bu büyük olaya ilişkin kendi anlatımları, kutsallık havasıyla kaplı kendilerini Rabbe adayan savaşçılar, bu efsanenin çöküşünü gösterdi. İşte Selahaddin'in kuvvetleri tarafından ele geçirilen haçlı savaşçı Arnol, Haçlıların krallarının huzursuzluğuna ve vaatlerini yerine getirmemelerine karşılık Kudüs kuşatmasının hikâyesini, Selahaddin'in merhametini, asaletini ve yüksek ahlakını anlatıyor.

SIYONİZM HAREKETİ

Haçlı düşüncesi çöktü, ama yok olmadı ve yılların külleri altında cılız bir kor gibi kaldı, İkinci Memluk ve 18. yüzyıla kadar uzanan Osmanlı dönemi boyunca zaman zaman Kudüs'teki Kıyame Kilisesi'ni ziyaret etmek amacıyla ülkemize gelen Batılı seyyahların metinlerinde kendisini gösterdi. Geçmişe duyulan pişmanlıkla dolu metinleri, Haçlı fikrinin birçok kişinin zihninde canlı olduğunun ve yeniden canlandırılması konusunun başka bir başlık altında, Napolyon Bonapart'ın Mısır ve ardından Filistin'e yönelik seferleri ile beraber başlayan dramatik siyasi değişimlere bağlı olduğunun bir belgesi sayılır.

Haçlı düşüncesinin, Diaspora Yahudilerinin Filistin'e geri dönmesini isteyen başka bir düşünce ile evlendirilme girişimi başlayınca, spesifik bir gelişme yaşandı. Bu da Napolyon'un seferinden yıllar sonra Kudüs'teki Siyon Dağı'na nisbetle Siyonizm olarak adlandırılan şeydir.

Napolyon, 4 Nisan 1799'da Yahudilere hitaben yaptığı bir konuşmada şunları söyledi: "Ey Filistin'in meşru varisleri, büyük ulusun oğulları, bu, sizden çalışanları geri almak için size yöneltilen bir çağrıdır, acele ediniz, şüphesiz ki uygun zaman gelmiştir. Haklarınızı geri alana kadar, intikamınızı alıncaya ve bir ulus olarak siyasi varlığınızı gerçekleştirinceye kadar ve şüphesiz sonsuza kadar."

Bu Hristiyan Siyonizm'i, Yahudi Siyonizm'inden yaklaşık bir asır önce geldi ve Hristiyan Siyonistler, Yahudileri kendi fikirlerine çekmek için her türlü araca başvuruyorlardı. Bu, on dokuzuncu yüzyılın sonuna Theodor Herzl başkanlığında İsviçre'nin Basel kentinde düzenlenen ilk Siyonist Kongresi'ne kadar ertelendi. Oysa Siyonist iddiaya göre, Yahudilerin çoğu İsrail Krallığı'nın geri dönüşünün acele edilmemesi veya insan müdahalesi olmaması gereken ilahi bir karar olduğuna inanıyordu

Ancak Napolyon'un bu yeni fikrî gerçek popülaritesini Fransa'da ve Katolik dünyasında değil, Britanya ve Protestan dünyasında buldu. 1800 yılında James Bishno yazarına ait Londra'da "Yahudilerin Dirilişi: Tüm Milletlerin Krizi" başlıklı bir kitap çıktı. Kitap, *Kitab-ı Mukaddes'in* (Tevrat) kehanetlerine dayanarak Yahudilerin dirilmesi için bir çağrı içeriyordu ve bu kitap, bu geri dönüşü gerçekleştirmek için Fransız ulusunun Tanrı'nın inayetinin aracı olması ümidiyle Batı dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu'nun krizlerine kendi bakış açısıyla çözüm sunuyordu.

Ancak kader, Fransızların Bishnu'nun dileğini yerine getirmesine izin vermedi. Napolyon, politikasına bir araç olmak için eski Yahudilerin konseyini bir araya getirmeyi başaramadı, bu nedenle bu konudaki ağırlık merkezi İngiltere'ye ve ardından Amerika'ya taşındı. Nitekim Kıyamet gününden önce, Armagedon savaşına, Mesih'in dönüşüne ve dünyada güvenlik ve barışın egemenliğine hazırlanmak için Filistin'de Yahudiler için bir devlet kurulmasını açıkça talep eden ilk Protestan fikirler ortaya çıkmaya başladı.

Bu Hristiyan Siyonizm'i, Yahudi Siyonizm'inden yaklaşık bir asır önce geldi ve Hristiyan Siyonistler, Yahudileri kendi fikirlerine çekmek için her türlü araca başvuruyorlardı. Bu, on dokuzuncu yüzyılın sonuna Theodor Herzl başkanlığında İsviçre'nin Basel kentinde düzenlenen ilk Siyonist Kongresi'ne kadar ertelendi. Oysa Siyonist iddiaya göre, Yahudilerin çoğu İsrail Krallığı'nın geri dönüşünün acele edilmemesi veya

insan müdahalesi olmaması gereken ilahi bir karar olduğuna inanıyordu.

Protestan misyonerlerin amacı, Kitabı Mukaddes'te bahsedilen olayların gerçek yerlerini Eski Ahit (Tevrat) ve Yeni Ahit'te (İncil) aramaktı ve bu, Arap Doğusunu sömürgeleştirme ve Filistin'de bir Yahudi devleti kurma fikriyle uyum ve bütünlük içindeydi.

Bu aşamada Kudüs, Arap Doğusu bölgesi için büyük sömürge çorbasını pişiren dev kazanın kalbindeydi. Bir yandan Yahudilerin Filistin'deki sözde tarihsel haklarını garanti altına almak, bir yandan da Batı dünyasında Tevrat ve İncil kıssalarına duyulan şüphe ile ortaya çıkmaya başlayan ateizm çağrılarına bilimsel olarak cevap vermek için İngiltere ve Amerika'dan gelen rahipler ve Anglikan din adamları, Kitab-ı Mukaddes coğrafyasını kanıtlayan tarihî bir iz aramak için Kudüs şehrinin her metresini kazıyorlardı. Bütün bunları sömürge haritaları yapan askerî mühendislerle birlikte yapıyorlardı.

Bu nedenle, gezginler, kâşifler, maceracılar, casuslar ve keşişler Filistin ve Kudüs'e akın etti ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında seyahatlerinin metinleri, Araplar kastedilerek mevcut sakinlerin geri kalmışlığı ve Yahudiler anlamına gelen eski sakinlerin gelişmişliği merkeze alınarak Tevrat rivayetlerinin zorbalığı ve onları çevreleyen gerçek hayatın yokluğu karakterize edildi.

Bu nedenle, bu maceracılar, antik tarih kitaplarında, özellikle de Roma dönemi Yahudi tarihçisi Josephus Flavius'un kitaplarında, Kudüs'ün

Bu aşamada Kudüs, Arap Doğusu bölgesi için büyük sömürge çorbasını pişiren dev kazanın kalbindeydi. Bir yandan Yahudilerin Filistin'deki sözde tarihsel haklarını garanti altına almak, bir yandan da Batı dünyasında Tevrat ve İncil kıssalarına duyulan şüphe ile ortaya çıkmaya başlayan ateizm çağrılarını bilimsel olarak cevap vermek için İngiltere ve Amerika'dan gelen rahipler ve Anglikan din adamları, Kitab-ı Mukaddes coğrafyasını kanıtlayan tarihî bir iz aramak için Kudüs şehrinin her metresini kazıyorlardı. Bütün bunları sömürge haritaları yapan askerî mühendislerle birlikte yapıyorlardı.

topografyası, Süleyman Tapınağı ve Davut ve Süleyman'ın hükümdarlığı dönemindeki kraliyet sarayları hakkındaki varsayımlarını desteklemek için kazı yapmaya başladılar. Bu binalar hakkında bilimsel olmayan varsayımlar yayıldı. Herhangi bir maceraperest için şu ya da bu anıtın şu ya da bu Yahudi dönemine atfedilmesi hakkında yargıya varması kolaydı.

Bu maceraperestlerin bilincinde Kudüs, eski ihtişamına kavuşturulması gereken kayıp bir şehirdi, içindeki Araplar ve Müslümanlar, önemli bir iz bırakmayan bir yaz bulutundan başka bir şey değillerdi ve acilen varlıklarının ortadan kaldırılması gerekiyordu, bin üç yüz yıldan fazla bir süre sonra bile!

Bu seyyahların gözündeki Kudüs imajını şöyle özetleyebiliriz:

1. Mevcut şehir, Davut ve Süleyman tarafından inşa edilen şehirden çok daha küçüktür ve Josephus Flavius Roma döneminde bundan bahsetmiştir.
2. Şehirde bulunan belli başlı eserler ise Davut, Süleyman ve Bizans dönemi ve bundan sonrasına dayanan Yahudi eserleridir.
3. Müslüman Araplar, şehri işgal edip pislik ve tembelliğe boğmaktan ve Hristiyan hacılara şantaj yapmaktan başka bir şey yapmadılar.
4. Şehre ruhunu ve anlamını veren sadece Yahudilerdir.

Bu seyyahların Kudüs'ün nüfusu ve içindeki dinî mezheplerin dağılımı hakkında naklettikleri istatistikler, Müslüman Arap nüfusundan daha fazla

olsun diye Avrupa'dan gelen Yahudi ve Hristiyan hacı ve turist sayısının da Yahudi veya Hristiyan mahallesine ilave edilmesi suretiyle pek çok adaletsizliklerle temayüz etmiştir. Bu, dünyanın bundan önce bilmediği bir şeydir.

On dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran Kudüs şehrinin eski eserleri için yapılan kazı çamurunda, hasta adamın

Bu maceraperestlerin bilincinde Kudüs, eski ihtişamına kavuşturulması gereken kayıp bir şehirdi ve içindeki Araplar ve Müslümanlar, önemli bir iz bırakmayan bir yaz bulutundan başka bir şey değillerdi ve acilen varlıklarının ortadan kaldırılması gerekiyordu, bin üç yüz yıldan fazla bir süre sonra bile!

yani Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasını paylaşmak için Avrupa ülkeleri ve onunla birlikte Amerika arasındaki sömürgeci rekabete eşdeğer arkeolojik rekabet ve Filistin'i keşfetmek için İngiliz, Fransız, Alman, Rus ve Amerikan dernekleri ortaya çıktı.

Robinson, Thomson, Eli Smith, Mark Twain, Herman Melville, Meçhul İsviçreli, Claude Conder, Selah Merrill ve daha pek çoğuyla başlayarak 19. yüzyılda Kudüs'ü ziyaret eden Batılı gezgin ve kâşiflerin metinlerinde göze çarpan ilk şey, bahsettikleri coğrafyanın Tevrat boyutlu, yer isimlerinin Tevrat'ta geçen isimlerle aynı olması, mevcut Arapça isimlere gelince, nadiren anılıyor olmasıdır. Gezin, bir yerden bahsederken Kitab-ı Mukaddes'te bu sözde yerle ilgili tüm metinleri gündeme getirir ve bunun İsrailoğulları kabilelerinden

hangi kabileye tabi olduğuna, Filistin topraklarını isim ve coğrafya olarak onlara dağıtan sözde ilahi vaade atıfta bulunmayı unutmaz.

Yeni eleştirel tarihsel çalışmalar ve ciddi arkeolojik araştırmalar, Siyonistlerin Kudüs görüşünün dayandığı argümanların geçersizliğini kanıtlamıştır. Bilimsel arkeolojik araştırmalar, Davut ve Süleyman krallığının, yalnızca tarihsel olmayan bir olay olduğunu ve tüm gerçeklerinin ve ihtişamıyla ilgili konuşmanın yalnızca dinî metinler çerçevesine girdiğini ve hiçbir tarihî metin veya Tevrat'ın metnini destekleyen arkeolojik dönüm noktası olmadığını yıllardır ispat etmiştir. Bu nedenle Yahudilerin eski ihtişamlarından bahsetmek bir efsaneden başka bir şey değildir.

Roma işgali sırasında Kudüs'teki Yahudilere bir başka ihtişam atfeden Josephus Flavius'un kitaplarının metinlerine gelince, son araştırmalar ve eleştirel çalışmalar Josephus'un anlattığı hikâyelerin birçoğunun geçersizliğini ortaya koydu. Birçok araştırmacı tarafından, Josephus'un kitaplarında yer alan birçok olayın daha sonraki dönemlerde eklendiği ortaya çıktı. Miladi 70 yılında Titus kuşatmasında bir milyon yüz bin Yahudi'nin ölmesi makul değildir. Flavius'a göre arkeoloji, o dönemde Kudüs'te bulunan çok sayıda duvarın varlığını şu ana kadar kanıtlamadı. Yahudilerin Masada ve Gamla'daki kahramanlıklarının ve Roma ordusu tarafından ele geçirilmemek için toplu intiharlarının hikâyelerinin de hakikat adına hiçbir dayanağı olmayan abartılar

olduğu yeni Yahudi tarihçilerin kendileri tarafından kanıtlandı.

KALIPLAŞMIŞ BİR İMAJ

O halde, Hristiyan (Haçlı) ve (Siyonist) kültüründeki Kudüs imajının, boyutlarının efsanevi bir geçmişten ve modern bilimin hiçbir gerçeğini kanıtlayamadığı dinî unsurlardan türetilen gerçek dışı bir imaj olduğunu söyleyebiliriz. Kentin, arkeoloji dilinde Tunç Çağı'na kadar uzanan Kenanlı geçmişi ile Davut Krallığı'nın kurulduğu varsayılan Demir Çağı arasındaki uçurum büyüktür. İncelenen arkeolojik seviyeler, Demir Çağı'nda bahsedilen büyüklükte bir kentin varlığını değil, daha çok Helenistik, Roma, Bizans ve İslami dönemleri kapsayan daha sonraki



Siyonist teorisinin dayandığı Kudüs şehrinin efsanevi geçmişi ile Haçlı teorisinin dayandığı tarihsel olmayan bir geçmiş arasındaki bu paradoks karşısında, Arap-İslam geçmişi, tarihsel gerçeklerle doğrulanmış olarak tek başına duruyor. Tarafsız metinler, kentsel anıtlar ve demografik gerçek. Bütün bunlara rağmen, Siyonizm ve Haçlı bağluları bu gerçeği görmezden gelmekte ısrar ediyor, kutsal Kudüs şehrinde bariz ve tartışmasız Arap İslami hakkı pahasına sahte bir ihtişam ve efsanevi bir geçmişi diriltmeye çalışıyorlar.

dönemleri işaret etmektedir. Tarihsel metinler düzeyinde, o döneme ait dinî rivayetleri destekleyen tek bir çağdaş metne rastlanmamıştır.

Bu, Kudüs'ün Tevrat'taki geçmişi düzeyindedir. Hristiyan geçmişine gelince, İsa Mesih'in Kudüs'le ilişkisine dair birçok olay, Tevrat metninin tarihsel gerçekliğe uygulanabilirliğini iddia eden öngörü bakış açısıyla anlatıldığı için onda da pek çok tarihsel boşluk vardır. Bu, araştırmacıların olayların Tevrat metniyle kalıplaştırılması dediği şeydir. Özellikle Micah kitabında yer alan Beytullahim'deki doğum hikâyesi, Mesih'in bir eşeğe binerek Kudüs'e girişi ve birçok eleştirel araştırmacının İncil'de yer alan ve yıllar içinde formüle

edilen birçok olayın tarihselliğini sorgulamasına neden olan diğer kalıplar da bu türdendir. Birçok araştırmacının uydurma olarak gördüğü Josephus Flavius'un sözde tanıklığı dışında, hiçbir tarihsel kaynak İsa Mesih'in kişiliğiyle ilgili hiçbir gerçekten bahsetmediği için yüzyılın sözde sessizliğini buna tanık gösteriyorlar. Oysa üslubu, yazarının inancına derinden bağlı bir Hristiyan olduğunu gösteriyor, bu da Josephus'un yaptığı bir şey değildir.

Siyonist teorisinin dayandığı Kudüs şehrinin efsanevi geçmişi ile Haçlı teorisinin dayandığı tarihsel olmayan bir geçmiş arasındaki bu paradoks karşısında, Arap-İslam geçmişi, tarihsel gerçeklerle doğrulanmış olarak tek başına duruyor. Tarafsız metinler,

kentsel anıtlar ve demografik gerçek. Bütün bunlara rağmen, Siyonizm ve Haçlı bağluları bu gerçeği görmezden gelmekte ısrar ediyor, kutsal Kudüs şehrinde bariz ve tartışmasız Arap İslami hakkı pahasına sahte bir ihtişam ve efsanevi bir geçmişi diriltmeye çalışıyorlar. ■

KAYNAKLAR

- Süryani Eserlerinde Haçlı Seferleri, İshak Ermele, Süryani Matbaası, Beyrut 1929.
- Tarihü'z-Zaman, İbnü'l-İbrî, Araplaşma, İshak Ermele, Dar Maşrık, Beyrut, 1986.
- Tarih Mihail el-Kebîr, İkinci Bölüm, Mar Gregorius Saliba Shamoun'un Araplaştırılması, Dar Mardin, Halep 1996.
- Tarihsel, Teolojik ve Manevi Araştırmalar, Patrik Ignatius Zakka I Iwas, 3 Cüz, Deyr Mar Jacob El Baradei, Lübnan, 1998-1999-2000
- Bir Tanrı ve Vatan Arayışında, Neil Silberman, Fadel Jataker'in Araplaştırılması, Dar Kadmis, Şam, 2001
- Filistin'in Eski Tarihinde Yeni, Bir grup araştırmacı, Dar Kadmis, Şam, 2004
- Robinson (Kitap Araştırmaları), Thomson (Dünya ve Kitap), Selah Merrill, Meçhul İsviçreli, Meçhul Claude Conder ve diğerlerinin seyahat metinleri.
- Citation Tire De A <Quila Palestine?> De. Jp Migeon Et. J. Jolly Edit: J. Lanzmann, Paris. 1970.
- The Restoration Of The Jews, Crisis Of All Nations By James Bicheno.

Nebi Musa Festivali; Efsaneden Direniş

PEREN BİRSAYGILI MUT

KUDÜS'ÜN YAKLAŞIK 20 KM KADAR DOĞUSUNA GİTTİĞİNİZDE, ETRAFI MEZARLARLA VE 120'DEN FAZLA odaya sahip geniş bir orta avluyla çevrelenmiş heybetli bir yapı çıkar karşınıza. Tamamen bej kireç taşından yapılmış ana gövdesi ve beyaza boyanmış çok sayıda kubbesiyle, 5000 m² alana yayılan bu yapı, Hz. Musa'nın türbesinin bulunduğu rivayet edilen yerdir. Ve her ne kadar İslam kaynaklarında Hz. Musa'nın gömülü olduğu yerin tam olarak bilinmediği söylene de, çok sayıda Filistinli Müslümanın inancı mezarın burada olduğu yönündedir.

Böyle inanmalarının en önemli sebeplerinden birisi, Ebu Hureyre'den nakledildiği söylenen hadisti. Bu hadise göre, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Musa'nın Mescid-i Aksa'nın yakınında, hatta buraya bir taş atımı kadar uzakta vefat ettiğini ve yine yakınlarda bir yere defnedildiğini söylüyordu.

Bir diğeri de, Selahaddin Eyyübi'ye mal edilen bir rüyaydı. Efsaneye göre, merhum Mehmed Akif'in "Şark'ın



Sultanı" olarak tanımladığı, Kudüs Fatihî Selahaddin Eyyübi, rüyasında Hz. Musa'nın mezarının yerinin burada olduğunu görmüştü. Ve bu rüyası, İslam ordularının başında şehri fethetmeye muktedir olduktan sonra da hiç aklından çıkmamıştı. Ve yine Filistin'de yaygın olan bir efsaneye göre, büyük kumandanı düşündüren bir nokta daha vardı. Kudüs fethedilmişti fethedilmesine ancak nisan ayındaki Paskalya kutlamaları esnasında şehre pek çok Hristiyan hacı akın ediyordu ve Kudüs'ü tekrar fethetmek isteyen Haçlılar da kolaylıkla bu kalabalığın içerisinde karışabilirlerdi. Eğer Müslümanlar da aynı tarihlerde benzer bir kutlamaya sahip olurlarsa daha kalabalık olurlar, yani şehri tehlikelere karşı daha güçlü koruyabilirlerdi.

İşte Nebi Musa Festivali böyle ortaya çıkmıştı. Nisan ayının üçüncü haftasında kutlanmaya başlanan festival, Çağrı Cuması adı verilen bir ritüelle başlıyordu. Cemaatin cuma namazını edâ etmesinin ardından, Kudüs'ün her

yerinde çağrı yapılır ve şehrin yöneticilerinin, âlimlerinin ve diğer ileri gelenlerinin huzurunda kutlamalar resmen başlardı. Görülmeye değer bir manzara olurdu o zamanlar Kudüs'te. Şehir, Filistin'in farklı yerlerinden gelen binlerce Müslümanla dolardı. Kudüs'ün yerli halkı, gelen misafirleri karşılamak için hazırlanır, üzerinde Ku'ran ayetleri yazılı pankartlar ve davullarla karşılardı onları. Bir yandan ilahiler söylenir, yemekler ikram edilirdi.

1269 senesine gelindiğinde, yani Kudüs'ün fethinden 82 sene sonra, Memlük Sultanı Baybars burada birtakım imar faaliyetlerinde bulunmuş ve çok daha büyük bir yapı inşa etmişti. Hz. Musa'nın defnedildiğine inandıkları makamı taçlandırmak ve büyük kumandan Selahaddin Eyyübi'den kalan mirası devam ettirmek istiyordu. Türbenin girişindeki bir Memlük yazıtında şöyle yazıyordu; "Musa Peygamber'in mezarı üzerine bu makamın inşası, Sultan Ebu el-Fetih Baybars tarafından Hicri 668 yılında emredilmiştir."

1885 senesine kadar çeşitli tahribatlara uğrayan Nebi Musa Türbesi, son hâlini Kudüs Müftüsü Muhammed Tahir el-Hüseyni'nin emrettiği restorasyon çalışmasının ardından almıştı. Hz. Musa'nın burada defnedilip defnedilmediği hâlâ tam olarak bilinemesi de, türbe yüzlerce senedir pek çok efsaneye konu olmaya devam etmiş ve Kudüs'te yaşayan Müslümanların vazgeçilmez ziyaret yerlerinden birisi olma özelliğini korumuştur. Özellikle çocuğu olmayan kadınlar, Allah'a yakarmak için Nebi Musa Türbesi'ne koşarlardı ilk önce.

Şehir Osmanlı yönetimi altına girdiğinden itibaren, Osmanlı yöneticileri Nebi Musa Türbesi'ne ve düzenlenen festivale büyük bir önem göstermişlerdi. Filistinli Müslümanlar için senenin en özel zamanlarından birisi olan festival, bir tür hac farzasının yerine getirildiği dönem olarak kabul ediliyordu artık. Ülkenin her yerinden gelen binlerce Müslüman, en güzel giysilerini giyerek, topluca burayı ziyaret ederlerdi. Türbeye varan kalabalık, üç gün boyunca

türlü törenler ve eğlenceler düzenler, akşamları da sadece ibadetle geçirirdi. Daha sonra, hep birlikte yola koyularak Kudüs'e dönerlerdi. Şehir, tüm bu zaman boyunca öyle merkezî bir role sahipti ki festivalin bazen Kudüs Haccı olarak adlandırıldığı da oluyordu. Ayrıca hacılar bu türbenin çevresini Kudüs'e gelmeden önce son kez dinlendikleri ve temel ihtiyaçlarını karşıladıkları bir han olarak da kullanıyorlardı.

Nebi Musa Festivali Hristiyanların Paskalya Yortusu ile aynı zamana denk gelmeye devam ediyordu elbette ancak Osmanlı döneminde yapılan bazı düzenlemeler ile kargaşa çıkmadan her iki bayramın da kutlanması sağlanmıştı. Yine aynı dönemde, bölgede tamire ihtiyaç duyulan yerler restore edilmiş ve bazı çevre düzenlemeleri yapılmıştı. Her ailenin kendine ait, farklı renkte bir bayrağı vardı. Ve El-Hüseyinler gibi Kudüs'ün ileri gelen bazı aileleri; her sene bu festivale hamilik eder, Nebi Musa'ya gelen hacılara bol bol yemek ikramında bulunurlardı.

Ancak, Filistin'in 1918 senesinde İngilizler tarafından işgal edilmesi ve Osmanlı'nın bölgeden çekilişi, Nebi Musa Festivali'nin de çehresini bir anda değiştirecekti. Bu esnada, Yahudi göçü de dikkat çekici ölçüde artmaya başlamıştı. 1919 senesinde Filistin'e 1806 Yahudi göçmen gelirken, bu sayı 1920 senesinde 8223'e çıkmıştı. Nebi Musa Festivali, artık sadece bir efsaneden doğan o yüzlerce yıllık geleneğin sürdürüldüğü yer değil, Filistin kimliğinin savunulduğu, Siyonizmin ve Yahudi göçünün protesto edildiği güçlü bir ses olmuştu. Her sene ülkenin dört bir yanından gelen Müslümanların burada toplanması ve yaşananlar hakkında konuşmaları, insanların daha da bilinç-

lenmesini, dolayısıyla da tepkilerin çığ gibi büyümesini sağlıyordu.

1918'de düzenlenen festival, ilk kez İngiliz idaresi altında gerçekleşmişti. İngilizler, bu festivalin bölgedeki Müslümanlar için önemini biliyorlardı, o nedenle tepki çekmemek için süregelen düzeni devam ettirmeye kararlı gibi görünüyorlardı. Ancak kısa süre önce imzalanan Balfour Deklarasyonu'nun duyulması, Siyonist emellerin iyice açığa çıkmaya başlaması ve artan Yahudi göçü, Nebi Musa Festivali'nin bir anda milli yetçi bir içerik kazanmasına ve miting havasında geçmesine neden olmuştu. İngilizler ve Siyonistler öfkeyle izliyorlardı olan biteni. Büyük bir gerginlik gün yüzüne çıkmayı bekliyordu adeta. Ve biriken öfke, 2 sene sonra, yani 1920 senesindeki Nebi Musa Festivali'nde büyük bir şiddetle patlayacaktı.

Olayların nasıl çıktığına dair herkes bir şey söylüyordu, fısıltı gazetesi hemen devreye girmiş ve haberler bütün Filistin'e yayılmıştı. İngiliz işgalciler ve Siyonist çeteler, kendilerini haklı göstermeye çalışsa da, Siyonistler tarafından düzenlenen provokasyona dair ciddi kanıtlar mevcuttu. Her şey, festival alayı Yafa kapısından geçerken başlamıştı ve bu esnada Filistinli Araplara yönelik sözlü sataşmaları gören yüzlerce şahit vardı. Ancak tüm sataşmalara rağmen yürümeye devam etmişler ve meydanda toplanarak festivali bir miting havasında bitirmeye karar vermişlerdi. Üstelik onlarla kenardan öfkeyle izleyen kalabalığın en istemediği şey gerçekleşmiş, Müslüman ve Hristiyanlar güç birliği yaparak, omuz omuza vermişlerdi. Bir tarafta Nebi Musa'yı, öte yanda Paskalya'yı kutlayan bir aradaydı artık. İki dinî cemaatin liderleri, bu kavganın ortak bir kavga

olduğuna karar vermişlerdi. Filistin'i birlikte savunacaklardı.

Meydan bir anda, hep bir ağızdan Arap halk şarkıları söyleyen büyük bir kalabalıkla dolmuştu. Hoşnutsuz bazı bakışlar, kalabalığı takip etmeye ve olup biten her şeyi izlemeye devam ediyordu. Bunlar, daha sonra Burak Duvarı olaylarında da yer alacak olan ve kendilerini Yahudi Savunma Alayları olarak adlandıran, Vladimir Jabotinsky'e bağlı çetelerdi. Her gün askerî tatbikat yapan bu adamların sayısı o esnada altı yüz kadar vardı. Ve söylendiğine göre, Nebi Musa Festivali'nin yaklaştığını bildiklerinden, gerginliği tırmandırmak için 1 ay öncesinden uğraşmaya başlamışlardı.

Bu çetelerin, Kudüs Müftüsü Hacı Emin el-Hüseyini'nin konuşması esnasında dinleyicilere saldırmaları bardağı taşıran son damla olmuştu. Filistin davasının, sömürgecilğe ve siyonizme karşı ilk büyük çatışması böylece başlıyordu. İngilizler, çatışmalar başlar başlamaz Kudüs şehrine tüm giriş çıkışları kapattılar. Müftü el-Hüseyini ve yazar Halil Beydas gibi önemli isimlerin de içlerinde olduğu, Müslüman ve Hristiyanlardan 23 kişi hakkında derhâl tutuklama emri verdiler. Ayrıca Kudüs Belediye Başkanı Musa Kazım el-Hüseyini'yi de görevinden azlettiler. 5 gün boyunca yaşanan çatışmalar sonucu 5 Filistinli şehit oldu, yüzlercesi ise yaralandı. Şehit olanlar, Filistin davasının ilk şehitlerinden kabul edilmektedir.

Daha sonra, sayısız kere şahit olduğumuz Filistin halk ayaklanmalarının çıkış noktası, kabri hakkında türlü efsaneler anlatılan Nebi Musa Türbesi'ydi yani. 2013 senesinde TİKA tarafından restore edilen bu güzel türbe, Filistin halkının gönlündeki yeri yüzyıllardan beri korumaktadır. ■

Şehirler ve Kuruluş Efsaneleri

MUSTAFA İBAKORKMAZ

GİRİŞ

Modern devletler bir şehirler bütünüdür. Ama biz biliyoruz ki başlangıçta şehir aynı zamanda başlı başına bir devlettir. Dolayısıyla şehirlerin kuruluşu, devletlerin kuruluşunun başlangıcı ve işareti olarak düşünülebilir. “Genel olarak devlet kuramının, özelde ise devletin kökenleri ile ilgili tartışmaların karşılaştığı zorluk, devletli toplumlarla devletsiz toplumlar veya ilkel toplumlar arasındaki ayrımla ilgilidir. Devlet ve toplum arasındaki ilişkilerin sınırının kolaylıkla çizilebildiği söylenemez.”¹ Dolayısıyla bir toplumun ilkel ya da medeni oluşuyla ilgili yargımız temelinde toplum ve mekân arasındaki ilişkinin, ilk başta şehir bağlamına oturup oturmadığıyla ilgilidir.

Şehir kavramı, medeniyetler tarihinin ilk dönemlerinden beri düşünürler tarafından ele alınmıştır. “Klasik İlk Çağ filozoflarından Eflatun, şehri kendi deyimiyle ‘site’yi büyük evrenle, yani makro kozmosla aynı özelliğe sahip bir tür organizma olarak görmektedir. Ona göre iyi ve doğru bir site, kendisini meydana getiren insanlar arasında değişmez ilişkiler olması gereken düzenli ve uyumlu hiyerarşik bir orga-

1 Devletin Kökenleri ve Gelişimiyle İlgili Teoriler, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İbrahim Çöllü.

nizmadır.”² Platon, “Yasalar”³ kitabında şehirle ilgili görüşlerini Kleinas. Atinalı ve Megilios arasındaki diyaloglarda detaylı bir şekilde ifade eder. Şehrin kurulduğu yerden içerisinde yaşanan hayatın nasıl düzenleneceğine dair birçok düşünce bu diyalogda tartışılır.

“Aristo, modern anlamda şehir tipinde insanları bir araya getiren bağın sadece birbirlerine olan ihtiyaçların değil, insanda toplum hâlinde yaşamak yönünde doğal bir arzunun var olduğuna da inanır. Ancak o, insanları bir araya getiren en önemli faktörü çıkarlarda bulmakta ve insanların ortak menfaatlerde birbirlerinin iyi yaşamına katkı sağladığını belirtmektedir.”⁴

Antik çağın önemli şehirleri, hem mamur oldukları dönemde, hem de günümüze gelen kalıntılarıyla sonraki dönemlerdeki düşünürleri ve oluşan medeniyetleri etkilemeye devam etmiştir. Antik çağı belirleyen Uruk kimi kaynaklarda dünyanın ilk kenti olarak anılmaktadır.⁵ Ardından, Yakın Doğu coğrafyasında yer alan Ur, Hattuşaş, Troya, Babil, Ninova, Persepolis, Pergamon, Petra gibi şehirler sıralanabilir. Afrika, Asya ve Amerika kıtalarında da arkeologların ve gezip görme imkânı bulanların hayranlığını kazanan birçok şehir söz konusudur. “Şehir, çeşitli bilim dallarını ilgilendiren ve onlara araştırma konusu olan beşeri bir olgudur. Şehirler, mimar, şehirci, iktisatçı, sosyolog, tarihçi, sanat tarihçisi hatta edebiyatçının ilgi alanına girdiği gibi, coğrafyacılığı da yakından ilgilendirmektedir. Yukarıda saydığımız bilim dallarından her birinin şehirlere bakış

Şehirlerin kuruluşu bilimin konusu olmakla birlikte, dünyadaki kadim şehirlerin kuruluşu söz konusu olduğunda yolumuz mutlaka efsane ve mitolojiye de düşmektedir.



Petra



Hattuşaş

- 2 Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, Münir YILDIRIM, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 2014, Sayfa 133-142.
- 3 Yasalar, Platon, Metis Yayınları.
- 4 Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, Münir YILDIRIM, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 2014, Sayfa 133-142.
- 5 Antik Dünyayı Şekillendiren Kentler, Yayına Hazırlayan John Julius Norwich, YKY

Aristofanes’in Kuşlar-Bulutlar adlı oyununda Pisthetaerus, kuşları yeni bir şehir inşa etmek için ikna eder. Kuşlar ona ne yapacaklarını sorarlar. Pisthetaerus, önce şehre büyük ve görkemli bir isim ver sonra tanrılara kurban sun diyerek cevaplar.

açısı birbirinden farklıdır. Coğrafyacının şehirleri ele alış ve onlara bakış tarzı da hepsinden farklı ve kendine özgüdür: Coğrafyacı araştırdığı şehrin neden bugünkü yerinde kurulmuş olduğunu, bu noktada kurulmuş olan şehrin günümüze kadar nasıl yaşamış bulunduğunu, günümüzde nasıl yaşamakta olduğunu ele alır.”⁶

Nitekim antik dönem düşünürlerinin şehirler üzerine geliştirdiği düşünceler, oluşturduğu ütopyalar başka medeniyetlerde de aynı antik dönemde olduğu gibi şehir olgusu üzerine düşünceler geliştirilmesine yol açmıştır. Atlantis ve Mu gibi efsanevi coğrafyalar, Olympos ve benzeri çok tanrılı dinlerin, tanrılarına tahsis ettiği mekânlar, semavi dinlerin tarif ettiği cennet tasvirleri, insanların daha mutlu, daha müreffeh yaşama hayalleri şehirlerin oluşumunda ve gelişiminde önemli birer etken olmuştur. Diğer yandan, İslam medeniyeti de şehir üzerine diğer medeniyetlerden yer yer etkilenen yer yer özgün görüşler geliştiren bir düşünce atmosferi oluşturmuştur. Örneğin “Farabi şehri, insanın mükemmelliğe ulaşma yolunda bir araç, bireylerin böyle bir zihni mertebeye erişebilmeleri için de bir arada yaşayabileceği ortak sosyal alanlar biçiminde algılar. Bu noktada o, siyaset felsefesinin önemli unsurlarından olan şehir algısına teolojik bir mana ve değer yüklemektedir.”⁷

Günümüzde “gelinen noktada elde edilen veriler ise bizlere bütün dini geleneklerde kutsal ve kutsala yönelik

tecübelerin insan yaşamının önemli bir alanı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla insanın kutsal ya da kutsiyetle ilişkili değerlendirmelerini ve kutsal alan olarak kabul ettiği değerler ve değer yargılarıyla olan ilişkisini dikkate almadan, insanı ve insan davranışlarını anlamak neredeyse olanaksızdır.”⁸

Şehirlerin kuruluşu ile ilgili kuramlara bakıldığında, her birinin kendi içerisinde oldukça mantıklı görünen, haklılığı teslim edilmesi gereken noktalar olan kuramlar olduğu görülür. Çeşitli teoriler üst başlıklar ve alt başlıklar altında ortaya atılmıştır. Bu teorilerde, kurucu aileler, teolojik-metafizik temelli inançlar, hukuksal zorunluluklar gibi belirleyici unsurlar dikkate alınmıştır. Birbiriyle çelişen ve çatışan teorileri birleştirmek, görüşler arasındaki ayrılıkları gidermek amacıyla sentezci teoriler de ortaya konulmaktadır. Şehirlerin kuruluşu bilimin konusu olmakla birlikte, dünyadaki kadim şehirlerin kuruluşu söz konusu olduğunda yolumuz mutlaka efsane ve mitolojiye de düşmektedir.

ŞEHİRLER VE ADLANDIRMA

Tarih boyunca kurulan şehirlere genellikle kurucu koloniler tarafından isim verilegelmiştir. Burada ise farklı isimlendirme yöntemleri bulunduğu görülmektedir. İlk olarak bir mekâna yerleşen/sahiplenen halkın adıyla birlikte anılan şehirlerden söz edebiliriz. Bu yöntem, mekân ve sahip arasındaki doğal ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Filan ailenin çiftliği, evi gibi bir mantıktan hareket etmektedir.

- 8 Mezopotamya Kent Devletlerinin Kuruluş Nazarıyereleri ve Etkin Bir Faktör Olarak Din, Yusuf Kılıç/ Elvan Eser, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2019, 6 (2), pp. 519-545.

Bir diğer yöntem ise mekân açısından belirleyici coğrafi oluşumların isim olarak seçilmesidir. Bu durumda toplumların yerleştiği yerde bulunan dikkat çekici dağ, nehir gibi doğal oluşumların adı yeni kurulan şehre isim olarak verilmektedir. Üçüncü bir yöntem ise hükümdarların, güçlü askerî figürlerin, kâşiflerin isimlerinin şehirlere ad olarak verilmesidir. Bu uygulama daha çok Yunan şehirlerinde ve erken dönem Roma şehirlerinde rastlanan bir yöntemdir. İskenderiye, Konstantiniye gibi isimlerin yanı sıra Sezar gibi önemli siyasi ve askerî figürlerin isimleri şehirlere verilmiştir.

Aristofanes’in Kuşlar-Bulutlar adlı oyununda Pisthetaerus, kuşları yeni bir şehir inşa etmek için ikna eder. Kuşlar ona ne yapacaklarını sorarlar. Pisthetaerus, önce şehre büyük ve görkemli bir isim ver sonra tanrılara kurban sun diyerek cevaplar. Bu örnekte seçilen isim Nephelokokugia (Bulut-Guguk kuşu) şehridir. Bu eski örnekte görüldüğü gibi, kuş, aslan ve söz konusu toplum için anlam değeri olan hayvan isimleri de şehirlere verilebilir. Bir diğer adlandırma yöntemi ise, tanrıların isimlerinin şehirlere verilmesidir.

Bazı eski şehirlerin tarihi, bilinmeyen tarihlere kadar ulaşır. Bu nedenle kadim şehirlerin birçoğunun tarihi geriye doğru iz sürdükçe efsanelere, mitolojiye ulaşır. Şehirlerin adları, kuruluşlarında yer alan temel kurucu düşünceye işaret eder. Şehir isimlerine bakıldığında, kurucuların isimleriyle adlandırıldığını, dinî inançlarına gönderme yaparak adlandırma yapıldığını ya da kuruluş mitolojisiyle ilintili isimler verildiğini görüyoruz.

“Tarih boyunca devletlerin kuruluşu, efsanevi bir temele oturtulmuştur. Çin’in kurucusu Üç İmparator (Ferguson 1964, 25), Roma İmparatorluğu’nun kurucuları Romus ve Romulus efsanesi (Bonney 2000, 659) efsane temelli devletlerin kuruluş örnekleri arasındadır. Efsanede bildirilenlerin tarihî gerçeklere uyup

uymaması çoğunlukla sorgulanmamıştır. Ancak modern öncesi toplumlarda, efsaneler, düşünce üretiminde dolayısıyla sorunların çözümünde etkili bir şekilde kullanıldıklarından (Bıçak 2004a, 63-72), evren tasavvuru çerçevesinde devletin kökenlerinin ve görevlerinin açıklanması da efsaneler aracılığıyla yapılmıştır.”⁹

Mitler, Atina ve Roma dünyadaki diğer kadim şehirlerin kurulması ve

Irak’taki Dicle ve Fırat nehirlerinin arasındaki bölgede Uruk, Sümer ve öteki şehirlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşti. Ama şehirleşme süreci her kıtada birbirinden bağımsız gelişti. Irak’taki Babil’den Meksika’daki Tenochtitlan’a, Çin’deki Xian’dan Bolivya’daki Tiwanaku’ya, Mısır’daki Memphis’den Kamboçya’daki Angkor Wat’a kadar, tüm dünyadaki antik kentlerin hepsi benzer karakteristikler gösterir.”¹⁰

Bu benzerlikler temelde üç şekilde açıklanabilir. Birincisi, insanlığın bilinmeyen tarihlere uzanan ortak bir geçmişi söz konusu olabilir. İkincisi, medeniyetler arası ilişkiler ve iletişim sonucu inanışların ithali veya ihracı olarak düşünülebilir. Üçüncü açıklama ise, insan zihninin derinliklerinde bulunan insan olmaktan kaynaklı ortak duygu, düşünce ve dürtülerin benzer hikâyeleri oluşturması olarak değerlendirilebilir. Hangi açıklama merkeze alınırsa alınsın, mitolojilerin temelinde yer alan etken bir anlam dünyası kurma, köken arayışına karşılık bulma arayışı olarak görünmektedir.

hemen hemen her kültürde aktarılan yaratılış mitleri de dâhil olmak üzere medeniyetlerin kurulması etrafında oluşur. Mitolojiler dünyayı açıklamaya çalışır. Böylece mit olarak aktarılan hikâyeleri oluşturan toplumların kültürlerini, olaylarını ve tarihini yansıtır. Mesela Mısır’ın Nil Nehri ve kıyılarından taşan döngüsü, geri çekilirken verimli topraklar bırakması ve bu bağlamda oluşan toplumsal yaşantı aynı zamanda Mısır, Çin ve Kızılderili mitolojileri, astrolojik olayların yanı sıra, örnek olarak Meksika şehri Teotihuacan’ın Toltek istilas gibi daha fazla dünyaya bağlı olayları açıklamaktadır. Tüylü yılan Quetzalcoatl efsanesi bu zaferden doğmuştur. Şehirlerin kuruluş hikâyeleri destanlar, ünlü şiirler, tarih ve efsanelerin birleşimidir.

Genel olarak bakıldığında, “Kır yaşamından şehir yaşamına geçiş ilk olarak Mezopotamya’da, modern

ANLAM KURMA/ KÖKEN ARAYIŞI

Antik dünyada köken hikâyeleri birçok farklı şekilde anlatılmıştır. Şiir, düzyazı, anıtsal ve dekoratif sanatlar ve sivil ve dinî ritüellerdeki performanslar bunlardan bazılarıdır. Kuruluş mitlerinin, özellikle şehirlerin ve toplumların başlangıcıyla ilgili olanların, kimlik inşasının dinamiklerinde ve topluluklar arasındaki diplomatik ilişkilerin müzakeresinde önemli bir rol oynadığı görülür. Yine birçok antik topluluk, kolektif kökenlerine dair alternatif vizyonlar ve yorumlar sunan bir değil birkaç kuruluş efsanesine sahiptir. Bu çoğulluğu açıklamaya çalışırken Antik Toplumlarda Kuruluş Mitleriyle yolumuz kesişecektir. Yunan kolonilerinden yüksek Roma İmparatorluğuna kadar hem geniş bir kronolojik aralık, hem de Akdeniz çevresinden Asya kıtasına kadar geniş bir coğrafi alan incelenme-

lidir. Böylece bir dizi klasik ve antik toplumdan köken hikâyeleri karşımıza çıkacaktır. Çok ünlü olması yönüyle örnek vermek gerekirse, Roma şehrinin kuruluş efsanesinde yer alan Romus ve Romulus kardeşleri emziren dişi kurt efsanesi Türklerde de benzer şekilde yer almaktadır. Değişik medeniyetlerin özellikle çok tanrılı dinlerindeki tanrılar ve dolayısıyla mitolojileri arasındaki benzerlik incelendiğinde çoğu zaman şaşırtıcı benzerlikler bulunmaktadır.

Bu benzerlikler temelde üç şekilde açıklanabilir. Birincisi, insanlığın bilinmeyen tarihlere uzanan ortak bir geçmişi söz konusu olabilir. İkincisi, medeniyetler arası ilişkiler ve iletişim sonucu inanışların ithali veya ihracı olarak düşünülebilir. Üçüncü açıklama ise, insan zihninin derinliklerinde bulunan insan olmaktan kaynaklı ortak duygu, düşünce ve dürtülerin benzer hikâyeleri oluşturması olarak değerlendirilebilir. Hangi açıklama merkeze alınırsa alınsın, mitolojilerin temelinde yer alan etken bir anlam dünyası kurma, köken arayışına karşılık bulma arayışı olarak görünmektedir.

İnsan, bireysel varoluşu her zaman problem edinmeyebilir. Fakat toplumların kendi varoluşlarını açıklamaları toplumu inşa etmek açısından elzemdir. Bu nedenle, milletlerin var oluşları ve toplumların oluşumları açısından mitolojiler önem arz etmektedir. İlkel bir topluluk olmaktan medeni topluma geçişin ve devlet olmanın ilk adımı yukarıda da belirttiğimiz gibi, şehirlerin kurulmasıdır. Şehirler, şehri kuran toplumun tüzel kişiliğini oluşturan tüm unsurları ortaya çıkaran göstergeler olarak düşünülebilir. Bu bakımdan, bir şehri kuran insanların kendi var oluşlarına, kökenlerine dair açıklamaları, evrenin, dünyanın oluşumuyla ilgili inanışları, dinleri, dinlerinin kutsalları ve ritüelleri, tanrı anlayışları bir şehirde görünür hâle gelecektir. Bir şehrin kimliği, kişiliği ve kişiliğinin dışa yansımayan zihin

dünyası, batını yine şehri kuranların ve o şehirde yaşayan insanların ortalamasına göre belirlenecektir.

BELLİ BAŞLI ÖRNEKLER

Atina - Athena: Atina kentinin kurucusu Yunan mitolojisinde de adı geçen efsanevi kahraman Theseus’tur. Atina kentine ismine veren ise yine Yunan mitinde geçen zekânın, sanatın ve barışın tanrıçası Athena’dır. Bu kente adını verme şerefini ise denizlerin tanrısı, yeri sallayan Poseidon ile girdiği bir yarışma sonucunda kazanmıştır. Efsaneye göre; Atina şehri yeni kurulmaktadır ve şehrin tanrısının kim olacağı tartışması söz konusu olur. Bütün Olimpos tanrıları bir araya gelirler. Çeşitli yarışmalar sonucunda iki tanrı kalır. Bu iki tanrı

Mitoloji insanlığın ortak bilinçaltı olarak değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında kuruluş efsaneleri şehir ahalisi açısından geçmişe yönelik ortak bir bilinçaltının varlığını gösterir. Öte yandan zaten her şehir o şehri kuran ve o şehirde yaşayanlar açısından ortak bir rüyadır.

Poseidon ile Athena’dır. Jüri şehre en büyük hediye verecek olanı kentin tanrısı seçeceklerini belirtir. Yarışmada ilk hediye sunma sırası Poseidon’dadır. Denizlerin tanrısı, elindeki üç uçlu mızrağını yere vurur ve aniden jürinin karşısında çok güzel bir savaş atı belirir. Tanrılar bu atın güzelliği karşısında adeta büyülenmiştir fakat bu pek uzun sürmez. Hediye sunma sırası Athena’ya geldiğinde ise tanrıça elindeki bir zeytin dalı ile öne çıkmıştır. Bunun üzerine herkes şaşkın ve bir o kadar da küçümseyici bakışlarla tanrıçaya bakmaya başlar. Athena hediyesinin yapraklarının, meyvesinin



Atina

ve hatta dalının insanlık için nelere yarayacağını bir bir anlatır. Ardından tüm uluslar arasında barışın simgesi olacağını, böylece insanlara kan ve felaketten başka bir şey getirmeyecek olan bir savaş atından daha fazla fayda getireceğini ekler.

deleri yerini ona gururla bakan yüzlere bırakır. Böylece kentin koruyucusu olma ve ona isim verme hakkı Zeus’un kızı Athena’nın olur.

İskenderiye - İskender’in rüyası: Antik dünyanın geniş alanlarını fet ettikten sonra Büyük İskender, ege-



İskenderiye

Bu sözler karşısında tanrılardan oluşan jüri heyetinin küçümseyici ifa-

menliğini ilan etmek için kendi şehrini kurma zamanının geldiğine karar

9 https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzef-content/18_19_bahar/klasik_turk_dusuncesi/7/index.html

10 Jack Weatherford, Vahşiler, Barbarlar ve Uygarlık, Versus y., sf. 146.

verir. Mimarlarının tavsiyesi üzerine İskender, şehrini inşa etmek için iyi bir yere çoktan yerleşmiştir, ta ki bir rüya sırasında bir vizyon görene kadar. Ak saçlı ve heybetli bir ihtiyar ona gelir ve şöyle der: “Mısır’ın önünde fırtınalı bir denizde bir ada var. Ona Pharos diyorlar.” Bazıları İskender’in rüyasında gördüğü ihtiyarın Yunan tarihçisi Homer olduğunu söylemektedir. Ama her kimse, İskender hemen şehrini inşa etmesi gereken yerin burası olduğu sonucuna varır.

Tenochtitlan - (dikenli) armut ağacında bir kartal: “Aztekler” olarak bilinen

Yani artık mitolojik anlatıları, efsanevi hikâyeleri olan şehirlerin sembolik anlamları tamamen kayboldu. İçerinde yaşayan insanların üzerinde de sembolik hikâyelerin varoluşsal bir etkisi olduğu söylenemez. Bu nedenle, günümüz modern şehirlerinin psikanalizi geçmişle bağ kurularak düşünülemez. Çünkü günümüz şehirleri eski anlatıları tamamen bilincin dışına atmış durumdalar ve artık yeni mitolojiler oluşturuyorlar.

kabileler, tanrılarından oldukça tuhaf emirler alırlar. Güneş ve savaş tanrısı Huitzilopochtli, onlara anayurtlarını terk etmelerini ve Mezoamerika’daki en güçlü ırk olacakları yeni bir toprak bulmak için bir hac yolculuğuna başlamalarını söyler. Onlara, yeri bulduklarını bir dikenli armut kaktüsünün üzerine tünemiş bir kartalı görürlerse anlayacaklarını ve bunun bir yılanı da yutacağını söyler. Aztekler burayı Texcoco Gölü’nün merkezinde bulmuşlar ve şehre kaya anlamına gelen tetl ve dikenli armut kaktüsü olan nochtli adını vermişlerdir.

Bitlis: Bütün eski kaynaklarda tekrar edilen adeta klasikleşmiş bir efsaneye

göre bu kaleyi Büyük İskender’in emri üzerine onun komutanlarından Badlis kurmuş ve şehrin bugün kullanılan adı da bu komutanın adından gelmiştir.”

Ankara: Kral Midas Ankara’nın kurulmasının önderi kabul edilir. İkinci yüzyılın ortalarında yaşamış olan Lidyalı gezgin Pausanias, Galatların Anadolu’ya yerleşmeleri hakkında bilgi verirken, Ankara’dan da söz eder. Ankyra kentini Gordios’un oğlu Midas’ın kurduğunu ve Friglerin bir kenti olduğunu anlatır. Yunanca ve Latince gemi çapası demek olan kentin ismi için açıklama yapma gereğini duyan Pausanias, Midas’ın bulduğu gemi çapasının, kendi dönemine kadar Jüpiter (Zeus) tapınağında saklandığını söyleyerek kentin isminin arkasındaki anlamı vermeye çalışır.

HER ŞEHİR ORTAK BİR RÜYADIR

Mitoloji insanlığın ortak bilinçaltı olarak değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında kuruluş efsaneleri şehir ahali açısından geçmişe yönelik ortak bir bilinçaltının varlığını gösterir. Öte yandan zaten her şehir o şehri kuran ve o şehirde yaşayanlar açısından ortak bir rüyadır. İnsanlığın bilinçaltındaki ortaklığın ifadeleri nasıl ortak rüyalarımızda kendini gösteriyorsa, ortak mitolojilerimizde, masallarımızda ve efsanelerimizde de izleri sürülebilecek ortaklıkları bulabiliyoruz. Bilinmeyen bir zamandan, bilinmeyen bir mekândan bugüne taşıdığımız ortak bir doğamız var. Fakat bu doğa kendini sembolik bir dille ifade ediyor. Zaman içerisinde sembol dilini unuttuğumuz, hâlen yaşayan sembollere farklı anlamlar yüklediğimiz, yeni semboller üretmeye devam ettiğimiz için ortak dilimizin mesajları üzeri örtük bir hâl alıyor. Böylelikle kaybettiğimiz, yeniden anlamak istediğimizde yorumlamak

zorunda kaldığımız bir anlam dünyası bizleri bekliyor.

İnsanlık tarihinin geçmiş zamanlarında sembol dilinin ortaklığı daha belirgindi. Ayrıldığımız yerlerde de farklı medeniyetler doğuyordu. İnsanlığın ortak rüyaları, ortak yorumlara sahipti. Dolayısıyla rüyalarımızı yorumlamak, masallarımızı çözümlemek, mitolojilerimizi anlamak bir nevi psikolojik tahlil olarak değerlendirilebilirdi. Bir ortak rüya olarak şehir bağlamında, şehirlerin mitolojileri, o şehirleri kuran insanların psikanalizi, bilinçaltının açığa çıkarılması şeklinde düşünülebilirdi. Fakat günümüze geldiğimizde, antik şehirlerin çoğu arkeolojik bir kalıntı hâline geldi. İçerisinde yaşayan insan kalmadı. Buralara bakarak tarihte yaşayan insanlar ve hayatları hakkında fikir edinebileceğimiz ipuçları görüyoruz. Günümüze geldiğimizde, hâlen yaşayan antik şehirlerin üzerine yeni bir hayat kuruldu. Adı ve tarihi eski olsa da artık modern birer şehre dönüştüler. Dolayısıyla kuruluş hikâyeleriyle, efsaneleriyle alakaları kalmadı. Kurucu babalar, şanlı komutanlar, büyük fatihler herhangi bir içsel değer taşımıyor. Yani artık mitolojik anlatıları, efsanevi hikâyeleri olan şehirlerin sembolik anlamları tamamen kayboldu. İçlerinde yaşayan insanların üzerinde de sembolik hikâyelerin varoluşsal bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu nedenle, günümüz modern şehirlerinin psikanalizi geçmişle bağ kurularak düşünülemez. Çünkü günümüz şehirleri eski anlatıları tamamen bilincin dışına atmış durumdalar ve artık yeni mitolojiler oluşturuyorlar. Şehir de ortak bir rüya, ortak bir dünya olmaktan çok ortak menfaatlerin, bireysel refahın mekânı olarak kurgulanıyor. Toplumsal anlamda ise, şehirlerin, iktidarın ve otoritenin, insanları kolay kontrol altında tutabilmek için bir araç olarak değerlendirdiğini düşünebiliriz. Geçmişteki masalsı, ütöpik şehirlerin yerini, günümüzde büyük bir hızla distopik şehirler alıyor da diyebiliriz.■

“Geminin süvarisinin, ‘Beyler! Yarın sabah, gün ağarırken, İstanbul’un ilk minarelerini göreceğiz!’ dediği andan itibaren İstanbul’a girerken duyduğum heyecan, Messina boğazından İstanbul boğazına kadar süren on günlük deniz yolculuğunda gördüğüm her şeyi neredeyse unutturdu bana. Günün doğduğunu görür görmez yataktan aşağı atladım. . . Ah ne yazık ki sis vardı. Perişan olmuştum. O sırada süvari çıka geldi, bizi teselli etti: ‘Korkmayın beyler, üstelik şükredin bu sise. Bu sayede İstanbul’a hayali mümkün olmayan en güzel şekilde gireceksiniz.’ Nihayet pusun arkasından önce beyazımtrak yığınlar, sonra çok yüksek bir şeyin belli belirsiz şekli, sonra güneşin aydınlattığı camların kuvvetli pırıltısı ve sonunda bir dağ, birbiri üstüne rengârenk, bir sürü küçük ev, ışık içindeki şehir gözüksü, minare kubbe ve serviler altında kalmış çok yüksek bir şehirdi bu. Ne güzel anlardı, ulu Tanrım! Üşüyormuşum gibi geldi. Biraz daha bekledik. Ah! Kalbim nasıl da çarpıyordu! Bir dakika... Bir dakika daha... Sarayburnu’nu geçiyoruz... Son derece büyük, ışık içinde bir alan, sonsuz şeyler ve renkler görür gibiyim... Burunu geçtik... İşte İstanbul! Muhteşem, muazzam, ulu İstanbul! Yaradana hamdolsun, yaratılmışa şan! Böyle bir güzelliği rüyamda bile görmemiştim!”

Edmondo de Amicis

İSMAİL DOĞU

NAPOLYON’UN, “DÜNYA TEK BAŞINA BİR DEVLET OLSA, BAŞKENTİ KUŞKUSUZ İSTANBUL OLURDU” DEDIĞİ BU şehir, kuruluşundan bu yana kimi imparatorluklara ev sahipliği yapmış, birçok imparatorun ele geçirme niyetiyle çokça muhasara ve istilaya uğramıştır. İstanbul’u ele geçirmek bir imparator için şan ve şöhret, ele geçirdikten sonra da zenginlik ve güzellik sağlıyordu zira. Napolyon’un belirttiği bu kıymet ifadesi, İstanbul’un hem tarihsel hem de coğrafi açıdan önemini göstermek içindir. Zira İstanbul, dört büyük imparatorluğa başkentlik yapmış, en sarsıntılı döneminde dahi birçok ülkenin nüfusundan fazla bir kalabalığı uhdesinde barındırmış, ekonomik ve kültürel açıdan her daim öncü olmuş, 8.500 yıllık tarihî geçmişe sahip bir şehirdir. Adı sırayla Bizantion, Antonion, Konstantinopolis (Osmanlı’da geçtiği şekliyle Konstantiniyye), Nev (Yeni) Roma, Asitane, İslambol ve nihayet İstanbul olmuş bu şehrin her ismi, dönemini resmetme noktasında ayrı bir hikâyeyi barındırır. Ama sonuç hep aynıdır: O şehirlerin şehridir, gözbebeğidir.

Bunun yanı sıra bir taraftan Boğaz ve diğer taraftan da Haliç ile Karadeniz ve Marmara üzerinden Akdeniz’i birleştiren stratejik konumu da gözden kaçmamış, bu özelliğiyle de, tespit edebildiğimize göre tam 72 kez sürekli akınlara ve kuşatmalara maruz kalmıştır. Dıştan saldırı ve kuşatmalar, içten darbe ve isyanlar yanında yangın, deprem

çağı yazarlarından Plinius ile Ammianus Marcellinus’tan öğrenildiğine göre Altınboynuz Haliç’in değil İstanbul yarımadasının adı olarak nitelense de, milâttan önce II. yüzyılda yaşayan Polybios ile Strabon Haliç’i İstanbul Boğazı’nın arazi içine uzanan bir koyu, bir kolu olarak belirtirler. Tam milât yıllarında yaşayan Amasyalı Strabon, topraklar içine almış “stadium” boyunca giren Haliç’in geyik boynuzunu andırmasından dolayı “Byzantion Keras’ı” demiştir. Buranın kollara ve koylara sahip bulunduğunu, akıntının buralara kadar sürüklediği palamut balığının çok bol olduğunu ve elle bile tutulabildiğini bildirir. Byzantionlu Dionysios ise sadece bazı parçaları günümüze kadar gelen manzum eserinde Haliç’in mükemmel ve çok güvenilir bir iç liman olduğuna işaret ettikten sonra İlk Çağ’da burada iki kıyıda bulunan önemli yapıların adlarını verip tasvirlerini yapar. Haliç’e akan iki tatlı sudan batıdaki Kydaros (Alibeyköy), doğudaki Barbyzes (Kâğıthane) Deresi olarak adlandırılmıştı. Bu ikisinin Haliç’e kavuştuğu yerde Silivri Tepesi denilen yükseklik üstünde Semestra adına bir sunak yapılmış ve buraya Keroessa’yı büyüten kaynak perisinin adı verilmişti. Zeus’un büyütüldüğü yer olan içi meyve dolu bereket boynuzu (cornucopiae), orayı kendisine kent olarak yapılandıran torunu Byzas için de içi palamut dolu bereket boynuzuna dönüşmüştü. Altın ile anlatılmak istenen de aslında palamut balıklarından başka bir şey değildi. Balıkçılığın Byzantion için çok önemli olduğunu bu kentte basılmış sikkelerin üzerinde yer alan balıklardan ve balıkçılıkla ilgili araç gereç tasvirlerinden anlıyoruz.

Bu efsaneler hem İstanbul şehrine hem de Boğaz’a adlarını vermelerinden dolayı önemlidir. Bu kent, kuruluş efsanelerinde geçen imgelere yakışır bir biçimde, deniz ticaretinden beslenmiştir. Bir tarafını Marmara Denizi’ne, diğer tarafını da Haliç sularına yaslaması, burayı bir deniz ve liman

kentine dönüştürmüştür. Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth* eserinde “İki berre iki bahre bakar yir” demektedir. Gerçekte İstanbul’un Boğaziçi’ne doğru uzanan bu bölgesi iki denize ve iki karaya hâkimdir ve yüzlerce yıldır genel görüntüsünü muhafaza etmektedir.

Ancak şu da var ki, Bizantion’un Megara ile müşterek inanç ve kültürünün kimi tarihçilere göre yok denecek kadar az olması, tarihçileri, kentin kuruluşu hakkında farklı rivayet ve efsanelere yönlendirmiştir. En eski olan efsaneye göre, su perisi Semestra’nın oğlu olan Trak kralı Bizas, kentin yakınındaki bir bölgenin kralının kızı olan Fidelya ile evlenmiş ve şimdiki bu kenti kurmuştur. Bizas’ın isminden dolayı da bu kente Bizantion adı verilmiştir. Hangisi olursa olsun sonuçta tüm efsanelerde ortak olarak geçen anlatılarda belirgin bir biçimde göze çarpan iki önemli özellikten biri Byzas’ın Zeus soyundan gelmesi, diğeri de Byzas’ın su perisi ve deniz tanrısı ile olan ilişkisidir. Bu iki önemli özelliğin altının çizilmesi, kentin kuruluşu açısından önem arz eder. Yunan mitolojisine göre tanrılar tanrısı Zeus’un soyundan gelen kral Bizas’ın bu kenti kurması, kenti ve kralı kutsanmışlık ve korunmuşluk açısından öne çıkartır. Aynı şekilde Bizas’ın babasının deniz tanrısı olması ve su ile kaynak perileri tarafından büyütülmesi de bu kentin yeri ve halkının geçim şekli açısından büyük bir önem taşır. Öyle ki gayet iri ölçülerde yontulmuş taşlardan yapılan kentin ilk surlarının, deniz tanrısı Posedion himayesinde yapıldığına inanılmıştır ki böylelikle de kentin kuruluş efsanesinin yeri ve gücü belirlenmiştir. Cassius Dio, Byzantionluların surlarının çok güçlü olduğunu, siperliklerin iri kare taş bloklardan inşa edilerek tunç levhalarla birbirine tutturulduğunu, üstü kapalı bir seğirdim yolunun bulunduğunu ve düzensiz aralıklarla yerleştirilmiş çok sayıda kulesi olduğunu yazmaktadır. Dio, surların kara tarafındakilerin yüksek,

deniz tarafındakilerin ise Boğaz’ın hemen dibinde kayaların üstüne inşa edilmiş olduklarından alçak olduğuna dikkati çekmektedir. Şimdilerde hiçbir kulesi ve duvarı ayakta kalmamış bu surların bazı kalıntıları Sarayburnu’nda yapılan kazı çalışmaları sırasında bulunmuştur.

Kimi söylentilere göre de Boğaz’ın oluşumu Tufan sebebiyledir. Tufan savını savunan bu anlatıya göre, tüm ovaları ve hatta dağları yutan bu olağanüstü su yükselmesi sebebiyle, bir zamanlar kuru bir ova olan Karadeniz bölgesi su ile dolarak Akdeniz’e doğru aktı. Suyun zamanla geri çekilmesine rağmen o bölge şimdiki konumun oluşmasına sebep oldu. Daha dinsel bir motifiçeren bu söylence Boğaz’ın oluşumunu ilahi bir ceza üzerinden algılasa da bu ceza zamanla rahmete dönüşmüş ve orayı yeryüzünün merkezî noktalarından biri kılmıştır.

İstanbul denilince akla Boğaz’ın gelmesi, İstanbul’u fark etme açısından önemli bir semboldür. Ancak bu sembol, yeterince değerlendirilmediğinde ve özellikle de köprü metaforuyla sadece bir geçiş noktasına indirgendiğinde, İstanbul’un önemli yerleşim biçimleri ve burada oluşturulan kültürel atmosfer ıskalanmış olur. Hâlbuki İstanbul, tarih boyunca birçok uygarlığa ve kültüre ev sahipliği yapmıştır. Bu ev sahiplik, İstanbul’a dünyanın sayılı başkentlerinden ve merkezlerinden olma özelliğini sağlamıştır.

Bugünlerde dizilerde ya da anlatılarda o meşhur silüet yerine köprü imgesinin kullanılması, tarihsel algıdan koparmaya yönelik bir çaba olarak nitelendirilmekte. Haddizatında köprü benzetmesi, bir kalıcılığı değil bir geçişi imler. Bu açıdan Asya ile Avrupa arasında köprü olma vazifesini İstanbul’a haksızca yüklemek, onu aslında sıradanlaştırmanın, başka açıdan da Batı’ya, Avrupa’ya indirgemenin bir yoludur. Bu yönüyle İstanbul, tarihi oluşturan bir yapı değil de adeta tarihe malzeme

olan bir kapı gibi değerlendirilmektedir. Gerçekte İstanbul, her yönü ve yöresiyle bizlere zengin miraslar bırakan eşsiz bir hafızadır. Mütefekkir ve sanatçıları besleyen de, işte bu noktasıdır.

BYZANTİON EFSANESİ

Kadıköy’de bugünkü Moda Burnu ve Yoğurtçu Deresi arasında bulunan ve o zamanki ismiyle Kalkedon adı verilen erken çağ liman bölgesi, kimilerine göre Trakların Suriçi İstanbul öncesinde yerleştikleri ilk alandır. Kalkedon isminin, yörede bakır yapımı ve ticaretinin ünlü olması hasebiyle “bakır ülkesi” anlamına geldiğini düşünenler olduğu gibi, en eski liman şehirlerinden olması ve bu işi iyi yapabilmeleri sebebiyle “iskele yurdu” anlamına geldiğini söyleyenler de vardır. Ancak efsane hâline gelmiş ve yaygınlaşmış en eski anlatılara göre Kalkedon, “körler ülkesi” anlamına gelmektedir. Söylenceye göre su perisi Semestra’nın oğlu Trak kralı Bizas, Yunanistan’da Megara’dan yeni bir yurt aramak üzere yola çıkan göçmenlerin okisi, yani lideriydi. Delphi kâhinlerinin kendisine yeni yurtlarını “körler ülkesi”nin karşısında kurmalarını öngörmesi üzerine bu göçmenler, o zamanki adıyla Bosporios Akra olan şimdiki Sarayburnu etrafına gelirler. Oradan karşı kıyıya baktıklarında ve kendilerinden yaklaşık 20 yıl öncesinde kurulan bugünkü Kadıköy’ü gördüklerinde, Sarayburnu’ndaki güzelliği ve üstünlüğü fark etmemelerinden dolayı Delphi kâhinlerince körlükle itham edilme sebeplerini böylece anlamışlardır. Bundan dolayı da o bölgeye Kalkedon yani “körler ülkesi” diyerek kendilerine ait ilk polisi kurmuşlar ve Bizantion ismini vermişlerdir. Bugünkü Kadıköy ahalisini de, asıl İstanbul’un karşısına konuşlanan ilk yerleşimcilere karşı verilen bir küçümseme nişanesi olarak kalmıştır. Efsanenin bir başka varyasyonunda ise meşhur tarihçi Herodot’un rivayetiyle, Delphi kâhinlerince değil de Trakya’yı istila etmeye kalkan Pers

kralı Dayrus’un generali Megabazos tarafından yine Kadıköy ahalisi için ve aynı sebepten dolayı verilmiş olduğu kayıtlara geçmiştir.

Bir önceki Boğaz ve Haliç efsanesini hatırlarsak, ilk yerleşim bölgesi, bugünkü Alibeyköy Deresi ile Kâğıthane Deresi’nin birleştiği yerd. Orada da Byzas kentin kurucu ismi olarak geçmekteydi ama bu, annesi İo ile babası Posedion’un evliliğinden dolayı zaten orada doğması sebebiyledir. İlkinde doğum yeri olan ve az daha gerilerde bulunan bu topraklar, ikinci efsaneye göre yurt edinme projesi olarak sonradan arzı endam eylenmekteydi. İnsanların yerleşim bölgelerinin dere yatakları olduğu, bu vesileyle de geçim kaynaklarının hem tarım hem balıkçılıktan oluştuğu düşünüldüğünde ilk yerleşim yeri olarak Haliç başlangıcı daha anlamlı görünmektedir. Zamanla daha doğruya, bugünkü Sarayburnu’na doğru genişlemesi ya da göç edilmesi daha mantıklıdır. Ancak efsanenin içine körlüğün yerleştirilmesinde, tahmin edilebileceği üzere, Kalkedon’la olan rekabet baskın olmuştur denilebilir. Bu yüzden de ismi başka anlamlara gelen Kalkedon’un körler ülkesine dönüştüğü varsayılabilir. Byzantion ve Kalkedon, gerçekten de düşmanlara karşı işbirliği içinde olsa da, kendi içinde bir rekabeti hep barındırmıştır.

Meşhur seyyah Evliya Çelebi ünlü *Seyehatnâmesi*’nde İstanbul’un kuruluşu ile ilgili, semitik dinlere daha yakın bir efsaneden bahseder: “Davud oğlu Hz. Süleyman, vahşi hayvanlara ve kuşlara adasında Sidon namıyla şanı büyük bir padişah yaşamaktadır. Sidon’un peri yüzü, melek görünüşlü bir kızı vardır. Süleyman Sidon üzerine yürür, onu yener ve ganimet olarak aldığı kızı Aline ile evlenir. Çünkü bu arada eşi Sebe Melikesi Belkis ölmüştür. Fakat Aline sürekli ağlamaktadır. Bir gün Süleyman kıza niye ağladığını sorunca Aline şöyle cevap verir: ‘Ey Tanrının sevgilisi.

Dilerim burada ömrümün geri kalan kısmını ibadet ile geçireceğim büyük bir saray yaptırırısın. Böylece babamın yüzü gözüme iliştikçe ağlamaktan vazgeçerim.’ Bunun üzerine Süleyman Makedonya’yı dolaşır ve Atina’da temaşalık denilen bir köşk yaptırır. Sonra da İslambol denen yere gelir ve Hünkâr Bahçesi yani Sarayburnu’nda çadırını kurar. Bir gece rahat uykusuna dalıp su ve havzasında zindelik hissedince orada büyük bir saray ve çeşitli köşkler yaptırır. ‘Dünya durdukça bayındır ve şenlik ola’ diye İstanbul toprağı için dua eder. Ardından Süleyman’ın oğlu Ruhbaam Yunanlılara hükümdar olur. İslambol’da babasının yaptırdığı binalara başkalarını ekler ve burayı hükümet merkezi edinir. İstanbul’un ikinci kurucusu ise Yanko bin Medyan’dır. Bir rivayete göre kısraktan doğduğu için Medyan oğlu Yanko derler. Yeryüzünü ele geçiren dört padişaktan biridir. Ötekiler, Hz. Süleyman, İskender-i Zülkarneyn ve Buhtunnasır’dır.”

Bu anlatıda dikkat çeken, kentin kuruluşu için mabed fikrinin ortaya atılması ve istenmesidir. Muhtemelen Babil Sürgünü’nde oraya yerleşen Yahudiler, Yunanlılarla ilişkisi ve bu vesileyle onların kurduğu İstanbul kentinin aslen kendi peygamberlerince kurulmuş olduğunu bu iddia ile perçinleyip merkezinde kendilerinin rol oynadığını düşünmüştür.

YEDİTEPE EFSANESİ

İstanbul sadece ismi ile değil yerleşim biçimiyle de hem bir rekabet hem bir efsane içselleştirmesine uğramıştır. Eski Roma’nın yedi tepeli oluşu, Yeni Roma’nın oluşumuna da katkıda bulunmuştur. İmparator Konstantin, Akdeniz doğusunda, doğal limanı ve gelişmeye açık bir pazar yeri olan, kendinden önceki Batı Roma İmparatoru Septimus Severus tarafından Byzantion’un doğu Roma lejyonları yanında saf tutması sebebiyle cezalandırılarak ismi bir dönem Antonion



şeklinde değiştirilen Bizantion'u yönetim merkezi olarak seçip bu kenti Roma İmparatorluğu'nun yeni başkenti ilan ettiğinde, Yeni Roma için Eski Roma model alınmıştır. Dolayısıyla her ne kadar Konstantin, bu kenti Yeni Roma olarak adlandırmış ve 11 Mayıs 330'da resmen açılışını gerçekleştirmiş olsa da, aslında eski Roma algı ve planından hiç de farklı düşünmemiştir. Bu yeni kent, ismi ve cismiyle, her yönüyle eskinin bu coğrafyada yeniden diriltilip yüceltileceğinin bir habercisidir. Öyle ki, imparator, yedi rakamının kutsal olmasından hareketle, Roma'dan, tarihin adlarını kaydettiği yedi soylu yöneticiyi, beraberinde kurduğu yeni kente getirmiş; yeni kara surlarını yedi kapı ile kesintiye uğratmış, sarayında yedi kıtalık bir muhafız alayı oluşturmuş, sarayının ana salonuna bile yedi kandilli salon adını vermiştir.

Gerçekte hem İstanbul'un sürekli deprem ve sel felaketlerinden dolayı toprak kotunun ve topografyasının değişmesi, hem yedi tepe imgesinin Konstantin tarafından ilk kez oluşturulmaya başlandığında henüz bugünkü

surlara ve dolayısıyla da sınırlara ulaşmaması sebebiyle, yedi tepenin fiziksel olmasından daha çok imgesel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü yeni Roma'da eski Roma'da olduğu gibi ne pahasına olursa olsun yedi tepe bulunması gerektiğinden hareket edilmesi, mevcut kentte sayısal yetersizlikten dolayı bazı tepelerin henüz kent surlarının dışında kaldığı dönemlerde aranmasına sebebiyet vermiştir. Her ne kadar Konstantin döneminde yedi tepe aranmaya kalkılmış olsa da, bugünkü tarihî yarımada denilen suriçi bölgesinin sınırları, İmparator Konstantin döneminden sonra İmparator Teodosius dönemine nasip olmuştur. Hatırlanacağı üzere İstanbul'un bugünkü surları iki defa sınır genişlemesine uğramıştır. İlk kentin kuruluşunda kurucu figür olan Byzas'ın yaptırdığı surlardır ki, tahminen bugün II. Mahmut ve II. Abdulhamit'in türbelerinin de bulunduğu yere kadardı kentin sınırları. Sonrasında kent nüfus sebebiyle çoğalınca kentin sınırları genişlemiş ve surlar da daha ileriye taşınmıştır. Daha sonraları ise

üçüncü ve son kez olmak üzere Teodosius zamanında esas şekline kavuşmuştur.

Bugün bilinen yedi tepe, ancak Teodosius dönemindeki sınırlar içinde sayılabilmektedir. Bu demektir ki yedi tepeden bazıları, İmparator Konstantin döneminde kent dışında kalmaktaydı. Hâliyle bu durum, eski Roma'ya benzetilmek istenen yeni Roma için bir eksiklikti. Ancak her şeye rağmen, bazı tepeler kent dışında kalmış da olsa, muhtemeldir ki Konstantin bu mantıkla hareket etmiş, kendisine nasip olmasa da, sonraki dönemlerde yedi tepe hayali gerçekleştirilmiştir. Yedi rakamı üzerine gerçekleştirilen kent kurgusu, kentin kuruluşundan itibaren ancak yüz yıl içinde tamamlanabilmiştir. Bu durum ise yedi tepenin imgesel olduğunun en önemli kanıtlarındandır.

Ayrıca topografyaya bakıldığında da, aslında bu kentin, bugünkü kara surları esas alınsa dahi, genel kanaatin aksine, yedi değil çok bariz bir biçimde üç tepe üzerinden konumlandırıldığı görülecektir. Coğrafyadaki tepe noktaları, bir üçgen oluşturacak şekilde tarihî yarımadanın üç köşesinde yer alır.



Günümüzde kurumuş olan ve üzerinden bugün Vatan caddesinin geçtiği Likos ya da Osmanlı'daki bilindik ismiyle Bayrampaşa Deresi, derin bir vadi içinden akarak birinci ve ikinci tepeyi üçüncü tepeden ayırır. Bu anlamda birinci tepe Edirnekapı'dan Saraçhane'ye kadar olan doğu-batı ekseninin Haliç'e bakan yönü iken, Yedikule'den Aksaray'a kadar uzanan aynı eksenin Marmara Denizi'ne bakan yönü de ikinci tepeyi oluşturmaktadır. Bugün üzerinde Bozdoğan olarak bilinen Valens Kemer'i'nin olduğu Aksaray ile Unkapanı arasındaki küçük vadi ise, bu iki tepeyi aynı anda üçüncü tepeden ayırır. Aksaray-Unkapanı hizasından Sarayburnu'na kadar uzanan bu tepe, diğer iki tepeyi kesen kuzey-güney eksenini oluşturur. Bu üçüncü tepe, bir taraftan Haliç'e, bir taraftan Marmara Denizi'ne bakan, ön taraftan da Boğaz'ı çevreleyen üçgen biçimli bir burundur.

İşte bu bölge, tarihî yarımadanın ilk yerleşim bölgesini oluşturan Sarayburnu'dur. Bu bölge, coğrafi olarak burun olmasının yanında, Bizans'ın sembolü olan kartalın gagasını andırmasıyla da imgesel bir değer taşımıştır. Bu vesileyle de, imparatorluğun başkenti olarak düşünülmüştür.

Dolayısıyla İstanbul'un yedi tepeli tanımı, coğrafyadan çok, kentin kuruluşuna esas olan anlam dünyasına ait bir kurgudur. Kent, bu kurguya göre tasarlanmış ve kurulmuştur. Hâliyle fiziki yapı da bu imgesel konuma göre yorumlanmıştır.

Yeni'nin Eski'ye benzetilmesinde sadece tepe imgesi rol almamıştır. Her tepeye birer form yapılması, formların tam ortasına dikilitaşlar konulması da bu Yeditepe imgesini tamamlayan önemli faktörlerdir.

Bu anlayış Osmanlı'da da devam etmiş, fethedilen Suriçi İstanbul'un

aynı konumda olmak üzere her tepesine bir külliye inşa ettirmiştir. Her biri bir padişaha ait olmak üzere inşa ettirilen bu selatin camilerin minareleri, Roma dönemindeki sütunların yerini almış ve bugünkü görkemli silüetinin oluşmasına sebebiyet vermiştir.

Görüldüğü gibi sadece efsaneler değil imgeler de başat rol oynamıştır.

FETİH EFSANELERİ

Konstantiniyye'nin gözde bir kent olması, birçok imparatorun iştahını kabartmış ve orayı ele geçirme arzusunu ortaya çıkartmıştır. Orayı ele geçirmek, bir imparator için zafer nişanesidir. Emeviler dönemindeki İslam orduları da Arabistan dışına çıkmak istediklerinde önlerine çıkan ilk ve en büyük engel Konstantiniyye olmuştur. Doğuda Sâsani devletinin Hz. Ömer devrinde saf dışı bırakılması gibi, Konstantinopolis de bertaraf edilmeliydi. Sıhhat derecesi tartışmalı olan "Konstantiniyye elbet fetholunacaktır, onu fetheden komutan ne güzel komutan, onu fetheden asker ne güzel askerdir" sözü, aslında Müslümanların burayı almaları için önemli bir vesile kılınmıştır. Denilebilir ki bu ibare ile bir çeşit kızıl elma oluşturulmak istenmiştir. Emevilerin batıya geçme ve Roma'nın yerine geçme düşüncesi, Konstantiniyye'nin kuşatılmasını doğurmuştur. Muaviye döneminde Emevi orduları ilkin 669 yılında kenti kuşattı. Uzunca süren kuşatma, baş gösteren yiyecek kıtlığı ve salgın hastalıklar gibi nedenlerden ötürü Yezid tarafından kaldırıldı. İkinci harekât ise 674 yılında yapıldı, 7 sene süren kuşatma Muaviye'nin ölümü üzerine tekrar bırakıldı. Emeviler tarafından yapılan son kuşatma ise 717 yılında gerçekleştirildi. Kuşatma sırasında başa geçen Ömer b. Abdülaziz, bu kadar uygunsuz şartlar altında kuşatmaya devam edemeyeceğinin bilinciyle İslam ordularına geri çekilme çağrısını yaptı.

Bu kuşatma arzusu beraberinde hadis olduğu iddia edilen sözü doğursa da, başarılı olunmamasına rağmen, bu ibare bir motto gibi hedef taşına oturtuldu. Türklerin İslamiyet’i seçmesi ve Anadolu topraklarına yerleşmesi nedeniyle, öncesinde Emevilere uzak olan hedef artık burunlarının dibindeydi. Ayrıca gelişen çatışmalar, tıpkı Hz. Ömer döneminde Sasanilerin kışkırtıcı tavırlarının sonucu olarak Kadisiye Savaşı’nın vuku bulması ve ardından egemenliklerine son verilmesi gibi, Konstantiniyye ile savaşı kaçınılmaz kıldı. Çok defa gerek kara gerek deniz yoluyla yapılan seferlerden netice alınmamış olsa da, Bayezid ile başlayan büyük akın ve sarsılma, Sultan Mehmet ile son noktayı bulmuş oldu. Hepimizin bildiği, tarihin akışını değiştiren o fetih olayı esnasında, Akşemsettin tarafından görülen bir rüya üzerine Emeviler dönemindeki kuşatmaya katıldığı iddia edilen Eyyüb el-Ensari’nin kabrinin bulunması ile şaha kalkan Osmanlı ordusu için bu bir zafer vesilesi oldu. Gerçekte el-Ensari’nin oraya gelmesinin tarihsel açıdan mümkün olmadığı iddia edildiği gibi, tarihçilere göre gelen Emevi ordusunun Kadıköy’ü geçemediği de belirtilir. Buna rağmen, hadis rivayeti ile müjdeli haberin peşinden koşturulan el-Ensari’nin kabri askerin maneviyatı adına bulundu ve sözdeki müjdeye vasıl olundu. Bu durum bize, Emevi döneminde tartışmalı da olsa rivayet edilen hadisin, Osmanlı döneminde stratejik ve pragmatik bir şekilde işe yaradığını gösterir. Bununla bir fetih gerçekleşmiş, aynı zamanda bir efsane de yerleşmiş oldu. Zaten el-Ensari’nin kabri olarak gösterilen bugünkü yer de, Konstantiniyye döneminde azizlerin yeri idi ve o bölge manastır bölgesi olarak bilinmekteydi. Osmanlı ordusunun oradan kuşatmaya başlaması sebebiyle, kabrin orada bulunması da manidardır. Öyle ki, İstanbul’da bugünkü Karaköy’de bulunan ve halk arasında eskiden beridir Arap Camii olarak bilinen yerin de,

bu vesileyle, Emevi döneminde gelen Müslüman Arapların orada kalması sonucunda yapılan bir mabet olduğu zehabı doğdu. Caminin ahşap ve planın Emevilere ait bir tarz olması, Fetih’ten çok sonraları yöre halkı tarafından Emevilere ait bir yapılanma olarak Fetih meselesine ilişkilendirildi. Hâlbuki o cami, bir Dominiken kilisesinden bozmadır ve yapılışı da, Emevilerin fetih için gelmesiyle hiç alakası olmayacak şekilde, Fatih’in fetih’ten kırk yıl sonra İspanya’daki Müslümanların sürülmesi neticesinde İstanbul’a gelen Müslümanlardan kiminin oraya iskân edilmesi ile ibadetlerin yapılmasına yöneliktir. Efsanelerin iç içe örülü olması, bazen böyle tuhaf bir biçimde anlam birliği ve güzelliği oluşturur. Sanki gerçekten de efsanelerdeki gibi oluşmuştur da, anlatılanlar yerli yerine oturmaktadır. Hâlbuki her biri ayrı zamanlarda ayrı topluluklarca üretilmiştir. Ancak hedef ve gaye birliği, farklı efsanelerin aynı çatı altında, sanki tek elden ve bir anda çıkmış gibi anlamlı bir şekilde bütünleşmesini sağlamıştır.

ŞEHİR VE EFSANE

Şehirler kurulurken efsaneler de kurulur. Bu efsaneler halkı besler büyütür. Zamanla tadı kaçsa ya da unutulsa da bir şekilde o hep oradadır, toprağın derinliklerinde, göğün yüksekliklerinde. Bu yüzden de yeri gelir tekrar yağar toprağın üstüne ve yeniden biter filizlenir. Tüm bunlar dünya görüşü ve yaşam biçimine göre şekillenir ya da tersinden gidecek olursak filizlenen nebatın biçimine göre ilgi ve algı şekillenir. Nasıl görünüyorsa öyle bakılıyor, nasıl bakılıyorsa öylece de yaşanıyor, yaşatılıyordur. Efsanelerin ne içerdiği ve neye yaradığı, bu dünya görüşünün ve yaşam biçiminin şekillenmesine göre değerlendirilebilir. Kaynağı nereden ve şekli ne olursa olsun bir şekilde büyüyen ve gelişen bir efsane bir iklimi doğurur. Bu iklimle yaşanır ve iklimin getirdiği hava ile teneffüs

edilir. Bu iklimle kalem (ikisi de aynı köktendir), bu teneffüs ile nefis şekillenir elbet. Bunun yararlı ve anlamlı olup olmadığıнын yolu, kanaatimce onun gerçekte öyle olmadığı bilindiğinde dahi onunla anlatılmak/yaşatılmak istenilen amacın gerçekleşmesidir. Eğer bu gerçekleşme kendini gösteriyorsa, bilinir ki efsane olarak büyüyen sözler, örneklemeler aslında bizzat olayın veya şahsın kendisine yönelik bir taş değil de, olayla anlatılmak istenilen amaca yönelik meyve veren bir ağaç mesa-besindedir. O her hâlükârda sükûnet ve istikâmet üzere kalır. Aksi takdirde taşlaşır veya meyve vermeyen kuru bir ağaca dönüşür. O vakit, gerçeklikle yüz yüze kalan için derin bir travma yaşanır. Parmağın kocaman güneşi kapatması ya da güneşe değil de güneşi gösteren parmağa bakılması gibi murad edilen üzerinden hareket etmez. Efsane böylesi kişiyi boğar ya da tıkar.

Din ya da diğer adıyla hayat harflerinden müteşekkildir, dileyen bu harfleri hurufiliğe ve hurafeye dönüştürür, dileyen de satırlara ve cümlelere. Mesele efsanenin reddi ya da kabulü değil, hangi amaca mebni olarak işlev gördüğüdür. Bu açıklamalar ve anlam skalası, yaşanan coğrafyadaki efsane hâline gelmiş söylencelere nasıl bakılması gerektiği yönünde de bir öneri sadedindedir. Unutulmamalıdır ki, her şeyin kendi içinde özne olarak telakki edildiği bir âlem tasavvurunda, her şey birbiriyle iletişim ve etkileşim içindedir. Hâl böyle iken, algı ve yaşam inançları belirlerken, inanca göre de yaşam şekillenir. Ama her şeyin özne-nesne dikotomisi içinde kurulduğu bir dünyada, söz ve örneklerden oluşan efsaneler, ağızları ve akılları belirlediği unutulurak, sadece kendinin merkezde olması hasebiyle her şeyin kendince oluşturulduğu zehabını doğurur. Nesneleştirilen dünya ve eşya, gün gelir kişiyi nesneleştirir. Kendi doğurduğuna/yarattığına tabi olmaya başlar. Şehrin aynası olan efsaneler, aklın da aynasıdır. ■

Şehir-Taş-Efsane

M. FAZIL HİMMETOĞLU

BİR ARADA YAŞAMAK, EŞYAYA BİRLİKTE İSİMLER KOYMAK, AYNI HİKÂYELERİ PAYLAŞMAK, toplum olmanın en belirgin fiilleri arasındadır. Bu fiillerle oluşan aidiyet duygusu, kültürün doğmasına vesile olur. Yaşam tarzı olan kültür taşla birlikte cismani bir hâle bürünür. Medeniyet denilen olgu artık taşla ayan olmuştur. Taşların etrafında toplanmak ya da toplandığı yerlere taş dikmek Göbeklitepe’den bu yana insanoğlunun vazgeçilmez huyu hâline gelmiştir. Bilinmez doğayı bilinir kılmaya çalışmak, hayatı öngörülebilir bir süreç hâline getirmek birlikte yaşama isteğinin ana nedenleri arasındadır. Zira insan denilen mahlûk tek başına bir şey ifade etmediğini anlamış ve ortak tecrübelerini paylaşmayı tercih etmiştir. Buradan hareketle insanlık anlaşmak için ortak bir dile, ortak bir moral gücü için dine, birliğin devamını sağlamak için ise üretime sarılmıştır. Bu üçlünün üzerinde kelimeler ve şeyler biriktiren toplumlar bu kelime ve şeylerin unutulmaması için yaşadıkları felaketleri, büyük olayları ve zaferleri heybelerinde

biriktirmişlerdir. İşte biriken bu kelimelere önce efsane sonrasında da tarih denilmiştir.

Kelimeler efsanelerde, efsaneler taşlarda hayat sürmüştür. Efsanelerdeki kelimelerde o toplumun rengi ve kozmolojisi yer alır. Tarihte ayan olan bu renk ve kozmoloji tarihçinin eliyle yeni bir biçime bürünmüştür. En eski dönemlerde taşlara kazınan hikâyeler şairler vasıtasıyla taşınır hâle gelmiştir. Bu sebeple tarihin ilk tarihçileri de şairler olmuştur. Şair toplumun rengini ve kozmolojisini efsanevi bir dille bizlere aktarmıştır. Her ne kadar Herodot tarihin babası olarak bilinse de Batılı halklar geçmişini Homer üzerinden anlamlandırmıştır. Bu durum hiç de tesadüfi değildir. Karakter analizlerini dahi efsanevi tanrılar üzerinden değerlendiren Batılılar kahramanlarını Apollon ve Dafni efsanelerinden ve de Dionisos Bakhalarından kişileştiregelmiştir.

Tanrılar, krallar ve kahramanlar şairler tarafından öğrenilir ve bu karakterler kafiyelerde yaşayarak günümüze kadar gelir. Doğuda da bu durum pek farklı değildir; Arap ozanları, Pers

şairleri, Turan Manasçıları destanlar, efsaneler okurlar ve kahramanlarını yaşatırlar. Bu okuma tarihin deşifresidir. Modern tarihçilerin bu ozanlardan farkı sadece metodolojiktir. Kanıtlar modern tarihçinin elinde başka bir hikâyeye bürünebilir. Bu hâl hikâyenin sadece biçimini değiştirmez, aynı zamanda tarihin tekrar inşa edilmesine sebep olur. Yani modern tarihçi geçmişteki tarihçiler gibi bir nevi edebiyat yapar. Çünkü modern tarih bilimi ya geçmişî karalamak ya geçmişten ilham alıp gelecek mühendisliği yapmak ya da şimdiyi meşrulaştırmaktan başka bir iş yapmamaktadır. Bu efsane, masal veya tarih; yaşanan ve iz bırakılan maddi dünyada taşlardan, mezarlardan, kabartmalardan, kayıt defterlerinden ve anıtlardan okunarak tekrar tekrar yorumlanarak önümüze serilir. Bu izler toplumun birlikte yaşadığı yerlerde, yürüdükleri yollarda, öldükleri yerlerde sürekli karşımıza çıkar. Mesela Kayseri’yi Halep’e (Neşa’yı Aleppo’ya) bağlayan kervan yolunda hâlâ ayakta duran Hitit kabartması bizlere müthiş bir örnek sunar. Kayseri’nin Develi ilçesinde bulunun İmamkulu Kaya Kabartması günümüzden yaklaşık 3300 yıl önce yapılmıştır. Üzerindeki semboller, işaretler, insanlar, tanrı ve tanrıçalar bizlere bir hikâye anlatmaktadır. Bu hikâyeyi de yeniden biçimlendirmek ve günümüze bağlamak bu yazının ana ödevidir.

Kabartmanın çiziminde daha net görebileceğiniz sembol ve tasvirler sadece Hitit kültür sanatını değil aynı zamanda Neşa (Kayseri) şehrinin o dönemdeki kozmoloji anlayışını da yansıtmaktadır. Kayseri-Halep arasındaki kervan yolunda yekpare bir kayaya işlenmiş İmamkulu kabartmasının tam ortasında Şimşek Tanrısı bir boğaya koşulmuş arabasıyla dağ tanrıları üzerinden hareket eder vaziyette tasvir edilmiştir. Elindeki gürzü ile yıldırımlar saçır görünürken hemen arkasında dönemin Neşa valisi bir prens (?) yer almaktadır. Prensın adı Luvice Kuwalanamuwa (KARAS-



Resim 1: İmamkulu Kaya Kabartması’nın Karşıdan Görünümü (Kurt Bittel: 1976, <https://www.hittitemonuments.com/imamkulu/imamkulu01.jpg>)



Resim 2: İmamkulu Kaya Kabartması Kabartmanın Çizimi (K. Kohlmeyer, 1983 <https://www.hittitemonuments.com/imamkulu/imamkulu03.jpg>)

muva?) şeklinde okunmaktadır. Boğalı arabasıyla Şimşek Tanrısı’nın hemen önünde kollarını açmış başında bir taç takmış hâlde İhtar olarak bilinen tanrıça bulunmaktadır. Şimşek Tanrısı sanki ona doğru hareket ederken tanrıça da onu bekler gibi bir izlenim bırakmaktadır. Dağ tanrıları boyunlarını bükmüş bir şekilde Şimşek Tanrısı’na yol verirlerken onların tam karşılarında çift başlı kartal veya hayat ağacı olduğu tahmin edilen bir sembol bulunmaktadır. Sembolün çift başlı kartal olma ihtimali daha yüksek olup Yazılıkaya’daki tanrıça figürünün altındaki çift başlı kartal tasvirini anımsatmaktadır (Resim 3).

Genel görüntü açısından İmamkulu kabartması Yazılıkaya’daki bu manzaraya benzemektedir. Bu nedenle bu muğlak sembolün çift başlı kartal olma ihtimali yüksektir. Kabartmanın bütününe bakıldığında Anadolu kültürünün kökenlerini görmek mümkündür. Bu kökler üzerine yeşermiş kelimeler, anlamlar ve efsaneler yine bir taşın üzerinde zemin bulmuştur. Yağmuru getiren bereketin sahibi Şimşek Tanrısı; yemek için etin, saban sürmek için gücün, içmek için sütün, giyinmek için derinin, ısınmak için tezeğin kaynağı olan sığırla birlikte dağları aşar ve gittikleri yerleri şenertirler. Şimşek Tanrısı, İlluyanka Efsanesi’ndeki gibi



Resim 3: Yazılıkaya Şimşek Tanrısı ve Güneş Tanrıçası Arinna (Hepat) <https://arkeo284.wordpress.com/tag/hepat/> 30.08.2021

kaybeden, ardından kazanan, kalbini ve gözlerini çaldıran, sonra tekrar kalbini ve gözlerini ele geçirip düşmanı olan dev yılan İlluyanka’yı öldüren tanrıdır (Resim 4). Bu itibarla Şimşek Tanrısı tıpkı Mezopotamya’nın ölüp dirilen bereket tanrısı Temmuz gibidir.

Şimşek Tanrısı yenilir, gücünü kaybeder, zafer İlluyanka adlı ejderhanındır. Ölümü çağrıştıran bu dev yılan daha sonra tekrar Şimşek Tanrısı ile savaşa tutuşur ve galip gelen bu sefer Şimşek Tanrısı’dır. Bir de Şimşek Tanrısı’nın kaybolma efsanesi vardır. Bu efsanede de tanrı kaybolur ve bütün düzen bozulur. Sonra bir arı uyuyakalmış tanrıyı sokarak uyandırır. Bu olayın ardından tanrı geri döner ve her şey de normale döner, ekinler filizlenir ve hayvanlar semirmeye başlar. Bu efsane Şimşek Tanrısı’nın oğlu Telepinu için de anlatılır ki o da bereketin ve yağmurun sembolüdür. Bütün bu efsanevi anlatılardan hareketle bolluk ve bereketin sürekli elde tutulan bir servet olmadığı anlaşılmaktadır. Bereket kaybolup tekrar geri gelen bir döngü içinde deveran eder durur. Bu döngü aslında bahar ve kışın döngüsüdür. Yağmur ve şimşek yokken kuraklık insanoğlunu pençesi altına alır. Ardından boğalı arabasıyla Şimşek Tanrısı dönüverir. Gök gürülde, yağmur dağları aşar, korku ve ümit arasındaki insanoğlu bu yüce gücün merhametine kavuşur. İlluyanka Efsanesi de bu bahar aylarında, yani yeni yılın kutlandığı anlarda tapınaklarda ve meydanlarda yapılan festival ve ayinlerde canlandırılırdı. Çatalhöyük’teki boğa avlama sahneleri, boğa başları biriktirme eylemi ve boğa kurban etme ayinlerinin de belli bir takvime göre gerçekleştirildiği düşünülmektedir. Şimşeğin ve onu takip eden vahşi boğa sürülerinin hareketi avcı toplayıcı düzenden Neolitik döneme, yani ilk taşın dikilmesine kadar yaşamın döngüsünün bu şekilde yorumlandığı anlaşılmaktadır.

Yazıya başlarken birlikte yaşamının ve eşyaya birlikte isimler koymanın önemini vurgulamıştık. Bu birlikteliğin efsaneler doğurmasına, doğan efsanelerin şehirle birlikte yaşadığına işaret etmiştik. Yaklaşık 3300 yıllık bu kaya kabartması bolluk ve bereketin sahibi Şimşek Tanrısı’nın (Taru, Teşup ve Tarhunza gibi isimlere sahip olan bu tanrının ismi de boğa, göğün boğası anlamına gelir) seyahati etrafında şekillenirken bölge halkı bu kaya kabartmasına hâlâ Şimşek Kayası adını vermektedir. Kayseri ahalisi hiç bilmedikleri bir geçmişin efsanesini yaşatmaya devam etmektedir. Tasvirdeki boğa betimlemesine tekrar dikkat edersek, menziline ulaşmak isteyen boğa dağları aşmak zorundadır. Menzil dağların ardındaki Halep’tir ve Şimşek Tanrısı boğayı oraya sürmek için güneye inmek zorundadır. Kayseri, Toros Dağları vasıtasıyla Çukurova ve Kahramanmaraş bölgesinden ayrılmaktadır. Toros kelimesi Latin ve Antik Grekçede Boğa anlamına gelmektedir. Sarız’a doğru uzanan ve Torosların devamı olan dağlara bölge halkı hâlâ

Binboğalar diye seslenmektedir. Boğa Şimşek Tanrısı’nın hırçın hayvanıdır. Bu nedenle Kayseri Arkeoloji Müzesinde boğa başlı birçok riton ve heykel yer almaktadır. Ele avuca sığmayan bu hayvan bolluğun ve bereketin timsalidir. Hitit anıtında boy gösteren bu hayvan; Gevher Nesibe Şifahanesi’nin girişinde sağ tarafta, biraz deforme olana kadar misafirlerini selamlamıştır. Kabartmanın devamındaki çift başlı kartal, diğer bir ihtimale göre hayat ağacı tasviri Hititlerden binlerce yıl sonra Anadolu’ya gelmiş Selçuklu Türklerinin Kayseri’deki en önemli eserlerinden biri olan Döner Kümbet’te yerlerini alır. Öyle görünüyor ki Hititlerden Selçuklulara Kayseri’nin taşları efsane okumayı sürdürmüşlerdir. Doğanın eylemlerinin mukaddes bir etki ile deveran eden sistemli bir bütünlük arz edişi çok erken dönemlerde insanlık tarafından gözlemlenmiştir. Bugün modern bilimin de iddiası sebep sonuç ilişkisi içinde doğa olaylarının bir sistem içerisinde hareket ettiğini ispatlamaktır. Fakat kadim zamanlarda yaşamış Anadolu halkları bu meseleyi izah etmek üzere efsaneleri kullanmış ve efsanelerinde kullandıkları aktörleri rumuz olarak önümüze sürmüşlerdir. Bolluk ve bereket için boğayı kullanmıştır mesela. Avcı toplayıcı insan onu takip ederek onun otlak alanlarına yerleşmiş, taşları yontmuş, medeniyeti kurmuştur. Onu sabana sürmüş, ekmeğini üretmiştir. Onu kurban etmiş, etini paylaşmış, kanını sunak taşlarına akıtmıştır. İlk harfe Alef (Alfa, Elif, Olef) onun adını vererek alfabeyi ondan başlatmıştır. Dili, inancı ve üretimi onun üzerinden yorumlayan kadim insan, dünya bir boğanın boynuzların üzerinde duruyor derken oldukça isabetli bir değerlendirme yapmıştır. Modern zihniyet bu cümleyi alaya aladursun, hepimiz efsane okumaya devam edelim. Zira gerek gelenek gerekse modernite efsane yazar efsane okutur... ■

KAYNAKÇA:

- Akurgal, Ekrem, Anadolu Kültür Tarihi, *TÜBİTAK*, Ankara 2005.
- Emre, Kutlu, “İmamkulu Anıtı, Kayseri Ansiklopedisi”, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Yayına Hazırlayan: Ülke Haber, İstanbul, 2013, s. 273-274.
- Hodder, Ian, Çatalhöyük Leoparın Öyküsü, Çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Himmetoğlu, M. Fazıl, “İmamkulu Kaya Kabartması’nın Kültürel ve İkonografik Tahlili”, *ASEAD*, 6/7, 2019, s. 42-450.
- Munslow, Alun, Tarihın Yapı Sökümü, Albaraka Yayınları, İstanbul 2021.
- Nietzsche, F., Tragedyanın Doğuşu, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010.
- Rice, Michael, The Power f The Bull, Routledge Taylor&Francis Group, London –New York, 1998.
- Schmidt, Klaus, Göbekli Tepe-En Eski Tapınağı Yapanlar, Çev. Rüstem Aslan, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Öney, Gönül, “Anadolu Mimarisinde Boğa Kabartmaları”, *Belleten*, XXXIV, 133, Ankara 1970, s.83-120.
- Özdoğan, Mehmet, “Göbekli Tepe’yi Anlamak”, *Aktüel Arkeoloji Dergisi*, 46/2015, s. 38-51.
- Turhan, Mümtaz, Kültür Değişimleri, Altınordu Yayınevi, 2015.

MEKÂN EFSANELERİ

OSMAN GERÇEK

Bu yazıda kullanılan fotoğraf dışı görseller KAYMEK kursiyerleri tarafından canlandırılan Kerem ile Aslı efsanesinin anlatımlarından oluşmaktadır.

ZAMANI VE MEKÂNI FARKLI PERSPEKTİFLERDEN TANIMLAYAN GELENEKSEL DEĞERLERDEN BİRİ DE EFSANELERDİR. EFSANELER, AYNI ZAMANDA mekânın farklı bir enstantanesini, dilden dile çağlar ötesine taşır. Efsaneleri uydurulmuş mitler olarak görenlere diyecek bir şey yok, ama onların hangi hakikatle bağlantılı olduklarını ortaya çıkarmak daha büyük önem taşır.

Bizim için efsanelerin reel olmuşluğundan çok, hangi nedenle, nelerden etkilenmiş olarak ve nasıl bir dünya vasatından günümüze kadar taşındığı daha önemlidir.

Yaşanan hayatın mekâna, taşa, toprağa sinmişliğinin bir başka göstergesidir efsaneler aynı zamanda. Mekânla irtibatlı efsaneler, menkıbeler ve anlatımlar için, konunun geçtiği mekân, en önemli karine ve dayanaktır.

Bilinen beş bin yıla yakın bir yaşanmışlığın geçtiği Kayseri’den günümüze kadar, dilden dile, kulaktan kulağa söylenegelen birçok efsanevi anlatımlar vardır. Kentin ve bu kentteki birçok yerleşim yeri ve dağların isimlendirilmesinde efsanevi bir arka planı da görmek mümkündür.

Kentin Müslümanlaşmasıyla beraber bir kısım yerleşim yeri adlarının ufak nüanslarla değiştiği gibi, anlatılar da bir kısım efsanevi dönüşümlere uğramıştır. Yerleşim yerlerinin adları, Sezariye’den Kayseri’ye, Mutalaska’den Talas’a, Stefan’dan İstafana’ya (bugünkü Reşadiye), İsabel’den İsbile’ye (bugünkü Başakpınar), Sabastian’dan İsbidin’a (Bugünkü Bağpınar) dönüşürken, bu kentte ortaya çıkmış olan efsanevi anlatımlar da bu dönüşümden nasibini alarak menkıbevi gelenek içinde yerini almıştır.

Kayseri kentine rengini, iklimini, suyunu ve bereketini veren görkemli Erciyes Dağı; Hitit ve Asur dönemlerinde birçok farklı isimle (Tapala, Masku, Harki, Aşkaşıpa, Harhara) anılmış olsa da Kapadokya döneminde Ariadne Dağı olarak

isimlendirilmekteydi. Helenistik Roma döneminde ise ak-ışıltili, gümüş renkli dağ anlamında “Argaios” deniliyordu.

Pagan Roma zulmünün İsevî müminleri kuşattığı miladi III. yüzyılda Kayseri/ Kapadokya bölgesinde yaşayan, Romalı bir askerken İsa as’ın inanırları arasına katılan ve ordu komutanlığı görevini bırakan Georgios; azizler sınıfına katılarak İmparator Diocletianus’a karşı çıkar. Bu itirazının ardından hapsedilerek işkence gören Georgios’un, inancından vaz geçmeyince, 23 Nisan 303 tarihinde Filistin’de kafası kesilerek idam edildiği biliniyor. İşte Erciyes Dağı; Grekçe Argaios bağlantısından çok, Aziz Georgios’a (Aziz Corciyus) izafeten ses benzerliği ile Erciyes ismini alır.

Tavrı, cesareti ve kahramanlığı ile dillere destan olan bu aziz adına anlatılan bir efsaneye göre, günde iki kuzu yiyerek beslenen bir ejderha bölgeyi açlık ve sefaletle sürükler. Ejderhayı öldürmek için tüm imkânlar seferber edilse de bu mümkün olmaz. Çaresiz kalan halk ejderhaya genç kızları kurban etmeye başlar ve sıra kralın kızına gelir. Ejderhanın gelip kendisini yemesini bekleyen kralın kızını kurtarmak için beyaz atı üstünde efsanevi kahraman Kayserili Georgios oraya gelir ve ejderhayı mızrakla yaralayıp atının ayakları altında ezerek öldürür. Ejderhanın öldürülmesine sevinen kral, Georgios’u hediyelere boğar. Georgios ise bu verilen hediyeleri fakir halka dağıtır. İmanı, cesareti ve cömertliği sembolize eden mitolojik ve dinî bir kahraman olan Aziz Georgios’un savaştığı ejderha o günün zalim pagan Roma rejimini sembolize eder. Hristiyan kilise resmî kültüründe bu efsanevi mücadeleyi sembolize eden bol miktarda duvar resmi vardır.

1649 yılında Kayseri’ye gelen Evliya Çelebi; şehrin ilk kurucusu, Zekeriya Aleyhisselam zamanında yaşamış olan Kayzer (Kral) Erciş’tir diyor. Erciş adının Erciyes Dağı’nın da adı olduğunu ifade ediyor. Ona göre Erciş, “Ricalü’l gayb,

erenler mekânı” yani bilinmeyen âlemin askerleri demekmiş.

Bundan hareketle Evliya Çelebi, bağdaş kurmuş derviş gibi şehre nezaret eden dağın tılsımlı yapısını desteklemek için “bu dağda asla yılan, çıyan, akrep ve zehirli hayvanlar yoktur” ifadesini kullanmıştır. Bu menkıbevi betimleme yapısal bir hakikati ifade ederken, bilinmeyen âlemin askerlerinin mekânı olarak Erciyes, kentin gayb haritasında en önemli figürdür.

Yine Kayseri kent merkezinin güneyinde adeta bir biblo gibi duran Ali Dağı’nın da isim hikâyesi bu topraklardaki kültürel değişimin, dönüşümün izlerini taşır. Perseg veya Asib Dağı da denilen Ali Dağı, ilk dönem İseviliğin Kayserili önderlerinden Aziz Basilius’un orada bulunmuşluğuna izafeten Aziz Basil, Aziz Vasil Dağı olarak anılıyordu. Kısaca Aziz Dağı olarak adlandırılan bu dağ, kentin Müslümanlaşmasıyla beraber Seyit Gazi’ye de ev sahipliği yapmıştı. Ve dağın adı “aziz” kelimesinin karşılığı olan, ulu/yüce anlamına gelen Alî Dağı’na dönüştü. Kapadokya bölgesinin güneybatısında bulunan Hasan Dağı’nın ismi de her ne kadar Turhasan Veli veya Emir Hasan’a izafe edilse de, Aziz Josanian Dağı’nın telaffuz söylenişiyle Hasan Dağı’na dönüşüvermişti.

Ali ve Hasan dağları üzerinde anlatılan özdeş bir efsaneye göre; Hasan Dağı’nda yaşayan münzevi bir velî, Kayseri’de kunduracılık yapmakta olan ve Ali Dağı’nda yaşayan velî arkadaşına ziyarete gelir. Gelirken de hediye olarak yanında mendiline çıkıldığı Hasan Dağı’nın karını getirir ve bu mendili arkadaşının duvarındaki çivisine asar. Kunduracı da ocaktan aldığı bir tutam kor hâlindeki kömürü mendile sarar ve kar dolu mendilin altına asar. Dükkanına gelen kadın müşterilerden birinin açılan bacağını gören dağda yaşayan velinin mendilindeki karlar erir. Kunduracı da ona, dağ başında yaşayan insanın kendini muhafaza etmesi, nefesine hâkim olmasının kolay



olduğunu söyler; asıl zor olan, insanın kendisini şehirde muhafaza etmesidir.

Bu efsanenin ufak değişikliklerle birçok varyantı vardır ama hepsinin ortak yanı, şehirde ve sosyal ortam içinde insani erdemleri muhafaza etmenin, münzevi yaşayanlara göre daha zor olduğudur.

BATTAL GAZİ EFSANESİ

Kayseri kenti, İslam’la ilk kez 720’li yıllarda tanışıyor. İstanbul’u fethetme maksadıyla Şam’dan hareket eden Emevi İslam ordusu, Malatya üzerinden Kayseri’ye uğrayarak Eskişehir güzergâhından İstanbul surlarına kadar dayanmıştı. Karadan yapılan



seferler mutlaka Kayseri üzerinden geçiyor, bazen de ordu uzun süre burada konaklıyor veya yaklaşık on bin kişilik bir ordu, İstanbul seferinden dönüşte orduyu beklemek üzere Kayseri’de

konuşlanmak durumunda kalıyordu. Sahabeden Eyyüb el-Ensari’nin de bulunduğu İslam ordusu içinde, Malatya, Kayseri, Eskişehir ve İstanbul istikame-tinde, kahramanlığı, cengâverliği ve cesareti dilden dile dolaşan menkıbevi bir kahraman vardı ki bu kahraman, Battal Gazi namı ile anılan, Malatya Serdarı Hüseyin Gazi’nin oğlu Abdullah el-Battal’dır.

Battal Gazi’nin efsanevi kişiliği içinden gerçek biyografisini ayırmak oldukça zordur. 717 ile 740 yılları arasında Anadolu fetih güzergâhında kent kent, kale kale tekfurla amansız mücadelesi ile nam salmış bu mücahid cengâverin menkıbevi hayat hikâyesi kendisinin vefatından neredeyse 300 yıl sonra bile diriliğini korumuştur.

Kayseri Mazaka/Beştepeler mevkiinde bulunan Battal Mescidi, Battal Gazi ordusunun kiblegâh mescididir ve birçok onarım geçirmesine rağmen Kayseri merkezden 2,5 km güneyde bulunan tepedeki yerini korumaktadır.

Battal Gazi’nin efsanevi hayatındaki her bir gâzâ ve mücadelesi destansı konularıyla “Battalnâme” türünü ortaya çıkarmış ve bu türden devşirilen binlerce menkıbe, sayısız roman ve filmin esin kaynağı olmuştur.

MELİK EMİR GAZİ VE KESİKBAŞ

Kayseri’nin 1071 yılı sonrası İslamlaşma mücadelesinin verildiği fütüvvet yıllarında, Malatya’dan Sakarya’ya kadar olan, Kayseri’nin de içinde bulunduğu hat üzerinde kentlerin ve kalelerin fethedilmesinde en büyük yararlılık gösteren efsanevi Danişmentli emiri elbette ki Melik Gazi’dir. Adeta efsaneleşip destanlaşan Melik Gazi’nin imanı, cesareti ve kahramanlığını konu alan “Danişmentnameler” bir edebiyat türü olarak, “Battalnameler”den sonra kültür dünyamızda yerini almıştır. Hatta bu menkıbelere göre Melik Gazi, Battal Gazi’nin soyundan gelen bir cengâverdir. Durmak bilmeyen

mücadelesiyle, Anadolu topraklarında fütüvvet ve gazâ ruhuyla sırtı döşek, başı yastık görmeyen bu mücahit emirin, destanlaşan biyografisi siretinin çok üzerine çıkmıştır.

Danişmentname anlatımlarında Melik Emir Gazi’nin cesareti, kahramanlığı ve silahşorluğu ile ilgili harikulade anlatımlar vardır. Dânişmend Gazi iyi bir silahşordur, gece gündüz arkadaşı Sultan Turasan ile silahşorluk talim etmektedir. Dânişmend Gazi’nin silahşorlukta mağlup edemeyeceği kişi yoktur. Bir kılıç sallama ile kâfiri kaşına kadar iki parça eder. Kılıcı ile kâfirin süngüsünü iki parçaya böler. “Ya Allah!” deyip düşmanı Emnos’a bir kılıç vurur ki Emnos’un başı zırhlı miğferinden çıkıp top gibi gider. Düşmanıyla savaşırken bir kılıç sallaması vardır ki düşmanın başı yere düşmekle kalmaz, aynı zamanda atının başı da yere düşer...

Kayseri ile beraber Anadolu’nun önemli bir bölümünü fetheden ve Müslümanlara ebedî yurt hâline gelmesine neden olan bu mücahit cengâver, Danişmentli Emiri Melik Gazi; günümüzde, çürümeyen cesediyle metfun bulunduğu kendi adıyla anılan köydeki türbesinin hemen sırtındaki Zamantı Kalesi’ni de fetheden komutandır.

Sarp bir tepenin başında bulunan ve fethedilmesi oldukça güç olan, aynı zamanda az bir askerle rahatlıkla savunulabilen bu kalenin fethi kolay olmamıştır. Efsaneye göre ihtida edip kaleyi teslim edeceğini Melik Gazi’ye söyleyen kale komutanı, askerlerine izin verip onları savunma hattından uzaklaştırarak kendisi de berbere gider. Melik Gazi’nin günlerce fethetmeye çalıştığı kalenin burçlarına çıkıp ezan okumaya başladığını gören berber, hemen oracıkta kalenin komutanının kafasını bedeninden ayırır. Bu sırada Kesik Baş’ın askerleriyle Melik Gazi’nin askerleri yeniden savaşmaya başlar. Kesik Baş’ın askerleri, Melik Gazi’nin askerlerini oyalamak için o bölgeye para saçarlar, onları toplarken hallederiz

diye. Ama Melik Gazi’nin “Dermesür” nidasıyla bu oyuna gelmez İslam ordusu. Bu nedenle bu bölgenin adı “Dermesür” olarak anılıyor. “Toplamaya yanaşma, sür, savaşmaya devam et” anlamına geliyor bu kelime.

Kesik Baş’ın kellesi Melik Gazi’nin vefatından önce yaptırdığı türbesine defnedilir. Kendisi de Malatya’da vefat ettikten sonra cenazesi Kayseri’deki bu türbesine getirilir. Günümüzde hâlâ, Melik Gazi’nin çürümeyen cesedinin ayak ucunda, Kesik Baş’ın kafatası da kutulu camekân içinde muhafaza ediliyor.

CAMI-İ KEBİR’DEKİ 7 TUĞLA MENKİBESİ

Danişmentli emiri Melik Gazi’nin oğlu Melik Mehmet Gazi Cami-i Kebir’i yaptırırken ustalarına kimseden herhangi bir yardım almamalarını, caminin tamamının kendi hayrı olacağını özellikle tembih eder.

Caminin yapıldığını duyan yaşlı bir kadın, cami inşaatına gelerek kendi gücünün yettiği ancak yedi tuğlasının olduğunu söyler ve bunu cami inşaatında kullanmalarını ustalardan rica eder. Ne kadar ısrar ettiyse de bu isteğini ustalara kabul ettiremez.

Ertesi gün cami inşaatını gezmeye gelen Melik Mehmet Gazi, ustabaşını çağırır ve “Gece rüyamda Peygamber Efendimizi gördüm. Yaşlı bir kadını üzdüğümüzü, getirdiği yardımı kabul etmezsem hayrımızı kabul etmeyeceğini söyledi.” der. Ustabaşının olayı anlatması üzerine Melik, kadının bulunmasını emreder.

Uzun araştırmalar sonunda yaşlı kadının kim olduğu belirlenir ve cami inşaatına getirilir. Melik Mehmet Gazi yaşlı kadını karşılayarak elini öper ve “Anne bizim kararımız seni üzmemek için değil, senin getirdiğin tuğlaları caminin en güzel yerine koyacağız” der ve tuğlalar yapım aşamasında caminin doğu duvarının yukarısında büyük

KAYSERİ, BATTAL GAZİ CAMİİ VE KIRK KIZLAR TÜRBESİ



Fot. 3 E.Y. Arşivi, Eylül 1970.



Fot. 4 E.Y. Arşivi, Eylül 1970.





bir taşın içine sıralı şekilde oyularak özenle yerleştirilir.

Bu anlatımın bir başka varyantı daha vardır ki ona göre de kadının ısrarı üzerine ustabaşı kadının isteğini yerine getirir ve cami inşaatında kadının tuğlalarını bir yere yerleştirir. Melik Mehmet Gazi'ye rüyasında yaptırdığı bu sadaka-i cariyenin, ortağı ile beraber Cenab-ı Hakk'ın rızasını aldığı bildirilir. Ortağının kim olduğunu soruşturan Melik, yedi tuğla getirip ısrar eden kadının bu yapıda ortağı olduğunu ustabaşından öğrenir. Bu rüya vesilesiyle yaşlı kadın, küçük de olsa 7 tuğlalı bir katkıyla bu muazzam hayra ortak olmuştur.

Kimsenin hayrına talip olmadan kalıcı bir sadaka vücuda getirme geleceğinden dolayı bu cami çıkışında hiçbir zaman kimsenin hayrına talip olunmaz ama bir şekilde caminin tüm ihtiyaçları da karşılanır, eksik hiçbir şeyi kalmaz.

Bir kısım dönemsel onarımlarla değişiklik ve ilaveler söz konusu olsa da 900 yıldır kullanılabilir mevcudiyetini sürdüren Kayseri'nin fetih nişanı “Cami-i Kebir”, etrafındaki müstemilatı ile orijinallliğini ve sadeliğini menkıbevi bir şekilde korumaya devam etmektedir.

GEVHER NESİBE ŞİFAHANESİ VE TRAJİK BİR AŞK HİKÂYESİ

Şu anda Kayseri'de Selçuklu Uygarlığı Müzesi olarak faaliyet gösteren Gevher

Nesibe Medresesi ve Şifahanesi'nin yapılış gayesinde trajik bir aşk hikâyesi yatmaktadır.

Rivayete göre Alâeddin Keykubat'ın halası Gevher Nesibe Sultan, âşık olduğu bir kumandanla evlenmesine hükümdar ağabeyi Sultan Gıyasettin'in izin vermemesi ve bir süre sonra da kumandanın şehid düşmesi üzerine üzüntüsünden vereme/ince ağrıya yakalanır. Birçok hekimin ilacı da kendisini iyileştirmeye yetmez. Biraz da kendisini suçlayan Gıyâseddin Keyhüsrev ölüm döşeğinde yatan kız kardeşinden özür dileyerek son arzusunun sorar. Gevher Nesibe de kendisi gibi çaresiz hastaları tedavi edebilecek hekimlerin yetişeceği bir medresenin yapılmasını istediğini söyler ve bütün servetini bu iş için bağışlar. Gıyâseddin Keyhüsrev ikinci defa tahta çıktığında kız kardeşinin vasiyetini yerine getirmek üzere, sonradan kendi adıyla anılan medreseyi (Gıyâsiyye), arkasından da dârüşşifâyı (Şifâiyye) yaptırır ve inşaat iki yılda tamamlanır; Gevher Nesibe Sultan da medresenin içindeki türbesine gömülür. Birçok branşta tıp eğitiminin verildiği, dünyadaki ilk tıp fakültesi olarak bilinen bu hastanenin en etkileyici bölümlerinden birisi de akıl hastalarının müzikle tedavi edildiği bölümdür. Birbirine bitişik olan iki bina, bu konumlarından dolayı halk arasında



Çifte Medrese veya İkiz Medreseler adıyla da anılmaktadır. Dârüşşifânın taç kapısında yer alan kitâbeye göre inşa tarihi 602'dir (1205-1206).

HUNAT CAMİİ'NDE TAŞ TAŞIYAN İŞÇİNİN HİKÂYESİ

Eşi Sultan Alâeddin Keykubat'ın 1237 Ramazan bayramında vefatından hemen sonra, oğlu Gıyaseddin'i tahta çıkarıp, kendi Müslümanlığını taçlandıracak görkemli bir cami yaptırmak ister Mahperi Hunat Hatun. Bunun için de Kayseri surlarının Sivas Kapısı'nın hemen yanındaki bir alan belirlenir ve inşaat başlanır. İnşaat temel aşamasında iken, gerekli teçhizat ve ekipman için cami inşaat alanı kenarlarında çok sayıda şantiye oluşturulur. Taş atölyeleri, marangoz atölyeleri, dokuma atölyeleri başta olmak üzere yüzden fazla usta ve amele cami inşaatında arı gibi çalışmaya başlar.

Mahperi Hunat Hatun da tüm çalışmaların yakından izlemek ve denetlemek üzere gününün çoğunu cami şantiyesinde geçirir. Yine böyle bir denetim esnasında çalışmaları izlerken, taş ustalarına taş taşıyan bir gencin davranışını dikkatini çeker. Hareket hâlindeki genç omuzuna yüklendiği aynı taşı götürüp yeniden geri getirmektedir. Amelenin bu tekrar eden davranışının nedenini öğrenmek üzere ustabaşını uyarır. Gencin neden böyle yaptığını öğrenen ustabaşı, gencin gece rüyasında ihtilam olduğunu, iptidai şartlarda barındıkları için gusül abdesti alamadığını ve abdestsiz olarak taşıdığı bu taşı camide kullanırmak istemediği için böyle davrandığını söyler. Bunun üzerine Mahperi Hatun, caminin yapım işini ivedilikle durdurarak alelacele bir hamam inşa edilmesine karar verir. Olay aceleye getirildiği için mi, yoksa daha önce metruk vaziyette bulunan bir Roma hamamı yeniden ayağa kaldırılmak istendiği için mi bilinmez ama bu menkıbenin hatırası hâlâ caminin bitişğine asimetrik bir şekilde inşa



Hunat Camii ve Medresesi

edilen hamamın yerleşim planında gözler önüne serilmektedir.

KAYSERİ KIRK KIZLAR EFSANESİ

Kırk Kızlar adına efsaneleştirilen, özellikle Müslüman coğrafyalarda çok sayıda menkıbevi anlatım söz konusudur.

Kırk kızların trajik hikâyelerinden biri de bundan yaklaşık 800 yıl önce Kayseri kent merkezinin hemen güneyinde bulunan tepeliklerden biri olan eski Mazaka kentinin harabelerinin bulunduğu Battal Mescidi civarında geçmektedir.



Moğol taarruzuna karşı bir savunma harekâtı verilecek olan Kayseri’de iç ve dış surlar günler öncesinden onarılmış, hendekler suyla doldurulmuş, gerekli erzaklar sur içine stoklanmış ve civanmert Ahî cengâverler savunma hattı olan sur içinde yerlerini almış, sur dışında kalan bir kısım mahallelerde yaşayan yaşlılar, kadınlar, genç kızlar ve çocuklar kenti çevreleyen dağların arkasındaki köylere çekilivermişlerdi.

Kale savunması, Baycu Noyan komutasındaki Moğol ordusunun taarruzlarına ve kale içindeki muhbirlerin ihanetlerine ancak 15 gün dayanabilmişti. Kayseri’nin bu savunmada en az on bin şehit verdiğini nakleder tarihî kaynaklar, en iyimser tahminlerle. Şehit olanlar dışında, Moğol çapulcuların esir aldığı savaşçılar, köle olarak sattığı çocuklar ve tecavüze uğrayan kadınların sayılarıyla ilgili tarihî kaynaklar hep sükût etmiştir.

Bu katliamlar esnasında Kayseri şehir surlarının 2 kilometre güneybatısında bulunan Battal Mescidi’nin bulunduğu dağ kuytularında mevzilenen Ahî mücahitler Moğol ordusuna ufak çaplı taarruzlar düzenleseler de başarı elde etme şansları neredeyse yok gibiydi.

Efsanevi anlatımlara göre sayıları kırkı bulan bir grup genç kız Moğol çapulcularının tasallutundan korunabilmek için Battal Mescidi’nin hemen bitişiğinde bulunan mağaraya gizlenmişler, günlerce Allah’a dua ederek kendilerini koruması konusunda yakarıшта bulunmuşlardı: Allah’ım yeri yar bizi içine al! Bizi ya taş yap ya kuş! Kurtar bizi...

Bu bir grup genç kızın muratlarına erip kuş mu yoksa taş mı oldukları efsanevi anlatımları bir yana, harem-i pâkini korumak için gizlenmişlikleri, yakarışları, acı ve bir o kadar hüznü akıbetleri dilden dile anlatılagelmiştir. Kayseri’de Moğol egemenliğinin son dönemlerinde, gizlendikleri mağaranın üzerine, Battal Mescidi’nin bitişiğine, muhtemelen Muineddin Süleyman Pervane tarafından bir türbe yaptırılmıştır.

Halk arasında Kırk Kızlar adıyla bilinen bu türbenin Selçukluların ihtişamlı döneminde, Alâeddin Keykubat zamanında, Moğol saldırılarından önce, düşman tasallutundan gizlenen kırk kızın hatırasına yaptırıldığı iddiaları olsa da bu türbeyi Moğolların Kayseri katliamından 20-25 yıl sonra, Moğol uzantısı İlhanlılarla iyi ilişkiler geliştiren, aynı zamanda Kayseri’ye kendi adıyla bir medrese ve cami yaptırmış olan ve Tokat Kırk Kızlar Türbesi olarak da bilinen Gök Medrese’yi yaptıran Süleyman Pervane’nin yaptırmış olması muhtemeldir.

Moğollara karşı kent savunmasında bir grup kadınla beraber önemli görevler ifa etmiş olan, Baciyan teşkilatının kurucusu, Evhadüddin Kirmânî’nin kızı, Ahi Evran’ın eşi Fatıma Bacı ve arkadaşlarının Süleyman Pervane’nin

takdirini kazanmış olduğu bilindiğine göre, bu türbenin onların aziz hatırasını yâd etmek maksadıyla yaptırılmış olması da muhtemeldir.

Tarihî dönem itibarıyla en anlamlı zaman dilimi olarak Moğol katliamıyla irtibatlı okunduğunda anlamlı bir yere oturan Kırk Kızlar Türbesi gibi, Anadolu’nun birçok yerinde benzer efsanevi anlatımlara rastlanır.

Moğol çapulcuların adeta bir tsunami gibi yeryüzünü talan eden istilalarında, can verenler kendilerini belki kurtarıyorlardı ama hayatta kalan kadınlar ve çocukların akıbetleri hiç de iç açıcı değildi.

Bir de o günlerin acılarını ve katliamın boyutlarını Acem asıllı ünlü Selçuklu tarihçisi İbn-i Bibi’den dinleyelim: “... herkesin başına bela kesildiler. Emirler ve sipahiler canlarını hiçe sayarak, kılıçları ellerinde omuz omuza öyle savaştılar ki, bazıları şehitlik derecesine, bazıları da esirlik ve hüsrân kemendine yakalandılar. Güzellikleri dillere destan, iffetleri fazla ve ismetleri sınırsız olan, ibadet ve dindarlıkta Asîye ve Meryem ile yarışıp onlara eşitlik sağlayan halkın haremının saf kadınlarının dudaklarını yardılar. Ciğerlerini yakıp yüzlerini yaralayarak kahrın esiri, zalim kimselerin tutsağı yaptılar. Zengin, fakirin süt emen çocuklarını, sevgili dadılarının kucağından, hayat veren annelerinin bağrından alarak sefalet toprağına attılar ve düşkünlük kanında yüzdürdüler...”

Kırk kızların hüznü akıbetleri üzerinden geçen dört asırdan sonra, 1649 yılında Kayseri’yi gezmiş olan Evliya Çelebi’nin Seyahatname’sinde; “Kırk Nisa” olarak bahsettiği bu ziyaret alanıyla ilgili, her zamanki abartılı ve efsanevi üslubuyla şu notlar vardır: “Bu kırk hatunun kırkı da bir günde doğmuş olup yeryüzüne aynı anda ayak basmışlardır. Kırkı da kırkar sene yaşamış olup her biri birer Rabia-i Adeviyye mertebesine yükselmiş, hepsi de kız olarak kırkar yaşında, kırkı da bir



anda ruh teslim etmişlerdir. Garip bir hikmet-i Hüda’dır.”

1705’de, Fransız seyyah Dr. Paul Lucas, türbenin altındaki 40 kız cesedinin

bulunduğu mağaraya girer. Kare planlı mezar odasının içinde çok sayıda iskelet bulunduğunu, geçen uzun zamana



rağmen derilerinin hâlâ üzerlerinde olduğunu söyler.

Bu tarihsel anlatılar, yaşanan katliam ve acının ancak bir kesitini ortaya koysa da vahşetin etkisi uzun yıllar insanlık hafızalarından silinmeyecektir.

ŞEYH TURESAN EFSANESİ

İncesu ilçesinin kuzeybatısında bulunan bir tepenin göbeğinde bulunan Turasen-ı Veli Türbesi'yle ilgili anlatılan menkıbevi anlatımlar da oldukça çoktur. Turesan-ı Veli'nin eliyle tutup Erciyes'ten fırlattığı taşın düştüğü yere türbesinin yapıldığı ile ilgili anlatılar, türbeye yabani hayvanların uğramadığı ile ilgili anlatılar, tepenin zirvesinden çıkan suyla ilgili anlatılar birçok farklı varyantlarıyla anlatılagelmiştir.

Bu menkıbelerden birisi de şu şekildedir: IV. Murat Bağdat Seferi için Kayseri yakınlarındaki Yeşilhisar'ın Yavaş mevkiinden geçerken, aynı bölgede yaşayan Şeyh Turesan-ı Veli, Şeyh Omuzu Güçlü ve Şeyh Şaban isimli üç hâl ehli ile karşılaşır. Bu üç insan Padişah'ı ve ordusunu ağırlamak istediklerini söylerler. Bu davete şaşıran IV. Murat, “Neyiniz var, nasıl

ağırlayacaksınız koskoca orduyu?” der. Bunun üzerine “Bulgurum var” der Şeyh Turesan. Şeyh Şaban “Benim yağım var”, Omuzu Güçlü de “Benim otum var” diye cevap verirler. Bu ilgi Padişah'ın hoşuna gider ve ilerlemeye devam eden ordusuna “Yavaş olun” diye emreder. O günden sonra bu ovanın adı Yavaş Ovası olarak kalır. Bu gönül ehli üç insanın katkılarıyla yapılan yemek tüm orduyu, otlar da ordunun hayvanlarını doyurmaya yeter. Bu hâli yaşayan Padişah “Duanızı bizden esirgemeyin” ricasında bulunur. Ve bu üç ehl-i hâl insan da Padişah ve ordusuna muzafferiyet duasında bulunurlar.

Bu tarz, zaman ve mekân bağlamından kopuk anlatılarda, IV. Murat'ın Revan Seferi'nde Kayseri'den geçmişliği ve Yavaş Ovası'nın realitesi dışında 300 yıllık bir zaman farkı, efsanevi anlatımların çağları aşan yönünü de ortaya koymaktadır.

KEREM VE ASLI EFSANESİ

16. yüzyılda geçen ve halk edebiyatında anlatılan önemli bir halk öyküsü olan “Kerem ve Aslı”nın trajik aşk öyküsünün son bölümü Kayseri'de

geçmektedir. İsfahan Beyi'nin oğlu olan Kerem, Keşiş'in kızı Aslı'ya sevdalanmıştır. Din farkından dolayı kızın ailesi bu sevdaya engel olmaya çalışır; kızı Kerem'den uzaklaştırmak için Hoy'dan Van'a, buradan da Anadolu'nun birçok kentinden geçerek Kayseri'ye gelirler. Kerem de an yakın arkadaşı ile beraber Kayseri'ye gelir. Bugünkü Kiçikapı'nın arkasında, Şiremenli denilen Tavukçu Mahallesi'nde Keşiş'in karısının dişçilik yaptığını öğrenen Kerem, diş çekirme bahanesiyle dişçiye gider. Kerem'le karşılaşan Aslı, annesinden hastayı kendi dizine yatırmak için izin ister. Aslı'nın dizinde yatan Kerem ağrıyan dişini gösterir. O diş çekildikten sonra, Aslı'nın dizinden kalkmamak için sırayla tüm dişlerini göstererek çektirir ve 32 dişinden de olur.

Kerem'in İsfahan Hanı'nın oğlu olduğunu ve böyle bir sevdaya duçar olduğunu öğrenen Kayseri Emiri olaya el koyarak Kerem'e yardımcı olmaya çalışır. Kerem için Keşiş'in kızına dünür giden Kayseri Emiri, kırk gün kırk gece düğün yapılmasını emreder. Finalde Keşiş'in ailesini alıp gizlice Halep'e kaçtığı ve kaybolarak bu sevdaya engel



olduğu anlatılsa da hikâyenin bir başka varyantı da şöyledir: Keşiş, kızının Kerem'le olan evliliğine karşı çıktığı için, kızına sihirli bir gelinlik diktirir. Kerem gelinliğin düğmesini çözmeye çalıştıkça düğmeler kendiliğinden yeniden kapanır. Ve nihayet ağzından çıkan derin bir “ah” ateşi ile Kerem oracıkta yanıp tutuşur. Kayseri Emiri

olayı sorgulatıp Keşiş'i yargıladıktan sonra idam ettirir. Aslı ise kırk gün Kerem'in külleri başında saçını süpürge ederek ahı figanla bekler ve sonunda o da saçından tutuşan kıvılcımla yanarak orada kül olur.

Bu trajik yangınlı sevdanın finalinin yaşandığı mahalle günümüzde eski

evleriyle restore edilerek “Kayseri Mahallesi”ne dönüştürülmüştür.

SEYYİD BURHANEDDİN TÜRBEİ

Peygamber neslinden bir Seyyid olan Burhaneddin'in türbesinde yaşanan bir kısım hadiseler de menkıbevi anlatımlar içinde yer almaktadır.

Türbede, mihrap veya minbere benzer öyle bir yer vardır ki, burada gözü kapalı yapılan duaların kabul edildiğinin işareti, dua edenin yönünün sağ tarafa döndürülmesidir. Bu doksan derece sağa dönüşle ilgili anlatımlar hiç de az değildir halk arasında.

Dua edenin huşû ve bağlılığı ile metafizik âlemdе yaşanan bu kozmik dönüşü tecrübe edenlerin anlatımlarını kentte duymayan yoktur.

Döner Kümbet'in dönmesinden tutun, Helvacı Dede'nin kepçe kıran mezarına, Koyun Baba'nın koyunlarıyla beraber taş olmasına, birçok bölgedeki dilek taşlarına, yatırlara, ziyaretgâhlara kadar, yaşanmış veya yaşanması muhayyer oldukça zengin bir menkıbevi rivayetler, anlatımlar vardır.

Bu kentin yaklaşık bin yıldır yaşadığı Müslümanlık serüveninde, dağından taşına, ovasından suyuna ve ortaya konan mimari yapılarına kadar, mutlaka bir efsanevi menkıbesi vardır. Yaşayan biyografik şahıslar nezdinde veya onların ortaya çıkarmış oldukları mimari yapılar çerçevesinde bazen reel ve olağan, bazen de olağanüstü, hatta bir kısmı hayal mahsulü anlatımlar söz konusudur. Bu anlatımların aslının olup olmadığını sorgulamak beyhude bir çabayken, bu anlatıların yaşanmış tarihe katkısı ve hangi tarihî vasatta, nasıl bir konjonktürde ortaya çıktığına yoğunlaşmak daha büyük önem taşımaktadır. ■

KURGUDAN GERÇEĞE MİMAR SİNAN

Uğur Tanyeli'nin “Mimar Sinan:
Tarihsel ve Muhayyel” Kitabı Üzerine

DURSUN ÇİÇEK

AYDINLANMA SONRASI DİLEK VE TEMENNİLER ÜZERİNE KURULU BİR “YENİ” VE “GERÇEKLİK” ANLAYIŞI olduğu muhakkak. Klasik geleneğin reddi ile beraber Antik Yunan ve Roma üzerinden icad edilen yeni düşünme, din, ahlak ve insan telakkisi “evrensellik” ve “modernlik” ekseninde tüm dünyaya dayatılırken, artık tarihin de sonuna gelindiğine inanılıyor, insanoğlu eliyle yeryüzünde bir cennet kurulduğu kabul ediliyordu. Tanrı “kovulmuş”, insan “özgürleşmiş” ve en ideal bağlamına kavuşmuştu. Sanat yeni din, bilim yeni büyüydü. İnsan insanın kurduğu yeni gerçeklikte yaşıyordu.

Sadece Batı'da kalmayıp tüm dünyaya sirayet eden bu zihin durumu tabii olarak Batı dışı toplumları etkilemede ve belirlemede gecikmedi. Neredeyse tüm Batı dışı toplumlar kendilerini bu yeni duruma göre adapte etmeye, arındırmaya ve arıtmaya başladı. Herkes yaşamak, “nefes almak” için modern olmak, en azından modernleşmek



zorundaydı. “Bilimsel” olmayanlar bir fosil veya antropolojik mevzu olarak algılanıyordu. Tanrının yerini insan, vahyin yerini akıl, dinin yerini sanat, peygamberin yerini bilim adamı ve

sanatkâr, mabedin yerini üniversite, cennete ulaşmanın yerini sürekli tüketen hazcı bir insanın dünyayı cennetleştirme anlayışı alıyordu.

Batı dışı toplumlar belki de iki yüz yıldır başka şekilde olabilmenin, yaşayabilmenin, inanabilmenin ve düşünebilmenin imkânı yerine Batılı olmanın, modernleşmenin, Batılılaş-

manın ekseninde “evrensel değerler”e ulaşmak için kendinden, tarihinden vazgeçiyordu. Burada doğal olarak iki tutum ortaya çıkıyordu: Birinci tutum tamamen Aydınlanma değerlerini içselleştirip kendi geçmişlerini ve hafızalarını küllî olarak bertaraf ederken, diğer tutum muhafazakâr bir biçimde geçmişini tarihleştirmek yerine geçmişini modernize ediyor veya mevcut pozitivizme ve Aydınlanma değerlerine göre yeniden yorumluyor, inşa ediyor, kurguluyordu. Bu durumda ise ne modern ve Batılı olabiliyor ne de kendi kalabiliyordu. Peygamberini bilim adamı, filozof veya sanatkâr olarak yorumluyor, âlimlerini bilim adamı veya filozof yapmak için çırpınıyor, dinini düşünmeye ve sanata indirgeyerek akla, sanata ve düşünmeye ne kadar değer verdiğini, akıl ve bilim dini olduğunu ısrarla söylüyordu. Bu süreç zorunlu olarak dilek ve temennilere dayalı kurgusal ancak gerçekliği olmayan bir durum ortaya çıkarıyordu.

Ortada dolaşan “gerçeklikler” sahil olmadığı gibi, inşa edilen insanların tarihsel gerçeklikleri veya kimlikleriyle de ilgisi yoktu. Bütün düşünen insanlar Aristo ve Platon başta olmak üzere Antik Yunan düşünürlerine, bütün fakihler ve hukukçular Roma hukukçularına, bütün sanatkârlar hakeza Batılı dehâ ve “yaratıcı” olarak kabul edilen modern sanatkârlara göre yeniden kuruluyordu. Mihenk geçmişte de orta zamanda da kısa geçmişte de ve yeni zamanda da hep Batı ve Batılıydı.

Bunun bizdeki yansıması daha tahrip edici oldu. Çünkü uzun yıllar İslâm düşüncesini temsil etmiş ve 1800’lü yıllara kadar belirleyiciliğini kaybetmemiş bir gerçekliğin tecrübesini taşımış bir toplum olarak söz konusu yeni sürece böylesine hızlı bir biçimde adapte olma çabası her bakımdan düşündürücüydü. Cumhuriyet’in modern ve Aydınlanmacı tutumu yönetici elit olarak birinci tutum, toplumsal olarak ise ikinci tutumu benimseyecekti. Bu



bağlamda birinci tutuma göre geçmiş tarih olmaktan çıkarılacak, hatta Türklerin geçmişi İslâm’dan soyutlanarak Sümer’e, İslâm öncesi Çin’e ve Orta Asya’ya, Hititlere, hatta Roma ve Antik Yunan’a eklemenecekti. İkinci tutum ise İslâm’dan vazgeçmeyecek ancak geçmişini modern arzulara ve kriterlere göre yeniden kurgulayacaktı. Bir bakıma her iki tutum da usulleri farklı olsa da geçmişi bertaraf edecek ve tarih olmaksızın çıkaracak, kendilerini Aydınlanma ve Modernite eksenine eklemleyecekti. Bu bağlamda Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli ve Mevlâna artık bir hümanistti. İbn Arabi bir azizdi. Mimar Sinan modern, bilimsel ve üstün bir mimar, dehâ ve sanatkârdı. İbn Sinâ Aydınlanmacı bir filozof, Cezerî bir bilim adamı, Piri Reis ise Kolomb’un da ötesiydi.

Bu indirgemeci yaklaşımın şüphesiz ki en tuhaf olanı bir medeniyetin en üst örneklerini ortaya koyan Mimar Sinan’la ilgili olanıydı. Bilhassa Cumhuriyet döneminde öyle Mimar Sinan kurguları yapıldı ki onun şahsında efsanevî, modern, antik kimlikler, kültürel imgeler oluşmaya başladı. Mimar Sinan tarihsel bağlamından koparılıyor,

onun temsili anlamı bertaraf ediliyor ve üretilen imge mutlaklaştırılarak buna göre oluşturulan tarihyazımına göre yerini alıyor, konumlandırılıyordu. Her iki tutum da onu modern bağlamda yeniden inşa ediyordu. Onu İslâm-Osmanlı gerçekliği içinde ele alan (Turgut Cansever ve Akif Emre müstesna) onun yaptıklarını bir hafıza, ortak dil, hayat nizamı ve dünya tasavvuru çerçevesinde anlayan ve yorumlayan neredeyse hiç kimse yoktu. Her iki tutum da onu birinci derecede İslâm’dan ve Osmanlı’dan soyutluyor, daha çok modern ve Aydınlanmacı bir bağlama oturtuyordu. Gerçi yüz yıldır Türkleri İslâm’dan ve İslâm’ı Türklerden arındırma çabası da bir kurgudur. Bilhassa Aydınlanma etkisiyle ortaya çıkan yeni aydın tipinin öncelikli derdi Türklerle İslâm arasındaki aslı ilişkiiyi tâlileştirme çabası ve telaşıdır. Dolayısıyla Mimar Sinan’la ilgili tartışmalarda üzerinde durulması gereken ana eksen budur.

Türkiye’de Mimar Sinan’la ilgili ciddi anlamda çalışmalar yapıldı. Gülru Necipoğlu, Turgut Cansever, Doğan Kuban, Metin Sözen, Suphi Saatçi’nin çalışmaları bunlardan birkaçı. Son olarak da bir biyografi çalışmasının da ötesinde Mimar Sinan’la ilgili kurgu ve inşaları kritik eden tahkikî diyebileceğimiz önemli bir kitap daha yayımlandı. *Mimar Sinan: Tarihsel ve Muhayyel...* Uğur Tanyeli’nin kitabı hem kendinden önceki Mimar Sinan çalışmalarını ve anlama biçimlerini kritik ediyor hem de onu tarihî gerçekliği içinde sunmaya çalışıyor. Nitekim Uğur Tanyeli’nin temel iddiası da Mimar Sinan üzerinden üretilen modern, mistik ve geleneksel inşaların gerçeklikle bir ilgisinin olmadığı. Bununla beraber Tanyeli kendi gerçekliği içindeki Mimar Sinan’ı da anlatmaya ve aktarmaya çalışıyor. İnşa edilen efsane, mucize ve mit bağlamını olağanlaştırmak istediğini ve ancak olağan bir Mimar Sinan’ı daha iyi anlayabileceğimizi belirtiyor.

Öncelikle şunu belirtmekte fayda var ki kitap gerçekten çok önemli bir metin. Hem eleştirel oluşu hem de yönteminden dolayı eleştiriye açık oluşu çok kıymetli. Bu anlamda Uğur Tanyeli’nin açtığı bağlamdan hareket edilerek en azından daha sağlıklı analizler yapılabilir ve bu konularla ilgili seviyeli ve anlamlı bir kritik ve tahkik geleneği oluşturulabilir. Bu en azından geçmiş tarih yapabilmek, onu hamasetten, nostalji ve romantizmden kurtarmak için şarttır da. Bu anlamda nesnel olmak çok önemlidir. Ancak söz konusu nesnellik kendi âdiyeti bağlamında yine nostalji, hamaset ve romantizme düşmeden yapılsa bir anlam taşır. Bir başka kavram çerçevesine veya değer dünyasına göre hareket etmek; başkasına öznal, kendine ve geçmişine nesnel olmak nesnellik olarak nitelenemez. Bir başka deyişle, bir başka öznal durumu nesnel kabul edip ona göre kendine, tarihine bakmak nesnellik değildir.

Öncelikle Uğur Tanyeli kurgusal Mimar Sinan konusunda genel olarak haklı tanımlar ve eleştiriler yapıyor. Söz konusu modern ve evrenselci makro bakışın farkında. Nitekim kendisi de yöntem olarak modern, evrenselci ve makro bakışın yanlışlığından dolayı çoklu, mikro bir bakışı esas aldığını belirtiyor ve bu anlamda da analitik düzeyde ciddi bir tahkike giriyor. Bu anlamda Uğur Tanyeli doğru bir yerden ve haklı bir gerekçe ile hareket ediyor. Modern olarak inşa edilen bir Mimar Sinan imgesinin neden üretildiğinin arka planını güçlü ve haklı olarak ortaya koyuyor. Ona göre tarihte gerçekliği olan Mimar Sinan’dan ziyade yüzyılımızın başından itibaren egemen paradigmaya uygun Rönesansçı, Aydınlanmacı/modern ve pozitivist bir Sinan inşa edildi ve kurgulandı. Bu anlatı Türk tarihini modernleştirme, efsaneleştirme çabası ile de doğru orantılıydı.

Bunun yenilgi psikolojisi ile ilgisini kuran Tanyeli genel olarak yenilen

Herkes yaşamak, “nefes almak” için modern olmak, en azından modernleşmek zorundaydı. “Bilimsel” olmayanlar bir fosil veya antropolojik mevzu olarak algılanıyordu. Tanrının yerini insan, vahyin yerini akıl, dinin yerini sanat, peygamberin yerini bilim adamı ve sanatkâr, mabedin yerini üniversite, cennete ulaşmanın yerini sürekli tüketen hazzı bir insanın dünyayı cennetleştirme anlayışı alıyordu.

toplumların psikolojik olarak tarihi, geçmişi efsaneleştirme, mitleştirme ve mucizeleştirme tutumu geliştirdiklerini belirtir ve Mimar Sinan’ın da bu bağlamda üretildiğini söyler. Uğur Tanyeli herkesin bir Mimar Sinan’ı var diyerek onun nasıl mitselleştirildiğine dikkat çeker ve “Muhayyel bir Sinan” yaratıldığını belirtir. O; Aydınlanmacı, ilerlemeci, evrimci, pozitivist, rasyonalist, ampirist bir Sinan inşasına en baştan karşı çıkar.

Mimaride yöntem olarak makro açıklamalardan çok mikro açıklamaları önceleyen Tanyeli bir bakıma bunu biyografi yazımına, tarih okumasına ve portre analizlerine de uygular. Makro Sinan yazımlarının Sinan inşası olduğuna, bunun yerine analitik ve gerçekçi yazımların daha önemli ve tutarlı olacağına işaret eder. Kendisinin de belirttiği gibi Sinan’a ilişkin metinler üretenlerin hangi sosyopsişik gerekçelerle yazdıklarını anlamayı dener ve Sinan’ı tarihselleştirmenin önemini vurgulayarak bir bakıma bunun yollarını arar. Bunun için de ona göre “Mimar Sinan’ın tarihini yazmak için ona ilişkin güzellmeleri, efsaneleştirmeleri, ideolojikleştirmeleri” kenara bırakmak gerekir. Bu yapılmadan Mimar Sinan olağanlaştırılmaz. Mimar Sinan olağanlaştırılmadığında ise onu anlama imkânımız söz konusu olmaz.

Uğur Tanyeli ısrarla olağanlaştırma ve tarihselleştirme kavramlarını kullanır. Bunun sıradanlaştırma olduğu hususunda insan tedirgin olsa da kitabı okudukça böyle olmadığı ortaya çıkar. Aksine o en başta modern ve evrenselci küllî/makro bakış açısına ve bunun

istismarına göndermede bulunduğu için buradaki olağanlaştırmanın gerçeklik ve gerçekçilikle ilgili bağlamına işaret eder. Dolayısıyla olağanlaştırma, olduğu gibi anlama ve aktarma olarak değerlendirilebilir.

Uğur Tanyeli inşa edilen Mimar Sinan’ı üç temelde tanımlar: Birincisi Rönesans mimarı, bilimsel, modern sanatın zeminini hazırlamış evrensel bir Mimar Sinan; ikincisi efsanevi ve kahraman, asil ve yüce Türk Mimar Sinan; üçüncüsü ise Müslüman, mistik, dindar bir Mimar Sinan. Uğur Tanyeli bu üç Mimar Sinan’ın da bir kültürel mit, inşa ve kurgu, muhayyel olduğunu belirtir ve delillerini ortaya koyar.

Uğur Tanyeli öncelikle Fransız Devrimi’nin de etkisiyle tüm dünyada yaygınlaşan ulusallaşmaya paralel olarak bir “Türk Ulusu” yaratma çabaları bağlamında üretilmeye çalışılan Mimar Sinan ve Aydınlanma ve Modernite ekseninde Rönesansçı, modern, bilimsel, rasyonalist ve Batılı bir Mimar Sinan üretme çabasıyla yapılmaya çalışılanlar konusunda kesinlikle haklıdır ve isabetli analizler yapmaktadır. Ancak bilhassa kendisinin de çok saygı duyduğu ve yakından tanıdığı Turgut Cansever’in Mimar Sinan fikri ile ilgili hususlarda ciddi anlamda zorlanmakta, malzemeleri ve tarihî olguları yorumlarken de sübjektif konuma düşmektedir. Hatta eleştirdiği kurguya kendisi de düşmektedir. Osmanlı’nın İslâm ve İslâmî bağlamı ile ilgili şüpheli tutumu da bir bakıma yeni bir inşa çabasıdır. Çünkü Mimar Sinan’ın yaşadığı tarihsel gerçeklik ve olağanlık elbette onu bir Rönesans mimarı, modern

Peygamberini bilim adamı, filozof veya sanatkâr olarak yorumluyor, âlimlerini bilim adamı veya filozof yapmak için çırpınıyor, dinini düşünmeye ve sanata indirgeyerek akla, sanata ve düşünmeye ne kadar değer verdiğini, akıl ve bilim dini olduğunu ısrarla söylüyordu. Bu süreç zorunlu olarak dilek ve temennilere dayalı kurgusal ancak gerçekliği olmayan bir durum ortaya çıkarıyordu. Ortada dolaşan “gerçeklikler” sahil olmadığı gibi, inşa edilen insanların tarihsel gerçeklikleri veya kimlikleriyle de ilgisi yoktu. Bütün düşünen insanlar Aristo ve Platon başta olmak üzere Antik Yunan düşünürlerine, bütün fakihler ve hukukçular Roma hukukçularına, bütün sanatkârlar hakeza Batılı dehâ ve “yaratıcı” olarak kabul edilen modern sanatkârlara göre yeniden kuruluyordu. Mihenk geçmişte de orta zamanda da kısa geçmişte de ve yeni zamanda da hep Batı ve Batılıydı.

mimar veya rasyonalist mimar ya da Türkçü mimar yapmaz. Ancak Turgut Cansever’in ısrarla altını çizdiği ve doldurduğu, aslında bir gerçekliğe işaret ettiği, bilhassa son yüz yıldır da üstü örtülen ve görülmesi istenmeyen bu toplumun Müslüman geçmişiyle paralel, İslâm düşünce geleneklerinin tezahürü olan bir Mimar Sinan tabiri, bir mit yaratma veya kahraman üretme değildir. Hatta aksine onun yaptığı son yüz yıldır üretilen bir imaj ve simülasyona karşın bir gerçekliği ortaya koyma çabası, üstü örtülen bir görünenin üstünü açma çabasıdır. Çünkü kısa vadede Cumhuriyetle, uzun vadede ise Tanzimat’la birlikte bu coğrafyayı ve bu toplumu İslâm hafızasından ve Müslüman geçmişten arındırma çabaları çok açık ve nettir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki 200 yıldır yaşanan Türkiye gerçekliği ve süreci, Aydınlanma ve Modernite perspektifine göre bir “İslâm”, “Türk”, “Millet” oluşturma ve tarihî anlamda gerçekliği olan İslâm, Türk ve Millet bağlamından bir soyutlanma, arınma ve arındırılma sürecidir. Dolayısıyla İslâm düşünürü olan bir insanın bu arındırmaya ve paradigmaya karşı çıkarak tarihî şahsiyetleri yeniden olduğu hâli üzere anlama ve anlatma çabası bir inşa ve kurgu olamaz. Hümanist bir Yunus

Emre elbette kurgudur. Türkçüleştirilen ve Milliyetçileştirilen Yunus Emre elbette bir kurgudur. Ancak 14. yüzyılda yaşamış, medrese eğitimi almış, İbn Arabî, Ahmet Yesevî, Hacı Bektaş Veli, Taptuk Emre ikliminde oluşmuş ve bu minvalde içinde yaşadığı ve inandığı milletin ve dinin şiirle tevil ve tabirini yapmış bir Yunus Emre gerçektir. Mesela Türk Sufiler üzerinden 1940’lı yıllarla birlikte üretilmeye çalışılan ve Türkleri ana eksen İslâm hafızasından ve gerçekliğinden kurtarmaya çalışan bir heterodoksi bir inşa ve kurgudur. Ahmet Yesevî’nin bir din olarak inşa edilmeye çalışılan Bektaşiliğin ilki olarak konumlandırılması bir kurgudur. Lakin Ahmet Yesevî’nin Hanevî bir âlim olması, Hâcegan silsilesinden Hamedânî’nin 3. halifesi olması, Gucdüvânî’nin arkadaşı olması bir gerçekliktir. Bu örnekler fazlasıyla çoğaltılabilir.

Dolayısıyla Uğur Tanyeli’nin Rönesansçı, Türkçü, milliyetçi, modern, bilimsel ve pozitivist Mimar Sinan inşalarına karşı çıkışları ne kadar sağlam ve tutarlıysa Turgut Cansever’in ve Akif Emre’nin bir gerçeklik olarak ortaya koyduğu Müslüman bir Mimar Sinan tasavvuru ve onun İslâm fıkından, kelimadan, hikmet ve irfanından mücessem bir ilm-i ilahîye göre bir mimari anlayışına sahip olduğu ve bunu

mücessem hâle getirdiği yönündeki fikirleriyle ilgili görüşleri zorlamadır. Çünkü başta Turgut Cansever olmak üzere benzeri birkaç insan da Mimar Sinan üzerinden kurgulanan Rönesans eksenli, Batılı bir Mimar Sinan imgesini bertaraf etmek için çabalamışlar, bilhassa bu husustaki oryantalist bakış açısına dikkat çekmişler, Sinan’ı kendi olağan bağlamında ele almışlar ve mensup oldukları dünya görüşü çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Öyleyse Turgut Cansever’in Mimar Sinan’ı İslâm-Osmanlı-Müslüman eksenine oturtması bir kahraman yaratma veya mitleştirme değil olağanlaştırmadır. Üstelik onun bu tutumu genel anlamda Osmanlı-İslâm hafızasına temkinli yaklaşan modernist İslâmcılığın tutumu ile de örtüşmez. Dolayısıyla Mimar Sinan’ı İslâm-Osmanlı-Müslüman bağlamından soyutlamak bir kurgudur ve inşadır.

Uğur Tanyeli’nin birtakım tikel örnekleri genelleştirerek Osmanlı ilim ve düşünce dünyasıyla ilgili yaptığı analizler de kendisinin İslâm dünya görüşünden kurtarmaya çalıştığı bir Mimar Sinan kurgusuna dönüşüyor. Bilhassa Gülru Necipoğlu’nun *Sinan Çağı* kitabı ile ilgili dönemin düşünce dünyası, siyasal bağlamı ile ilgili gerek alıntıları ve gerekse o alıntılar kullanma biçimi kendisinin de en başta eleştirdiği ve karşı çıktığı, tekçi, pozitivist, modern ve

Aydınlanmacı perspektife yaklaşıyor. Oysa yalın, basit, tarihsel ve olağan olan; Mimar Sinan’ın İslâm fıkı, kelamı, hikmet ve irfanına göre bir hayat nizamı ve dünya tasavvuru olan, varlık amacı i’la-yı kelimetullah olan bir Osmanlı mimarı olmasıdır. Bu bir inşa değildir. O Fenerîlerin, Taşköprülüzadelerin, Seyyid Şerif Cürcanîlerin, Abdülkadir Meragîlerin, İbn Kemallerin, Bâkîlerin irfanını, hikmetini, fıkını, kelamını, musikisini, edebiyatını belirlediği bir Müslüman ortamda yaşamıştır. Dolayısıyla Mimar Sinan’ı olağanlaştırma onu Müslüman bağlamından koparmakla gerçekleşmez.

Uğur Tanyeli’nin bilhassa tikel olarak Osmanlı dönemi fetvalarından, hadiselerinden, şiirlerinden örnekler alarak bunları tümel bir biçimde tarihe giydirmesi ve buradan aşırı genellemelere gitmesi de kendi usulüne aykırıdır. Kitap boyunca gerek Mimar Sinan biyografisi yazan yazarlarla ilgili yaptığı analitik eleştiriler ve gerekse tarihselleştirme ve olağanlaştırmayı çok sık vurgulaması sanki bu kez de Sinan’ın gerçekliğini de mi bertaraf ediyor veya onu sıradanlaştırıyor mu sorusunu sorduruyor... Böyle olmadığı elbette muhakkak. Belki de kitabın temel tartışma noktası burası. Eleştiriler daha çok sebepten ziyade sonuç üzerinden yapıldığı için böyle bir izlenim de ortaya çıkıyor denilebilir.

“Mimarlık meselelerini İslâm inancı bağlamına yerleştiren bir 16. yüzyıl metnine rastlanmaz. Dinsel ve dindışı nitelikte olan ve ele alınan konuları birbirine nedensellik bağları ve konu hiyerarşileriyle bağlayan bir epistemik ilkeler bütünü ve zihin disiplini kurulmaz. O nedenle genel doğruyu tarif etmeye ve belirgin bir olguyu betimlemeye başlayacağı izlenimi veren bir metin bile hemen bu sabitletme olasılığından uzaklaşır ve dağılır.”

Yukarıdaki pasajdan

yola çıkarak Uğur Tanyeli’nin Aydınlanmacı paradigmaya göre bir din tanımını İslâm ve Osmanlı tarihine giydirmeye çalıştığını iddia edebiliriz. Çünkü dinî-dünyevî ayrımı bilhassa İslâm düşünce gelenekleri açısından mutlak değil itibardır ve bu ayrım Aydınlanma sürecinin religion tanım-laması ile mutlaklaşmıştır. Dolayısıyla Tanyeli’nin de din algısı religion eksenli olduğu için dönemle ilgili analizler yaparken dinî-din dışı ayrımı yapar. Mimari bir yapının ve inşanın dine atıf yapılmasını metin olarak bekler. Oysa Aydınlanma dönemine kadar religion bağlamı bir din tanımı, din ve din dışı ayrımı İslâm-Osmanlı dünyasında, hatta dünyada hiçbir toplumda yoktur. Dinin hayat olduğu bir dünya ve toplumda böyle bir beklenti de rasyonelleştirme, modernleştirmedir.

Bu hususun daha iyi anlaşılması için İhsan Fazlıoğlu’ndan şöyle bir alıntı yapmalıyım: “Pierre Simon Laplace, daha sonra Alman filozofu İmmanuel Kant’ın ismiyle birlikte Kant-Laplace kuramı denilecek Güneş sisteminin kökeni sorununu çözmeye çalışan kozmogoniye ilişkin kuramını ele aldığı *Exposition du Système du Monde* [Âlem sistemi-nin açıklanması] adlı eserini Napolyon’a sunar. Napolyon, eseri büyük bir dikkatle okuduktan, içerdiği kuram üzerinde ayrıntılı bir biçimde düşündükten sonra Laplace’ı davet

eder ve aralarında şu konuşma geçer: ‘Kuramın oldukça ilginç ve güzel; ancak Tanrı’yı göremedim; Tanrı bu kuramın neresinde?’ Laplace yanıt verir: ‘Kuramımda Tanrı’ya gerek duymadım, ihtiyaç hissetmedim.’

Laplace’ın Ali Kuşçu ve Napolyon’un Fatih Sultan Mehmed olduğunu varsayalım -ki Ali Kuşçu’nun kendi dönemindeki astronomi, hatta kozmoloji sistemine göre farklı sayılabilecek görüşleri vardır ve bunlar yazılıp sunulmuştur- Fatih’in, tıpkı Napolyon gibi, kitabı okuduktan ve üzerinde çalıştıktan sonra Ali Kuşçu’yu davet ettiğini ve ‘Kuramın oldukça ilginç ve güzel; ancak Tanrı’yı göremedim; Tanrı bu kuramın neresinde?’ diye sordugunu düşünelim. Ali Kuşçu’nun -ve İslâm medeniyetinde yaşam sürmüş bütün filozof-bilginlerin- böyle bir soruya verebileceği tek ama tek bir

Mimar Sinan: Tarihsel ve Muhayyel... Uğur Tanyeli'nin kitabı hem kendinden önceki Mimar Sinan çalışmalarını ve anlama biçimlerini kritik ediyor hem de onu tarihî gerçekliği içinde sunmaya çalışıyor. Nitekim Uğur Tanyeli'nin temel iddiası da Mimar Sinan üzerinden üretilen modern, mistik ve geleneksel inşaların gerçeklikle bir ilgisinin olmadığı. Bununla beraber Tanyeli kendi gerçekliği içindeki Mimar Sinan'ı da anlatmaya ve aktarmaya çaballıyor. İnşa edilen efsane, mucize ve mit bağlamını olağanlaştırmak istediğini ve ancak olağan bir Mimar Sinan'ı daha iyi anlayabileceğimizi belirtiyor.

yanıtı vardır: ‘Sultanım! Biz sizi mümin bilirdik.’”

Tanyeli; Turgut Cansever’le ilgili benzer tutumu Akif Emre ile ilgili de gösterir. Akif Emre’nin kendisiyle ilgili yazdığı eleştirel yazı hususundaki duygusal yaklaşımı buna örnek olarak verilebilir. Akif Emre’nin Mimar Sinan-Turgut Cansever eksenini tamamen hamasetten uzak ve gerçeklik olarak İslâm düşünce geleneğinin bir tezahürü olarak görmesi Sinan’ı mitselleştirme olmadığı gibi bir Sinan üretimi de değildir. Aksine Akif Emre Türkiye’de modernist, Rönesansçı, pozitivist, oryantalist, ulusalcı Mimar Sinan yaklaşımlarını ve üretimlerini ciddi anlamda eleştiren bir insandır. Bir bakıma temelde baktığımızda Akif Emre’nin eleştirileri ile Uğur Tanyeli’nin eleştirileri bu yanıyla genel anlamda örtüşür. Ancak nasıl Turgut Cansever ile Uğur Tanyeli’nin Mimar Sinan, İslâm Düşüncesi, Osmanlı düşünce gelenekleri ile ilgili ciddi farklılıkları varsa Akif Emre ile ilgili de bakış farklılıkları olduğu muhakkaktır.

Mesela Turgut Cansever’in bir Müslüman mimar olarak nitelediği ve inancının gereğini, tevhid ilkesine göre mimariye aktaran insan olarak tanımladığı Mimar Sinan anlatımını o çağda başkentte yaşayanların yarısının gayrı Müslim olması ile eleştiren Uğur Tanyeli sözünü ettiğim tikel bir çıkarımla makro bir genelleme yapar. Bir bakıma kendi yöntemine de ters bir karşı çıkış geliştirir. Çünkü bir devletin nüfusunun çoğunluğunun

gayrı Müslim olması o devletin İslâm hukukuna göre yönetilmesini, İslâm kelamına göre bir nazarî bağlamının olmasını, İslâm irfanı ve hikmetine göre bir eşya ve hadiseler tasavvuru olmasını engellemez. Sonuçta devletin zihin dünyasını, yönetme biçimini nüfusu oluşturan topluluklar belirlemez. Akif Emre’nin ısrarla vurguladığı Cumhuriyet döneminde devletin İslâm geçmişini ve tarihini bertaraf etme ile Mimar Sinan’ı Rönesans’a ekleme veya onu Batılı modern mimarlar gibi dehâ ve sanatkâr yapma bağlamı arasında ciddi bir ilişki vardır. Nitekim Uğur Tanyeli söz konusu kurgulardan inşalardan söz ederken Cumhuriyet döneminin İslâm telakkisi ve İslâm’ı geçmiş olmaktan çıkarma çabasına fazla değinmez.

Uğur Tanyeli makro, tekçi, evrenselci bir modernlik anlayışına karşıdır ancak bu onun modern olmadığı ve Aydınlanma perspektifini reddettiği anlamına gelmez. Nitekim o kitabının sonunda mikro, çokcu/çoklu ve evrenselci olmayan bir modernlik ve Aydınlanma anlayışından olumlu anlamda söz eder.

Uğur Tanyeli Cumhuriyet döneminin milliyetçi, Osmanlıyı pragmatist hatta oportünist bir bağlamda kullanma biçimiyle ilgili analizlerinde haklıdır. Ancak Cumhuriyet döneminde Sinan gibi inşa edilmeye ve kurgulanmaya çalışılan Osmanlı imgesiyle ilgili eleştirilerinde ne kadar objektif olmaya çalışırsa çalışsın modern ve Aydınlanmacı perspektiften kurtulamamaktadır.

Özellikle 16. yüzyıl Osmanlı dönemi ile ilgili tikel örnekler üzerinden aşırı genellemeler yaparken, Osmanlı’yı olağanlaştırma bağlamında bence sıradanlaştırma demesem de adeta buharlaştırır. Tanyeli genel anlamda modern bir perspektife sahip olduğu için İslâm, Osmanlı, Türk olgusu, kavramları ile ilgili de çok ihtiyatlıdır. Haklı olarak itiraz ettiği bir tikel durumu genelleştirirken Osmanlı ve Selçuklu zemininin oturduğu Fıkıh, Kelam, İrfan ve Hikmet geleneğini, İbn Sinâ metafiziği başta olmak üzere Mimar Sinan’ın düşünsel zeminini de fazlasıyla sıradanlaştırır, hatta görmezden gelir. Batı sanatı ve mimarlığı açısından rahatlıkla kurduğu sürekliliği Osmanlı ve İslâm bağlamında yüzeysel geçer. Oysa Selçuklu mimarisi ile Osmanlı mimarisi arasındaki süreklilik bir efsane veya mit değildir. Bir Barok dönemi eserinde veya Batılı bir mimari eserde arkasındaki düşünsel bağlama ısrarla işaret eden Uğur Tanyeli yeterli metin yok diyerek aynı şeyi İslâm-Osmanlı şehri, evi, mimarisi bağlamında yapmaz. Modern metin, kitap tasavvurunu ve bu eksende üretilen ve kurgulanan Antik Yunan, Roma ve benzeri tasavvurları Osmanlı metinlerinde aramaya başlar. Mesela 19. yüzyıla kadar Osmanlı toplumunda Antik Yunan’la ilgili bir metin yazılmamasından yakını. Oysa İslâm Düşüncesi 8. yüzyılda Antik Yunan metinleri ile karşılaştığında dünyada bir Antik Yunan imgesi, miti, gerçekliği söz konusu değildir. Antik Yunan metinlerini hikmet bağlamında herhangi bir komplekse kapılmadan alan, içselleştiren, yorumlayan Müslümanlardır. Dolayısıyla kendini merkeze alıp Antik Yunan’ı tâli olarak kabul eden bir bağlamın da Antik Yunan’la ilgili bir küllî metin yazması düşünülemez. Çünkü Antik Yunan Müslüman düşünürler için sadece bir araçtır. Dünya görüşlerini belirleyen bir bağlam veya unsur değildir. Üstelik 8. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Antik Yunan metinlerini

kaybolmaktan kurtaran, onları onlarca kez şerh eden Müslümanlardır. Ancak Tanyeli’nin beklediği anlamda evrenselci, mutlak ve her şeyin kendine göre tanım alacağı asr-ı saadetleştirilen bir Antik Yunan ancak 18. hatta 19. yüzyılda evrenselci modern ve Aydınlanmanın hafızası olarak icad edilecektir.

Dolayısıyla Aydınlanmacı ve modern tarih anlayışının en önemli paradigması da, kendisinin kurguladığının dışında, geçmiş rasyonelleştirme adına “ilkelleştirme” “fosilleştirme” ve antropolojinin mevzuu hâline getirmektir. Osmanlı’yı ve Sinan’ı tarihî gerçekliği içinde ele almak elbette doğru ve gereklidir, ancak ona karşı yapılan yüceltmeleri de Aydınlanmacı bir kritik yapmak tahrip edici sonuçlara götürerek tarihi arındırma işlevinden başka bir şey de yapmaz. Nitekim bugün Antik Yunan ve Roma’nın kutsanarak Batı tarihi ve hafızası dışındaki her şeyin ilkelleştirildiğini ve sıradanlaştırıldığını en iyi Uğur Tanyeli Hoca bilir. Bugün tarihin yeniden kurgulanmasında Herderci, Hegelci ve Kantçı bakış açısının belirleyici olduğunu hepimiz biliyoruz. Dolayısıyla objektif ve bilimsel bir biçimde Osmanlı veya Sinan analizini kime ve neye göre yapacağız. Elbette ki Modernitenin tarih anlayışına göre değil. Moderniteye eklenmek için komplekse dayalı bir yüceltme kadar yine oraya eklenmememe adına sıradanlaştırma da benzer sonuçlar doğurabilir. Kaldı ki bugün pozitivist, milliyetçi, dinî, mistik bakış açılarının tamamı; Osmanlı geleneğinden kalan ve gelen bakış açıları değil, Aydınlanmanın etkisiyle bizde oluşan bakış açılarıdır. Sonuçta dünyaya modern ve Aydınlanmacı tarih telakkisini dayatan Modernitedir.

Benzer biçimde sanat-zanaat ayrımı ile ilgili doğru olan tespitlerini yaparken de modern sanatın inşa edildiğine vurgu yaparken bugün inşa edilen Osmanlı sanatı imgesini eleştirmek yerine tarihî anlamdaki Osmanlı’yı eleştirdiği, hatta sıradanlaştırdığı da gözden kaçmamaktadır. Yani imgesel Batı Uğur Tanyeli’de daha belirleyici ve baskındır.

Oysaki üretilen Osmanlı imgesi veya Mimar Sinan imgesinden daha çok, Aydınlanma süreci ile kurgulanan ve üretilen Batı tarihi, insanları, izmleri vurgulanarak meselenin asıl kaynağı ve sebebi üzerinde durulabilirdi. Bu anlamda metinde Batı hâlâ mihenk, iyi, masumken Doğu, Osmanlı daha eleştirel bir gözle değerlendirilmektedir. Belki de imgelerin mutlaklaştırılması üzerine kurulu Batı, modern sanat, bilim anlayışı eksenli bir analiz daha tutarlı ve kalıcı olabilirdi. Bugün artık daha açık ve net olarak biliyoruz ki Antik Yunan-Antik Roma-Rönesans-Aydınlanma ve Modernite eksenli bir insanlık tarihi bir inşa ve kurgudur ve tüm insanlığa dayatılmaktadır.

Mimar Sinan’ın Türk olduğu vurgusunu milliyetçi imgelemde travmatik bir gerilimle açıklayan Uğur Tanyeli benzer bir biçimde Aydınlanma süreci ile birlikte başlayan ve ilkel ve fosil kabul edilen bir Müslüman ve Türk imgesini de göz ardı etmektedir. Sonuçta bu üretim aslı bir durum değil tâli bir durumdur ve sonuçtur. Burada asıl sebebin Aydınlanmacı perspektif olduğuna vurgu yapılmamaktadır. Sanki benzer bir biçimde Kant, Hegel vb. Batılılar, ırktan ve etnisiteden üstün bakış açılarına ve konuma sahiplermiş gibi algılanıyor ve onların asıl ırkçılıkları, milliyetçilikleri, ötekileştirmeleri göz ardı ediliyor. Batı Avrupa eksenli, evrimci, beyaz adamı mihenk kabul eden, ilerlemeci ve tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmış bir bağlamı evrenselleştirmek sanatı din, bilimi büyü, tekniği sihir gibi algılamak asıl bugün insanlığın önündeki en büyük travmadır.

Hâsılı Modernite ve Aydınlanma’nın bir mit, sihir ve büyü olduğu ve insanlara bir din olarak dayatıldığı bir çağda yaşıyoruz. Aydınlanma değerlerinin tarihin sonu olarak nitelendiği bir dönemdeyiz. Öyleyse bir mite yaslanarak bir başka miti eleştirmek de çok tutarlı değildir. Haçlı seferlerini yapan Batılıları, son iki dünya savaşını yapan ve milyonlarca insanın ölümüne sebep olan Batılıları, dünyayı sömürgeleştiren Batılıları kültürel toplum, İslâm-Osmanlı

eksenini ise siyasal-askerî toplum diyerek bir anlamda Aydınlanmacı bir biçimde kategorize eden Uğur Tanyeli başta da belirttiğim gibi mikro ve tikel örneklerden makro ve tümel çıkarımlar yapıyor. Matbaanın geç gelmesi ile ilgili dönemin bağlamıyla ilgili olmayan yaklaşımı, modern metin geleneğinin kabul edilmemesiyle ilgili tutumu, Batılı bir seyyahın herhangi bir gözlemini bile tümel şekilde genelleştirmesi, bir fetvayı sanki tüm Osmanlı hukukunu ve toplumunu belirliyor ve tanımlıyor gibi yorumlaması, Galileo’dan bahsederken İbn Heysem’i ve eseri Kitabü’l Menazir’i görmezden gelmesi, Osmanlı matematiği ve geometrisini tikelleştirerek mimarisinden soyutlaması, dinin esası ile ilgili olan bid’atı alıp hikmete de taşınması, bir günü bir gününe eş geçen ziyandadır ilkesini şiar edinen bir toplumun, hikmet müminin yitiğidir bağlamıyla kendisinin dışındaki tüm düşünce bağlamlarını içine alan bir dünyanın değişime kapalı olduğunu iddia etmesi, fetvaların aynı zamanda süreklilik ve değişimle ilgili olduğunun farkında olmaması gibi pek çok husus ciddi anlamda itiraza ve tartışmaya açıktır.

Sonuç olarak “Osmanlı düşüncesinin doğrudan çıktısı olan bir mimarlık yok” derken modern mimariyi kastediyorsa elbette haklıdır. Ancak îmar, ömür, umran ve mimar kelimesinin İslâm düşünce geleneğindeki bağlamını bilmemesi de mümkün değildir. Bu anlamda Turgut Cansever’in ısrarla belirttiği gibi bir inanma ve düşünme biçiminin tezahürü olan bir hayat nizamı ve dünya tasavvurunun bir ev, medrese, han, çarşı, hamam, şehir, mekân, zaman fikrinin olmaması düşünülemez. Yine Uğur Tanyeli’nin sık sık kaynak olarak kullandığı Batılı seyyahların eserleri “Osmanlı Cennetleri”ni anlatan ifadelerle doludur. Hâsılı İslâm ve Müslüman bir Mimar Sinan tarihsel ve olağandır...

Hasılı Uğur Tanyeli’nin kitabı kesinlikle üzerinde tartışılması, değerlendirilmesi gereken önemli bir metindir ve ciddi anlamda okumalar yapılarak tartışılmalıdır. ■

Belirsizlik Çağında Servet, Sermaye ve Şirket

MUSTAFA ÖZEL

TÜRKLER, ASKER MİLLET MİDİR?

Türkler asker millettir, Kayserililer hariç! Böyle bir cümleyle başlayan bir yazıyı Kayserililer yayımlar mı? Milliyetçiliğin giderek yükseldiği bir çağda, her türlü tenkide maruz kalabilirler, pek tabii. “Ne yani, Kayserililer asker ruhuna sahip değil mi?” diyenler çıkar muhakkak. Meseleye farklı bir açıdan bakanlar ise pekâlâ şöyle diyebilir: “Kayserililer ticarete yatkın olduklarından, yazar askerliğin onlar için ikinci derecede bir meslek olduğunu ima ediyordur!” Her hâlükârda, Kayseri, Akseki, Gürün gibi birkaç istisna ile Türklerin genelde asker bir millet olduğuna, binaenaleyh ticaretten anlamadıklarına dair yaygın bir kanaat vardır. Türkler tarafından kendisine Atatürk ödülü verilen müsteşrik Bernard Lewis’in modern Türkiye’ye dair en ünlü eserini bile şu cümlelerle özetlemek mümkündür: Türkler sadece dört mesleğe aşinadır: Memurluk, savaş, din ve tarım. Modern toplumun cansuyu olan sanayi ile ticareti

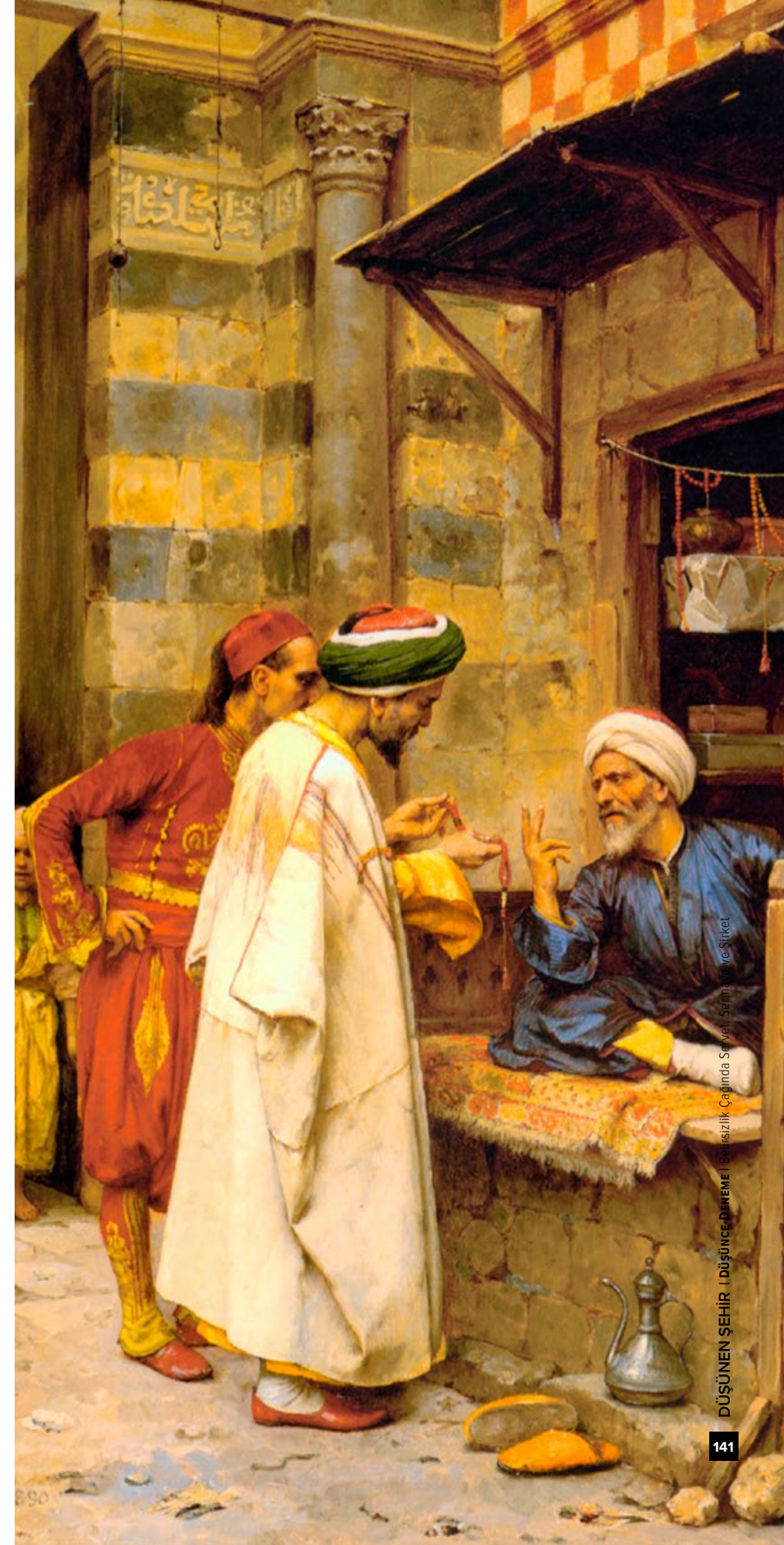
gayrimüslimlere terk ettiler. (Avrupa’nın sanayi ve ticaretle şahlandığı 19. asırda bile) Türkler ticareti “bütün aşağılık taraflarıyla” Hristiyan ve Musevîlere bıraktılar.¹

İlk bakışta son derece ilmî ve yaşanan gerçeğe örtüşen bir tesbit gibi görünen bu kanaat 19. asır sonrasının eseridir. Kasıtlı bir kurmaca, bir mittir. Fakat o kadar etkilidir ki, hâce-i evvelimiz (ilk öğretmenimiz) Ahmet Midhat Efendi de dahil olmak üzere, üdeba ve ulemamızın en seçkinleri bile bunun kadîm bir gerçeklik olmayıp, 19. asırda Avrupa kapitalizminin yörüngesine girdikten sonra meydana gelen bir gelişme olduğunu fark edememişlerdir. Midhat Efendi *Müşahedat* romanında şu tesbitleri yapıyordu: “Kibardan hiçbir kimse kesb ü kâra heves etmiyor. Abâ vü ecdattan kalmış bazı çiftliklere mâlik olanlar bunları yalnız tenezzüh mahalli olarak telakki ediyorlar. Herkesin gözü devlet memuriyetine dikilmiş. Ondan başka medâr-ı maişet bilmiyor. Hâlbuki hazine-i devlet yalnız geçinmeleri için oraya göz dikenleri ne ile doyuracak? Varidatla değil mi? O varidatı ziraat ve sanayi ve çobanlık ve ticaret hâsıl etmeyecek mi? Bunlar zayıf ve miskinlerin ellerinde bulundukça hazineye getirecekleri varidat dahi zaifâne, miskinâne bir suretten ayrılmaz.”²

Söylenenler doğru ama sanki hep böyleydi gibi bir intiba bırakıyor insanda. Bediüzzaman Said Nursî, 20. asır başlarında kendisine yöneltilen birtakım iktisadî sorulara cevap vermeye çalışırken, sanki memurluk merakımızın geç dönemlere ait bir gerçeklik olduğunun farkındadır: “Biz, gayr-ı tabîi ve tembelliğe müsaid ve gururu okşayan

1 Bernard Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1961. (Türkçesi: *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1970.)

2 Ahmet Midhat Efendi: *Müşahedat*’tan aktaran Mustafa Özel: *Roman Diliyle İş Hayatı*, İstanbul: Küre, 2019, s. 97.



imâret maişetine (memurluğa) el atıp belamızı bulduk. Maişet için tarik-ı tabîi ve meşru ve zîhayat san'attır, ziraattır, ticarettir. Gayr-ı tabîi ise, me'muriyet ve her neviyle imârettir. Bence imâreti ne nam ile olursa olsun medar-ı maişet edenlerin bir nevi cerrar ve aceze ve seeledir. Fakat hilebaz kısmından... Bence me'muriyete veya imarete giren, yalnız hakimiyet ve hizmet için girmelidir. Yoksa, yalnız maişet ve menfaat için girse, bir nevi çingenelik eder. İşte me'muriyet filcümle ve askerlik bilcümle bizde olduğu için, servetimizi israf eline verip neslimizi etrafa saçıp zâyî ettik.”³

On dokuz ve yirminci asırlar için şüphesiz doğru gözüken bu tesbitleri daha öncesine uzatıp, Türklerin (genelde Müslümanların) ticaret ve zanaattan anlamadıkları sonucunu çıkarmak, tarihi tahrif etmektir. Bernard Lewis başta olmak üzere, oryantalistlerin yaptığı iş budur. Hâlbuki 19. asır öncesinde ülkemizi dolaşan Avrupalı seyyahlar büyük bir tarafsızlıkla Osmanlı mülkündeki meslekleri sayıp döküyor ve müslüman tebaanın zanaatlarda ve ticarete ne kadar aktif olduğunu belirtiyorlardı. Daha sonra, birbirini tamamlayan iki gelişme oldu:

Avrupa kapitalizmi imparatorluk yapılarını etkilemeye başladı. Avrupa tüccarı imparatorlukta gayrimüslim unsurları acente olarak kullanmayı tercih ettiğinden, müslümanlar gölgede kaldı. 16 ve 17. asırlarda (ve daha öncesinde, pek tabii) hem iç, hem dış ticarete son derece aktif olan Türkler, son iki asırda devre dışı bırakılmış oldular.

Avrupa bilginleri 19. asırda, Martin Bernal'in "Aryan Model" dediği yeni bir tarih görüşü geliştirdiler. Bu Grekofiller,

daha önceki tarafsız gözlemleri kasıtlı biçimde çarpıtıp, Osmanlı devletindeki meslekî uzmanlaşmayı tamamen gayrimüslim tebaanın lehine yorumladılar. “Çoğu 19. asır seyyahları sadece İstanbul, İzmir ve belki Selanik'i dolaşp, oradan imparatorluğun her yanı ve bütün devirleri için hayalî genellemeler yaptılar.”⁴ Yeni tarih çalışmaları, Osmanlıların, Avrupa dramasının edilgen oyuncuları olmadıklarını gösteriyor. İnalçık'a göre, Osmanlılar 16. asırda dünya ticaretinde belirleyici rol oynuyordu. İmparatorluk içi ticarete de müslümanlar büyük bir role sahipti.⁵

SERVETİ, SERMAYEYE DÖNÜŞTÜRİ

Hem “Türkler işten anlamaz!” tarzındaki oryantalist miti yıkmının hem de küresel kapitalizmin çarkları arasında ezilmemenin yolu, serveti sermayeye dönüştürmekten geçiyor. Bir de “bilgi”nin en değerli sermaye olduğunu kavramaktan. Kayserililerin belki biraz abartılı ama çok güzel bir sözü var: “Bizde servet çok, sermaye yoktur!” Servet, donuk sermayedir; atıl, üretken olmayan sermayedir. Yazlıklara, lüks arabalara ayrılan, üretime dönmeyen, daha fazla kazanç için işe yatırılmayan sermaye. Bu bakımdan sadece Kayseri’de değil, belki bütün Anadolu’da servet bol, sermaye kıttır. Girişimcinin marifeti, serveti sermayeye dönüştürmekte yatıyor. Kale Grubu’nun kurucusu İbrahim Bodur, bir ülkenin en önemli sermayesinin girişim ruhu ve bu ruha sahip müteşebbisleri olduğunu söylüyordu. “Kitaplar, üretimin emek ile sermayenin ortaklığı ile gerçekleştiğini yazar. Bu yanlıştır. Girişimcisi olmayan yerde emek de, sermaye de atıl kalır.”⁶

Anadolu girişimcisi serveti sermaye hâline getirdiği ölçüde zincirlerini kırarak. Tabii, sonunda sermayeyi de bir zincir hâline getirmemek şartıyla!

Serveti sermayeye çevirmek de bilgiyle olur. Daha doğrusu, geleceğin etkin toplumları, servetlerini bilgi ve sermayeye veya “bilgi sermayesi”ne çevirmeyi en iyi becerebilenler olacak. Bilgi ile sermayeyi iki ayrı kategori olarak algılamaya devam edeceksek, o zaman ikisi arasındaki ilişkinin yakın geçmişteki toprak-sermaye ilişkisine benzer olacağını kestirebiliriz. Toprak nasıl bir etkinlik kaynağı olarak sermayenin gerisinde kalıp sonra onun içinde eridiyse, sermaye de maddî (ve

Klasik medeniyetler mekâna hükmediyorlardı, modern medeniyet zamana. Mekâna hükmedenlerin sürükleyici kuvveti siyasî seçkinlerdi (devlet), zamana hükmedenlerin iktisadî seçkinler (şirket).

manevî) güç kaynağı olarak bilginin gerisinde kalacak ve onun bir cüz’ü olacaktır. Dünya ekonomisinde son yarım yüzyılda meydana gelen gelişmeler bu yönelişi açıkça göstermektedir: Elli yılda hizmet fiyatları mamül mal fiyatlarının tam beş misli arttı. Bu durum, hizmetlerin genel ekonomi içindeki yerini genişletti. Mesela, Amerikan GSYİH’si içinde hizmetlerin payı yüzde 50’den yüzde 80’in üzerine yükseldi. Bu hizmetlerin üçte ikisi “yüksek-beceri” kategorisine giriyor. Dünya Bankası’na göre, artık dünya servetinin üçte ikisi “beşerî sermaye”den oluşuyor. McKinsey tarafından yapılan bir araştırma, Amerika’daki işlerin beşte dördünün mahiyet itibarıyla “cerebral” olduğunu gösteriyor (ussal/beyne ait).⁷ General

Ne var ki, bu refah aldatıcıdır, zira gerçek bir genişleme aracı mevcut olmadığından pek az gerçek ekonomik genişleme mümkündür. Yeni icatlar ender, gerçek ekonomik yatırımlar yetersizdir. Çıkar çevreleri birikmiş sermayelerini harcamakta, Piramidler gibi üretken olmayan ve böğüren binalar yapmaktadırlar. İmparatorluk ahali ise bu üretken olmayan harcamaların kırıntılarıyla geçinmektedir. Altın Çağ gerçekten aşırı olgunlaşmanın parıltısıdır ve çok geçmeden çöküş başlar.

Electric, Ford Motors gibi “geleneksel” sanayi şirketlerinin piyasa değerleri, ulaştıkları satış hacminin onda birinde kalırken; Google veya Amazon gibi bilgi-temelli şirketlerin piyasa değerleri, cirolarının on, hatta yirmi misline ulaşabilmektedir.

İslamiyetin bir bilgi medeniyeti olduğuyla çok övünür, fakat bu gerçekle bugün ne yapacağımızı bir türlü bilemeyiz. “İslamda bilgi kavramı, başka medeniyetlerde benzeri olmayan bir öneme sahiptir. Bilgi müslümanların fikrî, ruhî ve sosyal hayatlarının bütün veçhelerine hâkimdir.”⁸ Meşhur müsteşrik Rosenthal, bu hükümle noktalanan hâkimâne eserinin başına Nazzâm’dan şu uyarıyı koymadan edememiş: “İlim öyle bir şeydir ki sen ona küll’ünü vermezsen o sana cüz’ünü vermez; sen ona küll’ünü verdiğin zaman bile, onun sana cüz’ünü vereceğinden emin olamazsın.” Elbette buradaki ilim öncelikle âlimin ebedî hakikati kavramasıyla bağlantılıdır; fakat sadece ferdî bir mahiyette değildir. Dikkat ederseniz, Rosenthal “Bilgi müslümanların fikrî, ruhî ve sosyal hayatlarının bütün veçhelerine hâkimdir” diyor. Yani sosyal hayata, özellikle de iktisadî hayata dair bilgiyi

8 Franz Rosenthal: *Knowledge Triumphant*, Leiden: Brill, 1970.

3 Bediüzzaman Said Nursî: *Münazarat*’tan iktibas eden “Sorularla Risale,” sorularlarisale.com (27.09.2021) Sayfa editörünün alıntılıdığı basının yayıncısı, kişilerin sadece menfaat için memurluğa girmesinin “bir nevi çingenelik” olacağı cümlesine şöyle bir haşiye düşmüş: “Ey memurlar, Eski Said’in kırk beş sene evvel söylediği bu sözünden güncenmeyiniz.” Eyvallah!

4 Edward C. Clark: *The Emergence of Textile Manufacturing Entrepreneurs in Turkey, 1804-1968*, Princeton University, May 1969, yayımlanmamış doktora tezi.
5 Halil İnalçık (ed.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, 1994.
6 Mustafa Özel: *Yönetebilen Türkler*, İstanbul: Küre, 2018, s. 76.

7 Dale Neef: *The Economic Impact of Knowledge*, New York: Routledge, 2009.



de kapsar. Konumuzla irtibatlandırırsak, bilgisiz zenginlik, kumdan şato gibidir. Dubai’ye giderseniz, orada New York yahut Şanghay’ı aratmayan yüksek gökdelenler görürsünüz. Tek fark, bu ikinciler Amerikalı veya Çinlilerin kendi eserleridir; Dubai’dekilerse petrol piyangosundan çıkıvermiştir. Durumun bilincinde olan az sayıdaki girişimciden biri, Arap tüccar Muhammed Mannei, petrol zengini Arapları şöyle tasvir ediyor: “Biz zengin değiliz. Zenginlik eğitimidir, uzmanlıktır, teknolojidir. Zenginlik, bilmedir. Evet, paramız var, fakat zengin değiliz. Çünkü bilmiyoruz. Tanımadığı babasından kendisine para miras kalmış çocuk gibiyiz. Parayı nasıl harcayacağınızı bilmiyorsanız, zengin değilsiniz. Her şeyi ithal ediyoruz. Evle-rimizi inşa ettiğimiz briketleri, onları yapan insanları ithal ediyoruz. Pazara gidin, Arapların imal ettiği ne var? Hiçbir şey. Her şey Amerikan, Fransız, Çinli... Briket yapamayan, kitap bile basamayan bir ülke zengin olabilir mi? Zenginlik bilgidir.”⁹

Araplar hâlâ aynı noktada olduk-larından, ülkelerini bile Amerika-lılara muhafaza ettiriyorlar. Petrol onlara sadece servet kazandırdı; onu sermayeye çevirmeyi bilemediler. Petrolsüz Anadolu, küresel mücade-lenin mahiyetini kavramış gözüküyor. Bilmeyi önemsedığı müddetçe yoluna devam edecek, bugünkü engeller bilgi bilincini pekiştirmekten başka sonuç vermeyecektir.

SERMAYEYİ, ŞİRKETE DÖNÜŞTÜR!

Sermaye bir para ve mal stoku, şirket ise yaşayan bir kültürdür. “Her kültür kendi rüyası içinde yaşar” diyor Lewis Mumford.¹⁰ Başka kültürlerin rüyasını yaşayanlar kaybolur, tarihin öznesi değil malzemesi hâline gelirler.

Şu meseldeki yerlinin şuuru ne kadar derin: Beyazlar, Amazon bölgesinde keşif gezisine çıkmışlardır. Sık ağaç-larla kaplı, son derece karışık bir bölge. Yanlarında çat pat İngilizce bilen yerli bir rehber. Yüksekçe bir tepedeki koca-man bir ağaca işaret levhası asarak, kaybolmaları hâlinde buraya gelmeleri gerektiğini söylerler. Tabii, birkaç saat sonra yollarını şaşırırlar. “Galiba kaybolduk!” tarzında mırıldanmalar başlar. Yerli pek bir anlam veremez mırıltılara. Sonunda korkularını açığa vururlar: “Hey, kaybolduk galiba. Bir şeyler yapmak lâzım.” Yerli afallamış-tır: “Kayıp mı olduk? Nasıl olur? Biz burada değil miyiz?” “Buradayız ama, kaybolduk işte!” Yerli kızmaya başlar: “Buradaysak, nasıl kaybolmuş olabi-liriz?” Kızgınlık sırası Beyazlardadır: “Taş kafalı! Söyle bakalım, işaret ağacı nerede?” Yerli rahatlar: “İşaret ağacı kayboldu desenize!”¹¹ Modern çağda gerçekten kaybolmamış olanlar, kendi özgün şirket (ortaklık) kültürlerini geliştirmiş olanlardır.

Klasik medeniyetler mekâna hük-mediyorlardı, modern medeniyet zamana. Mekâna hükmedenlerin sürükleyici kuvveti siyasî seçkinlerdi (devlet), zamana hükmedenlerin ikti-sadî seçkinler (şirket). Medeniyet tarihçisi Carroll Quigley, toplumları asalak ve üretici diye iki gruba ayırır. Asalak toplumlar ancak geçimlerini sağlayıp ayakta durabilirken, üretici toplumlar dünyadaki servet miktarını artırmaktadırlar. Medeniyetler, yazısı ve şehir hayatı olan üretici toplumlardır. Dünya tarihinde böyle 16 medeniyet var olmuştur: Mezopotamya, Mısır, Çin, Japon, Hitit, Klasik (Yunan-Roma), MezoAmerikan, Hindu, İslam, Batı, vs... Quigley’e göre, her medeniyetin bir *genişleme aracı* bulunmaktadır. Böyle bir araca sahip olan herhangi bir toplum, şu üç faaliyeti yürütecek tarzda örgütlenir: 1. Üyelerini yeni

şeyler icat etmeye ve eski şeyleri yeni yollarla yapmaya teşvik etmek; 2. Hemen tüketilmek zorunda olunmayan bir ekonomik fazlayı üretmek ve biriktir-mek; 3. İcatları ve icatlarının kullanımı için bu ekonomik fazlayı kullanmak.¹²

Her medeniyetin genişleme aracı farklıdır, dedik. Mezopotamya medeni-yetinin genişleme aracı Sümer rahipler sınıfı idi, Mısır’inki “vergi yoluyla bir ekonomik fazla meydana getiren devlet”. Klasik Yunan-Roma medeniyetinde genişleme aracı büyük-ölçekli köle-liğe dayalı bir ekonomiydi, ilk dönem Batı medeniyetinde *feodalizm* diye tanımlanan bir askerî örgüt. Modern Batı medeniyetinin genişleme aracı ise kapitalist şirkettir. Yani, sınırsız birikim peşinde koşan örgütlü sermaye.

Medeniyetlerin genişleme araçları mutlaka zaman içinde yavaşlar ve bu yavaşlama bir krize yol açar. Quigley’e göre, medeniyet dönüşümünün yedi aşaması şunlardır: Karışım, Gebelik, Genişleme, Çatışma Çağı, Evrensel İmparatorluk, Çöküş, İstila. Medeniyetler umumiyetle önceki medeniyetlerin çeperlerinde, toplum ve kültürlerin karışmasıyla meydana gelirler. Bu şekilde oluşan toplumların bir geniş-leme aracı bulunur. Genişlemenin dört temel süreci vardır: Artan mal üretimi, nüfus büyümesi, coğrafi yayılma ve artan bilgi. Coğrafi genişleme netice-sinde, medeniyet iki alana bölünür: 1. Medeniyetin gebelik dönemi sonunda eriştiği çekirdek (merkez) bölge. 2. Üçüncü aşamanın sonunda genişlemiş bulunduğu çeper (periferi) bölgesi. Mesela, Mezopotamya medeniyetinin çekirdek bölgesi Dicle ve Fırat nehir-lerinin aşağı vadisi; periferisi ise İran, Suriye ve Anadolu gibi çok uzak alanlardı. (Quigley bunları 1950’lerde tasarlamış ve 1961 yılında yayımlamıştı: Bağımlı-ge-lişme ve dünya-sistem teorisyenlerinin

ortaya çıkışlarından en az on yıl önce!) Genişleme aracı bir kez kurumsallaştı mı, genişleme hızı (bazan çok şiddetli biçimde) düşer ve Çatışma Çağı başlar. Genişleme aşaması gibi, bu aşamanın da dört özelliği vardır: 1. Genişleme hızı düşer. 2. Sınıf çatışmaları artar. 3. Sık ve şiddetli emperyalist savaşlar meydana gelir. 4. İrrasyonellik, kötümserlik, hurafecilik ve dünyadan elini eteğini kesme yaygınlaşır.

Emperyalist savaşlar neticesinde çatışma çağı yerini Evrensel İmpara-torluğa bırakır. Devletlerden biri bu savaşlardan muzaffer çıkar. Sıkıntıla-rına rağmen, bu aşama bir Altın Çağ, görelî barış ve refah dönemidir. Ne var ki, bu refah aldatıcıdır, zira gerçek bir genişleme aracı mevcut olmadığından pek az gerçek ekonomik genişleme mümkündür. Yeni icatlar ender, gerçek ekonomik yatırımlar yetersizdir. Çıkar çevreleri birikmiş sermayelerini harca-makta, Piramidler gibi üretken olmayan ve böğüren binalar yapmaktadırlar. İmparatorluk ahalisi ise bu üretken olmayan harcamaların kırıntılarıyla geçinmektedir. Altın Çağ gerçekten aşırı olgunlaşmanın parıltısıdır ve çok geçmeden çöküş başlar. Çöküş aşaması şiddetli bir ekonomik depresyon, düş-mekte olan hayat standartları, farklı çıkar çevreleri arasındaki iç savaşlar ve cehaletin (okuma-yazmadan kopu-şun) yaygınlaşmasıyla temayüz eder. Sonunda, dinî, entellektüel ve siyasî seçkinler geniş nüfus kitlesinin güvenini yitirirler. Kitlelerde toplumu savunma veya destekleme yönünde harekete geçme hususunda giderek isteksizlik, gönülsüzlük belirir. Ve medeniyetin kendini savunamaz hâle geldiği bir noktaya ulaşılır. Bu noktada medeniyet artık barbar istilacıların askerî eylem-lerine karşı çaresizdir. İstilacılar üstün gelince, medeniyet son bulur.

BELİRSİZLİKLE BAŞA ÇIK!

Toynbee’den Sorokin’e, Spengler’den Quigley’e kadar birçok medeniyet tarih-

çisi Batı medeniyetinin “Kriz” safhasında olduğunu düşünüyordu. Matematik, fizik ve diğer pozitif bilimlerdeki geliş-melerden de ilham alan dünya-sistem tahlilcileri, aynı şekilde, kapitalist medeniyetin bir çatallaşma (*bifurcation*) noktasına doğru ilerlemekte olduğu fik-rindedirler. Krizin en belirgin göstergesi, *kaos ve belirsizlik* gibi kavramların bütün bilgi alanlarını istila etmiş olmasıdır.¹³ Kapitalist medeniyetin *genişleme aracı* olan şirketler, insanoğlu için “araçları amaç hâline getirdiklerinden”, krizin aşılabilmesine katkıda bulunmak şöyle dursun, onu koyulaştırmaktan başka işe yaramıyorlar. İngiltere’nin en ünlü işletme filozofu Charles Handy, kapitalist medeniyetin bu aşamasını *nevroz* kav-ramıyla açıklayabileceğimizi söylüyor: “Günlük hayatta, araçları amaç hâline getirenlere umumiyetle nevrotik veya ‘kafayı yemiş’ diyoruz. Saint Augustine, araçları amaçlaştırmamanın en büyük günah olduğunu söylüyordu. Kârın, sadece iş hayatında değil, birçok başka alanda da zorunlu olduğunu kabul ediyoruz. Fakat kârın kendi başına amaç olduğunu düşünmek marazî bir ruh hâlidir.”¹⁴

Hayatı yaşanabilir hâle getirmenin yolunun, nefsin ötesinde bir gaye edin-mek olduğunu söyleyen Handy, şirketleri sermaye sahiplerinin mülkü olmaktan çıkarıp, yaşayan birer cemaate çevirme-miz gerektiğini düşünüyor. Yedi mutezil ilkesi şunlar: 1. Kâr, başarının gerekli fakat yetersiz şartıdır. 2. Sınırlı sorumlu şirket sahipleri, ortak değil kumarbaz-dırlar; onlardan fazla şey beklenmez. 3. Yarardaşların çıkarları, kendileri ciddi biçimde hesaba katılmadıkları müddetçe, es geçilir. Muhasebeciler,

göreve! (*Yarardaş*: Şirket ortak, yönetici ve çalışanları, tedarikçiler, müşteriler ve yerel ahalden oluşan; şirketten her-hangi bir şekilde yararlanan veya zarar gören bütün topluluk. *Stakeholders*.) 4. İnsanlara sahip olmak yanlıştır. Şirketler sermaye sahiplerinin mülkü değil, bir mülke sahip cemaatler olmalıdır. 5. Mevcut yasalar bunu dikkate almıyor. Almalı! 6. Yöneticilere, mevcut ilke ve kuralların öngördüğünden daha iyi davranmalarını söylemek adil ve gerçekçi değildir. Gelin, kural kitabını değiştirelim. 7. Bunları yapmazsak, çocuklarımızın geleceğini tehlikeye atmış olacağız.

Batılıların, Handy gibi düşünürlere kulak verip kural kitabını değiştirecekleri çok şüphelidir. Kendi aralarında öyle-sine yarışıyorlar ki, başarıları kaldırıp etrafa bakacak hâlleri yok. Bu durumda, çârenin sistem dışından gelmesi tek alternatif gibi gözüküyor. Münferit Batı-lılar elbette kurtuluş reçeteleri geliştirip önermekten geri durmuyorlar. Handy gibi ahlâkî bir kapitalizm önerenlerin yanısıra; kapitalizmi ayakta tutmanın artık mümkün olmadığını, dolayısıyla (günümüzdeki birçok okul veya hastane gibi) kâr-amaçlı çalışmayan örgütlerin yaygınlaştırıldığı toplumcu bir sistemin inşâsına omuz vermemiz gerektiğini söyleyenler de var.¹⁵ Fakat mesele, kârı sadece iş hayatının değil, hayatın gayesi hâline getirmiş olan çıkar bloklarının bu sözlerle kulak asmamasında yatıyor.

Çağdaş dünyada belirsizlikle başa çıkmanın etkin bir yolu, özgün bir şirket anlayış ve kültürü geliştirmektir. Tüccar şehir Kayseri, asıl bu alanda öncülük yapmalı! ■

9 Jonathan Raban: *Arabia*, New York: Simon and Schuster, 1995.

10 Lewis Mumford: *Technics and Civilization*, New York: Harcourt, Brace and World, 1962, s. 28.

11 David R. Olson: *The World on Paper*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. xiii.

12 Carroll Quigley, *The Evolution of Civilizations*, 1961’den aktaran Stephen K. Sanderson: *Civiliza-tions and World-Systems*, Walnut Creek/London: Altamira, 1995, s. 19.

13 Yirminci yüzyıl sonlarının en ilgi çekici fizik/felsefe kitaplarından birinin başlığı *Kesinlik-lerin Sonu* (Ilya Prigogine, 1996), sosyal bilim kitaplarından birinin başlığı *Sosyal Bilimlerde Kaos Teorisi* (ed. Kiel ve Elliott, 1997), işletme kitaplarından birinin başlığı ise *Kesinliğin Ötesi* idi (Charles Handy, 1995).

14 Charles Handy: *Beyond Certainty*, London: Hut-chinson, 1995, s. 62.

15 Immanuel Wallerstein: *Utopistics or Historical Choices of the Twenty-First Century*, New York: The New Press, 1998.

Osman Şâkir Efendi'nin Musavver Sefâretnâme-i İran Eserindeki Amasya Resmine Notlar

M. ALİ KÖSEOĞLU



SULTAN II. MAHMUD, İRAN İLE ARASINDAKİ BAZI MESELELERİ çözüme kavuşturmak ve iki devlet arasındaki ilişkileri güçlendirerek Rusya'ya karşı birlik olmak maksadıyla bu ülkeye elçi göndermek gerektiğini düşünür. Ve bu düşünceyle Yasincizâde Seyyid Abdülvahhâb Efendi'yi İran'a büyükelçi tayin eder. Seyyid Abdülvahhâb Efendi'nin yanında götürdüğü heyet arasında Farsça tercümanı olarak Osman Şâkir Efendi de vardır. Osman Şâkir Efendi, Yozgat'ın Sorgun ilçesine bağlı Sungur köyündendir ve ilmiye sınıfına mensuptur. Neredeyse bütün ömrünü Arapça, Farsça, hüsn-i hat, şiir, edebiyat, sarf ve nahiv ilimlerini öğrenmeye ve öğretmeğe adanmış, kitabette ve ressamlıkta eli olan; astronomi, geometri ve coğrafya ile meşgul olmuş numune-i imtisal bir kişidir. Abdülvahhâb Efendi ile iki yıl kadar Tebriz ve Tahran'da kalan Osman Şâkir Efendi, İran'dan döndükten sonra bir süre Üsküdar Mollalığı yapmış ve 1232/1817 tarihinde vefat etmiştir.

GERİYE KALAN EN ÖNEMLİ ESER

Abdülvahhâb Efendi'nin 1226 (1811) yılının Rebülâhîr ayı ortalarında Tahran'a vardığı, burada görevini layıkıyla yapmış olsa da netice elde edemeyip Tebriz'e geçtiği ve sonuç itibarıyla Osmanlı Devleti'nin İran ile Rusya'ya karşı ittifak kurma girişimlerinin olumsuzlukla sonuçlandığını söylersek, bu seyahatten geriye kalan en önemli şeyin Osman Şâkir Efendi'nin (Yasincizade Abdülvahhab Efendi'nin seyahatini anlattığı) “Musavver Sefâretnâme-i İran” (Resimli İran Sefâretnâmesi) adlı eseri olduğunu söylememiz daha da kolaylaşacaktır. Güray Önal'ın yayına hazırlayıp transkripsiyonu ve sadeleştirilmesi ile Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın 2018 yılında tıpkıbasımını gerçekleştirdiği eserde Osman Şâkir Efendi; seyahat için yola çıkan Üsküdar'dan Kartal,

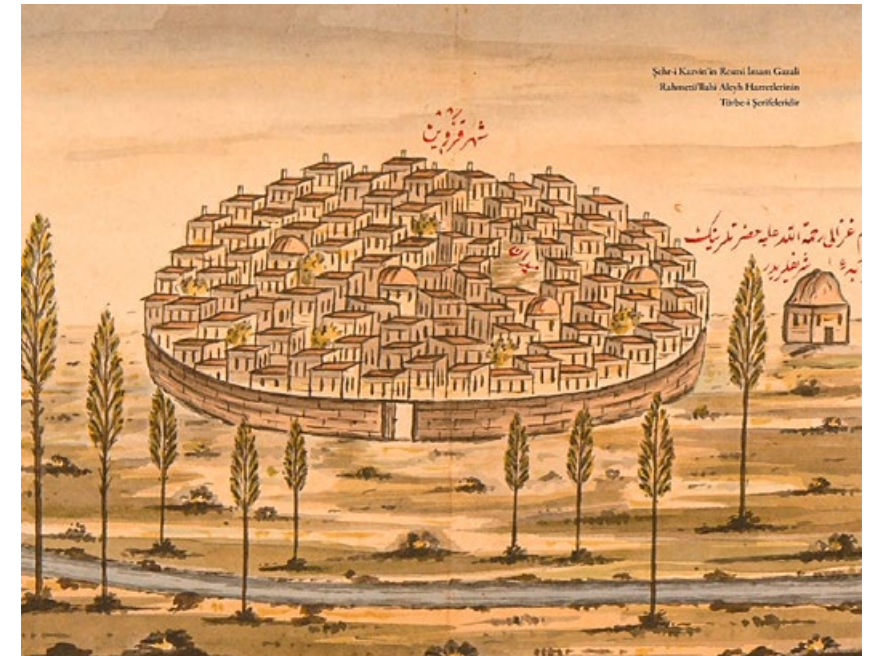
Gebze, Hereke Hanı, İzmit, Sapanca, Geyve, Taraklı, Göynük, Mudurnu, Bolu, Köroğlu Çeşmesi, Gerede, Bayındır, Çerkeş, Karacalar, Karacaviran, Koçhisar, Tosya, Hacıhamza, Sarmaşıkkaya, Osmancık, Dingil Hüseyin Derbendi ve Merzifon'a kadar olan yerleri hem resimlemiş hem de anlatmıştır. Amasya'dan itibaren Zengan, Siyahdehan, Ebher, Kazvin, Kışlak ve Tahran'a kadar olan yerlerin ise resimlerini çizmekle yetinmiş, buralar hakkındaki bilgi ve gözlemlerini kaleme almamıştır.

Eserin tıpkıbasım sunumundan öğrendiğimize göre; müellif hattı olan tek yazma nüshası Fâtih Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Tarih, No. 822) kayıtlı bulunmaktadır. Orijinali 11x17,5 cm ölçülerindeki eser 56 varak olup otuz bir adet renkli resimden oluşmaktadır. Eserin ilk ve son varakları ile içeride on bir sayfası boştur. Güzel bir nesih hattıyla ve hareketli olarak yazılan eserin ilk dokuz varaklık kısmı, yıldızla cetvelenmiştir. Yine Dr. Mustafa Uluocak'ın, UÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi'ndeki

“İmlâsı Yönüyle Dikkat Çeken Bir Eser: Resimli İran Sefaretnamesi” yazısında belirttiği gibi; eser *Osmanlı Türkçesi*'nin imlâ yönünden XIX. yüzyıldaki gelişiminin tespiti bakımından da önem arz etmektedir.

ÖYLE BİR SEFARETNÂME Kİ...

Görevi dolayısıyla iki yıl kadar Tebriz ve Tahran'da kalan Osman Şâkir Efendi'nin bir bölümünü de olsa edebî bir dille yazdığı, çizdiği minyatürlerle Anadolu coğrafyasını Üsküdar'dan Tahran'a kadar resmettiği Resimli İran Sefâretnâmesi'nin, seyyahlığın sınırlarını hayli aşan bir çalışma olduğunu söylemek zor değil. Eseriyle ilgili olarak “... Bütün maceramızı, dağları ve ovaları seyretmemizi yazılı hâlde getirmek istedim. Öyle bir sefâretnâme arzu ettim ki ona göz atan büyük zatlar bilgilensinler ve resimli olması dolayısıyla gözle görme derecesine yakın faydalansınlar.” diyen Osman Şâkir Efendi, seyahat yolu olan Üsküdar'dan itibaren uğranılan her mahallin resim-



lerini çizmiş, notlar düşmüş... Fakat Merzifon'a ulaşp da burası hakkında -sadeleştirildiği şekilde- “Gerçekten Merzifon’un toprağı kalbe ferahlık verir, bağ ve bahçelerinin havası gayet güzeldir, çiçek ve gül bahçeleri zarif kimselerin gönlünü okşar. Ayrıca ovalarının bitkisi zencefil, suları cennet suyu, toprağı misk kokulu, havası gönül alıcı, bağlarındaki ağaçları meyveli, bahçelerindeki bülbülleri işveli, yiyecek fiyatları düşük, yiyecek ve içecekleri bol olan yüce cennet gibi hoş bir şehirdir. Halkı da misafirperver ve garibanın derdine de çare arayan insanlardır. O gece ve ertesi gece orada geceleyerek çok iyi dinlendik.” dedikten sonra resmetmeye devam etmiş ama nedendir bilinmez bir daha yazmamış, Merzifon’dan sonra uğranılan Amasya ve ötesinin sadece resimlerini yapmıştır.

RÜZGÂR GİBİ ESEN ATLARLA...

Sefaretnameyi incelerken en çok dikkat çeken şey, resimlere girmese de Osman Şâkir Efendi’nin atlara olan tutkusudur. Hemen metnin başında, Besmele, hamdele ve salvele faslından sonra Üsküdar’ın resmi çizilip, “Bismillahi mecrâhâ ve mursâhâ inne Rabbî leğafû-run rahîm” denilerek kayığa binilir ve Üsküdar’a doğru yola çıkılır... Osman Şâkir Efendi şöyle yazar:

“Ertesi gün, 1225 senesi Ramazan ayının yirmisi, mübarek perşembe günü bütün yol malzemelerimiz ve ağır yüklerimiz hayvanlara yüklendi. Ertesi gün seher vaktinde rüzgâr gibi esecek atlarımız hazırlandı.”

Sefaretname boyunca Osman Şâkir Efendi atlardan şu şekillerde bahseder: ...surhûn-ı nesr-gûn (doru atlar)esb-i serkeş (asi atlar)kürend-i bâlâ-bülend (uzun boylu – heybetli al at)zerd-i pûr-i bâ’isi’s-sürûr (insanı neşelendiren yağız atlar)rahş-ı safâ-bahş (insanı rahatlatan yağız atlar)rehvâr-ı bâd-reftâr (rüzgâr gibi atlar) ...



Yolculuk esnasında atları gâh hızlı sürerler gâh yavaş... Sabah vaktinde yel gibi esen, sağlam urganlı, hırçın, sırtları yüklü, heybetli, doru, asi, çevik ve güzel atlar. Bazen himmet atı da onlara eşlik eder.

AMASYA HAKKINDA YAZILMAYANI YAZMAK

Elbette Osman Şâkir Efendi’nin yazacaklarının yerini tutmayacak. Fakat eserin tıpkıbasımının sayfaları arasında gezerken tam da Amasya resmine gelmişken notların bitmiş olması beni ilk olarak şaşkınlığa uğrattı. Yakın zamanda Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi’nin düzenlediği Amasya-Tokat gezisinin sonrasında buna rastlamış olmam, içimde bir yandan Osman Şâkir Efendi’nin Amasya resmi üzerinde düşünüp bir yandan da gördüklerimi böylece bir yazıyla ortaya koyma fikrinin heyecanını uyandırdı. Sanki bizim gezi heyetini Yasincizâde Seyyid Abdülvah-hâb Efendi’nin sefaret heyetine ekleyip resmin altına şöylece yazdım:

Mübarek cuma sabahı saat 09.00’da daha önce hakkında efsane ve masallara sığacak güzellikte övgüler işittiğimiz Amasya’ya doğru, rüzgâr gibi hızlı atların içimizdeki koşuşuna eşlik eden otobüsümüzle yola koyulduk. Başkan

Ahmet Köseoğlu ve Milletvekili Ahmet Sorgun’un yanı sıra pek çok kıymetli yazar ve sanatçının arasında,

“Allah’ım

Yol boyunca

Bırakma elimi

Düşerim sonra” diyerek, bazen hızlı bazen yavaş yol alıyorduk. Altın-kin, Cihanbeyli, Kulu derken ve yazar Hüzeyme Yeşim Koçak bize Refik Halit Karay’ın “Ayakkabı” hikâyesini okurken Çorum, Merzifon ve Suluova’yı da geçip Amasya’ya ulaştık. Amasya’ya vardığımızda buranın Milletvekili Hasan Çilez, daracık yollar arasında ilerlemeye çalışan otobüsümüze binerek bizleri selamladı. Bu latif faslı da geçtikten sonra şehrin hâkim tepesi üzerinde ve doğal vadi manzarası sunan bir yamaçta bulunan otelimize geçerek Amasya’yı yukarıdan izleme fırsatı bulduk. Her şeyi yaşamının güzel olduğu bu mekânda çayların kâğıt bardakta servis edilmesi bile keyfimizi kaçırılmazdı. Amasya, önümüzde ve aşağıda gece siyahının içinde parlayan bir mücevher gibiydi. ...

Ertesi sabah, dinlenmiş olarak uyanıp Amasya’yı gezmeye koyulduk.

Ferhat ile Şirin Müzesi’nin yapaylığını görmezlikten gelip, iki dağ arasında akıp giden Yeşilırmak’la bütünleşmiş

bu şehri herkes gibi sevmeye odaklandık. Kalkolitik Çağdan itibaren Tunç Çağı, Hitit, Urartu, Frig, İskit, Pers, Helenistik, Roma, Selçuklu, İlhanlı ve Osmanlı eserlerinin bulunduğu Amasya Müzesi’nin yan tarafında daha önce “Mumyalar Müzesi” olarak kullanılan türbe dikkatimizi çekti. Türbe dikdörtgen planlı eyvan tipli Selçuklu devri türbelerindendi ve yanına asılan bilgilendirmeye göre Sultan I. Mesud’un türbesiydi. Dr. Zekeriya Şimşir hocamız bizim de zihnimizde uyanan duyguya tercüman oldu ve Sultan I. Mesud’un Konya’da metfun bulunduğunu itirazımıza ekledi. Umarım Mumyalar Müzesi olmaktan kurtulup Sultan I. Mesud’a atfedilen bu türbe hakkında daha fazla çalışma yapılır ve okuduğumuz Fatihalar asıl merhumun ruhaniyetine ulaşır!

İNSANI KALBİNDEN YAKALAYAN ŞEHİR

Şu bir gerçek ki şehirler içlerinde sadece insanlar güzelce yaşadığı ölçüde değil, şehrin mazisinin aynı güzellikte korunduğu ve yaşatıldığı ölçüde değerlidirler. Kısacık insan hayatında hatıraların yeri ne kadar önemliyse dünden bugüne ulaşmış şehirlerin belleğinde de unutulmaz hatıralar vardır. Bu hatıraları tozlandırmayan, bulandırmayan, kırıp dökmeyen ve bu mirası layıkıyla yarına da ulaştırmaya ahdetmiş şehirler insanı kalbinden yakalar. Şehre tarihin içinden baktığımızda gördüğümüz her eser, ona hediye edilmiş mücevher gibidir. Şefkatle yaklaşılması bir yana ranta kurban edilmeyip merhametli bir el tarafından ayağa kaldırılacağı mağrur günlerinin hayalini kuran kimi harabeler dahi, yokluk kadar insanın içini acıtmaz. Amasya’da böyle pek çok şey gördük... Amasya Evleri, II. Bayezid Külliyesi, Şehzadeler Gezi Yolu, Kral Kaya Mezarları, Seyyid Mir Hamza Nigârî Türbesi, Sabuncuoğlu Şerefeddin Tıp ve Cerrahi Müzesi, Şeyh Hamdullah Yazı Tarihi ve Hüsn-i Hat Müzesi bunlardan bazıları... Osman



Şâkir Efendi de bunların bir kısmını görmüş olabilir. Onun, tarihî kalenin karşısındaki dağ yamacına zincirle bağlanmış olarak resmettiği kocaman kayaya hayret etmişim ama Amasya Dere Mahallesi’nde Zincirli Tepesi’nden kopan büyük kaya parçalarının evlerin üzerine ve yola düştüğüne dair haber-

leri görünce, resmin gerçekçiliğine teslim oldum.

Akşama doğru pek çok anılarla ve kıvrılarak akıp giden Yeşilırmak kenarında bulunan öğretmenevinin balkonunda cam bardaktan içtiğimiz nefis çayın ve şehre dair ettiğimiz sohbetin ardından

“Yetişir istediği yere usulca giden

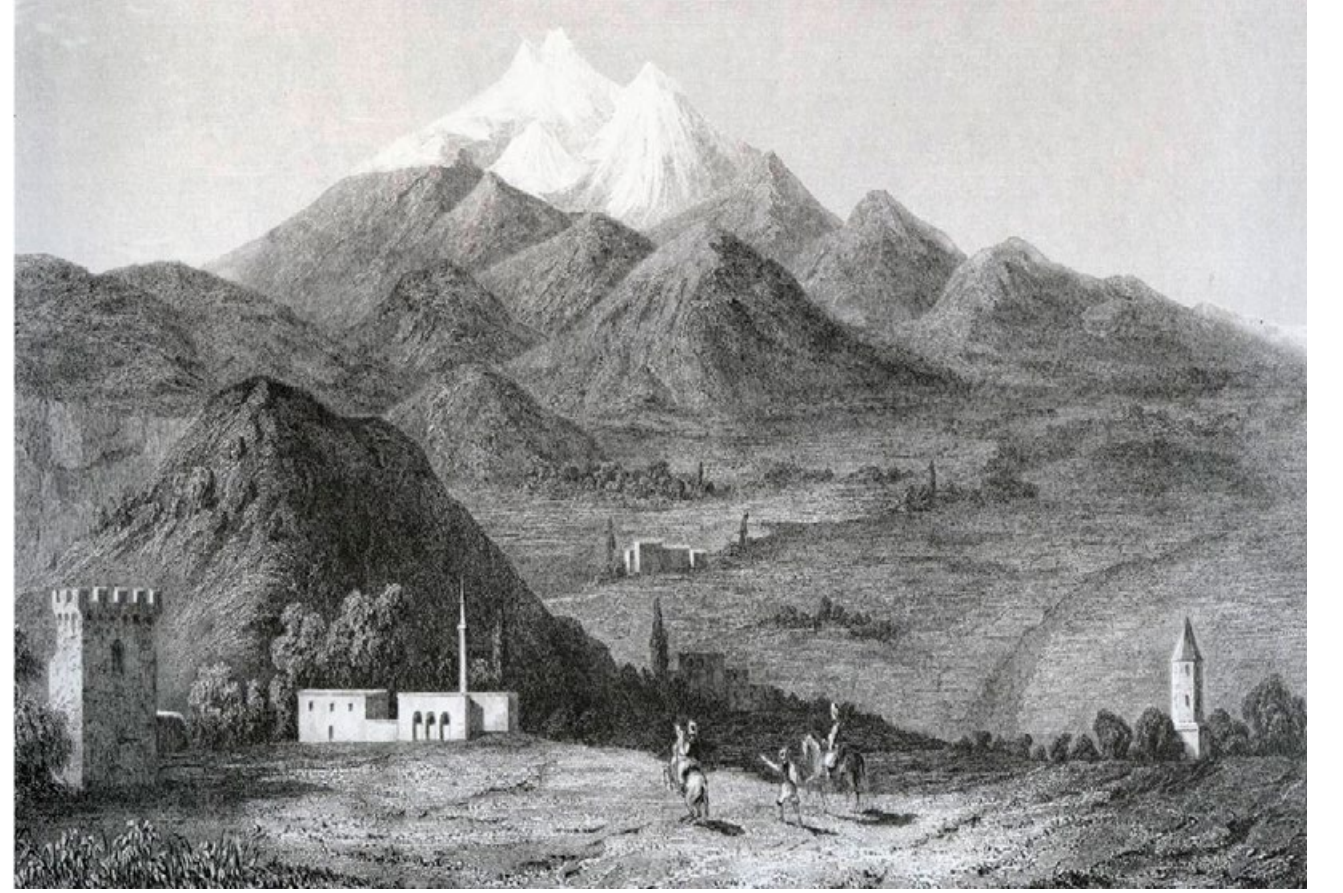
Eteği dolaşır ayaklarına hızlı gidenin” diyerek, rahvan atları hatırlatan bir ritimle Tokat’a doğru yeniden yola koyulduk. Yolda kavak ağaçları bize reverans ediyor, kısa güne sığdırdığımız şehir-i Amasya, erken ayrılışın hüznüyle Yeşilırmak olup akışının tersine yanımızda geliyordu. ■

ŞÜKRÜ KARATEPE
Prof. Dr

Geleneksel Kayseri'nin Mekânsal Gelişimi

KAYSERİ'NİN ÜZERİNDE KURULDUĞU COĞRAFYA, ŞEHRİN UZUN TARİHİ BOYUNCA ÇOK KÖKLÜ DÖNÜŞÜMLER GEÇİRDİ. YERLEŞİM MEKÂNINDA yaşanan dönüşüm, bölgenin siyasi tarihinden, şehrin ekonomik ve sosyal değişim ve dönüşümlerinden bağımsız değildi. Bölgede Roma, Bizans, Selçuklu ve Osmanlı imparatorlukları gibi büyük devletler egemen oldu. Erciyes eteklerindeki yamaçlarda kurulan Kayseri, Roma hâkimiyetinde yamaçlardan düzlüğe doğru inerek ovada genişlemeye başladı. Bizans, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde kuzeydeki düz alanlarda genişleyen şehir, bugün de aynı yönde gelişmeyi sürdürmektedir.

Bölgede siyasi hâkimiyet el değiştirdiğinde, yeni gelen siyasi iktidarlar, egemenliklerini kalıcı hâle getirmek için, halkın refahını artıracak imar düzenlemeleri yaptılar. Şehrin mekânsal ve sosyal yapısı, siyasi hâkimiyet sağlayan iktidarların inanç ve kültürlerine bağlı olarak sürekli farklılaştı. Sonradan gelenlerin kültürü, yerli kültürle önce çatıştı, sonra barışarak uzlaştı. Bu uzlaşma; şehircilik, mimari ve sosyal hayatı zenginleştiren sentezler oluşturdu. Başta sur içi olmak üzere Kayseri'nin geleneksel mahalleleri, bu zengin birikim ve sentezi temsil eden anıtsal eserlerin sergi alanıdır.



Texier'in Yamaçlar Gravürü

1. ROMA VE BİZANS DÖNEMİ

Orta Anadolu'da Hattiprensliklerinin hüküm sürdüğü dönemde, Sarımsaklı Ovası'nın doğu ucundaki Kaniş, bölgede kent özelliği taşıyan en büyük yerleşim birimiydi. Asur ticaret kolonilerinin merkezi konumundaki Kaniş, uzak ülkelerden gelen tüccarların bir arada yaşadığı, değişik dillerin konuşulduğu kozmopolit bir yapıya sahipti. Anadolu'da ilk siyasi birliği sağlayan Hititler, Kayseri Ovası'ndaki en eski yerleşim olan Kaniş Prensliği'ne son verdiler. Ovada Kaniş önemini kaybederken, Erciyes'in kuzey eteklerindeki yamaçlarda Mazaka gelişerek bölgenin yeni merkezi konumuna yükseldi.

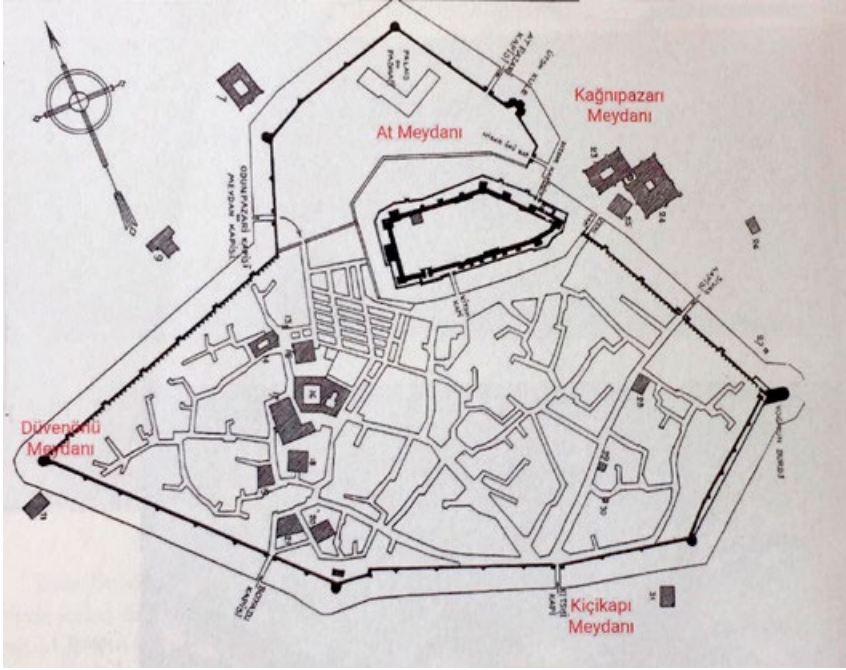
Roma hâkimiyetinde, yamaçlardan ovaya doğru inerek genişleyen şehir, İmparator Germanikus döneminde Kapadokya eyaletinin başkenti oldu.

Şehrin ilk kurulduğu yamaçlardaki volkanik yapılı tepeler zaman içinde kayarak yer değiştirdiği ve arazide bağcılık yapıldığı için Mazaka'dan günümüze arkeolojik buluntular dışında yaşayan eser kalmadı. Fransız Mimar Charles Texier, 1834'teki Kayseri ziyaretinde, Mazaka'da doğal seviyedeki ana kayaların üzerinde Roma hipodromu kalıntılarına rastladığını, bu kalıntıların kayan toprak altında kaldığı ve üzerinde ağaçlar büyüdüğü için görünmediğini belirtiyor.

Roma hâkimiyetindeki Kayseri, Hristiyanlığın önemli merkezlerinden biriydi. Kayseri Piskoposu Basilius, bölgede Hristiyanlığın yayılmasına öncülük etmiş etkili bir din adamıydı. Kilise teşkilatının kuruluş ve işleyiş kurallarını geliştiren Basilius, Ortodoks Kilisesi tarafından aziz ilan edildi. Basi-

lius 4. yüzyılda, içinde hastane, kilise, kütüphane, misafirhane, rahipler için konutlar bulunan geniş bir piskoposluk sitesi yaptırdı. Şehrin ilk kurulduğu yer olan Eskişehir Bağları'na giden Battalgazi Bulvarı üzerindeki geniş ören yerindeki eski duvar kalıntılarının bu yapı topluluğuna ait olduğu tahmin edilmektedir.

Roma hâkimiyetinin sağladığı barış ve istikrar döneminde ekonomik yönden güçlenen Kayseri'de yeni mabet, saray, stadyum ve kamu binaları yapıldı. Bu dönemde büyük bir deprem geçiren şehirde, yıkılan yapılar yenilendi ve yerleşim ovada kuzeye doğru genişlemeyi sürdürdü. Anadolu'nun dört bir yanına açılan ana yolların birleşme noktasında bulunan Kayseri, bölgenin geniş ticaret imkânlarını kullanarak zenginleşti. Kapadokya eyaletinin siyasi



Gabriel'in İç ve Dış Kale surları çizimi

merkezi olan Kayseri, ekonomik olarak zenginleşince, istila ve yağma amaçlı düşman saldırıları arttı.

Surları olmadığı için şehri savunmada zorluk çekiliyordu. İmparator II. Gordianus'un emriyle şehrin çevresine sur yapılmaya başlandı. Gordianus surları, doğuda İç Kale'den başlayarak güneye doğru ilerliyor; Yoğun Burç'u ve Han Camii'ni geçtikten sonra batıya dönerek ilerleyen surlar, Aziz Basilus Külliyesi'ne ulaşıyordu. Kuzeyde ise Kapalı Çarşı'nın Meydan Kapısı önünden başlayarak, Düvenönü'ne doğru ilerleyen surlar, Gülük Mahallesi'ni geçince güneye dönerek Aziz Basilus Külliyesi'nin önünde doğudan gelen surlarla birleşiyordu. Gordianus'un yapımını başlattığı surlar, o günkü şehrin tamamını kuşatacak genişlikte planlanmıştı.

Çok geniş bir bölgeyi kuşatan Gordianus surlarının bakımı ve korunması kolay olmuyordu. Bizans İmparatoru Justinianus zamanında, Yoğun Burç'un bulunduğu yerden Kiçikapı'ya, oradan da Düvenönü'ne bağlanan yeni bir duvar yapılarak surların kuşattığı alan

içine alındı. İç Kale'nin doğudaki Dizdar Kapısı'ndan başlayan kuzey surları Ok Burcu'na bağlanıyordu. Ok Burcu'ndan, Hükümet Konağı'nı içine alacak şekilde kuzeye doğru ilerleyen surlar, Sahabiye Medresesi'nin önünde geniş bir yay çizerek güneye yöneliyor ve Kapalı Çarşı yanındaki yüksek kemerli surlarla birleşiyordu. Bizans döneminde, idari merkez ve garnizon olarak kullanılmak üzere yapımına başlanan İç Kale ise, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki ilavelerle bugünkü biçimini kazandı.

Justinianus, Gordianus tarafından yapımına başlanan dış kale surlarını, sur içinde kalan alanı daraltarak tamamladı. Ovada kuzeye doğru genişleyen şehrin bir bölümünü dışarıda bırakan yeni surların yapımında, daha geniş alanı kuşatan eski surların malzemeleri de kullanıldığı için, Yoğun Burç'u, Kiçikapı



Dış kale surları

daraltıldı. Şehrin yarısını kuşatan bu surların yapımında, Gordianus surlarının malzemeleri de kullanıldı. Yeni surların kuşattığı içeri şehir (İçerişar) ile surları yıkılan dışarı şehir (Dışarışar) arasında geçişi sağlamak üzere, yeni surlarda Kiçikapı ile Boyacı Kapısı açıldı.

Aleaddin Keykubat zamanında, İç Kale'nin kuzeyindeki Hükümet Konağı ile meydanın bulunduğu bölge de sur

üzlerinden Düvenönü'ne bağlayan yeni surlar kısa sürede tamamlandı. Yoğun Burç'tan İç Kale'ye doğru uzanan çok katlı sur kalıntıları ile meydanda Kapalı Çarşı'nın batısındaki yüksek kemerli duvarlar Justinianus'un yaptırdığı dış kale surlarının kalıntısıdır.

Kayseri, Roma hâkimiyetinden sonra, yaşanan depremlerden büyük hasar



Cami-i Kebir

gördü. Harabe görünümündeki şehir, Selçuklu döneminde yeniden yapılırken, önceki dönemim yapı malzemeleri de kullanıldı. Roma dönemine ait saray, mabet, stadyum gibi anıtsal yapıların malzemeleri yeni binalar yapmak için başka yerlere taşındı. Yıkımlar nedeniyle Kayseri şehir merkezinde Roma döneminden günümüze, Aziz Basilus Külliyesi'nin duvarları, Sahabiye Medresesi'nin kuzeyinde Anıt Mezar ile Kale Surları dışında yapı kalmadı. Buna karşılık Roma ve Bizans döneminden, çoğu Arkeoloji Müzesi'nde sergilenen bol miktarda değerli eser ulaştı.

Bizans'ın son dönemlerinde yaşanan taht kavgaları ve saray entrikaları Kayseri'yi de etkiledi. Başkent'te iktidar mücadeleleri devam ederken, Anadolu'ya İslam ordularının akınları başladı. Hicretin ilk yıllarından itibaren, İstanbul üzerine seferler düzenleyen Arap orduları Kayseri'ye de uğradılar. Bu seferler sırasında şehir Müslüman Araplar ile Bizanslılar arasında defalarca el değiştirdi. Bizans sarayındaki iktidar mücadelesinin Anadolu topraklarında sebep olduğu yönetim boşluğunu fırsat bilen Türk akıncıları, Kayseri'yi Selçuklu topraklarına kattılar.

2. SELÇUKLU DÖNEMİ

Melikşah tarafından Anadolu'da görevlendirilen Danişmentli Melik Ahmet, Kayseri merkez olmak üzere Amasya, Çorum, Sivas ve Tokat'ı içine alan bölgede hâkimiyet sağlayarak, Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı Danişmentli Beyliğini kurdu. Danişmentliler, Arap ve Bizans orduları ile Türk akıncıları arasında el değiştirmekten yorgun düşen şehirde köklü bir imar faaliyeti başlattılar. Sur içindeki Cami-i Kebir (Ulu Cami) ile sur dışında batıya doğru yerleşime açılan bölgedeki Hoca Hasan Medresesi ve Gülük Külliyesi Danişmentli eseridir. Sütunların farklılığı Ulu Cami'nin yapımında, Roma ve Bizans dönemi eserlerinden devşirilen malzemelerin kullanıldığı izlenimi vermektedir.

Selçuklu döneminde sur içinde oturan Rum aileler Kayseri Lisesi'nin güneyinde kurulan yeni mahallelere yerleştirildi. Ermeni aileler, şehrin yamaçlardan düzlüğe indiği ilk bölgedeki mahallelere taşındı. II. Kılıçaslan zamanında, Ermeni nüfusun yoğun olduğu bölgede, Ermenilerin değer verdiği din adamı Surp Kırkor Lusavoriç anısına kilise yapıldı. Selçuklular zamanında, sur dışındaki bütün yönlerde Müslümanlar için de geniş alanlar yerleşime açıldı. Böylece Kayseri sur içinde kapalı bir Orta Çağ şehri görünümünden çıkarak, sur dışında gelişen açık şehir özelliği kazandı.

Yerli Hristiyan halkın sur dışına taşınmasıyla, İçerişar'da boşalan alanlara yönetici konutu, cami ve okullar yapıldı. Sur içindeki Aya Vasili Kilisesi'nin Ortodokslar tarafından kullanılmasına izin verilerek kilisenin ve Hristiyan mahallelerinin yakınındaki güney kapısına Aya Vasili adı verildi. 16. yüzyılda surlar tamir edildiğinde güney kapısının adı Kiçikapı olarak değiştirildi. Dış kale surlarının, Gordianus zamanında başlayıp Justinianus zamanında süren yapımı, Selçuklular döneminde tamamlandı. Anadolu Sel-

çuklu Sultanı İzzettin Keykavus Yoğun Burç ve Ok Burcu'nu ilave ederek dış kale surlarını güçlendirdi.

Bizans zamanında İç Kale'de askerî garnizon ve idari birimler bulunuyordu. Selçuklular idari birimleri, bugünkü Hükümet Konağı'nın bulunduğu bölgeye yaptıkları Saltanat Sarayı'nda topladılar. Selçuklu yönetiminin Kayseri'de iki sarayı vardı. Biri Keykubat Gölü kıyısındaki Keykubadiye Sarayı, öteki meydanda bugünkü Hükümet Konağı'nın bulunduğu bölgede Saltanat Sarayı (Devlethane). Sultan ve ailesi Kayseri'de bulunduğu Keykuba-



Keykubadiye Sarayı ve kazılarda çıkan bahçıvan seramiği

diye Sarayı'nda yaşar, Devlethane'de ise hükümdar tarafından tayin edilen en yüksek rütbeli yönetici otururdu. Kayseri'de devlet işleri, Selçuklu hâkimiyetinden beri, Devlethane adı verilen bu bölgede yapılan saray ve konaklarda yürütülmektedir.

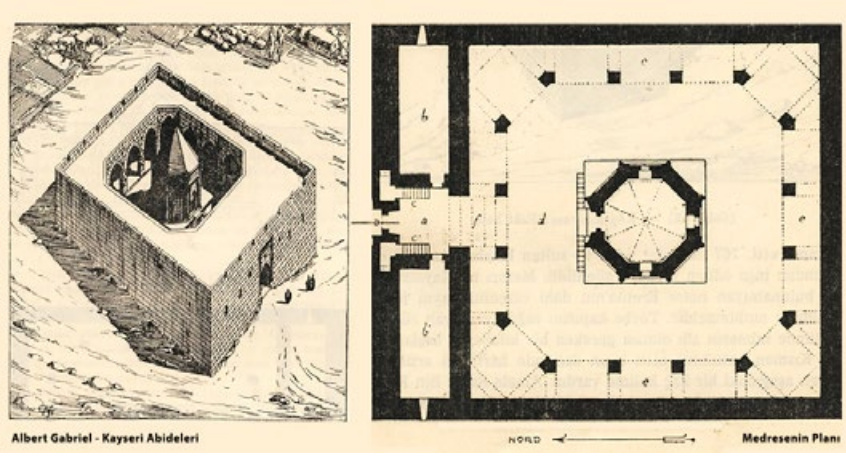
Uzun süreli barış ve güvenin hüküm sürdüğü Selçuklu döneminde, şehrin nüfusu hızla arttı. Sur dışına çıkarılan Hristiyan halktan boşalan yerlere Müslümanlar yerleştirildi. Zaman içinde artan Müslüman nüfusun yerleşmesi için de surların dışında yeni mahalleler kuruldu. Doğuda Hunat, batıda Gülük, kuzeyde Hacı Kılıç güneyde Han ve Lale cami ve külliyelerinin çevresindeki düz araziler üzerinde çok sayıda mahalle oluştu. Osmanlı yönetimi, Anadolu'dan

Balkanlar'a göçü teşvik ettiğinden, şehrin nüfusu yeni semtlerin imara açılmasını gerektirecek düzeyde artmadı. Kayseri, 1940'lara kadar Selçuklu dönemindeki mekânsal sınırları içinde kaldı. Sanayileşme ve göçün kazandırdığı ivmeyle bu tarihten itibaren artan nüfusun yerleşmesi için yeni semtler imara açıldı.

Anadolu'nun dört bir yanından gelen işlek yolların kavşak noktasında yer alan Kayseri'de, seyahat güvenliğini sağlamak için ana yollar boyunca düzenli menzil hanları yapıldı. Üzerlerinden Osmanlı hâkimiyeti geçmesine ve modern dönemin rasyonellikten uzak tahribat ve tamiratlarına rağmen, bu hanların hepsi varlığını korumaktadır. Yol boyunca bozkırı süsleyen ihtişamlı hanlar ve şehir içinde ilk günkü gibi ayakta duran külliyeler sayesinde Kayseri bir Selçuklu şehri olma özelliğini korumaktadır.

Selçuklu külliyesi Kayseri'nin kültürel kimliğinin sembolleridir. Şehir merkezinde, yön ve mekân tarifi genellikle bir Selçuklu eserine göre yapılır. Çarşının merkezinde Ulu Cami; dış kale surlarının kapıları önünde Hunat, Hacı Kılıç, Güllük, Lale, Han cami ve külliyesi; Avgunlu, Sahabiye, Şifahiye, Gıyasiye medreseleri; heykelsi görünümleriyle cadde ve parkları süsleyen kümbetler ile şehrin simgesi olan Kale ve Yoğun Burç; Selçuklu mimarisinin yaşayan en güzel örnekleri ve şehrin mekânsal imajının temel unsurlarıdır.

Kayseri'nin merkezindeki ve yakın çevresindeki Selçuklu eserlerinin ayakta kalanları, hatta günümüzde aktif hizmette kullanılanları saymakla tükenmez. Kesme taştan dantel işlemeli kapılarında ziyaretçileri güler yüzle selamlayan cami, çeşme, han, kümbet, medrese, kervansaray ve şifahaneler kendinden emin, sade, sempatik, çevrelerinde yaşanan karmaşayı umursamadan, her türlü ihmal ve horlanmaya rağmen zamana meydan okuyarak ayakta kalmayı sürdürmektedir.



Köşk Medrese

Moğol istilas, Kayseri'nin tarihinde gördüğü en büyük felakettir. Gıyasettin Keyhüsrev'in 1243 Köseadağ Savaşı'nda yenilmesinden sonra şehri işgal eden Moğollar, kıymetli yapıları yakıp yıktılar, erkekleri öldürüp, genç kadın ve çocukları esir alıp yanlarında götürdüler. 13. yüzyılın ortalarında Selçuklu hâkimiyetinin sona ermesinden, 15. yüzyılın ortalarında Osmanlı hâkimiyetinin kurulmasına kadar iki yüzyıl süren kargaşa döneminde Muineddin Pervane ile Eratna Oğulları'nın hâkimiyeti şehirde kısa süreli de olsa düzen ve güveni sağladı.

Moğollar ayrılırken, temsilci olarak, Anadolu Selçuklu Devleti'nin vezirlerinden Muinüddin Pervane'yi şehri yönetmekle görevlendirdiler. Kazancılar Çarşısı ile Kapalı Çarşı arasında temelleri bulunan Pervane Medresesi ile Eskiciler Çarşısı'ndaki Pervane Mescidi bu dönemde yapılmıştır. Pervane Medresesi'nin açılış törenine Mevlana'nın oğlu Sultan Velet katılmıştır. Vakıf kayıtlarında adı geçen fakat yıkıldığı için yeri bilinmeyen medresenin temelleri 1980'lerde Kapalı Çarşı tamir edilirken bulundu. Medresenin temelleri, Anıtlar Kurulu kararıyla üzerine yapılan dükkânların bodrum katı gibi korunmaktadır. Fuar Kültürpark ve çevresindeki Pervane Yazısı ile 1970'lere kadar yazının ortasından akan Pervane

Suyu da ismini Muinüddin Pervane'den almaktadır.

Kayseri ve çevresinde Moğol hâkimiyeti yüz yıl sürdü. İlhanlı Devleti, 14. yüzyılın ortalarında parçalanma sürecine girince, bir Moğol birliğinin komutanı olan Alaeddin Eratna, Kayseri'de yönetimi ele geçirdi. Alaeddin Eratna, III. Alaeddin Keykubad'ın Kayseri emiri Cafer Bey'in oğlu, İlhanlıların Anadolu valisi Timurtaş Bey'in de kayın biraderiydi. Arapça bilen, ilim ve irfan sahibi, adaletli bir hükümdar olan Alaeddin Eratna, önceleri Sivas olan başkentini daha sonra Kayseri'ye taşıdı. 1352'de Kayseri'de ölen Alaeddin Bey, Köşk Dağı üzerindeki medresenin avlusuna yaptırdığı türbesine defnedildi.

Eratna Oğulları, Moğol etkisinin azaldığı, buna karşılık mahallî güçler arasında çatışma ve iktidar mücadelesinin şiddetlendiği bir dönemde Kayseri ve çevresini 40 yıl yöneterek düzeni sağladılar. Kısa süren iktidarında saray, medrese, hamam, büyük cami ve külliye yapacak kadar zenginleşemeyen Eratnalılar geride kümbet, mescit ve türbe gibi küçük eserler bıraktılar. Kesme taştan sade ve geometrik tarzda yapılan Eratna eserlerinin kapı ve pencerelerinde klasik Selçuklu süslemeleri hâkimdir.

Genellikle şehrin güneydoğu bölgesindeki Kartal ve Gültepe semtlerinde

bulunan Eratna eserleri çevreyle uyumlu zarif birer heykel gibi şehri süslemektedir. Ali Cafer ve Sırçalı Kümbetler; Emir Şahap, Emir Erdoğmuş, Emir Ali ve Kutluğ Hatun türbeleri; Kadı Mescidi, Köşk Medrese, Haydar Bey Köşkü 40 yıl hüküm süren Eratna Devleti'nden kalan önemli eserlerdir.

3. OSMANLI DÖNEMİ

Fatih zamanında Osmanlı hâkimiyetine geçen Kayseri, 1476 tarihli Karaman Eyaleti Tahrir Defteri'ne, eyalete bağlı bir sancak merkezi olarak kaydedildi. Fatih'in kardeşi İskender Bey, şehirde ilk subaşı olarak görevlendirildi. İç Kale'nin güney kapısı üzerindeki 1466 tarihli kitabe, Osmanlı hâkimiyetini kanıtlayan en eski yazılı belgedir. Bu kitabede Karaman Beyi Pir Ahmet'in "Fatih Sultan Mehmet'e bağlılığının bir ifadesi olarak Kayseri Kalesi'ni tamir ettirdiği" yazılıdır. Fatih'in adını taşıyan İç Kale'deki cami ise, 1467'de Gedik Ahmet Paşa tarafından yaptırılmıştır.

İmparatorluğun orta bölgelerinde yer alması nedeniyle Kayseri, Osmanlı yönetimine geçtikten sonra hiç savaş görmedi. Fakat doğu seferine çıkan padişahlar, asker toplamak, halka destek ve moral vermek için Kayseri'ye uğradılar. Yavuz Sultan Selim, Çaldıran ve Mısır seferlerine giderken Kayseri'den geçti. Çaldıran seferinde Kayseri'de dört gün kalan Yavuz'un ordusuna buradan çok sayıda asker katıldı ve Dış Kale'ye Hunat Külliyesi karşısındaki Yeni Kapı bu dönemde açıldı. Kanuni Sultan Süleyman, Irak seferinde Kayseri'ye uğrayarak dört gün kaldı. IV. Murad da Revan seferine giderken Kayseri'de beş gün konaklayarak savaş için hazırlık yaptı.

Selçuklu bey ve valileri şehri, surlar içindeki Devlethane Sarayı'ndan yönetiyorlardı. Osmanlı paşa ve valilerinin sarayı da Devlethane çevresine yapıldı. Meydanı kuşatan dış kale surlarında, biri doğuya açılan At Pazarı Kapısı, öteki batıya açılan Meydan Kapısı



Kayseri Minyatürü (Matrakçı Nasuh)

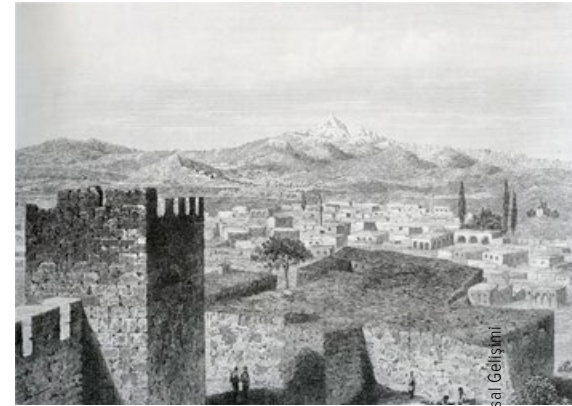
olmak üzere iki kapı vardı. İçerişar'a doğu surlarından Sivas Kapısı, güney surlarından ise Aya Vasili (Kıçıkapı) ve Boyacı kapılarından giriliyordu. Doğu seferinde şehri ziyaret eden Yavuz Sultan Selim'in onuruna, Hunat Camii karşısından Yeni Kapı açıldı.

1534'te Kanuni Sultan Süleyman'ın Irak seferine katılan Matrakçı Nasuh, yolculukta uğradıkları bütün şehirlerin minyatürlerini yapmıştır. Şehirde Padişah'la birlikte 3 gün kaldığı tahmin edilen Matrakçı, Kayseri'nin de minyatürünü yapmıştır. Haritaya benzeyen minyatürde, Erciyes Dağı ile Develi ilçesi de gösterilmektedir. Kayseri'yi sur içinde bir şehir olarak tasvir eden Matrakçı'nın minyatüründe yer alan dış kale surları üzerinde Yoğun Burç belirgin olarak öne çıkmaktadır. Sur içinde ise çarşılar ve Ulu Cami ayrıntılı olarak gösterilmiştir.

Matrakçı sonrası döneme ilişkin ilk görsel belge, Fransız seyyah Paul Lucas'ın çizimleridir. 1705'te Kayseri'ye gelen Lucas, şehirde uzun süre kalmış, hekim olması nedeniyle halkla yakınlık sağlamıştır. Zengin ailelerden birinin misafiri olan Lucas, seyahatnamesinde şehrin fiziki yapısı ve kale surları hakkında bilgi vermektedir. Büyük

yontma taşlarla yapılan kale surlarının içeriden yuvarlak kemerlerle beslendiğini, şehrin tam ortasında büyük bir sarayın bulunduğunu belirtmektedir. Kümbetleri kule şeklinde ilginç yapılar olarak tanımlamış ve Sırçalı Kümbet'in desenlerini çizmiştir.

Kayseri kent merkezini tanımlayıcı niteliklere sahip ilk görsel belge, Fransız seyyah Charles Texier'in gravürleridir. Mimar olan Texier, 1843'te Yozgat üzerinden şehre girerken, yol boyunca gördüğü anıtsal yapıları incelemiş, Kayseri'nin 19. yüzyıldaki fiziki görünümünü yansıtan çok sayıda gravürünü çizmiştir. Şehrin mekânsal görünümü hakkında yazılı bilgiler de veren Texier'e göre, kale kentin merkezindedir. Büyük çarşı, pazar, tekke, büyük cami ve medreseler



Kale Gravürü (Texier)

surların dışındadır. Surların, dışarıdan gelecek saldırılara karşı şehri koruyacak sağlamlıkta olduğunu belirten Seyyah, kale surlarından eski şehrin ve Erciyes'in fotoğraf gibi gerçekçi gravürlerini hazırlamıştır.

Osmanlı yönetimine geçince hızla büyüyen Kayseri, 16. yüzyılda Anadolu'da, Bursa'dan sonraki en büyük şehir hâline geldi. O dönemde Avrupa'nın önemli başkentlerinden Amsterdam, Barcelona, Padova ve Viyana ancak bu kadar nüfusa sahipti. Anadolu'daki Osmanlı şehirleri, mekânsal gelişmelerini 16. yüzyılın sonlarında tamamlayarak 19. yüzyılın



Kurşunlu Camii ve Etrafı

sonlarına kadar ulaştıkları büyüklüğü korudular. Kayseri bu tarihten sonra da surların dışında dört yöne büyümeyi sürdürdü; nüfusu 18. yüzyılın sonlarında 30 bine, 19. yüzyılın sonunda ise 40 bine ulaştı.

Görkemli Selçuklu yapılarının öne çıkması nedeniyle, Osmanlı döneminde Kayseri'nin imarına önem verilmediği yönünde yanlış bir kanı oluşmuştur. Genellikle sur dışındaki yeni gelişen konut alanlarında bulunan sayısız Osmanlı eseri, geleneksel yapılı çevreyle uyumlu ve ölçülü boyutları nedeniyle geri planda kalmaktadır. Her şeyden önce, dış kalenin içinde bulunan Kapalı Çarşı, Vezir Hanı, Bedesten gibi ticari yapılar ile Ulu Cami'nin şadırvanı, Raşit Efendi Kütüphanesi Osmanlı dönemine aittir. Sur dışında Kurşunlu, Çakalız ve Çifteönü camileri ile onlarca çeşme ve mescidin tamamı Osmanlı eseridir.

Osmanlı döneminde, merkezde büyük cami, çarşı, medrese ve resmî binaların; çevrede dar, dolambaçlı ve çıkmaz sokaklı mahallelerin yer aldığı bir yapılaşma oluştu. Geleneksel sivil mimaride çoğunlukla ihtiyaçları

asgariden karşılayacak basit teknikler ve kalitesiz malzeme kullanılıyordu. Az sayıdaki zengin aile ve yönetici evleri sağlam ve kaliteli yapılıyordu. Bu nedenle evler deprem ve doğal felaketlerden büyük zarar görüyordu. 1835'te yaşanan büyük depremde binalar yıkıldı, mal ve can kaybı yaşandı.

Osmanlı döneminde, içeri şehir (İçerişar) denilen sur içinin bir bölümü Kapalı Çarşı ve çevresinde ticaret ve imalat yapan iş yerlerine ayrılmıştı, diğer bölgeleri ise konut alanıydı. Dışarı şehir (Dışarışar) adı verilen surların çevresinde ise kapıların önünde pazar yeri olarak kullanılan meydanlar ve bu meydanların çevresinde ticaret ve imalat yapılan dükkânlar sıralanmıştı. Daha geri bölgeler, dolambaçlı dar sokak ve çıkmazlar üzerinde, birleşik düzen toprak damlı evlerden oluşan konut alanlarıydı.

Konut bölgelerinde, küçük boyutlu cami, çeşme, mescit ve okul yapıları ihtiyaçları karşılıyordu. Şehrin gelişme gösterdiği 17. yüzyılda imar faaliyetleri hızlanınca ticari mekânlar sur dışına taşarak kapıların önündeki meydanların

çevresinde yeni çarşılar oluştu. Dayanıklı malzeme kullanılan konutlar ve ticari yapılar, modernleşmeye karşı direnemeyip yok oldu. Buna karşılık, dayanıklı malzemeyle yapılan İç Kale ve Kurşunlu Camii gibi anıtsal yapılar orijinal planını muhafaza ederek günümüze kadar ulaştı. Eski şehrin büyük bir bölümünü kuşatan dış kale surları ise, yanlış koruma ve şehirleşme politikalarına kurban edildi.

Kayseri'yi yakından bilmeyenler için, eski şehrin semtlerini tanımlamaya en uygun nirengi noktaları, kale surları ve Selçuklu külliyeleridir. Şehrin merkezindeki İç Kale ile Dış Kale kapılarının önüne konuşlandırılmış külliyeler, yeni yapılmış gibi görkemli ve sağlam olarak ayaktadır. Dış Kale surlarının çoğu yıkılmıştır. Buna rağmen ayakta kalan bölümleri, tarihî kent merkezinin imaj unsuru olmayı sürdürmektedir.

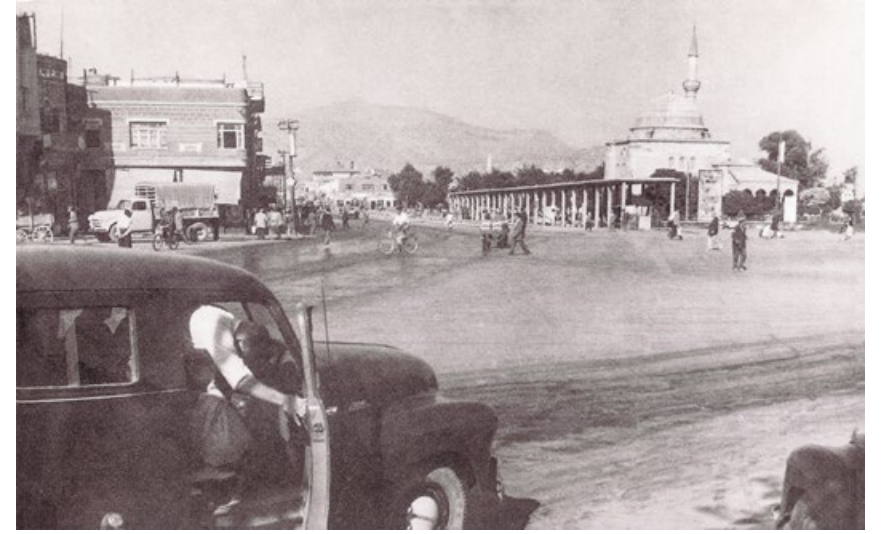
Dış Kale surları üzerinde, At Pazarı Kapısı, Meydan Kapısı, Boyacı Kapısı, Kıcıkapı, Sivas Kapısı, Yeni Kapı ve Dizdar Kapısı olmak üzere 7 kapı vardı. Bunlardan sadece Sivas Kapısı ve Dizdar Kapısı ayaktadır. Öteki kapılar değişik zamanlarda yıkılmıştır. Buna rağmen, şehir merkezinde yer ve yön kale kapılarına göre tarif edilir. Dış Kale surları, Dizdar Kapısı önünde İç Kale ile birleşir. Bu nedenle Dizdar Kapısı, aynı zamanda Dış Kale surlarının da kapısıdır.

Roma ve Bizans imparatorlukları döneminde başlayan kale ve surların yapımı, Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselme döneminde tamamlandı. Doğuya sefere çıkan padişahların ikmal için uğradığı Kayseri'nin güvenliğinde kale ve surların önemli bir yeri vardı. Doğru seferleri bittikten sonra, kale ve surlar eski önemini yitirmeye başladı. İmparatorluğun orta bölgelerinde kalması nedeniyle gerileme döneminde Kayseri'nin kale ve surlarına bakım yapılmasına bile gerek kalmadı. Kendi hâline terk edilen dış kale surlarının inşaat malzemeleri yağmalandı, uygun bölgelerine bitişik dükkân ve konutlar

yapıldı, çevreleri işgal edilerek sebze bostanlarına dönüştürüldü.

Alman tarihçi Andreas Mordtmann, 1847'de ülkesinin İstanbul konsolosuyken ziyaret ettiği Kayseri'nin Selçuklu karakterini şöyle anlatıyor: "Ara dönemlerinde fazla yapı inşa edilmediğinden, Selçuklu hâkimiyetinden sonra kentin mimari yapısı değişmedi. Kentteki cami, han, hastane, medrese, mezarlık ve kalelerin çoğu Selçuklu yapısıdır. Çevredeki diğer yapılar da buranın sultanların yaşadığı bir Selçuklu şehri olduğunu ispat ediyor." Mordtmann, sadece kent merkezindekilerin değil, kasabalardaki yapıların da benzer karakterde olduğunu belirtmektedir.

Osmanlı döneminde yapılan yüzlerce esere rağmen, şehrin Selçuklu karakteri, dışarıdan gelenlerin dikkatini çekecek ölçüde baskın kaldı. Yükselme döneminde Balkanlara yoğun göç veren Kayseri'nin büyüme ve gelişme şansı olmadı. Gerileme döneminde ise, Anadolu'nun bütün şehirleri gibi Kayseri de fakir düştü. 19. yüzyılda, Kayseri'nin geleneksel semtleri, dar ve dolambaçlı sokaklar üzerindeki toprak damlı fakir mahallelere dönüştü. 20. yüzyılın ortalarından itibaren zenginleşen aileler, eski mahalleleri terk ederek yeni imara açılan bölgelerdeki apartmanlara taşındılar. Terk edilen mahallelerdeki evler de tamamen yıkılarak yerlerine



apartmanlar yapıldı. Kayseri kent merkezinde, eski şehri hatırlatacak bir tek geleneksel mahalle kalmadı. ■

KAYNAKÇA

- Çabuk, Suat; *Kayseri'nin Cumhuriyet Dönemindeki İlk Kent Düzenlemesi: 1933 Çaylak Planı*, METU JFA, 2012/2 (29:2), s. 63-87
- Çayırdağ, Mehmet; *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, Büyükşehir Belediyesi Yayını, Kayseri 2001
- Denктаş, Mustafa; *Kayseri'de Yıkılan Anıtlarımız*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 2007
- Eravşar, Osman; *Seyahatnamelerde Kayseri*, Kayseri Ticaret Odası Yayını, Kayseri 2000
- Erkiletlioğlu, Halit; *Geniş Kayseri Tarihi*, BELSİN Vakfı Yayını, Kayseri 2006
- Erkiletlioğlu, Halit; *Kappadokia Krallığı*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri 2019

- Gabriel, Albert; *Kayseri Türk Anıtları*, Çev. Ahmed Akif Tütenk, Güneş Matbaası, Ankara 1954
- Göde, Kemal; *Eratnallılar (1327-1381)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1994
- Göde, Kemal; *Halil Edhem Eldem ve Kayseri Şehri*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayını, Kayseri 2011
- Karatepe, Şükrü; *Kendini Kuran Şehir*, İdeal Kent Yayınları, Ankara 2018
- Karatepe, Şükrü; *Meydan ve Modernleşme*, İdeal Kent Yayınları, Ankara 2021
- Kayseri Büyükşehir Belediyesi; *Kayseri Ansiklopedisi, C. I-V*, Büyükşehir Belediyesi Yayını, Kayseri 2009-20015
- Keskin, Mustafa – Hülâgü, Mehmet Metin; *Geçmişteki İzleriyle Kayseri*, Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri (Tarihsiz)
- Özbek, Yıldırım-Arslan, Celil; *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*, Büyükşehir Belediyesi Yayını, Kayseri 2008



İslam Düşüncesinde Bilgi

BÜSAM Şehir Akademi 2017 Güz Dönemi Seminerleri/ 3 Kasım 2017 Cuma

M. CÜNEYT KAYA

Prof. Dr.

İslam felsefesi | İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

“İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ” DİYE BİR BAŞLIK VAR ÖNÜ-
MÜZDE, BU BAŞLIK ÜZERİNE KONUŞACAĞIZ. BİLGİ MESE-
lesine genel bir girişten sonra İslam düşüncesine doğru ilerlemek
herhalde doğru olacaktır.

Her insan bilmek ister. Bu onun fitratıyla, yaratılışıyla, insanı
insan yapan özellikle, yani akılla alakalı. Malumunuz klasik
dünyada insanı tanımlarken “düşünen canlı” diye tanımlıyorlar,
“el-hayevânü'n-nâтік” diyorlar. Düşünen, konuşan canlı. Düşün-
meyle konuşma arasındaki sıkı ilişkiyi de dikkate alırsanız, bu
biraz da Yunan düşüncesinden intikal eden logos kavramıyla
alakalı. Logos hem akıl demek hem de konuşmaya tekabül
eden bir şey. Bilinçli konuşmak ancak akılla mümkün. İnsan
yeryüzünde akıl sahibi tek varlık olduğuna göre, bu aklın bir
işlevi olmak durumunda. Aklın işlevi de düşünmek, akletmek
ve bilmek. Dolayısıyla her insan, hangi seviyede olursa olsun, bir
şekilde bilmek ister. Bu onun varoluşsal bir ihtiyacıdır. Bilmek
istemiyorum diyen bir insandan bahsedemeyiz herhalde. En
azından önündeki duysal dünyayı bilmek ister. Bu bilginin illaki

metafizik bir bilgi olması veya tümel olması gerekmez. Tikel,
somut, nesneler dünyasından başlayarak, insan bilmek ister.

İnsan varlığa, var olanlara yöneldiği zaman, var olanların
içerisinde doğmuş bir var olan olarak, hem kendisiyle hem
etrafını saran varlıkla bilinçli bir ilişki içerisine girmeye başladığı
zaman, bu doğal olarak beraberinde pek çok soruyu gündeme
getirir. Bu, her insanın karşılaştığı sorular olmayabilir. Ama
muhtemel pek çok sorunun ortaya çıkabileceğini düşünabi-
lirsiniz. Nedir bunlar? Öncelikle nesneler dünyasıyla, fiziksel,
duyulur dünyayla karşılaştığını düşünürsek onlara dair bilgi-
sinin doğruluğu hakkında düşünmeye başlar. Acaba buna dair
edindiğim bilgi doğru mu? Kendi ulaştığı sonucu nakzeden,
onunla çelişen karşı argümanlar gelebilir muhatabı tarafından.
O öyle değil de şöyle, diyebilir birisi. İnsan kendi bilgisi hakkında
şüphe etmeye başlar. Dolayısıyla bilginin doğruluğu üzerine
düşünmeye başlar. Bilginin doğruluğunu düşünmeye başlarken
aslında bir sonraki aşamada, doğru olan nedir, doğruluk nedir,
doğruyla yanlış ayırt eden şey nedir sorusu gelir kaçınılmaz



bir şekilde. Acaba bilgilerim arasında bir derecelenme var mı
sorusu ile karşı karşıya kalabilir insan. Yani bir şeyi ihtimalli
bilmek, zan düzeyinde bilmek, daha kesin bilmek, kesine
yakın bir oranda bilmek. İnsanın varlıkla yüz yüze gelmesinin
doğurduğu sorulardır bunlar, bilgiyle ilgili sorulardır. İnsan
doğruluğun bizzat kendisinin ne olduğu üzerine düşünmeye
başlar. Doğruluğun kriteri nedir, bir bilgiyi doğru yapan şey
nedir? Acaba doğruluğun kriteri duyularımın bana verdiği bilgi
midir veya o bilginin, aklımla ulaştığım bir sonucun dış dün-
yaya uyumlu olması mıdır, yoksa bütün bildiklerimle uyumlu
olması, onlarla ortak bir bağlam içerisine yerleştirebilmem
midir? Çeşitli gerekçeler çıkabilir karşımıza. Bunun dışında
insan bu tecrübesinin sonucunda bilgilerinin kaynağı üzerine
de düşünmeye başlar. Bu bilgiler nereden geliyor, acaba bütün
bilgilerim gerçekten duyularımdan mı geliyor, yoksa duyular
dışında duyuları önceleyen, tecrübeyi önceleyen bir bilgi türü
de var mı sorusu akla gelebilir. Her şeyin duyulardan ibaret
olmadığına yönelik bir tecrübe sizi oraya kadar götürebilir.
Bilginin kaynağı meselesi ile ilgili soruşturma, acaba duyular
ve akıl dışında başka bir bilgi kaynağı daha var mı noktasına
da götürebilir insanı. Kalbimize doğan şeyler, bizim felsefede
sezgi dediğimiz türde bir bilgi kaynağı da olabilir mi şeklinde
bir sonuca da götürebilir. Bunun dışında bu tecrübemiz, yani
varlıkla olan yüzleşmemizin neticesinde bilgiye açılan kapıda,
sorulan sorular arasına bilginin sınırları da eklenir. İnsanın
çok basit düzeyde duyu algıları ile tecrübe ettiği şeyler, duyu

algılarının yanıldığını gösterir. Acaba bu yanlış duyu algılarının
tamamen güvenilmez bir şey olduğunu mu göstermektedir?
Duyu algılarına güvenmeyeceksek neye güveneceğiz? Akla
mı güveneceğiz? Akla güvenirsek akıl kesin bilgiyi verir mi,
yoksa onun da sınırları var mı? Aklın sınırları varsa peki onu
da öteleyen, onun da üstünde başka bir bilgi kaynağı daha
var mı? Bu bilgi kaynağı nedir? Her insanın kişisel manevi
tecrübesinin sonucunda elde ettiği bir şey midir, yoksa bir oto-
ritenin getirdiği bir bilgi midir bu kesin bilgi? Bir peygamberin
olabilir, güvenilir bir insanın olabilir, o toplumda sözü geçen
bir kimsenin olabilir. Bilgiyi bilginin kesinliği meselesiyle
bağlantılı olarak düşünecek olursak; acaba biz bizzat kendimiz
bir kesinliğe ulaşınca kadar o tecrübeyi tamamen yaşamalı
mıyız, yoksa güvenilir birisi bize bilgiyi verdiği zaman o bilgiyi
kabul etmek, o bilgiyi ondan aynen almak bizim için yeterli
olabilir mi? Daha aşına olabileceğinizi tahmin ettiğim bir
kavram çiftine müracaat edersek, taklitle olur mu yoksa illa
tahkik mi yapmak gerekir? Taklidî bir bilgi bizi bilgili kılar mı?
Yani bir arkadaşımın, güvendiğim birisinin söylediği bir bilgiyi
edinmek, o bilgiye sahip olmak, o bilgiyi duyduğum zaman onu
benimsemek beni bilgili kılar mı; yoksa o bilginin kesinliği,
doğruluğu konusunda bizzat kendim onu tecrübe etmem mi
gerekir? Yine bilгимizin geçerliliğinden bahsedeceksek bu
geçerliliği nereye dayandıracağımız noktasında da sorular
ortaya çıkar. Biraz önce bazılarından bahsettik. Bilgimizin
kaynağını bir takım tecrübe öncesi ilkelere mi dayandıraca-



ğız, yoksa bütün bilgilerimizin tecrübeden kaynaklandığını mı söyleyeceğiz. Bu tecrübeyi şu noktaya kadar da götürmek mümkün: Bilgi mümkün mü, bilebilir miyiz, bildiğimizi zannediyoruz ama gerçekten biliyor muyuz? Düşünce tarihinde bu noktalara kadar gidilmiş. İnsan aklının sınırlı olduğunu söyleriz ama ilginçtir ki sınırının nerede olduğunu bilmiyoruz. İnsan aklının sınırlarını, nerede olduğunu, haddini nerede bulacağımızı bilemediğimiz için düşünce tarihi böyle ilginç ve uç sorulara kadar giden düşünürlerle dolu. Ama onlar aynı zamanda büyük ufuklar açıyorlar. Ne kadar da saçma şeyler sormuşlar demiyoruz onlara. Bilakis onlar pek çok yeni kapının açılmasına vesile oluyorlar.

Gördüğünüz üzere, bilgi meselesinin etrafında büyük bir soru yumağı var. Bilginin kaynağı, doğruluğu, doğruluğun kendisi, doğruluğun kriterinin ne olduğu, bilginin sınırlarının olup olamayacağı, bilginin dayanakları, bilginin bizatihi imkânı gibi pek çok tartışma ve soruyu bilginin etrafında konuşabiliriz.

Eğer bilmek ve düşünmek insanın ayrılmaz bir parçası ve insanı insan yapan bir husus ise bu meselelere dair tartışmaların herhalde insanlık tarihi kadar eski olması gerekir. En azından basit düzeyde bile olsa bu tartışmaların düşünce tarihinde çok derinlere gitmiş olması lazım. Ama düşünce tarihindeki pek çok medeniyetten günümüze çok yazılı malzeme kalmadığından bizim bilgilerimiz genellikle bu noktada Yunan felsefesine uzanıyor. Oradaki tartışmalardan daha yakından haberdarız. Oradaki filozofların eserleri yazılmış, çeşitli şekillerde aktarılmış ve sonrasında da hem İslam dünyasını hem Avrupa'yı etkilemiş. Dolayısıyla orada oluşan Yunan düşünce geleneği ve felsefesi, düşünce tarihinde çok derin izler bırakmış bir düşünce geleneğidir. Bu tartışmaların Yunan'la başlamış olduğunu söylemiyorum ama elimizdeki en gelişmiş malzeme Yunan felsefesine ait. Ama büyük ihtimalle bu tartışmalar çeşitli düzeylerde Mısır'da da yapılmıştır, Babil'de de yapılmış olabilir, Fenike'de de Anadolu'da da bu tartışmalar birilerinin aklına gelmiş olabilir. Bu meselelere dair büyük kitaplar yaz-

mamışlardır büyük ihtimalle, ama en azından bu meseleler birilerinin aklına gelmiştir.

Yunan felsefesine şöyle kısaca bir bakalım, oradan İslam düşüncesine geçelim isterseniz. Biliyorsunuz felsefe tarihçileri genellikle Yunan felsefesini Presokratik yani Sokrates öncesi felsefe ve Sokrates sonrası felsefe diye ikiye ayırırlar. Bu ayrımın sebebi Sokrates öncesi filozofların genellikle tabiat üzerine yoğunlaşmalarıdır. Felsefe tarihi okuduysanız orada Thales ile başlayan dönemde düşüncenin merkezinde arkhe arayışının olduğunu görürsünüz. Bütün her şeyin kendisinden kaynaklandığı bir öz, bir ilke, bir prensip var mı acaba. Bu somut bir prensip olabilir, soyut bir şey de olabilir, bir tane de olabilir, çok da olabilir fark etmez ama bir arkhe arayışının merkezde olduğunu görüyoruz. Onun için daha sonraki filozoflar, mesela Aristoteles, bu Presokratik filozoflara tabiatçı (fizikçi) filozoflar veya fizikçi filozoflar adını verecektir. Orada bilgi meselesinin çok merkezi bir yerde olduğunu söyleyemeyiz. Ama Sokrates, hatta onun çağdaşı olan sofistlerle birlikte, Yunan felsefesinde bir değişimin olduğunu görüyoruz. Artık insan ve toplumla ilgili; bilgi, ahlak, siyaset problemlerinin felsefenin merkezine yerleşmeye başladığı bir dönem olduğu için Sokrates öncesi ile Sokrates sonrasıyı ayırt ederiz. Yani bir konu farklılığı söz konusu.

Sofistlerle birlikte bilgi meselesiyle ilgili tartışmanın ilk defa nispeten kapsamlı bir şekilde felsefenin de gündemine girdiğini görüyoruz. Sofistler, biliyorsunuz, bilginin imkânı meselesinin ilk defa tartışmaya açan isimlerdir. Kesin bir bilgi mümkün mü? Bunun çok siyasi, sosyal arka planları var. O dönem Atina'nın doğrudan demokrasi ile yönetilmesi, sofistlerin o yönetim içerisinde aldıkları eğitici roller gibi. Ama sofistler ilk defa genel-geçer bir bilginin, herkes tarafından kabul edilebilecek, herkes tarafından hakikat, sabit bir şey olarak görülebilecek bilgilerin, şeylere dair, var olanlara dair bilgilerin mümkün olmadığını söylediler. Şeylerin sabit hakikatleri yoktur dediler tabiri caizse. Eşyanın, var olan şeylerin, şu şişeden tutun da adalet gibi soyut bir kavrama varıncaya kadar, bunların sabit birer hakikati yoktur, bir tanımı yoktur dediler. Nedir o halde? Bunlar kişiden kişiye değişir, zamandan zamana değişir, dönemden döneme değişebilir. Önemli olan sizin kendi tanımınızı, kendi görüşünüzü en güzel şekilde insanlara anlatabilmenizdir, yani retorik yapabilmenizdir. Eğer siz adaleti gücünün işine gelendir, gücünün istediği şekilde olandır diye tanımlıyorsanız ve bunu muhatabınıza en güzel şekilde anlatabiliyorsanız, onu ikna edebiliyorsanız olay bitmiştir. Bütün adalet tanımlarının üzerinde, hepsinin doğru olup olmadığını kendisine göre kıyaslayacağımız bir üst adalet tanımı, gerçek bir adalet tanımı yoktur derler. Protagoras'a atfedilen “insan her şeyin ölçüsüdür” şeklindeki söz buna işaret eder. Daha önce duymadıysanız belki ilk duyduğunuzda ne kadar güzel, hümanist bir tavır diyebilirsiniz, insanı merkeze almış. Ama burada bilgiyle alakalı bir şey var, aynı zamanda varlıkla ilgili bir bakış açısı var. Nedir? İnsan her şeyin ölçüsü.

Yani sabit bir hakikat yok, şeylerin kendine özgü bir hakikati, mahiyeti yok şeklinde bir iddia ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla sofistlerin genel-geçer bilginin imkânını reddettiklerini ve göreceli bir bilgi anlayışı öne sürdükleri görürüz. Gorgias diyordu yanlış hatırlamıyorsam, bir şey olsaydı bile biz onu bilemezdik;bildiğimizi var saysak bile başkalarına aktaramazdık. Yani kesin, genel-geçer, bir şeyin gerçekliğine dair, hakikatine dair bir bilginin imkânı reddeden Protagoras'ta gördüğümüze benzer bir yaklaşım.

Aslında Sokrates'i düşünce dünyasında ön plana çıkaran şey de sofistlerle mücadelesidir. Sokrates tarz itibarıyla sofistlere çok benzer ama aslında o, en azından öğrencisi Platon'un bize aktardığı şekliyle, sofistlerin bu yaklaşımına karşı bir hakikat arayışında olan filozof resmi sunar bize. Ahlaki, siyasi, dinî kavramlar; bunlar kişiden kişiye değişmemeli, kendinde bir gerçekliğe sahip olmalı. Sokrates Platon'un diyaloglarında, bütün bunların hepsinin ötesinde, bütün bu tanımları kendisine göre kıyaslayacağımız hakiki anlamların olması lazım, bir gerçekliklerinin olması gerekir, der. Adaleti tartışır, iyiliği tartışır, dindarlığı tartışır, cesareti tartışır; genellikle toplumsal, ahlaki ve dinî kavramlardır onun gündemine aldıkları. Muhatablarını köşeye sıkıştırarak, onların verdiği adaletle ilgili her bir tanımın tutarsızlıklarını, çelişkilerini göstererek bütün bu çelişkileri nasıl gidereceğiz sorusunu gündeme getirir. Bir referans noktamızın olması lazım, yani bir hakiki adaletin olması lazım, hakiki cesaret tanımının olması lazım ki bu çelişkileri giderelim ve bir ortak noktaya varalım.

Platon'un diyaloglarında Sokrates'in ağızından bu anlamda sofistlerin bilginin imkânına yönelik argümanlarına bir eleştirinin getirildiğini, onların çürütülmeye çalışıldığını görürüz. Platon'un, veya bizim dünyamızdaki adı ile Eflatun'un idealar teorisi dediğimiz teorisinin de aslında sadece ontolojik değil; bir yönüyle epistemolojik, yani bilginin varlığı ile, imkânı ile ilgili bir boyut taşıdığını görürüz. Platon bu anlamda gerçekliği bu duyusal dünyanın ötesinde bir dünyaya referansla açıklamayı tercih eder. Bu dünya devamlı değişimin ve dönüşümün olduğu bir dünya. Öncelikle duyularımıza konu olan bu dünya hep değişime, dönüşüme tabi. Ama bu değişen ve dönüşen şeyin arkasında hiç değişmeyen gerçekliklerin olması lazım. İşte o gerçekliklerin de bu dünyada değil başka bir dünyada, aşkın bir dünyada olması gerekir. Ona idealar dünyası adını verir Platon. Böylece bir ayrım yapmış olur. Kesin bilgiyle zan düzeyindeki, şek düzeyindeki bilgi arasında bir ayrım yapar ilk defa Platon. Kesin bilgiye episteme der. Epistemolojideki episteme budur, kesin bilgidir. Bir de zan düzeyinde, kanaat düzeyinde olan bilgi olduğunu söyler, o da doksadır. Doksa ve episteme ayrımı karşımıza Platon'da çıkar.

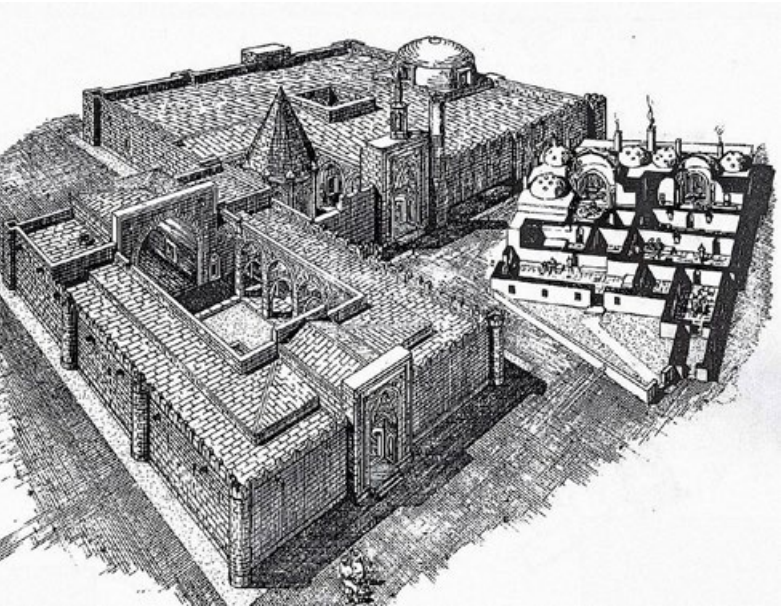
Platon'un mağara istiaresini hatırlarsınız değil mi? Mağaradakiler doksa düzeyindedir, kanaat düzeyindedir, zan düzeyindedir. Çünkü önlerine yansıyan gölgeleri bilmektedir onlar sadece, gölgeleri hakikat zannetmektedirler. Hâlbuki çileyi çekip mağaradan çıkabilseler ve gerçek güneşle yüzleşebilseler

içeridekinin bir kanaat olduğunu, kendilerine dayatılan, kendilerine gösterilen, kendilerine doğruymuş gibi anlatılan şeyler olduğunu fark edecekler. İşte o mağaradan çıkan insan yani Platon'un filozofu, o çileyi çekerek oradan ayrılıp dışarı çıkıp bilgiyle, epistemeyle karşılaşır. Tabii bu uzun bir süreç, bir anda aydınlanma ile gerçekleşen bir süreç değil, diyalektik bir süreç. Ama mağaradan çıkınca, oh ne güzel ben hakikati buldum, deyip evinin yolunu tutmaz; tekrar mağaraya geri döner. Oradaki insanlara tekrar, bakın bu gördükleriniz aslında birer gölge, hakikat burada değil dışarıda, diye tebliğde bulunur, hakikati anlatmaya çalışır. O da sancılı bir süreçtir. Çünkü mağaradakiler zan düzeyindeki bilgiye, doksaya alışmışlardır; onun konforu ile idare etmektedirler. Oradan çıkıp, o uzun serüveni yaşayıp, hem de belki beraber oldukları insanların kinamalarına maruz kalarak oradan çıkıp o çileli sürecin sonucunda hakikatle yüzleşmeye cesaret edememektedir pek çok insan.

Dolayısıyla Platon bize bilginin hem mümkün olduğunu, ama bilginin bir derecelenmeye tabi tutulması gerektiğini öğretti; aynı zamanda bilinenden hareketle bilinmeyene de



ulaşabileceğimizi anlattı. Platon'un Menon diye meşhur bir diyalogu vardır. Diyaloga ismini veren Menon isimli bir şahıs Platon'a karşı çıkar ve bizim bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşamayacağımızı söyler. Çünkü bilinen zaten bilinmektedir araştırmaya gerek yoktur; bilinmiyorsa bir şey, bilinmeyen bir şeyi araştırmak zaten mümkün değildir. Bilinmeyen bir şeyi nasıl araştıracağız, hiçbir şey bilmiyoruz hakkında. Böyle sofistlik bir argüman getirir. Platon ise bizim aslında hiçbir şey bilmiyor olmadığımızı anlatmaya çalışır Menon'a. Çünkü der, o idealar teorisi ile birlikte düşünürsek, bizim ruhumuz aslında bu dünyaya gelmeden önce aşkın dünyadaydı, o aşkın



dünyada hakikati temaşa etti. Bu dünyaya geldiğinde bedenle kurduğu ilişkiden dolayı, bu kuş beden kafesine girdiği için, bildiklerini unuttu. Bu dünyada felsefe yoluyla veya hakikati ona anlatacak birilerinin yoluyla insan tekrar unuttuklarını hatırlamaya başlarsa o zaman bildiklerinden hareketle bil-mediklerine ulaşabilir, sonucuna vardı. Yani biz aslında hiçbir şey bilmiyor değiliz Platon'a göre. Biliyoruz ama bunlar saklı, gizli bir şekilde. Bu potansiyelin aktif hale getirilmesi lazım. Ama bu kendiliğinden olacak bir şey değil, ancak bir uyarıcı ile olabilir. Bu uyarıcı bir eğitim midir, bir şahıs mıdır, bunları tartışmak lazım.

Platon'dan sonra bir de Aristoteles'ten kısaca bahsedip İslam düşüncesinde gelelim. Aristoteles Platon'un talebesi. 18 yıl Platon'un Akademisi'nde öğrencilik yapmış, sonra ayrılmış, kendi okulunu kurmuş. O da kendi tarzında bir felsefe yapıyor ve hocasından oldukça farklı bir felsefe tarzı var. Aristoteles böyle aşkın bir dünya, aşkın bir gerçeklik kabul etmiyor; yani idealar dünyası anlamında bir aşkın gerçekliği kastediyorum. Her şeyin hakikatinin aşkın bir dünyada bulunduğu şeklinde bir kanaate sahip değil. Onun yerine, şeylerin gerçekliğinin, hakikatinin şeylerde içkin olduğunu düşünüyor. Şu şişeyi bileceksek şayet -tabii Platon'da böyle değil ama basitleştirerek anlatalım- bunun ideasına gitmeye gerek yok. Platon'da da şişe ideası diye bir şey yok aslında, tikel şeylerin ideası olmaz, kavramların ideası olur, matematiksel nesnelerin ideası olur. Ama Aristoteles diyor ki biz bu nesneye dair bilimsel bir araştırma yaparsak bu nesnenin sebeplerinin ne olduğunu; kim yapmış bunu, neden yapmış, şekli nedir gayesi nedir biliriz. Bunlar onun 4 sebep dediği şeyler. Her şey 4 sebepten meydana gelir; maddesi, formu, faili ve bir de gayesi olması gerekir. Bu sebep araştırmasını yaptığınız, şeylerin sebeplerini bilmeye çalıştığınız zaman, onun tanımına da ulaşabilirsiniz. Aristoteles mantığın

kurucusu olarak bilinir, biliyorsunuz. Mantığı sistematik hale getiren Organon diye bir külliyat yazmıştır. O külliyatın sahibi olarak Aristoteles tanım araştırmasını merkeze alır. Hakikat araştırması onun için bir tanım araştırmasıdır. Bir şeyin gerçek anlamda tanımını nasıl yapılır? Tanım yapmak o kadar kolay değil. Hani bizim kültürümüzde vardır, efrâdını câmi ağyârını mani diye, yani öyle bir tanım yapalım ki o tanımını yaptığımız zaman bütün fertler o kümenin içerisinde olsun ama kümenin dışında olması gereken her şey de dışında olsun. Böyle tam bir tanım yapmak kolay değil. Dolayısıyla Aristoteles idealar teorisini reddederek şeylerin gerçekliğini, bu dünyada bizzat nesnelere, var olanlara, mevcudata dair yapacağımız bilimsel araştırmayla -tabii onun bilimselliği ile bugünün bilimselliği ayrı- tespit edilebileceğini düşünür ve bu araştırma çerçevesinde tanım teorisi üzerinde ayrıca durur. Bunun yanında Aristoteles'te çok gelişkin bir şekilde, duyu algılarımızın nasıl çalıştığı, insan aklının nasıl bilmeye yöneldiği, soyutlamayı nasıl gerçekleştirdiğine dair, özellikle psikoloji metinlerinde uzun uzun tartışmalar olduğunu görürüz. Bu tartışmaları Platon'da görmek mümkün değil.

Bilgi felsefesiyle ilgili elimizde en eski tartışmalar bu tartışmalar. Bunlar aynı zamanda İslam düşüncesini de etkileyen tartışmalar; sadece Yunan felsefesinde konuşulmuş, orada kalmış tartışmalar değil. Biliyorsunuz çok erken bir dönemde, VIII. yüzyılın ortalarından itibaren, hatta VIII. yüzyılın başlarına bile çekebilirsiniz bu tarihi, İslam dünyasında Yunanca felsefe ve bilim metinleri Arapçaya tercüme edildi ve bu, uzun bir süre devam etti. 200 yıl boyunca pek çok metin, özellikle Aristoteles'in metinleri, Aristoteles üzerine önceki Helenistik dönemde yazılan yorumlar tercüme edildi. Böylece bu mirastan İslam dünyası çok derin bir şekilde, çok güçlü ve etkili bir şekilde haberdardı. Onların geliştirdikleri teorilerde de bunların izlerini her zaman görmek mümkün. O izlere bakmadan önce biz biraz İslam düşüncesinin genel yapısı üzerine konuşup İslam düşüncesinin temel disiplinlerinin meseleye bakışına dair bir kaç kelam edelim isterseniz.

Hiç şüphesiz insanın akıl sahibi bir varlık oluşu Kur'an'ın mesajında çok bariz bir şekilde bulunuyor, bunu çok fazla tekrarlama gerek yok herhalde. İnsanın halife oluşu, Allah'ın halifesi oluşu, emaneti yüklenmiş oluşu, dağlara verilen, onların kabul etmediği ama insanın kabul ettiği o sorumluluk, emanet aslında insanın akıl sahibi, sorumluluk sahibi bir varlık olması ile alakalı. Sorumluluk sahibi çünkü aklı var. İyi kötü her neyse yapıp ettiklerinin karşılığını görecektir. Dolayısıyla yaptıklarından sorumlu. Sorumluluğunun sebebi de akıl sahibi olması. Bu anlamda Kur'an'ın mesajına bakarsanız akletmenin bir kulluk görevi olduğunu görürsünüz. Hem insanlık görevi hem de özel olarak Cenab-ı Hakk'ın inananlardan istediği bir şey. Akletmek ya da ona benzer kavramlar; tefekkür, tezekkür, tedebbür, ibret vs. bu kavramların çeşitli varyantları ile Kur'an'da çok geçtiğini görürsünüz. Bu akletmenin mahiyeti ayrı bir mesele ama her anlamda, bir düzeyde aklı kullanmaya

çağırıyor Kur'an bizi. Bir kere, körü körüne taklit istemez. Atalarının dini üzere gitmek, müşriklerle karşı yöneltilen en büyük eleştiridir. Müşriklerin verdiği cevap buydu çünkü, atalarımız öyle inanıyordu biz de öyle inanıyoruz. Bu çok kötü bir şey olarak tasvir edilir Kur'an'da. Hz İbrahim'in yaşadığı tecrübe, Cenab-ı Hakk'ın varlığını bulma tecrübesi ve daha pek çok şeyi dikkate aldığınızda Kur'an'ın mesajı gerçekten de akletmenin bir kulluk görevi olduğu yönündedir.

Burada, İbni Rüşd'ün bir tespitine de işaret etmek yerinde olur. İbni Rüşd der ki varlık üzerinde düşünmek, var olanlar üzerinde düşünmek ve onlar hakkında araştırmalarda bulunarak bütün bunların bir var ediciye, bir yaratıcıya delaleti konusunda bir akıl yürütmede bulunmak, aslında dinin emridir, dinin tüm inananlardan istediği bir şeydir, vaciptir. O, bu tanımladığı şeyi felsefe olarak görür, yani var olanlar üzerinde araştırma yapmak ve bir yaratıcıya götürecektir şekilde oradan bir akıl yürütmede bulunmak onun için felsefenin tanımıdır. Bundan dolayı o, felsefe inananlar için zorunlu olduğu sonucuna ulaşır. Felsefe yapmak, var olanlar üzerine araştırma yapmaktır, onun tanımı budur. Bu anlamıyla felsefe yapmak kulluk görevidir İbni Rüşd için.

Kur'an'ın bu mesajını belirttikten sonra, bu mesajın genel muhtevası üzerine gelişen bir İslam düşüncesi yapısı var karşımızda. Nedir bu yapı? Bu yapı öncelikle inananların Hz. Peygamber sonrasında vahiyle, Hz Peygamberin mirasıyla baş başa kalmaları neticesinde; vahiy anlamaya, yorumlamaya, değişen şartlara, yeni durumlara uygulamaya yönelik çabalarının bir sonucudur. Vahiyle baş başasınız artık, size doğruyu söyleyecek başka bir şey yok ama o vahiy anlamak durumundasınız. O vahiy sadece orada dursun diye inmemiş, yeni durumlar karşısında uygulamanız, yeni durumlara tatbik etmeniz gerekiyor. Sadece böyle pratik ihtiyaçlardan da kaynaklanmıyor bu, insanın akleden bir varlık olması ile de alakalı. Yani herhangi bir pratik ihtiyaç olmasa bile; yeni bir durum çıktı, bu duruma ne cevap vereceğiz, bakalım, oradan yeni bir yorum çıkaralım değil. Bu çok pratik ve acil bir ihtiyaç olarak zaten süregidiyor. Ama onun dışında bazı zihinler var ki okuduğunu anlamak istiyor, arkasındaki anlamı bulmaya çalışıyor, görünenle yetinmiyor. Arkasında ne var acaba, burada ne demek istedi, bu dediği ile şu dediği arasında görünürde bir çelişki var; acaba bunu nasıl izale edebiliriz?.. Bunu herkesten beklemek mümkün değil, herkes yapmaz zaten bunu. Ama bazı zihinler böyle bir yapıya sahiptir, onları engelleyemezsiniz. Çoğu insan gördüklerinden, duyduklarından ötesinde bir hakikat arayışına girme ihtiyacı hissetmez. Çünkü yaşadığımız sıradan hayat oldukça konforludur, onun ötesine geçip o konforu bozmak istemez çoğu insan. Herkes zaten şimdiye kadar böyle anlamış, deyip geçebilirsiniz. Ama bazı zihinler var ki dediğim gibi anlamaya, daha fazla anlamaya, daha derinlere dalmaya cesaret ederler. Bazen boğulabilirler ama bazen de o derin denizlerden çok değerli inciler çıkarabilirler.

Dolayısıyla İslam düşüncesi dediğimiz şey aslında vahiyle baş başa kalan müslümanların gerek pratik ihtiyaçlarından, gerek bu tür varoluşsal ihtiyaçlarından vahiy anlamaya yönelik çabalarının bir sonucu. Bu çabayı tetikleyen, dediğim gibi kişisel meraklar, pratik ihtiyaçlar, siyasi ve sosyal hadiseler de olabilir. Biliyoruz ki Hulefa-i Raşidin'in son dönemlerinden itibaren başlayan kargaşa, fitne döneminde bir takım inanç problemlerinin doğmasına yol açtı. Daha önce tartışılmı-yorken artık iman nedir, küfür nedir, nifak nedir, fıkı nedir tartışılmaya başlandı. Zaten biliyorduk bunları, demedi insanlar. Bazıları başka yeni tanımlar getirdiler. Bir tartışma kapısı açıldı. Doğruyu bildiğini düşünenler, doğruyu söylemek amacıyla da olsa bu tartışmaya katılmak mecburiyetinde kaldılar. Dediler ki iman şudur, sınırları budur, oradan şunu yaparsan çıkarsın, bunu yaparsan içeridesin vs. Büyük günah işleyenin durumu ne olacak, kader meselesi; ilk başlarda en çok tartışılan meseleler bunlar. Dolayısıyla vahiyle baş başa kalmak ve bunun beraberindeki siyasi, sosyal, ekonomik pek çok mesele, onların vahiy anlama çabasını tetikleyen pek çok unsur ve faktör; yavaş yavaş sistematikleşen, disiplin haline gelen bir İslam düşüncesi yapısında belirleyici olmuştur.

İslam düşüncesinin genel yapısı aslında çok geniş bir çerçeveye sahip. Belki başka derslerde bu yapının üzerinde konuştunuz ama şöyle kısaca ifade edersek, en azından daha sonraki gelişmiş sistematığı dikkate alırsak İslam dünyasında bu sistematizasyonun sonucunda iki bilim alanı ortaya çıktı. Birinci gruba naklî bilim dediler. Naklî olması kulaktan kulağa aktarılması, rivayet şeklinde gitmesi demek değil. Temelinde bir nakil olduğu için bu bilimlere naklî bilim dendi. Yani vahiy vardı, Kur'an vardı, Peygamber'in mirası vardı; bunu verili olarak, doğru olarak kabul edip bunu anlamaya, yorumlamaya veya materyal olarak onun malzemesini elde tutmaya, onun sıhhatini tespit etmeye yönelik çabalar kendi içerisinde sistematikleşerek bilimsel disiplinleri meydana getirdi. Kendi metodolojilerine sahip tefsir, hadis gibi, malzemeyi kuşatmaya çalışan, malzemenin sıhhatini tespit etmeye çalışan bilimlere ortaya çıktı. Fıkıh gibi bu malzemedeki hukuki boyutu yorumlamaya çalışan bir disiplin çıktı. Kelam gibi bu malzemenin itikadî işaretleriyle ilgilenen bir disiplin ortaya çıktı. Bunlar tabii zamanla ortaya çıktı. Önce tartışmalar olur, çeşitli meselelere dair, o meseleler kümelenir, etrafında görüşler oluşur, ekolleşme belirtileri oluşur, eserler yazılmaya başlanır küçük küçük ve zaman içerisinde o ekollerden bazıları hayatiyetini kaybeder, bazıları ön plana çıkar, meseleler griftleşir, derinleşir, hacimli literatürler oluşur ve böylece bir disiplin ekollerıyla, literatürüyle ortaya çıkar. Bunun yanında bir de tasavvuf diye bir disiplin var. Ortaya çıkışı itibarıyla belki ilmi, entelektüel bir faaliyet olarak değil, tamamen bir tepki hareketi olarak, yaşanan siyasi, sosyal değişimlere bir tepki olarak ortaya çıkıyor. Zahitler, zenginleşmeye ve sonrasında dindarlığın zayıflamasına bir tepki olarak ortaya çıkıyorlar. Ama neticede o tepki de zaman içerisinde usulünü, kendi bilgi anlayışını, kendi varlık anlayışını oluşturuyor ve

böylece o da bir disipline dönüşüyor. Bir sosyal sınıfa dönüşüyor aynı zamanda. Hem bir disiplin hem de onun karşında bir sosyal sınıf, yani sufiler dediğimiz insanlar ortaya çıkıyor. Diğer tarafta fakihler, kelimacılar, tefsirciler ve hadisçiler var.

Naklî ilimlerle ilgili bu çabalar nerede, ne zaman başladı? Bu çabaları dediğim gibi 600'lerin sonu, 700'lerin başlarından itibaren başlatabiliriz. O disiplinlerin ilk meselelerinin tartışılmaya başlandığı dönemler. Bu tartışmalar sürerken bir yandan da 700'lerin başlarında yavaş yavaş başlayıp 750, 760'lardan sonra çok daha sistematik bir biçimde antik Helenistik mirastan felsefe ve bilim eserleri tercüme edilmeye başlandı. 200 yıl sürdü bu tercüme faaliyeti. Bunun sonucunda da koca bir disiplin ağı ortaya çıktı, İslam dünyasına aktarıldı. Buna da akli ilimler dediler. Akli ilim denmesinin sebebi; bunlar doğrudan doğruya vahyi anlamak için ortaya çıkmış, Müslüman toplumun kendi ihtiyaçlarının neticesinde ortaya çıkmış disiplinler değildi. Sadece müslümanlara özgü bilimler değildi bunlar. Bunlar insanlığın ortak malıydı, insan aklının ürünleriydi. Buna Babil'in de katkısı vardı, Hind'in de katkısı vardı, Sümer'in de katkısı vardı, Yunan'ın da katkısı vardı Çin'in de katkısı vardı. Bunlara akli veya felsefi denmesinin sebebi bu. Herhangi bir millete özgü olmayan, insanlığın birikimsel olarak ortaya koyduğu çabaların sonucu ortaya çıkan bilimlerdir.

Naklî ilimler altında tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf dedik. Akli ilimler de genellikle teorik ve pratik diye ikiye ayırırlar. Teorikte fizik, matematik, metafizik var. Pratikte de ahlak ve siyaset var. Bunların altında da pek çok da dal var; zooloji de bunun içerisinde, botanik de bunun içerisinde, psikoloji de meteoroloji de. Bugün bilim dediğimiz şeylerin pek çoğu burada. Bu da böylece nakloldu İslam dünyasına ve bir sosyal sınıf da doğurdu; filozoflar (felasife, hükema) diye bir grup ortaya çıktı. Tercüme edilen metinleri okuyan, yorumlayan, bunlar üzerine kendi eserlerini yazan insanlar ortaya çıktı.

İslam düşüncesi dediğimizde aslında bütün olarak bu yapıyı kast ediyoruz. Bütün bu ilimler İslam düşüncesinin entelektüel boyutunu oluşturuyor. Ama bu bilimlerin içinden genellikle İslam düşüncesi deyince özel olarak seçtiklerimiz vardır. Nakli ilimlerden kelamla tasavvufu, akli ilimlerden de özellikle metafiziği seçeriz. Niye kelam, tasavvuf ve metafizik? Metafiziğe felsefe de diyelim isterseniz. Çünkü bunlar genel olarak varlık, bilgi, insan, değer meseleleri üzerine bütünlüklü konuşan disiplinler. Fıkıh böyle konuşmuyor, hadis böyle konuşmuyor, tefsir böyle konuşmuyor veya fizik, kimya, biyoloji, matematik, ahlak, siyaset varlığa böyle bütüncül bakmıyor. Ama naklî ilimler içerisinden kelamın böyle bir bakışı var, tasavvufun özellikle ilerleyen dönemlerinde -başlangıcında daha basit düzeyde olsa da unsurlar bulabilirsiniz ama onun böyle sistematik hale gelmesi daha sonradır- böyle bir bakış açısı var. Felsefede metafizik akli ilimler içerisindeki bütün bilimlerin kraliçesi kabul edilir. Diğer bilimlere bütün ilkelerini ve perspektifini veren varlık anlayışı orada karşımıza çıkıyor. Yani bir filozof eğer metafizik sisteme sahip değilse filozof değildir. Bir

fizikçi olabilir, bir biyolog olabilir, bir bilim adamıdır yani, tek tek bilimlerden bir tanesinin uzmanıdır. Ama biz İbn Sînâ'ya bir filozof diyoruz, Fârâbî'ye filozof diyoruz. Çünkü bir varlık anlayışı var. Bütün varlığa tümel, kuşatıcı bir tarzda bakabilen bir sistemi var. Doğru yanlış orası önemli değil ama böyle bir sistem kurduğu için biz ona filozof diyoruz.

İslam düşüncesi dediğimizde, bütün bu yapının içerisinde kelam, tasavvuf ve metafizik anlamında felsefeyi ayırt ederek onun üzerinden varlık anlayışına da bakabiliriz, bilgi anlayışına da bakabiliriz, aynı şekilde değer anlayışına da bakmak mümkündür. Bütün bunlara biz İslam düşüncesi kümesinin altında yer veriyorsak o zaman bir ortak zeminin olması lazım. Kelamın, tasavvufun veya felsefenin bir ortak zemininin olması lazım ki onları aynı kümenin içerisine yerleştirelim. Hepsini ayrı daldan konuşuyorlarsa o zaman buna İslam düşüncesi adını veremezdik. Varlık konusunda da bilgi konusunda da böyle bir ortak zemin bulabiliriz. Varlık meselesini daha önce konuşulduğu için oraya girmeyelim. Bilgi konusundaki ortak zemin, kaynak meselesi açısından bakarsak, şudur: bilgi kaynaklarının çokluğu ve birbirleriyle uyumu. Kelamda, tasavvuf ve felsefenin üçü için de geçerlidir bu. Bilgiyi, sadece bir bilgi kaynağına yani duyu, akıl veya vahiyden herhangi birisine indirgmeden, bütün bunların bilgi kaynağı olarak kabul edildiği bir İslam düşüncesi yapısı ile karşı karşıyayız. Kelamda, tasavvufta, felsefede de bunu görebilirsiniz. Hepsinin yorumları farklı farklıdır, belki uzlaştırmamız mümkün olmayabilir pek çok noktada. Ama bir ortak nokta arayacaksak hepsi bilgi kaynaklarının çokluğunu kabul eder. Mesela modern dünyada, aydınlanmacı filozofların söylediği gibi bizi hakikate sadece akıl, rasyonalite götürür demezler. Bunu filozof da söylemez, akla çok vurgu yapan mutezili kelimacılar da söylemezler asla. Akıl, evet önemlidir ama tek başına yeterli değildir. Filozof onu kendi cephesinden açıklar, kelimacı başka türlü açıklar, sufi zaten başka bir âlemden açıklar. Dolayısıyla duyu, akıl ve vahiy birlikte çalışan, uyumlu çalışabileceği düşünülebilen bilgi kaynaklarıdır. Bunların arasında kategorik bir uyumsuzluk ve kategorik bir çatışma yoktur. Baştan akıl ve vahiy her zaman çelişir diyen hiçbir İslam düşünürü göremezsiniz, en azından ben görmedim. Mesela imanın akla aykırı bir şey olduğunu, akılla tamamen çelişkili bir şey olduğunu savunan bir kelimacı görmedim ben. Sufi bile bunu söylemez. Aklı aşan bir şey olduğunu söyleyebilir ama akılla çelişen bir şey olduğunu söylemez. Bunu anlatırken hep aklıma ilk dönem kilise babalarından Tertullianus gelir, Roma döneminde kilise babası. Onun meşhur bir sözü var, iki türlü tercüme etmek mümkün: İmkânsız olduğu için inanıyorum veya saçma olduğu için inanıyorum. Nedir inandığı şey? Teslis; üç birdir; bir üçtür. Bu rasyonel bir şey değil. Bunu rasyonel olarak açıklamaya kalktığınızda çokça tenakuzlarla, çelişkilerle karşı karşıya kalıyorsunuz. Ama o diyor ki iman dediğimiz şey aklın çelişkili gördüğü şeyde karşımıza çıkar. Ben buna inanıyorum, akılla çeliştiği için inanıyorum. Yani iman aklın ötesinde, akılla çelişen bir şey olmak durumunda. O dönemde



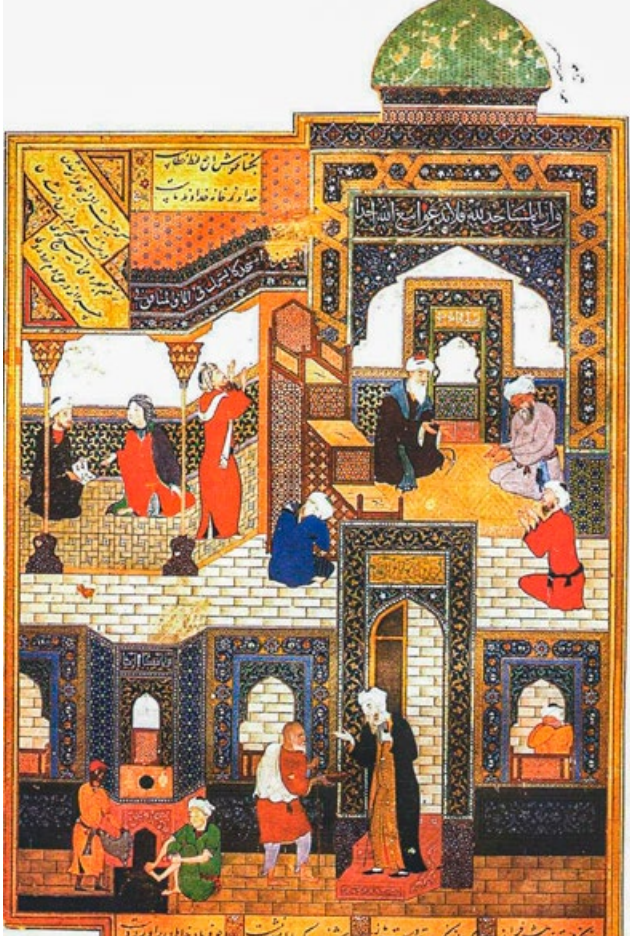
felsefeyle de çok mücadele içerisinde oldukları için böyle aşırı bir yorumu var. Bu sonradan Hristiyan düşüncesinde de kırılan bir şey ama böyle bir yaklaşım görebilirsiniz. Belki İslam dünyasında bugün de olabilir. Ama selefi de olsa başka şey de olsa aklı tamamen dışlayan, akılla tamamen çelişen bir iman anlayışına rastlamak mümkün değil. En azından tarihte mümkün değil, bugün varsa bilemeyeceğim. Kategorik olarak bunlar birilerinden ayrı şeyler değil.

Bu bağlamda hatırlamakta belki fayda olabilir, İbni Rüşd'e bir atıfta bulunalım. İbni Rüşd'ün dediği gibi şeriat ile felsefe -yani akıl ve vahiy diyebiliriz buna belki- sütkardeştirler. Ne demek? Bunlar iki ayrı entite, iki ayrı varlık ama kaynak aynı, aynı yerden besleniyorlar. Nedir beslendikleri şey? İlâhi kaynaktır. Akıl da yaratılmış bir şeydir, Allah tarafından insana bahşedilmiş, halife olmasını sağlayan unsurdur, temel özelliğidir; vahiy de peygamberler vasıtasıyla Allah'ın insanlara yol göstermek için gönderdiği bir rehberdir. Bu iki rehber arasında kategorik bir çatışma görmek mümkün değildir İbn Rüşd'e göre.

İslam düşüncesinde bilgi kaynakları meselesindeki bu ortak noktayı tespit ettikten sonra bir ortak nokta da bilginin imkânı meselesi ile ilgili söylememiz lazım. Bütün bu üç ekol için de bilgi mümkündür. Yani İslam dünyasında bir sofist grubun varlığından söz etmek mümkün değil. Bilginin, hakikatin ulaşılamayacak bir şey olduğunu söyleyen kimse çıkmaz. Bilgi mümkündür. Meşhur “Nesefi Akaidi” vardır bilirsiniz, Ömer Nesefi'nin çok kısa bir akide metni. Onun ilk cümlesinde ne

der? “Hakâiku'l-eşyâi sâbitetun ve'l-ilmu bihâ mutehakkikun hilâfen li's-sûfistâiyye (eşyanın, varlıkların, var olanların her birinin bir hakikati vardır, gerçekliği vardır ve bunları bilmek mümkündür, sofistlerin söylediğinin aksine). Ömer Nesefi XIII. yüzyılda yaşamış bir İslam düşünürü. Hala sofistlerin hatırası yaşıyor yani. Kelam kitaplarının başına baktığınız zaman bilginin kaynakları havass-ı selime (beş duyu), akıl ve haberi sadık; Yani duyu, akıl ve vahiydir. Bunların bilgi kaynağı olduğunun baştan teslim edildiğini görüyoruz. Bilgi mümkündür ve bilginin kaynakları da bunlardır.

Bilginin kaynağı demişken Gazzâlî'nin tecrübesi hep hatıra gelir. Gazzâlî'nin otobiyografisini anlattığı “el-Munkız mine'd-dalal”ın hemen başında -okumadıysanız hararetle tavsiye ederim- Gazzâlî kendi yaşadığı bir bilgi tecrübesinden bahseder. Gazzâlî, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi kendisine söylenenle yetinmeyen, her şeyin arkasını, gerçeğini, hakikatini bulmaya çalışan biri. Bizim tespitimiz değil bu, otobiyografide böyle anlatıyor kendini: “Hakikate susamış biriydim” diyor ve baktım ki insanlar inandıkları şeye onu bildiklerini için inanmıyorlar, anne babalarından, öğretmenlerinden gördükleri için öyle inanıyorlar. Sonra şu hadisi duydum, Müslüman anne babadan doğan Müslüman olur, Yahudi anne babadan doğanın anne babası onu Yahudi olarak yetiştirir, Hristiyan anne baba çocuğunu Hristiyan yetiştirir. Yani insanlar inançlarını aslında gerçek anlamda tahkik etmiş değiller. Çoğu miras aldığı inançları sürdürüyor. Bunun farkına varınca -biraz abartalım- beynimden



vurulmuşu döndüm ve bir arayışa düştüm, diyor. Peki, hakikati nasıl bulacağım, hakikat nerede, nasıl bulunacak, madem bu benim inandığım şeyler benim bildiğim şeyler değil, anne babadan, hocadan, çevreden öğrendiğim şeyler ve onların da yanılma ihtimali varsa ben bu hakikati nereden bulacağım? Hemen bir araştırmaya koyuldum der. Bilgim nereden geliyor? Ya duyulardan geliyordur ya akıldan geliyordur. Önce duyularımı denedim der, duyularıma baktım ki duyularım yanılıyor. Gözle uzakta gördüğüm bir şeyi küçük bir şekilde görüyorum ama yakınına yaklaştığımda büyük, devasa bir şey olduğunu görüyorum. Göz yanılıyor, koku alma duyusu yanılıyor, öbürü de yanılıyor. Dolayısıyla duyulara güvenmem mümkün değil. O zaman aklın zorunlu bilgilerine güveneyim diyor. Nedir aklın zorunlu bilgileri? Doğuştan getirdiğimiz, tecrübe öncesi temel önermeler ve kavramlar. Yani bir şey aynı anda hem var hem yok olamaz. Aristoteles mantığında özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı diye ifade edilen üç ilkedен bahsedilir. Yani A, A'dır. Şişe şişedir, şişe bardak değildir, şişe aynı anda hem şişe hem bardak olamaz. Çok basit ilkeler ama bunlar hala günlük hayatımızı sürdürmemizi, düşünce üretmemizi sağlayan şeyler. O zaman bu zorunlu ilkelere güvenme kararımı veriyor Gazzâlî. Ama sonra birden yine bir şüphe içini sarıyor. Daha önce de

duyulara güveniyordun, akıl geldi dedi ki bak bu duyular güvenilmez. Şimdi akla güveniyorsun, ya aklın üzerinde başka bir akıl varsa, akıl da güvenilmezse, akıl da sınırlıysa, akıl da her şeyi bilemiyorsa, ne olacak? Rüya örneğini verir. Bunlar hep Descartes'ın meditasyonları ile karşılaştırılan yerlerdir, çok da benzerdir gerçekten. Rüyada gördüğün şeylerin gerçek olduğunu zannediyorsun, kalkınca diyorsun o rüyaydı bu gerçek. Ne biliyorsun, belki rüyadaki gerçek bu rüya. Garantisi var mı bunun? Veya sufilerin yaşadığı tecrübeyi örnek veriyor. Sufiler yaşadığı o vecd haliyle, gerçek o yaşadığım andaki tecrübeydi der ve ayıldığında burası aslında gerçek değil, hayal dünyası, der. Acaba ben hayal dünyasında mıyım, gerçek nerede? İki ay boyunca sofist gibi düşündüm der Gazzâlî, safsata kavramını kullanır bu dönemde yaşadıkları için. Bu iki ayın sonunda artık Allah'ın kalbine bıraktığı bir nurla bu sıkıntıdan kurtulduğunu ifade eder. Kurtulduğu şey şudur aslında, akla güveni geri gelmiştir. Duyular zaten göreceli bir doğru vermektedir bize. Ama aklın temel ilkeleri, düşünmenin temel ilkeleri aslında o kadar apaçıktır ki Gazzâlî'nin deyimiyle bu kadar apaçık şeyi aramaya kalktığınızda gözden kaybolmaktadır. Apaçık bir şeyi aramaya kalkarsanız, gözünüzün önündekini başka yerlerde ararsanız bulamazsınız. Onun için bu tecrübesinin neticesinde Gazzâlî'nin aklın temel zorunlu ilkelerine güveni tekrar geri gelir. Nereden bağladık meseleyi? Bilginin imkânı, bilginin mümkün olduğu ve bilgi kaynakları arasında, yani akıl, duyu ve vahiy arasında bir uyumun olduğu İslam düşünce gelenekleri tarafından kabul edilen temel hususlardır.

Kelam ve felsefe geleneklerinde, her halükarda bu gelenekler nazar veya istidlal dediğimiz, yani bilinenden hareketle bilmeyene ulaşma tarzında bir akıl yürütmeye bilgiye ulaşabileceğini söylerler. Buna fiziki dünyaya dair bilgi de dâhildir, metafizik dünyaya dair bilgi de. Genellikle kelimcilerin yöntemi, duyulur dünyadan hareketle duyuların ötesindeki gayb dünyasına ulaşmayı tercih eden bir yöntemdir. Buna “istidlâl biş-şâhid ale'l-gâib” denir. Yani şahitten, duyularımıza konu olan dünyadan hareketle gayb dünyasına, duyularımıza konu olmayan dünyaya dair hüküm vermek.

Bu arada onun da altını çizeyim. Gayb demek bilinemez demek değil. Gayba iman hiç bilinemeyecek bir şeye körü körüne imanmış gibi anlaşılıyor. Aslında etimolojisi baktığımızda, Kur'an'daki kullanımına baktığımızda gayb, duyulara konu olmayan şeylerdir. Kayıp yani, gözümüzün önünde değil. Beş duyumun hiçbirine konu olmayan şeyler. Allah gaybtır ama Allah bilinemez bir varlık değil. Ne ile bileceğiz? Akılla bileceğiz, akılla bilinebilir. Bu imana engel olan bir şey değil. Mesela kelimciler Allah'ı bilmenin bütün inananlar için vacip olduğunu söylerler. Peki, Allah'a nasıl bileceğiz? Allah her insanın aklında a priori olarak bulunan bir kavram değil ki. Her insan doğuştan Allah inancıyla gelmiyor. Öyle olsaydı herkes inanmış olurdu. Veya Allah duyularımıza konu alan bir varlık da değil. Öyle olsa yine herkes onu bilmiş olurdu. Duyulara konu olan, gözümle gördüğüm bir varlık olsaydı

kimse onu inkâr edemezdi. Öyleyse Cenab-ı Hakk'ı bilmek nazarla, yani akıl yürütmeye olacaktır. Bunun için kelimciler nazarın, istidlalin de vacip olduğunu söyler. Bunu yapmak mecburiyetindeyiz, çünkü Allah'ın varlığını bulmanın başka yolu yok. A priori bir şey değil, gözümüzün önünde de değil. O'nu nazar ve istidlalle bulacağız. Aslolan bu. Taklit yoluyla da bulabilirsiniz. Birisi sana der ki “Allah var”, sen de “tamam Allah var” dersin. Ama bu düşük düzeyde bir bilgi olur. Bilgi değildir aslında bu, bir taklittir. Bilgi senin o epistemolojik tecrübeyi bizzat gerçekleştirmendir.

Felsefe açısından bakacak olursak, felsefe geleneği bilginin özellikle bir soyutlama olduğunun altını çizer. Biz şeylerin hakikatine nasıl ulaşacağız? Şeyleri maddi özelliklerinden soyutlayarak onların soyut gerçekliklerine ulaşmaya çalışacağız. Bu beş duyudan başlayacak, beş duyuyu onu öncelikle algılayacağız. Ondan sonra filozofların, içinde hayal gücü ve vehim gücünün de yer aldığı beş tane iç duyuyu onu daha da soyutlayacağız. Artık gözümün önünde olmasa bile onun hakkında konuşabilir olacağım, onun hakkında hayaller kurabileceğim, onun hakkında anlamlar çıkarabileceğim. Bu şişeyi seveceğim mesela, bu şişeden nefret edeceğim, bu şişeye saygı duyacağım. Onda olmayan anlamları çıkarabileceğim. Daha sonra da bunun da ötesinde şişeyi tanımlamaya, şişenin gerçekliğine, mahiyetine doğru akli bir süreç başlatacağım. Benim bu duyularım ile yaptığım tecrübenin hiçbir bilgi değil filozofa göre. Bunlar birer malumat, tikel şeyler bunlar. Ama ne zaman ki ben şişeliğe ulaşırım, bardaklığa ulaşırım, insanlığa ulaşırım; yani tümele ulaşırım işte orada bir bilgi söz konusu olacaktır.

Son olarak tasavvuf meselesine de kısaca değinelim. Tasavvufta tabii ki bilgi aslında varoluşsal bir tecrübe neticesinde gerçekleşiyor. Pratikten hareketle, entelektüel çabayı gerektirmeyen, bunun gerekli olmadığını düşünen bir disiplin. Yani illa böyle bir varlık araştırması, soruşturması yapmanız gerekmiyor sufiye göre. Bir takım pratikleri yerine getirmek neticesinde ilahi lütfu mazhar olursanız siz aydınlanıyorsunuz, bir keşfe, bir müşahedeye mazhar oluyorsunuz demektir. Sufinin derdi zaten bu tikel varlıkları bilmek değil. Onun derdi marifetullahu ulaşmak, Cenab-ı Hakkı bilmek. O, bu değişen, dönüşen dünyayla çok ilgilenmiyor; kelimci gibi, filozof gibi, bilim adamı tarzında bir araştırma yapmıyor. O daha yukarılara gözünü dikmiş, oralara ulaşmak istiyor. Ve böyle bir akıl yürütmeye değil. Sufilerin aklın sınırlarına yönelik eleştirileri hep görürsünüz. Bir akl-ı meâs vardır, yani bu dünyadaki işlerimizi görmemizi sağlayan bir akıl vardır; ama bu akılla metafizik âleme yükselemeyiz kanaatindedirler. Orada başka bir akıl olması lazım. Meâd dedikleri akıl veya Gazzâlî'nin kalp gözü dediği şey. Aklın da ötesinde bir başka göz var; bilgiye açılan, başka ulvi âlemlere açılan başka bir kapı daha var. Filozof veya kelimci o metafizik âlemlere akıl yoluyla ulaşabileceğini düşünüyor. Ama sufi aklın yetersizliklerine ilişkin tecrübesinden hareketle oralara bu akılla

gidilemeyeceğini söylüyor. Onun ancak bir takım eylemleri, pratikleri gerçekleştirmek suretiyle insanda hâsıl olacak ilahi bir lütuf sayesinde mümkün olabildiğini söylüyor. Dolayısıyla pratiğin bir bilgi doğuracağını varsayıyor. Garanti değil tabii bu ama bazı şartları var; az uyu, az konuş, çok ibadet et ve bunun neticesinde umulur ki ilahi lütfu mazhar olursun, aydınlanırsın, hakikat sana açılır.

Yine Gazzâlî'nin öyle bir tecrübesi var Mizanü'l-amel adlı eserinde. Gazzâlî 35 yaşlarında iken Bağdat'ı terk edip tasavvuf yolunu tercih edecek, “o dönemlerde bir sufi şeyhe gittim” diyor, “Ne yapayım dedim, dedi ki ‘Allah de.’” Gazzâlî demiş ki “Kuran okuyayım mı?” “Yok okuma.” “Ne yapayım?” “Allah de.” “Nasıl?” “Önce dilinle de, bir zaman sonra bakacaksın ki dilin hareket etmese de söylüyor olacaksın, devam et, ondan sonra bütün azalarınla artık onu söylemeye başlayacaksın, Allah ismini tekrar edeceksin, bütün benliğinde hissedeceksin.” “Sonra?”



“Sonra bekleyeceksin.” Aynen böyle diyor, bekleyeceksin. Garanti değil çünkü, zorunlu bir nedensellik yok. Cenab-ı Hak lütfederse aydınlanırsın ve hakikate dair bir keşfe sahip olursun. Ama nasip olmayabilir de.

Sabrınızı çok zorladım, hakkınızı helal edin. Eğer sorularınız varsa sorularınıza cevap vereyim yoksa noktalayalım. Çok teşekkür ederim.

Soru: Hocam biz teşekkür ederiz. Ben sizi dinlerken emin olduğum bir konuda tereddüt ettim, acaba yanlış mı anladım. İslam düşüncesi içinde bilgi mümkün olarak kabul edilir dediniz, felsefe, kelam ve tasavvuf için. Dolayısıyla İslam felsefesi için de böyle olduğunu anladım ben. Ama Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinden şöyle bir şey hatırlıyorum: Metafizik bilginin imkânını tartışırken, İbni Sina'ı bu konuda eleştirirken -burhani formun doğruluğu ile içeriğinin doğruluğu arasındaki farkı gözeterek söylüyordu bunu galiba- metafizik bilgide kesinliğe net olarak ulaşamayabiliriz ve

elyak olanı, yani en uygun olanı tercih etmemiz gerekir diyordu. Dolayısıyla metafizik bilgi eleştirisi yapmış oluyor burada. O zaman İslam düşüncesinde bilgi anlayışı içerisinde temel kırılma olduğunu söyleyebilir miyiz Fahreddin Râzî'nin bu yorumunun? Yani imkânını tartışmaya açmış oluyor mu bu eleştirisi ile birlikte?

Onu tümüyle bilginin imkânsızlığına yönelik bir ifade olarak görmek mümkün değil. Biraz da bu meseleyi ele aldığı eser polemik türü bir eser olduğu için, ihtirazi kayıtlarla bakmak lazım ona. Râzî gibi bir kelamcının bütün sisteminde bu yaklaşımın izlerini görebiliyorsak -ben şu ana kadar bunu gösterebilen bir çalışma görmedim- orada belki sizin söylediğiniz gibi bir şeyi söyleyebiliriz. Ama bir dönemden sonra, dediğiniz gibi İbn Sînâ sonrasında, kelamcılar hem kendi sistemleri açısından hem filozoflara yönelttikleri eleştiriler bağlamında, acaba metafizik alana dair bilginiz ne kadar kesin... Kelamcılar o zamana kadar oldukça kesin hükümler veriyorlardı, şahitten hareketle gaibe dair oldukça kesin yargılar veriyorlardı. Filozoflar da burhani yöntem dediğiniz kanıtlama yöntemiyle, kıyas yöntemiyle metafizik alana dair görece kesin konuşuyorlardı. Ama kelamcılar için de, filozoflar için de bunu söyleyebilirim. Yine de hepsi oraya dair bilginin şu şişeye dair bilgi gibi olmadığını farkındalar. Yani hem duyumuza hem aklımıza konu olan bu fizik dünyaya dair bilginiz gibi olmadığını onlar da farkındalar. Fahreddin Râzî'nin daha sonra söylediği gibi, bunun elyak olan, yani muhtemel en iyi senaryo olduğunu bence biliyorlar. Bunun Fahreddin Râzî tarafından dillendirilmesi, dediğim gibi İbn Sînâ eleştirileri bağlamında dile getirmesi dolayısıyla biraz ihtiyatla karşılanabilir. Bir de işin içine biraz tasavvufun gelişmesini de katmak lazım belki. Tasavvufun gelişmesi ve akla yönelik eleştirilerin artması, yine İbn Sînâ felsefesine yönelik Gazzâlî ile başlayan bir eleştiri geleneğinin olması bu tür metafizik âleme dair bir bilginin kesinliği konusunda bir takım şüpheler doğurmuş olabilir. Ama bu yine de buranın tamamen bilinemez bir alan olduğu anlamına gelmez. Yine de kelam marifetullaha ulaşmaya çalıştı. Râzî de çalıştı, Râzî'den



sonra da devam etti. Ama şunu dillendirmediler, işte buldum tamam budur, daha ötesi yok. Biraz o iddiayı törpülediklerini söyleyebiliriz. Yani evet bir sonuca ulaştık ama bu sonuç herhalde muhtemel sonuçlar içerisinde şimdilik en iyisi. Çünkü dediğim gibi, hem felsefe hem kelam hem tasavvuf arasındaki ilişkilerin gittikçe çetrefilleştiği bir dönem o dönem. Ve özellikle kelamcılar daha önce konuştukları o kesinlik iddialarına bir takım şüphelerin arız olduğu bir dönem. İbn Sînâ felsefesinin gücünden kaynaklanan veya tasavvufun getirdiği eleştirilerden kaynaklanan bir yeniden gözden geçirme çabası var. Öyle diyebiliriz herhalde. Ama kesinlikle tümüyle bir sofist tarzda, bilinemez, bilginin imkânsızlığı tarzında bir yaklaşım değil.

Çok teşekkür ederim, bu akşam saatinde geldiniz dinlediniz. Hayırlı akşamlar diliyorum. Başka vesilelerle görüşürüz inşallah Allah'a emanet olun. ■



Ata tohumlarından
elde edilen

GACER
ekmeği

Kent Ekmek Büfelerinde!



www.kaytur.com.tr

f t i kayturkayseri



KAYSERİ EĞİTİM TARİHİ ARAŞTIRMALARI



Kayseri Büyükşehir Belediyesi
Kültür Yayınlarından Çıktı!