

düşünen şehir

SAYI 19 • ARALIK 2023 • ISSN 2564 - 6354

6

ŞEHİR VE KUTSAL

91

KUTSAL ŞEHİR
KUDÜS

97

HAZRETİ
GÖNÜL VE
AYASOFYA



KAYSERİ
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

www.kayseribeli.tr



KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI
III. ULUSLARARASI DEVELİ-ÂŞIK SEYRÂNİ VE TÜRK KÜLTÜRÜ KONGRESİ BİLDİRİLERİ
OKURLARIYLA BULUŞTU...





DÜŞÜNEN ŞEHİR
ARALIK 2023 SAYI: 19
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

Dr. Ahmet Baş
Prof. Dr. Celaleddin Çelik
Dursun Çiçek
Doç. Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Doç. Dr. Faruk Karaarslan
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Salih Özgöncü
Gürcan Senem
Doç. Dr. Ahmet Erdem Tozoğlu
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 Deveci
Prof. Dr. Muhittin Eliaçık
Prof. Dr. Alev Erkilet
Doç. Dr. Fatih Ertugay
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu
Doç. Dr. Yonca Gençözü
Fatih Gökdağ
Prof. Dr. Tahsin Görgün
Doç. 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 Uzun Peker
Prof. Dr. Selahattin Polat
Prof. Dr. Şefaattin 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



İLETİŞİM

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

KAPAK TASARIMI

Ali Saraçoğlu

FOTOĞRAF KURULU

Dursun Çiçek
Ali Saraçoğlu
Abdullah Koç
Faik Çiftçi
Fatih Çolak

BASKI

Orka Matbaacılık, İncecik Mah.
Çırağan Sk. No: 4 Melikgazi / KAYSERİ
info@orkamatbaa.com
T.: +90 352 322 17 00

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.



Düşünen Şehir'imizin çok kıymetli takipçileri; dergimiz hemen her sayısında şehirlerin/kentlerin oluşum sürecinde başat olan faktörlerden hareketle şehir/kent okumaları yapıyor. Kent tarihi çalışmaları, kentlerin ortaya çıkışında çok farklı faktörlerin devreye girdiğinin altını çiziyor. Kimi kentlerin ticari, kimi kentlerin tarımsal, kimi kentlerin sınai, kimi kentlerin askerî ihtiyaçlar neticesinde bir mekânda yer tutma sonucu ortaya çıktığını görüyoruz. Bu sayıda ele aldığımız Şehir ve Kutsal ilişkisi, şehirlerin ortaya çıkmasında en etkili faktörlerin başında Kutsal'ın bulunduğunu ortaya koyuyor. Bir kent her ne sebeple kuruluyor olursa olsun hayatiyetini sürdürebilmesi, gelişip serpilebilmesi, çağlar ve medeniyetler üstü bir konum kazanabilmesi için diğer tüm faktörlerle bir biçimde buluşması gerekiyor. Baş-

langıçta ticari nedenle kurulmuş bir kent eğer bünyesine askerî, manevi/kutsal vd. bir unsur katmıyorsa o kentin ömrü uzun olmuyor. İnsanlık tarihine baktığımızda döneminin ihtişamlı kentlerinin zaman içerisinde nasıl da tarih olduğunu görüyoruz. Kayseri; ticari ihtiyaçtan kaynaklı Kültepe/Kaniş bölgesinde boy veren, yukarıda ifade etmeye çalıştığım diğer tüm unsurları zaman içerisinde, ihtiyaca binaen bünyesine katarak hayatiyetini devam ettirebilmiş ender kentlerden biridir.

Kutsal'ın farklı medeniyetlerde farklı anlamlara geldiğini biliyoruz. Farklı medeniyet çevrelerinde kutsalın mekâna, mimariye ve şehre yansımalarının izinin sürüldüğü yazılardan oluşan dergimizi beğeneceğinizi umuyor; bu vesile ile selam ve sevgilerimi sunuyorum.

Dr. Memduh Büyükkılıç
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

İçindekiler

DOSYA

İRFAN KAYA
Gazze: Kutsal İnsanın Şehri
6

CELAL TÜRER
Şehir: Kutsalın Yeryüzündeki İşaretleri
10

İSMAİL DOĞU
Mekân ve Mekân Olma Açısından Kut ve Töre
14

HASANALİ YILDIRIM
Kudsiyetsiz Kutsallık
22

CELALEDDİN ÇELİK
Mekânın Ruhu ve 'Aşkın'ın Yurdunda Kutsalın Değişen Görünümleri
26

DURSUN ÇİÇEK
Şehrin Kutsanan Mekânları ve Yeni Kutsalları
32



RAMAZAN ADIBELLİ
Zihniyet Dönüşümlerinin Kutsala Dair İmaja Yansıması
40

ELVAN ÖKSÜZOĞLU
Kevn ü Mekân: Mekânda Bulunmuşluk
48

VEDİA DERDA TAŞAR
Şehir ve Kutsal
54

AYŞE NİHAL ALODALI ŞEN
Kutsal, Mimarlık ve Sembolizm Kavramlarının Ekseninde Kâbe
61

MAHMUT HAKKI AKIN
Mekke: Kutsal ve Gözyaşı
75

M. ALİ KÖSEOĞLU
Mekke - Medine Günlüğü
79

YUSUF YERLİ
Mekki Açılımlar
85

ŞİNASİ GÜNDÜZ
Kutsal Şehir Kudüs
91

LEYLA İPEKÇİ
Hazreti Gönül ve Ayasofya
97

MUHARREM AKOĞLU
Şia'nın Kutsal Şehirleri
103

AHMET ERDEM TOZOĞLU
*Orta Çağ'da Başlayan Bir Hac
Hikayesi ve Üretilen Çağdaş
Kutsallıklar*
113

YONCA GENÇOĞLU
*Kutsalın Dokunulmazlığı ile
Gösteride Tüketiminin Birlikte
Yaşadığı Şehir: Varanasi*
117

HÜLYA DEVECİ
*Japonların Kutsal Evi: Ise
Tapınağı*
123

AHMET BAŞ
*Kentin Kutsal Dokunulmazı:
Mösyö Beton*
127

OĞUZHAN YALÇIN
*Modern Şehirde Dinî Mekân
Kavramı ve Anlamı*
129

MURAT BOZKURT
*Çarmıha Çakılan Din ve Tarih
Anlatısı: Bir Yahudi Mesihi
Olarak Ben-Hur ve Kutsalın
Politikleştirilmesi*
135

RUKİYE KAPÇI
*Modernitenin Merkezinde Seyyid
Burhaneddin Hz. Mezarlığı ve
Kutsalın İşlevi*
141

VERA YILDIZ
*Kutsal Mekânın Adaletsizliği:
Camiler ve Cinsiyet İzleri*
145

AYSU ŞENBAŞ
*Dinler ve Kültürler Işığında Evin
Kutsalı*
153

FARUK KARAARSLAN
Samanlığın İğnesi, Şehrin Kutsalı
157



KİTABIYAT

FATMA NUR TAKIŞ
Ölümlere Yer Açmak
161

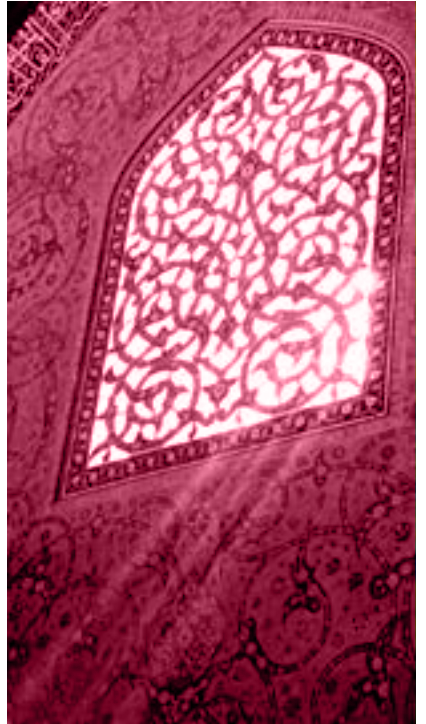
ADEM MENEKŞEOĞLU
Türkiye'de Sekülerleşme
165

AYŞE ŞAHİN
Kâbe ve İnsan
167

DÜŞÜNCE

MUSTAFA KARAOSMANOĞLU
Kutsal Sanat
169

SADETTİN YILDIZ
*Fanilik Bağlamında Kentin ve
İnsanın İki Yüzü: Zaman ve
Mekân*
178



Gazze: Kutsal İnsanın Şehri

İRFAN KAYA

Doç. Dr.

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, Din Sosyolojisi

Bugün Batının temel biyosiyasal paradigması

şehir değil, kamptır.

Giorgio Agamben

FRANSIZ DEVRİMİ'NDEN SONRA 1793 MART'INDAN 1794 TEMMUZ'UNA KADAR YAŞANAN BİR DÖNEM VAR Kİ tarihte "terör dönemi" olarak yer etmiştir. Terör kelimesi de bugünkü anlamıyla ilk defa bu dönemden sonra kullanılmaya başlamıştır. Demem o ki Fransız Devrimi'nin kazanımlarından birisi de -insan hakları, eşitlik, adalet gibi diğer insanî! kazanımlarının yanı sıra- terörü hayatımıza katmış olmasıdır. Terör artık günümüzde özellikle 2001'de yaşanan 11 Eylül vakasından sonra ulus devletlerin yönetim aracı haline gelmiştir. Devletler kendini korumak adına düşman üretmede terörü aktif olarak kullanır olmuştur. Bir zamanlar Avrupa'nın üzerine kara bulutlar gibi çöken komünizm hayaleti bugün yerini terör hayaletine bırakmış görünüyor. Hayaletin doğal olarak ne zaman, ne şekilde, nasıl ortaya çıkacağı bilinemeyeceği için olağan durumun olağanüstü hale, istisnanın ise kural haline getirilmesi gereği vardır. Dolayısıyla bugün azımsanmayacak kadar çok sayıda devletin olağanüstü hal üzere yönetilmekte olması gayet anlaşılır bir durumdur. İstisna hali, anayasanın ve yasal idarenin geçici süreyle askıya alındığı halin adı olarak, seferberlik haline ve acil durum yetkileri mefhumuna benzetilebilir. Savaş gibi ciddi bir kriz ve tehdit durumu, yürütme organına hatta diktatöre olağanüstü yetkiler verilmesini zorunlu ve gerekli kılmaktadır. Nitekim efsaneye göre, antik Roma'da yaşayan yaşlı çiftçi Cincinnatus hemşerilerinin talebi üzerine,

cumhuriyete yönelik bir tehdidi saf dışı etmek için istemeye istemeye diktatör rolünü kabul eder. Sadece on altı gün sonra düşman dağıtılıp cumhuriyet kurtarıncı Cincinnatus da tekrar sabana sarılır. Anayasayı kurtarmak için anayasanın askıya alınmasındaki çelişki, efsanede olduğu gibi kriz ve istisna durumunun kısıtlılığı sayesinde çözülür ya da kısmen yumuşar. Ancak günümüzde olağanüstü hal olağan, istisna hali de kural halini almış durumda. İşte kamp, istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekândır. Agamben'den hareketle çıplak hayatın siyasallaşması argümanını işlemeye çalıştığım bu yazı, kendi topraklarında, kendi şehirlerinde ama kamplarda yaşamaya mecbur bırakılan insanların yaşadıkları acıyı anlat(a)mayacak elbette ancak şehir değil kamp üzerine kurulu Batı biyosiyasetini anlamaya ve anlatmaya çalışacaktır.

MÜPHEMLİKTE SONRASI: EGEMEN İSTİSNA

Antik Yunan'da "hayat" sözcüğü iki kelime ile karşılaşılır: Öncelik sırasına göre *zoe* ve *bios*. *Zoe*, bütün canlı varlıkların temel özelliği olan canlı olma halini ifade eder. Yani her varlık canlı olması ile birer *zoedir*. İnsanın biyolojik varlığına işaret eden bu *zoe* durumu, bir sonraki aşama olan *biosun* önkoşuludur. İnsanın salt yalın yaşam ile erdemli bir yaşam sürmesi mümkün görünmediğinden *bios* aşamaya geçiş uygarlaşma adına zorunludur. Bu da ancak *polis* ortamında

Günümüzde olağanüstü hal olağan, istisna hali de kural halini almış durumda. İşte kamp, istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekândır. Agamben'den hareketle çıplak hayatın siyasallaşması argümanını işlemeye çalıştığım bu yazı, kendi topraklarında, kendi şehirlerinde ama kamplarda yaşamaya mecbur bırakılan insanların yaşadıkları acıyı anlat(a)mayacak elbette ancak şehir değil kamp üzerine kurulu Batı biyosiyasetini anlamaya ve anlatmaya çalışacaktır.

mümkündür. Zira “insanlar doğayı hayvanlarla paylaşıırken, ahlaki ve ruhsal esenliklerini rasyonel söylemlerini uygulayabildikleri, dolayısıyla doğal oluşlarının üstüne koydukları sadece poliste ya da politik toplulukta gerçekleştirebilirler... Politika, rasyonel eylemde mükemmelliklerini genişleterek kentlilerin mutluluğunu garantilemek için vardır.”¹ Polisin, rasyonel insanın bütün yönleriyle yetiştirdiği bir ortam olduğu fikri Batı düşüncesinde devam etmektedir. Örneğin Hannah Arendt'in İnsanlık Durumu'nda, insan eylemlerine saygınlığı getiren kamusal alan iken, özel hayat doğaya ve yoksunluğa daha yakındır. Doğa şiddetiyle, polis düzeniyle karakterize edilir. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi *Bilme İstenci*'nin sonunda, biyopolitik sürecin tam olarak modern çağın eşliğinde, *zoenin* devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dâhil edilmesiyle başladığını açıklarken Aristo'ya 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 dahilinde söz konusu eden bir hayvandır.”² Foucault'ya göre, insanlar tarih boyunca Aristo'nun dediği gibi yaşamışlardır ta ki modern döneme kadar. Agamben'in Foucault'dan ayrıştığı nokta ise, *zoenin* polisin alanına girmesinin, kendi deyişiyle “çıplak hayatın siyasallaşması”nın, modern dönemle sınırlandırılmayacak ölçüde baştan beridir Batı siyasetinin temel özelliği olmasıdır. Zira Agamben'e göre Batı siyasetinin temel ikiliği, *zoe-bios*, dışlama-ileme ikilikleridir. “Siyasetin var olmasının nedeni, insanın, bir yandan dili aracılığıyla kendisini kendi çıplak hayatından ayırıp bunları karşıt hale getirirken öte yandan da, bu çıplak hayatıyla içerici bir dışlama ilişkisi içinde yaşayan



canlı varlık olmasıdır.”³ Agamben *zoeyi* polisten dışlanarak içlenmesi biçiminde okumaktadır. Batı siyasetinde çıplak hayat ayrıcalığını, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şey olmasıyla almaktadır. Agamben'e göre çıplak hayat, Batı siyaseti içinde hâlâ istisna olarak, dışlanarak içlenen bir şey olarak var olmaya devam etmektedir.⁴ Egemenliğin paradoksu da bu gerçeğe dayanmaktadır. Carl Schmitt'in tanımıyla, “istisna durumuna karar veren kişi” olarak egemen, hukuk düzeninin aynı anda hem dışında hem de içindedir. Belli ki egemene, genele hitap eden yasal düzenlemeleriyle düzeni tesis ve garanti etmesi egemenliği için yetmemektedir. Egemen, hukukun geçerliliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmalı ki kendisini yasal olarak hukukun dışında tutabilsin. Böylece, hukukun dışındaki egemen olarak, hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını ilan edebilsin. Egemenliğin bu paradoksu ancak istisna yapısı ile anlaşılabilir. İstisna, Agamben'in Schmitt üzerinden yaptığı okumaya göre her şeyin kanıtıdır. İstisna sadece kuralı teyit etmemekte, kural istisnanın yüzü suyu hürmetine var olmaktadır. İstisna, geneli ve kendi kendini açıklamaktadır. Eğer kişi gerçekten geneli araştırmak istiyorsa öncelikle gerçek bir istisnayı aramalıdır. İstisna, her şeyi genelin kendisinden çok daha iyi açıklamaktadır. Tersinden, şayet istisnalar açıklanamazsa o zaman genel de açıklanamaz. İçerme imkânının sonsuzluğu dışlanan istisna ile imkân bulmaktadır. İstisnanın dışlanması, içeride sağlanan saydamlığa karşılık müphemlik barındırması nedeniyledir. Egemen, istisna üzerinden müphem eşik-

1 Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*, çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 2.

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

3 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 17.

4 Agamben, *Kutsal İnsan*, 20.

teyken güç devşirmektedir. Hukuk da nihayetinde, Giorgio Agamben'in deyişiyle, *exception*un kapsayıcı dışlama yoluyla içinde tutabildiklerinden başka bir şey değildir; kendini bu istisna ile besler; o olmadan içi boş bir metindir.... İstisna kendini kuraldan ayrı tutmaz; aksine kural, kendini istisnaya göre konumlandırmasıyla kural olmuştur ve yürürlükte kaldıkça istisnanın ortaya çıkmasını sağlar. Dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de istisnanın ilk etapta anlaşılabilir olması için normal bir durumun varlığının gerekliliğidir. Dolayısıyla egemenin bir başka tanımı da şu şekilde yapılabilir: "bu normal durumun gerçekten var olup olmadığına karar veren." "Kaosa uygulanabilecek bir norm olmadığından", siyasal teolojik modele göre egemenliğin tüm aygıtı, anarşik ve kaotik, biçimsiz ve normal olmaya- nın varoluştan çıkarılmasıyla başlayacaktır. Burada ikili bir yapıyla karşı karşıyayızdır. Biçim ve düzen egemenin enerjisini istisnadan, düzensizliğin kendisinden alırken düzensizlik ve istisna, her zaman mevcut bir potansiyel olarak düzen içinde kalmaktadır.⁵ "Dolayısıyla da 'Kurallar sadece istisnalarla vardır' önermesi tamamen doğrudur. Hukuku yaratan tek şey, sadece *exception*un içleyici dışlaması aracılığıyla içine alabildiği şeylerdir. Hukuk istisnalardan besleniyor; istisnasız hukuk battaldır."⁶

İstisna, Agamben'in de kabul ettiği gibi bir tür dışlama- dır; genel durumdan dışlanan, tekil bir durumdur. Ancak Agamben için istisnanın kendine has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettirmektedir. Dolayısıyla, istisnai durum, düzenin öncülü olan kaos değil, düzenin askıya alınmasın- dan doğan bir durumdur. Bu anlamda istisna, tamamen dışarıya terk edilen şey değil, dışarıda tutulan bir şeydir.⁷ Dahası, kaosa uygulanabilecek hiçbir kural olmadığından, öncelikle dışarı ile içeri, kaos ile normal durum arasında bir istisnai durum yaratılmalı ki, böylece kaos hukuk düzenine dâhil edilebilsin. Bu sayede egemen istisna, kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerine, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirme olmaktadır.⁸ İstisna durumu ise, egemen *nomos*un yer düzenlemesinde yerleştirilemeyen, yeri belirlene- meyen bir şeydir. İşte Agamben'e göre toplama kampları, çağımızda yürütülen, yerleştirilemeyenlerin daimi ve göz önünde bir yere yerleştirilmeleri çabasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İSTISNAİ DURUMUN/MÜPHEMLİĞİN MEKÂNİ OLARAK KAMP

İstisnai durum egemen açısından bir boşluk doğur- maktadır. Boşluk ise doldurulmadığı sürece müphem kalacaktır. Müphemlik ise tanımlanamazlığı, tutarsızlığı, uyumsuzluğu, bağdaşmazlığı, mantıksızlığı, irrasyonelliği, ikircimliği, karmaşası ve kararlaştırılamazlığı ile egemen için tehlikelidir ve huzursuzluğunun temel kaynağıdır. Egemenin müphem olan karşısında duyduğu huzursuzluk; mitolojideki, cehennemde ebedî olarak, bir kayayı -zirveye varmadan her seferinde aşağıya yuvarlanan- bir tepenin zir- vesine çıkarma işi ile cezalandırılan Sisyphus'un durumuna benzetilebilir. Ancak Sisyphus'un haline bakarak egemenin bu durumdan rahatsız olduğu anlaşılmamalıdır. Aksine egemen, müphemlikten beslenmektedir. Müphemlikle mücadelenin egemen için, kendisini hem güçlendiren hem de törpüleyen bir operasyon olduğunu söylemek daha doğru olur. Müphemlik var oldukça egemen, düzenleme ihtiyacı duymaktadır. Düzenleme ihtiyacını büyük oranda adlandırma ve sınıflandırma ile karşılamaktadır. Sınıf- landırmak, Bauman'ın tarifiyle, dünyadaki olabilirlikleri manipüle etmek, bazı olayları ötekilerden daha olası kılmak, olaylar rastgele değilmiş gibi davranmak ya da olayların rastgeleliğini sınırlandırmak veya tamamen yok etmektir. Sınıflandırma, dâhil etme ve dışlama eylemlerinden oluşur. "Her bir adlandırma eylemi dünyayı ikiye ayırır: verilen isme uyan ve uymayan varlıklar. Belli varlıklar, yalnızca öteki varlıklar dışlandığı, dışarıda bırakıldığı takdirde bir kategoriye dâhil edilebilirler, bir kategori oluşturabilirler. Böyle bir dâhil etme/dışlama operasyonu, her halükarda, dünyaya uygulanan bir şiddet eylemidir."⁹ (Batıyla özdeş hale gelen emperyalizmin ötekileştirme mantığı da tam olarak budur.)

Egemen, müphemlikten beslenirken eşiktir. Eşik, egemeni hukukun hem içinde hem de dışında tutan mekândır. Egemenin eşikte aldığı karar ile istisna hali kural halini alır. Başka bir deyişle egemenin kararı, dışarı ile içeri, dışlama ile içleme, *nomos* ile *pyhsis* arasındaki bu belirsizlik eşiğini belirler ve bu eşiği zaman zaman yeniler. (Canlı bir insanın kendi hayatı üzerindeki egemenliğinin, hayatın hukuksal değerini artık yitirdiği ve dolayısıyla da cinayet işlemiş olmaksızın öldürülebildiği ötenazi gibi bir istisna durumunda eşik sınırın yeniden belirlenmesinde olduğu gibi.) Esasında hayatın kendisi de bu eşikte, ta en başından beri hukukun istisnası olan bir şeydir. Hukuk, istisna yüklü hayatı kendi istisnası/kendine istisna yap- maktadır. Dolayısıyla "egemenliğin olmazsa olmaz ve her

5 Jaime Rodriguez Matos, "Nihilism and the Deconstruction of Time: Notes toward Infrapolitics", *Transmodernity* 5/1 (2015), 37-38.

6 Agamben, *Kutsal İnsan*, 38-39.

7 Agamben, *Kutsal İnsan*, 28.

8 Agamben, *Kutsal İnsan*, 29.

9 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 13-14.

zaman geçerli olan tek ön varsayımı; ne sade(ce) doğal hayat ne de toplumsal hayat olmayan, bunun yerine çıplak hayat ya da kutsal hayat olan bu eşiktir.”¹⁰

Bilinenlerin haddini zorlayan bir tavrın gereği olarak eşikte yazan Agamben, bizleri bir istisna mekânı olarak kampın paradoksal statüsü üzerinde düşünmeye davet eder. Buna göre modernliğin *nomosu* olarak kamp, normal hukuksal düzenin dışına yerleştirilen bir toprak parçasıdır; fakat öyle dışarıda bir yer de değildir. İstisnanın dışarıda tutulan (*ex-capere*) anlamına uygun bir biçimde, kampa alınarak dışarıda tutulan şey tam da dışlanmak suretiyle içlenir. Ancak burada öncelikle hukuksal düzenin içine çekilen şey, tam da istisna durumunun kendisidir. İstisnai durum, “iradi” olduğu sürece, kural ile istisnanın birbirinden ayrılmaz hale geldiği yeni bir hukuksal-siyasal paradigma kurmuş olur. Dolayısıyla kamp, istisnai durumun -ki egemen iktidarın temeli bu durumun belirlenmesidir- kural olarak gerçekleştirildiği/yürütüldüğü yerdir. Burada artık egemen, kendi iktidarını tanımlayan yasaklamanın içsel yapısını dışarı vurmak suretiyle, istisna üzerindeki hükümlerliliğinin sonucu olarak bu durumu bizzat kendisi yaratır.¹¹ Agamben’e göre şayet kampların -ki kampların görevi tam da daimi bir istisna yaratmaktır- bu kendilerine özel hukuksal-siyasal yapıları anlaşılmazsa, bu durumda oralarda cereyan etmiş olan inanılmaz şeyler tamamen anlaşılmaz şeyler olarak kalacaktır. Kampa giren herkes, dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal-olmayan arasındaki bir belirsizlik mın-tıkasına girmiş olmakla, öznel hak ve hukuksal durumları bütün anlamlarını yitirmektedir. Tarihte tesis edilmiş en mutlak biyosiyasal mekân olarak kampta insanlar her türlü siyasal statülerinden sıyrılmakta ve tamamen çıplak hayata indirgenmektedir; “burada iktidarın karşısında sadece saf hayat vardır ve bu ikisinin arasında hiçbir aracı yoktur. Bundan dolayı kamp, siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*’ın da vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır. Dolayısıyla da kamplarda işlenen vahşetle ilgili olarak sorulması gereken soru, insanlara böyle bir vahşetin nasıl yapılabilirdiği şeklindeki ikiyüzlü soru değildir. Daha dürüst ve en önemlisi de, daha faydalı olan şey, kampı doğuran hukuksal prosedürlerin ve iktidar dağıtımının sonuna dek sorgulanmasıdır. Yani bu nasıl bir hukuksal düzen ve nasıl bir iktidar dağılımıdır ki insanların her türlü hak ve ayrıcalıkları tamamen ellerinden alınmakta ve bu insanlara yapılan hiçbir hareket suç sayılmamaktadır?”¹²

EŞİKTEKİ HOMO SACER

Eşik, bir mekân olarak müphem alanda yer alır. Ne içerisi ne dışarı, tersinden hem içerisi hem de dışarı. Eşiğin bu

konumu doğal olarak klasik kategorileştirmelerle uyumsuzluk gösterir. Bu, doğanın herhangi bir kategoriye sığmayacak kadar çeşitlilik barındırmasıyla alakalıdır. Esasında hayatın dokusunda müphemlik vardır. Hayat dediğimiz şey müphemdir. Hukuk müphem olan hayata karşı mücadelesini kendisini eşikte konumlandırarak verir. Egemenin varlığı eşikte husule gelir. Bu sayede hem içeriye hem de dışarıya aynı anda hâkim konumdadır. Aslına bakılırsa bu bitimsiz mücadelede hukukun kendisini hayata dönüştürmek istemesi kaçınılmazdır. Eşikteki egemenin, hayatı kendisine istisna kılması, (çıplak) hayatın siyasallaşması demektir. Bu faşizanlık hayat üzerinde ancak şiddet üretir. Bugünün Batı orijinli siyasal dünyasında faşizan uygulamaların artış göstermesi gayet tabiidir. Bugünün dünyası her zamankinden daha çok, hukuk kuralına indirgenen bir hayatla karşı karşıya bulunuyor. Hayata hükmetmeyi hedefleyen bir hukukun ölümle çakışan bir hayatla vücut bulması kaçınılmaz bir gerçektir. Bu hayat artık hayat değil, canlı ölümdür.¹³ Agamben’in dikkat çektiği gibi bugün Batının siyasal alanını yeniden tanımlamayı hedefleyen herkes işe şu gerçeği teslim etmekle başlamalıdır: Artık *zoe* ile *bios*, özel hayat ile siyasal varoluş, evdeki yalın canlı varlık olarak insan ile insanın şehirdeki siyasal varoluşu arasındaki klasik ayrımın yerinde yeller esmekte. Nihayetinde egemen iktidarın temel etkinliği, siyasetin orijinal unsuru olarak, doğa ile kültürün, *zoe* ile *bios*un eklemlendiği eşik olarak *homo sacer*lar ve çıplak hayatlar üretmektir. İstisnayı kural haline getiren Batı biyosiyasetinde şehirler, yeryüzünün yeni biyosiyasal *nomosu* olan kamplara dönüşmüş durumdadır. *Homo sacer*ların ikametgâhı konumunda olan kamplar ise, esasında sistemin artık bir ölüm makinesine dönüşmeden yürüyemeyeceğinin resmidir. Tahakkümün kaçınılmaz olduğu egemenlik üzerine kurulu köhne anlayıştan vazgeçilmediği sürece, yeni kamp alanlarının açılması, yeryüzünün kampa dönüşmesi, *homo sacer*ların çoğalması mukadderdir.■

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Matos, Jaime Rodriguez. “Nihilism and the Deconstruction of Time: Notes toward Infrapolitics”. *Transmodernity* 5/1 (2015): 36-51.
- Turner, Bryan S. *Beden ve Toplum, Sosyal Teoride Arayışlar*. çev. İrfan Kaya-Meryem Berrin Bulut. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.

13 Bu yazının kaleme alındığı günlerde İsrail’in, “Kutsal İnsan”ın şehri olan Gazze’ye düzenlediği saldırılarında Agamben’in egemeni gözüyle çoğunluğu çocuk olmak üzere binlerce *homo sacer* (öldürülebilen, öldürüldüğü için cezai müeyyide gerektirmeyen) hayatını kaybetti. Modernliğin *nomosu* olarak Gazze kampının da elektriği, yakıtı, suyu, interneti kesilmiş durumda.

10 Agamben, *Kutsal İnsan*, 131.

11 Agamben, *Kutsal İnsan*, 203.

12 Agamben, *Kutsal İnsan*, 204.

Şehir: Kutsalın Yeryüzündeki İşaretleri

CELAL TÜRER

Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

ŞEHİR, HER ŞEYDEN ÖNCE İNSANLAR ARASI İLETİŞİM VE ETKİLEŞİM eşnasında ortaya çıkan özel bir ifşa alanına, yani beşerî *praksise* işaret eder. Söz konusu praksisin somut tezahürü ise insan eliyle üretilen veya gerçekleştirilen tüm fiziksel unsurlar ile bu fiziksel unsurlar sayesinde yeni bir çehre kazanan coğrafi mekânlarda kendisini gösterir.¹ Zira şehrin içerisinde gerçekleşen *din, felsefe, sanat ve bilim* gibi yüksek dil ürünleri şehrin mahiyetine uygun düşen bir dil keşfetme çabasını, özel beşerî praksisin sınırları ise şehrin sınırlarını resmeder. Nitekim Sokrates ve Platon gibi eski Yunan düşünürleri felsefeyi, diyalektik bir tarzda ortaya çıkan ve ortak beşerî iletişimi mümkün kılan bir diyalog çerçevesinde ele almıştır. Bu açıdan felsefe, insanın gerçekliğini ve amacını resmeden şehrin en belirgin özelliği olarak nitelenir.

Şehirlerin kuruluşunu insanların ortak ihtiyaçlarına -savunma, beslenme, ticaret vb.- ve söz konusu ihtiyaçlar etrafında oluşan dayanışma durumuna bağlamak genel bir kabuldür. Ancak bu kabul her ne kadar insanları birbirine bağlayan ortak noktalardan hareket etse de şehrin içindeki farklılıkların varlığı da aşikârdır. Nitekim ihtiyaçlardaki farklılık, ihtiyaçlar aynı olsa bile onların giderilmesine yönelik taleplerdeki çeşitlilik; insanların şehirleşmeyi, şehir yaşamını ve şehir yapılarını farklı şekillerde anladıklarını, yorumladıklarını ve değerlendirdiklerini gösterir. Tam da bu nokta şehrin sağlığı için, şehrin ahlaki ve siyasi gerçekliğine uygun ortak bir dilin oluşturulması gerekliliğini ortaya koyar. O halde şehrin temelinde bulunan beşerî praksis, önceden belirlenmiş bir gerçeklik şemasının veya şablonunun mevcut durumlara sürekli tatbikine değil; ahlaki bir olay olarak ortak bir dil oluşturma sürecine, birlikte varolma pratiğine işaret eder. Beşerî

1 Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 84.

praksisin ahlakılığı ise; şehir bilincine eşlik edecek ahlaki bir varoluşa, aynı şehirde bulunan insanların birbirine bağımlı olarak kendi gerçekliklerini ve ahlaki hedeflerini belirleme çabalarına, şehrin gerçekliğine uygun düşecek dil ya da dilleri keşfetme girişimlerine delalet eder.

Şehrin sağlığı için ortak bir dilin oluşturulmasında ya da keşfedilmesinde din, felsefe, sanat ve bilim gibi yüksek beşerî etkinliklerin stratejik bir öneme sahip olduğu açıktır. Nitekim zikredilen etkinliklerin olmadığı bir şehirde, “gerçekliği olduğu gibi bilme sorunu” üstü örtük kalacağı için, şehir kendi üst entelektüel bilincine ve diline erişemeyecek ve şehrin kaderi belirsizleşecek, yani varoluş hep alacakaranlıkta kalacaktır. Bu noktada yüksek beşerî etkinliklerden biri olan dinin, başka bir deyişle kutsalın tezahürünün şehir açısından öneminin ortaya konulması gerekir.

ŞEHİR VE KUTSAL

Şehir ehemmiyet ve ilişkiselliği içinde barındıran, yaşamın bütünlüğünü net bir şekilde görebildiğimiz bir varoluş tarzı olarak tezahür eder. Bu açıdan dünyevi deneyimleri içerdiği kadar, kutsalın dünyevi hikâyesinin yankılandığı metafiziksel boyutu da ihtiva eder. Zira kutsalın yaradan ile yaratılan arasındaki özsel ilişkiden doğan ve zamanla insan tecrübesinin bir parçası haline gelen bir tecelli olduğunu hatırladığımızda, tarihsel süreçte şehirlerin esasen kutsalın hikâyesinin yansıdığı mekânlar olduğunu fark ederiz. Nitekim eski Türklerdeki *kut*, İslami gelenekte *kuds*, *kudsi*, *mukaddes*; Batı toplumlarında ise *sacer*, *sacrare*, *sacratu*, *sacred* veya *holy* kavramlarının hayatın her alanında görülmesi, esasen kutsalın insan hayatında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koyar.

Şehirde kutsalın rolü, genelde dünyevi olanın karşısında konumlanışla karakterize edilir. Zira geçmiş dönem-



lerde şehrin çoğu zaman manevi bir “yerinden ayrılmışlık” ve “vatansızlık yaşantısı” üzerinden anlaşılan dünyevi barınakları temsil ettiğine inanılmıştır. İnsandan gezgin olmasını, Tanrı için yolculuk yapmasını isteyen bir Yücelik algısı, yerleşik yaşam ile iman arasında bir gerilimin olduğu düşüncesine sebebiyet vermiştir. Hâlbuki yolculuk, fiziksel olarak içinde bulunulan mekânı terk etmek anlamına gelse de mecaz anlamıyla insanın kendi içinde gerçekleşen bir eylemdir. Bu açıdan dinlerde yol ve yolculuk imajı, inancın hissedildiği varoluş biçimlerini temsil eder. Söz konusu varoluş biçimlerine göre şehir sözcüğünün kullanımı “iki otorite biçiminin” ya da “iki bağlılık piramidinin” tanımlanmasına gönderimde bulunur.² İlk otorite, ışığın kaynağını bulmak için yaşam boyu süren içsel bir arayışı, ikincisi ise manevi otoriteye bağlılığı seslendirir. Bu açıdan kutsal, şehirde sadece sözel bir mecaza değil; somut ve idrakte ilgili ahlaki bir varoluşa

işaret eder. Bu varoluşta “odaklanma”, Yunanlılarda olduğu gibi *zariflik* ya da *denge* diye çevrilebilecek bir *sophrosyne* değil; manevi odağını bulmaya çalışana gerçek bir rehber olacak aşktır.

Açıktır ki ilahi dinler aşkı, gölgelerle dolu bir mağaradan kurtulan insanın durumunu yansıtan bir mecazla değil, güneşe uzun süre bakmakla kör olan insanın durumuyla ifade eder. Aşkın rehberliğindeki söz konusu acı dolu durum, bir itaat evine yol almakla, itaat ettiği takdirde de ruhunun korunup kollanacağı bir manevi yaşama yönelmekle sona erebilir. Dünyanın yıkıcılığı karşısında koruyucu manevi gölgeyi sağlayacak ise kutsal’ın kendisidir. Nitekim Richard Sennett, *Gözün Vicdanı* adlı eserinde Sevilalı Saint Isidore’dan alıntı yaparak “city” sözcüğünün hem şehrin somut biçimde korunmasını ifade eden taş yapı (*urbs*) hem de şehirde biçim bulan duygu, ritüel ve inançların korunması (*civitas*) anlamına geldiğine işaret eder.³ Bu açıdan “ruhun selini kontrol altına alacak”, “imanın ışığı ile farklılıkların gölgesini kovacak”

2 Richard Sennett, *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 20-21.

3 Sennett, *Gözün Vicdanı*, 26.



Palmanova, İtalya.

alana) hareket eder. Ancak fenomenler dünyasının görülmeyen âleme kıyasla daha yakın ve daha açık hissedilmesi, çoğu zaman bu dikey yönlü ilişkinin unutulmasına sebebiyet verir. İlişkileri maddi alana sıkıştıran bu yatay yönlü ilişki, her ne kadar manevi alanı şehrin dışına itiyor gibi gözükse de beşerî praksiste kutsalın işaret ve izleri her daim görülebilir. Zira kutsalın insan hayatındaki aşkın boyutu, korku ve hayranlık hissinde; sezgisel boyutu ise ona duyulan aşk ve heyecanda tezahür eder. İnsan kutsalı deneyimlerken genellikle duygusal ve içsel bir deneyim yaşadığı için söz konusu tezahürlerde hissi boyut ön plana çıksa da bu durum kutsalın, insanın rasyonel yönüne hitap etmediği anlamına gelmez, aksine ikisi arasında tamamlayıcı bir ilişki mev-

bir şehir inşa etmek Orta Çağ duvarcıları ve dülgerlerinin ideallerinden olmuştur. Söz konusu idealler, “fiziksel urbsa karşı kayıtsız kalın” emrinin yerine getirildiği devasa mabetlerin tasarlanmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu ideal uğruna düzenlenmiş şehirlerde mabetler dikkatli bir şekilde konumlanıp özenle tasarlanırken dünyevi binalar karmakarışık yığınlar halinde bitişmiş, sokaklar ise eğilip bükülmüştür. Oysa şehrin merkezi ve belirleyici yeri olan mabetler, dünyevi sıradanlığın aksine özenle oluşturulmuş, kutsal bir sığınağı temsil etmiştir. Zira Lao-Tzu’nun “odanın asıl gerçeği duvarlar değil, onların içerdiği boşluktur” ifadesi, mabetlerin dış dünyaya yasak oluşunu ve mabetlerin kutsallıkla dolu bir odak ya da merkeze işaret edişini seslendirir. Bu açıdan kadim şehirler Tanrı’nın varlığını onaylamakla birlikte insanlar için O’nun varlığını idrak etme ve O’na ulaşabilme imkânını oluşturur. Manevi hassasiyetin vurgulandığı, yoğunlaşmış bir anlam kazandığı bu merkezler, dünyeviliğin karmakarışıklığına inat netliğin egemen olduğu sahneleri ifade eder.



Milet Antik Kenti- Filozoflar Şehri

ŞEHİR VE MANEVİ ALAN

İslam düşüncesinde insanın yaratıldığı andan itibaren metafizik âlemle bağlantısını kuran, metafizik değerleri fiziki dünyaya aktaran bir yetiyi haiz olduğu kabul edilir. Manevi alan ile maddi alan arasında ilişki kuran söz konusu yeti, genelde dikey yönlü bir karaktere sahiptir, yani yukarıdan (manevi alandan) aşağı doğru (maddi

cuttur. Söz gelimi mimari bir yapının insanda bırakmış olduğu hayranlık ve heyecan mana bakımından yapıyı hayatın merkezine yerleştirmesiyle rasyonel olana işaret eder. Bu açıdan dikey yönlü ilişki, şehir hayatında neşet eden anlamı; yatay yönlü ilişki ise insani ihtiyaçları ve bunların karşılanmasındaki hususları ifade eder.



Bir bütün olarak şehir, dikey boyutun radikal biçimde yatay olanda çoğullaştığı iç içe geçmiş bir işlevler karmaşasına işaret eder. İbadethaneler, pazarlar, oyun alanları, toplantı yerleri gibi yaşamın karmaşıklığını içeren mekânlar, aynı zamanda kendi içinde bir dengeyi barındırır. Bu yönüyle şehir, karmaşıklık içerisindeki farklılıkları bir tehdit olarak görüp ortadan kaldırmaya çalışmaz, aksine hem bireysel hem de ortak yaşamı dengeli bir şekilde sürdürebilme imkânını sunar. Nitekim kadim dünyada “erdem” ya da “dengeli olmak” bir odaklanma sorunu olduğu için insanlar, şehri de “bir sanat eseri olarak” iç ve dış yaşantı arasındaki uyumun göstergesi olarak tasarlamışlardır. Günümüzde modern şehirlerde göremediğimiz söz konusu bütünlük, esasen “iç” ve “dış” yaşam arasındaki dengenin olmayışını, ontolojik bir güvensizliği, bir korkuyu hatta incinme olasılığını ifade eder.⁴

Günümüzde mabetlerin yerini yavaş yavaş eve bıraktığını fark ettiğimizde, yukarıda ifade edilen maddi ve manevi yaşam arasındaki dengesizliği, ontolojik güvensizlik ve korkuyu daha iyi

anlayabiliriz. Aslında ev, dünyadaki zorluklardan kaçıp sığınılan, dünyanın karmaşıklığının aksine netliklerle dolu, insanın kendisini daha rahat ve güvenle ortaya koyduğu, benliğini ifşa ettiği bir huzur yeri olarak anlaşılır. Ev, her türlü incinmeye, korkuya, kuşkuya ve anlaşmazlığa karşı bir sığınaktır. Eğer bir ev söz konusu betimlemelerle ifade edilemiyorsa, dışarıdaki yaşamın gerginlikleri evin içine sızıyorsa o zaman orası ev olmaktan çıkar; dış dünyanın üzerine çatı çekip içinde ateş yaktığı bir parçası olur. Ancak burada asıl sorulması gereken soru, bir sığınak olarak evin rolünü yerine getirip getirmediği, kutsal sığınağa duyulan özlemin yerini alıp alamadığıdır. Bu sorulara olumlu yanıt verebilmenin şimdilik mümkün olmadığını, kutsallığı evde arayanların bırakın dünyaya açılmayı, dışarıdan ayrılmış bir duygusallık mağarasına sığınmanın sefaletini yaşadığını ileri sürebiliriz. Hatta manevi sığınığın dünyevi versiyonu olan evin ekonomik sisteme aktarılmasının daha açık ve dışa dönük olan şehirleri daha samimiyetsiz hale getirdiğini iddia edebiliriz. Sennett’in de ifade ettiği

üzere modernler, dünyevi bir toplumda kutsal bir sığınak yaratmanın, karmaşık bir dünyada mükemmellik örneği olarak cami, katedral ya da sinagog gibi mabetlerin niteliklerinin bir evin boyutuna taşımanın zorluğu ile karşı karşıyadır.⁵ Tüm girişimlere rağmen mabetin vadettiği güvenin, netliğin, rahatlığın ve manevi otoritenin hâlâ eve taşınmadığı aşikârdır.

SONUÇ YERİNE

Günümüzde şehrin maddi dokusunu gözlemleyenler orada tezahür eden yaşama ve var olma üslubunu, yani dikey boyutun radikal biçimde yatay olanda azalmasını hemen fark edebilirler. Oysa şehir, insanın hikâyesinin zemini ve bu söz konusu hikâye sadece yatay bir ilişkiselliği değil, dikey bir ilişkiselliği de içinde barındırır. Nitekim şehir, varlığın özü ve hakikati üzerine kurulmuş alanı temsil eder.

Şehrin düşünsel güçlerle, duygu ve hislerle, anlamlarla ve kutsalın izleriyle yoğrulmuş canlı bir varlık olduğunu unutmamak gerekir. Zira şehrin gerçekliği yaşam dilimlerimize katılışı, onlarla yoğrulmuş, onları dönüştürmesi ve biçimlendirmesinde ortaya çıkar. Bu husus şehrin soyut-muhayyel bir şeyleri değil, varoluşu mümkün kılan bir projeksiyonu, bir hakikat arayışını yansıtır. Bu hakikat arayışını sahiplenmek ise şehrin geleceğini güvence altına almak demektir.■

KAYNAKÇA

- Sennett, Richard. *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*. çev. Süha Sertabiboğlu ve Can Kurultay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.

4 Sennett, *Gözün Vicdanı*, 12-13.

5 Sennett, *Gözün Vicdanı*, 43.

Mekân ve Mekîn Olma Açısından Kut ve Töre

İSMAIL DOĞU

TRT 2 Sanat Editörü

YAŞAM GÜCÜ ANLAMINA GELEN KUT KELİMESİ; BERABERİNDE yetke ve yetkiyi, rahmet ve bereketi de çağrıştıran, Türk geleneğinde anahtar bir kelimedir. “Kut almak” ya da “Kut’u elinde bulundurmak” deyimleri, bereket içinde olarak yetkisini kullanmak ve mutluluk içerisinde yaşama gücünü sağlamak anlamında kullanılmıştır. Bu güç doğrudan Allah tarafından verilir. Kaynağı ve amacı aslında onun mahiyetini açık eder. Allah’ın dışında birinden gelmez ve yine Allah’tan başkası için kullanılmaz. Bu yüzden de kut’u elinde bulunduran için töre esastır. Başka dendik de töre, kut ehlindedir. Yasa anlamına gelen töre, adalet ve saadet içinde yaşamının şartlarını ve imkânlarını sağlar. Buradan da anlaşılacağı üzere dikey olarak gelen kut, yatay olarak töreye evrilir. Töre, bu yönüyle yaşam gücü olan kut’un yaşam sebebi ve ereğidir. Kut, töre içindir ya da tersinden ifadeyle, töre ancak kut ile gerçekleşir. Kut olmaksızın töre olmaz, olana da töre denmez. Töre olmaksızın da kut bir anlam ifade etmez. Eğer bir bilgelik ve mutluluktan bahsedilecekse, kut ve töre, bu oluşumun vazgeçilmez anahtarlarıdır. Belki de bunu fark ettiği için Jean-Paul Roux “Altay Türklerinde Ölüm” adlı eserinde kut kavramına çok geniş yer vermiş ve kısa şekilde

söyle izah etmiştir: Akışkan, zihin, ruh, hayati güç, şans, talih, uğur. Tanımlarda yer eden zihin ile güç ve uğurun bir arada zikredilmesi, tüm bunların da akışkan fiiliyle temasa geçişinin belirtilmesi oldukça manidardır. Bu kelime öbeğinden oluşan, bir taraftan da kut yerine kullanılabilecek farklı kelimeler anlamına gelen dizge, bize bir dünya görüşünü resmeder. Buna göre kut, her şeyden önce zihinsel bir olgudur ama zihin diyerek soyutlama yapılmış gibi görünse de, onun bir güç oluşturması ile somut alana çekilmesini de sağlamaktadır. Zihnin berrak, ufkun açık olması kut için olmazsa olmaz bir şarttır. Kut ancak böylelerine ve böylesi bir işlev için “verilir”. Bireysel olarak böylesi bir yeti ve yeteneğe sahip olan kişi, gücü elinde bulundurur ve bu zihinsel güçle toplumda mutluluğu yayar ve paylaşarak çoğaltır. Bunun sürekliliği ve bu vesileyle olması gereken çeşitliliği, zaman-mekân-muhatap üçlüsü içerisinde güncelliğini korumasını da beraberinde getirir. Akışkanlığından kasıt da bu olması gerektir. Bir taraftan zaman ve mekânla kayıtlı iken diğer yünden zamanı ve mekânı aşan bir vehesi vardır. Kişiye verilen kut, öncelikle kişiyi kudretli ve bahtlı kılarken, töre uygulamasıyla da beraberindekileri mutlu ve uğurlu kılar. Çünkü bu vesileyle

elde edilen güç, kaba kuvvet anlamında insanlığı yıldırان ya da zorlayan bir pazu imgesinden çok uzak bir şekilde, benlik ve bilgelik taşıyan zihni yeteneklerdir. Bütün bunların kaynağının adına Tengri/Tanrı denilişi de aslında tam da bu sürekli varoluşa ve akışkan duruma çağrışım yapan isabetli bir adlandırmadır. Çünkü Tanrı kelimesinin kökeninde bulunan “tan” ifadesi, Türkçemizde çokça kullanılan ve çokça türevleri de bulunan bir kelimedir. Tan vakti ile Tanrı isimlendirmesi arasındaki ilişki konumuzu derinleştirmesi için bize oldukça güzel bir rehberlik sunacaktır. Buradan ilerlerse Tanrı, sürekli doğuş halinde olan, Kur’anî ifadeyle her an bir yaratış üzerinde olanı ifade etmek için kullanılan muazzam bir kelimedir. Buradaki doğuş, tecelli olarak ele alınırsa anlam zenginliği ortaya çıkacaktır ki, bilindiği ve söylendiği üzere, tecellide tekrar bu yüzden yoktur. Nasıl ve niye olsun ki, sonsuz ve eşsiz bir tecelli imkânı varken! Sonsuz ve eşsiz tecelli, O’nun Tanrı olarak adlandırılmasına sebebiyet verdiği için de, bunu fark edenlere ve içselleştirenlere de aynı kökten gelen “tanık” denmiştir. Bu halde tanık, Tanrı’nın tan vakti gibi sürekli yaratışını ve ardından gelecek olan güneşi gören, bilen kişidir. Bu görüş/görme, artık gözlerden ziyade

kalp ile olan, nesneleri ve mesafeleri ortadan kaldıran köklü ve temelli bir bakıştır. Daha ileri bir ifadeyle, gözle görmek değil bizzat göz kesilmektir. İbn-i Arabî'nin deyişiyle "baştan aşağı göz kesilmek", Şeyh Galib'in dizesiyle "cem'i havas edip öyle bakmaktır". Kur'an'da geçen özellikle "şahitlerden olunuz" ifadesi, görme sınırlarını ve biçimlerini aşan, artık yakîne ererek o kesilen bir konuma işaret eder. Böylesi biri artık şehid'dir ve şehid için şahit gerekmez.

Kut'un Allah'tan gelmesi zaten kaynağı itibarıyla da maksadını haiz kılar. Mahlukat mahza hayr üzere yaratılmıştır ve bu yaratılış ahsen bir mahiyettir. Kut, bu sırta vakıf olmak ve buna göre yaşamaktır. Aslında bu yönüyle verilen özel bir algı/duygu değil, zaten uhdesinde var olan farkındalığın adıdır. Kim bu yaratılış anlar ve buna göre yaşarsa o kut almış demektir. Yoksa Tanrı, ayrıca ve ayrıcalıklı olarak kimseye kut vermiş, verecek değildir. Bu yüzden kut verme değil kut alma terimi kullanılır. Elbette ki Allah'tan olması hasebiyle verilir, veridir. Ancak O'nun ezelde Verici olması, verilenin veriyi fark etmesi ve uhdesinde yer ettirmesi ile ilgilidir. Bu açıdan yeni ve özel bir veri gibi düşünülmekten ziyade, zaten verilenin alınması, farkına varılmasını işaret için "kut alma" deyişi dillere hâkim olmuştur. Kelimenin böylesi bir kullanımı ve çağırışımı, aslında her şey yaratılış itibarıyla kutsal olsa da, aslolanın kut almak, kutlu olmak, kutlamak olduğunu vurgulamak içindir. Kut'u fark eden ve ona göre yaşam biçimini şekillendiren kişi kutludur ve bu gerçekten de kutlanası bir ikramdır. Zaten Kur'an'da ilk inen ayetler olan "Allah'ın adıyla/adına okuma" isteği, ancak alakanın kurulması iledir ve bu dizge, bize bilmediğimizi bildiren Ekrem olanın bir ikram biçimidir. Bunun adı da kalemdir. İşte bu kalem; kut alan, kutlanan, kutlu olan kişinin töresini oluşturur. Bunu şöyle de ifade edebiliriz:

Tanrı kelimesinin kökeninde bulunan "tan" ifadesi, Türkçemizde çokça kullanılan ve çokça türevleri de bulunan bir kelimedir. Tan vakti ile Tanrı isimlendirmesi arasındaki ilişki konumuzu derinleştirmesi için bize oldukça güzel bir rehberlik sunacaktır. Buradan ilerlerse Tanrı, sürekli doğuş halinde olan, Kur'anî ifadeyle her an bir yaratış üzerinde olanı ifade etmek için kullanılan muazzam bir kelimedir. Buradaki doğuş, tecelli olarak ele alınırsa anlam zenginliği ortaya çıkacaktır ki, bilindiği ve söylendiği üzre, tecellide tekrar bu yüzden yoktur.

Töreyi okuyan, töreyi sağlayan ve buna tanık olan kişidir kutlu kişi.

Okuma faaliyeti olarak çevrilen ayetteki kelime (ikra') için, özellikle yazılı bir metnin okunması anlaşıldığı ve dolayısıyla da anlamın daraltıldığı iddiası sebebiyle bu çeviriye kekremsi bakanlar vardır ve haklıdır da. Ancak okuma kelimesinin kökenine eğildiğimizde yay ile atılan bir nesne karşımıza çıkar: ok. Ok'un okumakla ilgisi ilginçtir elbette. Ancak çağrılarının bir zamanlar ok ile yapıldığı, ok'un bu vesileyle kalemin yerini aldığı düşünülürse çok da garipsenmeyecektir. Okumak, bu meyanda ok ile atmaktır ki, bir çağırışı üstlenir. Tabii burada okun nereye nasıl atıldığı noktaları işin boyutu açısından önemlidir. Hedefe isabet ettirme ya da boşa gitme ile daha kötüsü olan yanlış hedefi vurma arasındaki farklılıklar, elbette oku atanın mahareti ile doğrudan alakalıdır. Bu açıdan ok-u-mak, oldukça esaslı bir iştir ve sanılanın aksine yazılı bir metni ulaştırma noktasında önem taşımaktadır. Burada dikkat çekilmesi gereken asıl nokta, bundan ziyade ok'un atılmasını sağlayan yaydır. Yay, yazmak kelimesinin kökenini oluşturur. Çünkü ok, yaysız atılmaz. O halde ok-u-mak/ok atmak için yay şarttır. Türkçemizde aynı kökten olmasına rağmen harflerden birinin ses değişimi ile bambaşka semantik alanlara geçildiği ve orada yeni kelimeler türetildiği aşikârdır. Ancak ne kadar ses değişimi ile sıçrama yapılsa ve ayrımlar oluşturulsa da kök

bağlantısı her zaman vardır ve sağlanmalıdır. Yay kelimesinde bulunan son harf, ses değişimi ile yaz'a dönüşmüştür. Yay kelimesinden yaymak, yaygı gibi kelimeler türetilirken, yaz kelimesinden de yazmak, yazı, yazgı kelimeleri türetilmiştir. Bu bağlamda Alak suresindeki ilk ayete dönüş yaparsak, aslında okunması istenen, yazılandır. Bunu yazan da Allah'tır. Okuma ve yazma denkleminde yazan Allah, okuyan ise kuldur/insandır. İnsan yazsa da aslında okuyuşunu yazmaktadır. Kişi, okuması ya da okuyuşunu yazması ile Allah'ın yazmasına katışarak ya da ondan ayrılarak yazgısını oluşturur. Ayet, bize yazılanın okunmasını isterken, bir yazı biçimi olan yaratılışın amacının ve istikametinin fark edilmesi istenmektedir aslında. Yaratılanın adıyla/adına okunma isteği, yaratılanın yani bu vesileyle yazılanın okunması isteğidir. Mahlukat ve tabiat, bir kitap misali okunmalıdır ve bu okuyuş bir alaka üzerinden sağlanmalıdır ki sahih ve sağlam olsun. Enfüsteki ve afaktaki ayetlerden bahsedilmesinin, bu ifadelerden dolayı müfessirlerin "kevnî ve kitabî ayetler" ayrımı yapmasının nedeni de budur. Tüm bunların kut ile ilgisi, tam da bu okuyuşta yatar. Kut almak ve kutlu olmak, bu okuyuş içinde olmandır. Kalem, işte bu yazma yani yaratma biçiminin metaforu olarak ikram haliyle öne sürülür ve töre de ancak buradan yola çıkılarak icra edilir.

Kut ve töre ayrılmaz bir ikilidir. Biri olmadan diğeri olmaz; olsa da anlam ifade etmez, retorik kalır. Bugün adına Türk denilen kavmin töresi olmadığı için kut'u da kalmamıştır. Haddizatında eskiden Türk demek de zaten töreye bağlı olmak demektir. Töresi olmayan ya da töreden kaçanlara Kazak/Kıpçak denmesi de bundandır. Bu haliyle Türk ismi bir kavim değil karakter adıdır. Modern dönemde ulus-devlet inşası için böylesi bir tanımlama yapılmış olması, kut ve törenin hâlâ baki kaldığı anlamına gelmez. Zihnin Batılılaşma arzusu, yaşamların farklı eğilim ve yönelimlere sevk edilmesine sebebiyet vermiş, beraberinde mekân anlayışı da mekân olanlar gibi değişmiştir.

Kutsal terimi her ne kadar müspet bir anlam içerse ve bu açıdan kullanılmaya müsait olsa da yanında her daim profan olanı taşıması sebebiyle eğreti kalabilmekte. Bu kekremiş durum, çoğunlukla da modern imgelerden kaynaklanmaktadır. Bir din fenomenolojisi açısından önemli işlevler gören ve güzel eserler bırakan Mirca Eliade'nin sonuçta kutsallık kelimesini her zaman profan karşısında konumlandırıp dar alanda paslaşmalara girmesi, kutsalı içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Elbette ki yaratılışın mahza hayr üzere olması nedeniyle her şey kutsaldır. Ancak bir şeyin kutsal olması ayrı, kutlu olması ayrı bir durumdur. Kutlu olmak, yaratılıştaki esas fark etmektir en başta. Böylesi bir bakış, kutsal olarak addedileni diğer varlıklardan ayırtmaz. Hâlbuki kutsal kelimesinde bir indirgeme kokusu vardır. Burada kut, belirli bir zamanda belirli bir yerde belirli bir kişiye/nesneye sinmiştir sanki. Böylesi bir kut, puttan başkası değildir. Zaten put denilen olgu/nesne, bir şeyin bağlamından ve uzantılarından tamamen koparılıp ayırtılmasıdır. Bu bir indirgemedir. Aslında yüceltme olarak yapılan bu şey, tamamen bir sıradanlaştırma hatta bayağılaştırmadır. Putların genellikle

taştan olması, aslında tam da şanına uygun bir harekettir, orada öylesine duran ve hiçbir anlamı olmayan. Tabii bu o nesnenin suçu değil, onu o hale getiren el ve aklın sonucudur. Onu bu kılığa sokan kişi aslında kendi kimliğini ve kişiliğini göstermiş olur; algısı ve bakış açısı, tutum ve davranışı ile...

Tüm bu bağlantılar kut-sal olanın put ile ilişkisine dikkatimizi celbeder. Kaş yapayım derken göz çıkarmaya sevk eden bu ameliye, nesneyi de onu o hale getiren özneyi de bayağılaştırır. O halde yaratılışı ve yaratılanı kutsal görme eylemi, ondan bir kut alma ve bu haliyle kutlama amacına matuf ise anlamlıdır. Kutlu olmayı kutsala tercihimizin nedeni de burada yatar. Bu bakış açısı; mekânı kutsal gören değil, mekâna kutluluk serpen bir algıdan tezahür eder. Hepsisi de vahdet dergâhından nasiplendiği için ayırım ve gayrım gözetilmez. "Orada Bir'den başka ne görülürse puttur."

Peki, mekâna zamana ve somut olanlara kutsallık katan nedir? Bu sorunun cevabı, Kur'an'daki Arapça bir kelime olan ve Türkçemizdeki kut kelimesiyle de ses benzerliği olan "kuds" kelimesinde aranabilir.

KUDS, KUDSİYET, MUKADDES

Kur'an'da hepi topu 10 defa geçen kuds kelimesi ve türevleri. İki defa geçen ve Esmâ'dan olan Kuddüs ismiyle başlayalım. Bu isim, diğer bazı isimlerin birlikte zikredildiği ve Esmâ Ayeti olarak bilinen Haşr suresi 29. ayette geçer. Öncesinde ve sonrasındaki diğer esmanın ayrıntılarına dikkat edecek olursak aslında kelimenin ne anlama geldiği de belirginleşmiş, bizim de başından beridir Kut üzerine üzerinde durduğumuz noktalarla aynı konuma yerleşmiş olur. Ayette Kuddüs ismi Melik isminden sonra, Selam isminden önce kullanılmıştır. Buradan hareketle rahatlıkla diyebiliriz ki Kuddüs olmanın Melik ve Selam ile çok güçlü bir bağlantısı vardır. Kut kelimesinin

hem güç hem de baht içermesi gibi, Kuddüs de kaynağını Melik olmaktan alır ve bunu Selam sonucuna götürür. Kelimenin kökenindeki temizlik içermi, Kuddüs olmanın aslında temiz olmayı imlemesindendir. Tanrı'nın tertemiz tan vakti gibi aydınlık içermesi yanında temiz olması elbette tartışılmaz. Lakin bu ifade O'nun öyle olması kadar, kulları tarafından öyle algılanmasını da salık verir. Meleklerin "Seni hamd ile tesbih ve takdis ederiz" sözleri, aynı zamanda bir yakarış babından görev tanzimini gösterir. Haddizatında O'nun temizlenmeye ihtiyacı yoktur, Çünkü o temizliğin, p/aklığın ta kendisidir. Buradaki belirteç, kişinin kendi yaratılışına ve Yaratan'ına bakma biçimi içindir. Temiz bakan temiz görür. Bu yüzdendir ki kimileri ilhad etmiş, Tanrı'ya yakışmayan ifadelerle O'nun ismini kirletmeye ya da en azından gölgelemeye kalkmıştır. Bu ameliye, kuşkusuz insanın kendisini kirletir, gölgeler; başkasını değil. İsimlendirme, ismin sema ile aynı kökten olduğu düşünülürse, kişinin kendini yüceltmesi ile O'nunla yücelme arasındaki farkı yaratır. Kendini yüceltme edimi, aslında kendini temize çıkartma adına pisliğe gömmeden başkası değildir. Ancak Allah ile yücelme arzu ve çabası, onca pislik içinde kalsa da istemeyerek, pislik ona bulaşmayacaktır, her daim tertemiz kalacaktır. O'nun ismiyle semaya çıkma, kısaca miraç işte budur. Bu takdis etme, kişiyi mülk sahibi de yapacaktır, selama da uğratacaktır. Bu mülk sahipliği, özel mülkiyet edinmekten çok uzak olarak, melekût âlemine gark olma ve meleklerle beraber olma anlamında kendisine yaratılıştaki verilen melekelerini kullanma sayesinde ve anlamındadır.

Kuddüs olan Allah, temiz/tuhr ile pis/necis-gayz arasını elbette ve kesinkes ayırmıştır. Bu ayırım evrende varoluşsal açıdan pisliğin olduğu anlamına gelmez. Mahza hayr üzerine yaratıldığını defalarca söylememizin

ve altını ısrarla çizmemizin nedeni de burada yatar. Pis ya da çirkin, şer ya da fücür denilen istemsiz tutumlar ve algılar birer nesne değil, birer eylemdir ve sadece insan içindir, insan eliyledir. Bu sonradan olmalı aslen temiz, güzel ve iyi olan yaratılışın aslını bozma gayreti sonucunda ortaya çıkar ki ayrıştırılması gereken de işte budur. Burada farkın fark edileceği ilk nokta her şeyin asliyet itibarıyla ibahat taşımasıdır, ikinci gerçek de her şeyin bu yapısal durumu nedeniyle aslına raci kılınması zaruretidir. Madem her şey aslen tertemizdir, o halde tertemiz bakılıp görülmeli ve kimileri bunu yapıbozuma uğratmaya çalışsa da pislikler, çirkinlikler, kötülükler giderilmeye çalışılarak tertemiz kalma mücadelesi verilmelidir. Ayette Ehl-i Beyt için geçen “rics olanı (kir ve pası, çirkin ve kötü olanı) gidermek ve sizi tertemiz yapmak (tathir) ister” önerisi, onlarda bu tür menfi öğeler olduğundan değil, onlar üzerine kara çalarak örnek olma hüviyetinden uzaklaştırmaya çalışanların çabalarının boşa giderilmesi içindir. Burada kudsiyet terimi yerine tathir kelimesinin kullanılması aynı sekansta değerlendirilme gerekliliğindedir. Ehl-i Beyt’in kudsiyeti; onların kendini temiz kılması, ümmetin de ona temiz bakması ile alakalıdır. Böyle olunca aleyhlerinde olan kampanyalara sırt çevirmek gerektir. Kişi temizlenerek kudsiyete ererken, temiz bakması ile de bunu devam ettirir. Çünkü temizlik, yanında pisliği asla barındırmaz. Temiz olmak da zaten kirden, pislikten tamamen arın(dır)maktır. Bir yer kir ve pis içindeyse yapılması gereken orayı menfi durumlardan ayırmak, aynı zamanda oraya sirayet eden ve tekrarına neden olan kaynağı bertaraf etmektir. Pislik giderilmediği sürece, zarar görecektir olan her daim temizliktir. Öyle ki gün gelir temizlikten eser kalmaz. Bu durum kişinin kendisi için geçerli olduğu gibi karşısındaki görünüm için de geçerlidir. Zaten kişi

nasılsa öyle görecektir ve eyleyecektir. Zira pis olanla temiz olan bir araya geldiğinde pis olan için bir değişiklik olmaz; olan temize olur. Bunun aynısı kötü ve iyi olan iki unsurun bir araya gelmesi için de geçerlidir. Kötülüğün kazanmasının ve güçlü olmasının tek nedeni, iyiliği kendine benzetmesi ve dönüştürmesidir. Burada temiz olanın temiz kalma gayreti yanında, pis ve kötü olanın sürekli tacizinin de kulaklara küpe edinilmesi istenmektedir. Yoksa kâinatta mahlukat açısından kötü ve pis olan asla yoktur ama yine aynı kainatta kötülük ve pislğin insan eliyle olmayacağı ve insanlara dokunmayacağı diye bir garanti de yoktur. İşte takdis etme ve kuds içinde kalma, aslında temiz olma/kalma anlamını içerir. Bu da kutsal varoluştan ziyade kut alma, kutlama demektir.

Kuds kelimesinin diğer meşhur kullanımı, Kur’an’da 4 yerde geçen bir terkipte kendini gösterir: Ruhul Kuds. Ortak bir kanaat olarak Cebrail meleği ile özdeşleştirilen bu terkip, Kur’an’daki kuds kelimesinin anlam alanına dikkat edildiğinde pek de karşılık bulmaz. Her melek tâhir ve bu tertemiz meleklerden başkası, her ne kadar ulaşmaya ve bozmaya çalışsa da, en nihayetinde vahye dokunamaz ise bunun Cebrail ile özdeşleşmesi konuyu ve buna bağlı olarak anlam dünyasını oldukça daraltır. Her melek bir resuldür ve vahyi taşır. Bu açıdan bakılırsa Ruhul Kuds özel bir meleğin adı değil bir cins isim olarak tüm meleklerin adı şeklinde değerlendirilmelidir. Ancak bu ifade de her ne kadar bir genişleme yapıyor olsa da yine de meleklerle sınırlandırıldığı için daraltılma hali devam etmiş olur. Bunu çözenin en iyi yolu, ruh kelimesinden geçer. Ruh, canlılık vermesi adına daha çok insan için kullanılan bir kelime gibi gözüktü de, Kur’an daha çok canlılığı ve buna müstenit aydınlığı imlemek adına kendisi için kullanır. Allah’ın, Kur’an ifadesiyle “Kendi Ruhundan

nefhetme”sini okuduğumuza göre buradaki kuds kavramı daha da iyi anlaşılacaktır. Zaten Ruhul Kuds ayetleri, “eyyedna” (destekledik) fiili ile kullanılmaktadır. Buradaki kastın “sağlamlaştırma” amacı olduğu çok rahat anlaşılmaktadır. Böylece başlangıçta “nefhedilen Ruh”un sonrasında “Ruhul Kuds” ile desteklenmesi, aslında vahy bütünlüğüne işaret eder. Kuds olma yolu, bu ayetlere göre, Allah’ın başlangıçta verdiği Ruh’un, sonradan da desteklenmesi ile kişinin kendini temiz kılması ve pisliklerden arındırması içindir. Allah en güzel şekilde yaratmış ve hiçbir zaman da elini çekmemiştir. Başiboş bırakmadığı gibi, eğlence ve oyun amacı da güdülmemiştir. Zariyat suresindeki meşhur “ibadet için yaratılma” ayetini İbn-i Abbas’ın “tanınma için” şeklinde tefsiri bundandır. Temiz ve bu meyanda kuds içinde kalmanın yolu, gereği gibi takdir ve takdis etmekten geçer. Takdis edildiği müddetçe mukaddes olunur. Mukaddes olma ise o kişiye muazzez olmayı sağlar. İzzetin ancak Allah elinde olması ve Resulünün yanında mü’minlere verilmesi bundandır. “Azze” fiilinin sertleşmek sıkışmak anlamına gelmesi boşa değildir. Bu demektir ki necasetten kurtulup taharet içinde olan kişidir ancak sert ve sıkı olan. Bu sertlik ve sıkılık ise elbette ki kaskatılık içermez. Buradaki ifadenin gücü, bir daha pislik yer etmeyecek şekildeki ciddiyeti ve azameti içindir.

Kutsallık ve kudsiyet anlayışı, tek başına olumluluk ifade etmez. Hadizatında hiçbir kelime, hiçbir söylem tek başına kutsallık ya da hakkaniyet ifade etmez. Onu anlamlı kılan ve yerli yersiz kullanma salahiyetinde olan insandır ve bu da ancak bir edimler bütünlüğü içinde kendini gösterir. Ancak ne hazindir ki, bırakalım neyin hangi amaçla kutsallığını, kelimenin kendisi bile, ağız dolusu kullanılarak önemli bir çağrışım yapıldığı zehabına kapılmayı sağlamıştır. “Kutsal” denildiğinde akan sular durur vaziyeti

oluşturmuştur. Hâlbuki anlam ve bunun için kullanılan sözcükler, sonuçta bir zihin dünyasına aittir. Kut nerede ve nasıl yaşanıyor ya da yaşatılıyorsa, anlam ona göre şekillenir. İnsan kullanımından bağımsız hiçbir kelime yoktur ve kelimelerde saklı olan anlam hiçbir zaman kullanıcısından öte bir anlam taşımaz. Bu durum bazen kelimeyi açıp içinde saklı olanı ortaya çıkarmaya yaradığı gibi (kelime yarmak demektir, yarararak içinden bir şey çıkarılır ve ortaya sunulur), Necip Fazıl'ın mısrasında da belirttiği gibi anlamı boğan bir gömlek haline gelebilir. Bu uzun anlatımlar, sonuçta mekân kutsallığı ile mekân olan arasındaki bağa bizi götürür.

MEKKE-KUDÜS-MEDİNE

Mekke ya da eski ismiyle Bekke aslen bir vadidir, Farran Vadisi... Bu vadinin etrafı dağlarla çevrilidir. Benzetmek açısından tabak örneği verilebilir. İbrahim (as)'ın duasından da anlaşılacağı üzere elverişsiz bir ortamdır. Korku ve açlığın hüküm sürdüğü bir yer olarak tavsif edilmesi, oranın bakir bir alan olduğunu da gösterir. Daha sonraları oğlu ile birlikte burada ikamet eden ve burada Kâbe'nin temellerini yükselten İbrahim (as) ile buranın tarihi başlar. Elverişsiz bir arazi olan ve pek de uğrak bir yer sayılmayan bu bölge, yapılan Beyt ile açlık ve korku giderilmiş, bereketlenerek çoğalmıştır. Mekânın mekân ile olan doğrudan ilişkisi bilinir ve bu çok önemlidir. Kimsenin mukaddes olarak ihtimal bile vermeyeceği bir mahallin bir anda çekim merkezine dönüşmesi, elbette orada mekân olan baba ve oğul iki sevgili peygamber ile onların inşası olan Ev vesilesiyledir. Çünkü burası tathir edilmiştir. Mukaddesliği toprak parçasından değil, katılan anlamdandır. Yukarıda bahsedilen Ehl-i Beyt'in tathirliği, öncelikle Âl-i İbrahim içindir. Halefi Resulullah'ın ev halkının da bu sıfat ile tavsif edilmesi ve özel kılınması da bu cihettendir. Beyt'in, İbrahim'in ve Muhammed'in

âli dışında Kâbe çevresinde kuşlar gibi toplanan ve etrafında dönen mü'minler için de kullanılması pekâlâ olasıdır. Bu kullanım, çekirdek aile tablosunu ne giderir ne de gölgeler. Bu yüzden de her mü'min için orası Beyt'tir. Oraya İbrahimî varış ve orada Muhammedî kalış, ehliyet kazanımını sağlar ve artık emanet paylaşımı söz konusudur. Ayette geçen "vizir paylaşımı" önerisi, tam da bunun için vardır ve sağlanmalıdır. İbrahim ve Muhammed ailesine eklemelenmenin yolu buradan geçer, Bunun için kan ya da süt bağına gerek yoktur, can bağı yeter. Aşhab olmak, bu açıdan salt bedenlen yanında olmak değil, kalben ve ruhen içinde olmaktır, içinde taşımaktır; kendi canından daha aziz bilerek. Nitekim İbrahim'in soyundan imamlar edinme duasına karşılık zalimlerin ahde asla eremeyeceğine dair cevap, bu işin sadece soyla ya da yanında bulunmakla alakalı olmadığını en güzel biçimde açıklar. İbrahim'in ve Muhammed'in adil evlatlarıdır âl ve ehil olanlar, imamlık vasfını haiz olanlar ancak bunlardır.

Bu durum bize bir yerin ya da nesnenin mukaddes olma hüviyetini kazanma biçimini göstermesi bakımından önemlidir. Veda Hutbesi'nde de açıkça belirtildiği gibi, orada bulunmayanlar bulunanlardan daha iyi anlama imkânını haizdir. Aynı şekilde Hadis tarihinde geçtiği üzere "muhadramun" olmanın "aşhab" olma imkânını bahsetmesi işten bile değildir.

Beyt üzerinden biraz daha açım-lamaya kalkarsak şunları da ilave etmeliyiz. Beyt aslen evden ziyade yuva demektir. Çünkü ev kelimesi, daha çok dış yüzeyden fark edilen bir binayımler, bu yüzden de taş ve toprak yığını olarak soğuk bir havayı çağırıştırır. Buna karşın yuva, iç dünyayı hissettirme açısından bir sıcaklık ortamını ifade eder. Orası bu yönüyle bir sığınak bir barınaktır. Dışarıya karşı korunma, içeridekilerle dayanışma sağlar. O halde Beyt ve Beyt Ehli olmak, kendini ve çevreyi temiz-

lemek adına tüm dünya ve insanlık için bir çağrı hükmündedir. Kâbe'nin Allah'ın Evi olarak nitelendirilmesi, tüm camilerin kablesinin oraya dönük olması nedeniyle, camileri de birer Ev hükmünde tutar. Daha da ileri gittiğimizde, "hiçbir yere sığmadım da mü'min kulumun kalbine sığdım" şeklinde hadiste geçen kalbin Kâbe ile ilgisi ve ilişkisi de bizleri mekân poetikasına yolculuk yaptırır. Bu poetika, divan şiirindeki mısralara da beyt denilmesini sağlamıştır. Çünkü şair; sözlerini bir şiar ve bir şuur içinde, temizlenmeye aday bir biçimde, mukaddes ve muazzez algısıyla sığınma ve barınma amaçlı bir yuva görür. Gönül yıkma ile Kâbe yıkma arasında bu yüzden fark yoktur. Gönül ise ancak kem sözle yıkılır ki o asla bir şiir değildir. Bu meyanda şair, bir beyt ehli haliyle, temiz söz ve eylem içinde mekân oluşturarak mekânlığın idrakine varır. Bir yerin mukaddes ve muazzez olması, bir şiir edasında divana durmasından geçer. Şairlerin şiir toplamına divan denilmesi, onun orada devran etmesinden, Allah karşısında da hazır ve nazır bulunmasındandır.

Kâbe'nin Beytullah olmasına karşın tüm cami ve mescidlerin ondan çıkarak ona bağlanması da aynı ismin kullanımına ve aynı çağrışımı yapmasına engel değildir. Kâbe için bu minvalde "Ümmü'l Büyût" (evlerin anası/yuvaların yuvası) diyebiliriz. Onun bu şekilde vasfı ev ile şehir arasındaki kopmaz bağdan dolayı, Mekke'ye de yansır. Mekke de "Ümmü'l Kurâ"dır (şehirlerin anası). Çünkü Emin Belde'dir. Belde, insanın sadrı için de kullanılmıştır. Tüm diğer şehirler Mekke'nin sadrından doğmuş ve çoğalmıştır. Bir ev varsa şehir başlamış demektir. Divan edebiyatında da tek mısraya beyt denmez, beyt olması için iki mısra gereklidir. Her bir satır, Türkçe ifadesiyle dize'dir ancak bir dizge oluşturmaz. Bunun için ikinci bir dizeye ihtiyaç vardır. Yuva dediğimiz sıcak barınak için iki kişi gereklidir ve orada ünsiyet oluşmuş demektir. Bu

da yaratılıştaki çift yapıya işaret eder. Ayette denildiği üzere her şey ezvac (çiftler) halinde yaratılmıştır. Cem' olma bu şekilde başlar. Bu ikili yapı yukarıda vitri (nefs-i vahide-tek bir nefis), aşağıda şef'i (şuub ve kabail-şubeler ve kabileler) oluşturur. Vahdette kesret, kesrette vahdet budur. Bunun ilk nedeni kendi içinde farklılıkları oluşturmalarıdır ki aynileşme ve tekrara düşme söz konusu olmaz. İkinci nedeni de tanışmak, kavuşmak, paylaşmaktır ki çatışma söz konusu olmaz. Bunun adı uyum, göstergesi de istikrardır. O halde ezvac için izdivac şarttır, birbirine bağlamak ve uyum içinde kalmak gerekir. İki kişinin izdivacına Türkçede evlenme denmesi bu açıdan oldukça yerinde bir tanımlamadır. Evlenmek, ev kurmak bu yüzden iki kişilik bir olgudur. Bu vuslattır ve asla içinde firak yoktur. Bunu anlamak fark etmek, Furkan olmaktır.

İnsan tek başına var olmadı ve hiçbir zaman tek kalmadı. Âdem ve Havva imgesi, bu oluşumun insani noktadaki iki sembol figürüdür. Biri olmadan diğeri olmaz, olsa da anlamı kalmaz. Şehir de birbirine bağlı ve dayanışma içinde olan evlerden (büyüt) oluşur. Bu evler her evin yapıtaşında olan tuğlaların kenetlenmesi gibi, birbirine yüzleri dönüktür. İnsan ünsiyet ile aynı köktendir. Bu ünsiyet, en başta çift yaratılma konumundaki bileşkeden başlar. Kadın (Havva) ve erkeğin (Âdem) ünsiyeti, insanların birbirleriyle ünsiyetini doğurur. Kadının Havva (hava/ nefes/ruh), erkeğin Âdem (toprak/kan/ ateş) olması boşa değildir. Çünkü kadın gökyüzünü erkek yeryüzünü temsil eder. Bu bağlamda şehir tek başına bir beyt olarak mekânı, tüm dünya da bir şehir olarak kâinatı temsil eder. Asıl ünsiyet de budur. Şehrin/mekânın kutsallığı kendisinde ya da içindeki bir yerdeki konuma hasredilen bir adlandırmadan ziyade onu oluşturan bu algıda/anlayışta. Kudsiyet madem temizlemekle doğrudan ilişkili, o vakit

temizlenmesi gereken ilk yer zihniyettir. Gerçek kutsallık, kutluluk buradadır.

Farsça şehir kelimesi, şehirleri korumak için yapılan surların yapıldığı "balçık" ile yakın ilişkilidir. İnsanın topraktan/balçıktan yaratılması konusunda tüm anlatılarda ittifak vardır. Buradan rahatlıkla şu sonuca varılabilir: Âdem ve Havva, insan türü olarak balçıktan yaratılmış olduğu için aslında ikisi birden tek başına bir şehir hükmünde, aynı şekilde bir şehir kadın ve erkeğiyle tek başına bir insan hüviyetindedir.

Kâbe bir ev olarak beraberinde birçok evi yanına çekmiş ve Mekke oluşmuştur. Her ne kadar kesinlik arz etmese de, bunu Mekke kelimesinin köken arayışında da bulabiliriz aslında. Mekke adının geçtiği bilinen en eski belge Batlamyus'un II. yüzyıla ait "Coğrafya" adlı eseridir. Burada Mekke, Asya'nın altıncı haritasında Macoraba şeklinde anılır. Fakat bu tarihten çok daha önce Mekke'nin diğer bir ismi olan Bekke, Ahd-i Atîk'te yer alan Mezmurlar kitabında görülür (84/6). Sebe ve Habeş dilinde "tapınak, sunak" anlamlarına gelen Macoraba, aynı manada olmak üzere seslilerin belirtilmediği Güney Arabistan yazısıyla "mkrb" şeklinde yazılan mekverab kelimesinden türemiştir ve Arapça kurb kökünden makreb (kurban yeri, mihrap, mukaddes yer) kelimesine dayanmaktadır. Bu açıklamalar, aslında bir yakıştırma olsa da sonuçta Mekke'yi şehir haline getirenin Beyt olduğu ve bu Beyt'e yakınlık sebebiyle de yeni evler ile yerleşimin kurulduğu anlaşılabilir.

O halde bir şehrin kutlu olması, o şehrin kut ve töre içinde kendini göstermesi, aslen temiz olma ve kalma çerçevesini bize çizmekteyse her yer kutlu kılınabildiği gibi kutlu kılınan da maalesef bu vasıftan çıkabilme durumunu açık eder. Çıkması ve kalması necasetten arındırılarak temizliğe bağlı olunca, onun temizliği de mekân olanların ya da mekân olmak isteyenlerin mücadelesine bağlıdır.

Mekke başlangıç itibarıyla tertemizdi ve bu açıdan mukaddes, muazzezdi. Aradan zaman geçince Mekke'nin önde gidenleri; insanları köle kılarak, kadınları meta görerek, ticaretle her türlü dalavereyi yapıp malın dolaşımını zenginler elinde bir devlet haline getirerek Beyt'i yuva olmaktan çıkarıp taş parçasına dönüştürdü. Ebrehe'nin yıkma isteği karşısında dağlara kaçmayı yeğleyen, Allah'ın koruması sebebiyle şükür ve utanç içinde temizlenmek yerine kaldıkları yerden devam eden Mekke'nin ileri gelenleri, kendilerini ve evleri ile çevresini necis tuttıkları yetmeyerek Kâbe'yi de putlarla donattı. Resulullah Allah'ın izni ve ismiyle çıktığı dağdaki mağarada hakikat ateşini yaktı, artık o dağ Nur (aydınlık), o mağara da Hira (ateş) ismini aldı. Kâbe putlardan temizlenmeli ve İbrahimî çizgiye dönmeliydi. Bu yüzden Mekke'deyken her ne kadar kimi rivayetlere göre mümkün konumsal açıdan Kâbe ile Beyt-i Makdis'i aynı çizgi üzerine alarak ikisini birden kible edinse ve Kâbe'de tavaf etse de her zaman gönlü buruktu, Kâbe'nin içinin putlarla dolu olması ve adına kurbanlar adanması yüzünden. Medine'ye vardı ki tekrar dönüşünde Mekke'yi ve Kâbe'yi temizlesin. Burada konum ikisini birden kible edinmeye müsait değildi. Bu yüzden göğe bakınıp duruyor, Kâbe'ye dönme konusunda bir çözüm bekliyordu Rabbından. Kible tahvili aslında Mekke fethinin müjdesiydi. Dönecekti ve orası Allah'ın fethi ve nusretiyle temizlenecek, asli haline bürünecekti. Nitekim öyle de oldu. Ama buna karşın Medine'de kalmaya devam etti ve orada da vefat etti ki bu tutumu çok önemlidir. Yesrib'i Medine yapan kendi hicreti idi. Mekke ise İbrahim'in hicret yeri idi ve kabri de orada idi. Mekke necasetten temizlense de ve bu olmazsa olmaz bir gereklilik idiyse de, Resulullah Medine'de kalmayı ve kendisine orada bir Ev yapmayı istedi. Mescidü'n Nebi, aslında bir yönüyle Kâbe'ye bağlı ve ona doğru Allah'ın bir

Evi iken diğer yönden de kendi ehlinin evi idi: Ev içinde ev. Böylelikle kutsallığı bir noktaya indirgemedi ve açılımlarla bize “yeryüzünü mescit kılma” görevini üstlendirdi. Kutsallık her yerde ise kut alma her yerde mümkündü. Töreyi oluşturduğu her yer gerçek anlamda bir şehir hüviyetinde idi. Mekke törenin kaynağı ise Medine de törenin uygulama yeri, örnek modelidir. Türkçemizde kullanılan “il” olmaklıktan kasıt da budur. Tarihî süreç içinde anlamı genişleyen il kelimesinin başlangıçta “barış, dostluk” ve ardından “boyalar birliği” mânasına geldiği ileri sürülür. Dîvânü Lugâti’t-Türk’te, “İki beg birle il boldı” (İki bey arasında barış oldu); “İl bolgalı igendi” (Barışı reddetmişti) ifadeleri geçer. Kelimenin “barış” anlamı Kırgız toplumundaki “Düşman kaysı, el kaysı, birbirine körünböy” (Düşman hangisi, dost hangisi, birbirine karışmış) atasözünde de yer alır. Bu atasözünde el “dost” ve “barışsever” anlamındadır. Barışı sağlayan kimseye “ilçi/elçi” denir. Nitekim VIII. yüzyıla ait Yenisey yazıtlarında anlaşmazlık halindeki kişiler arasında uzlaşma sağlayan ara bulucu veya temsilci için elçi terimi kullanılır. Söz konusu dönemin idarî ve siyasî oluşumları içinde elçiye sadece kişi veya kişilerin temsilcisi değil bodun (boyalar birliğinin temsilcisi olarak da görmek gerekir. XI. yüzyılda Kutadgu Bilig’de elçinin etimolojisinin “hükümdar ve devlet adamı” manasını aksettirdiği anlaşılar. Buna göre boyalar ve kabileler birliği anlamı içinde il/el idarî ve siyasî bütünlük gösteren halkı ifade eder. Dolayısıyla boyalar üzerinde bir çatı olan il/el “boyalar birliği” manasına gelir. Nitekim VIII. yüzyıla ait Orhon ve Yenisey yazıtlarında idarî bakımdan çeşitli boyalardan teşkil edilen konfederasyonu niteler. Az önce etimolojik olarak belirtildiği gibi el ile il arasında da kök bağı vardır ve bu bağ ilginç bir bileşke sunar bizlere. Buna örnek olarak Kırgızlarda, “El menen kötörgön cük cerde kalbas” (Halk ile kaldırdığın yük

yerde kalmaz); Özbeklerde, “Öz kadrini bilmagan el kadrini bilmas” (Kendi kadrini bilmeyen halkın kadrini bilmez) şeklindeki atasözleri gösterilebilir. Türkiye Türkçesinde söylenen, “El mi yaman bey mi yaman” atasözündeki el kelimesi halk, bey ise “yönetici” veya “hükümdar” demektir. Tüm bunlar il olmanın yolunun el’den geçtiği, el sahibi olanın il sahibi olduğunun kanıtıdır. Zaten Türkçe bir kelime olan il, kaynaklarda ve lehçelerde ses birimi değişikliğiyle “el” şeklinde de geçer. İdarî ve siyasî birlik içindeki halkın yaşadığı toprakların hem il hem el adıyla kullanıldığı bilinir. Orhon ve Yenisey yazıtlarındaki ifadelerde sık sık geçen il/el terimi “bölge, yurt, ülke, memleket, devlet” gibi anlamlara gelir. Benzer durum Dîvânü Lugâti’t-Türk’te yer alan “il başı” (eyaletin başı, memleketin başı); “Beg ilin tüzdi” (Bey ülkeyi düzenledi); “Beg il basdı” (Bey ülkeyi yendi ve düzene soktu); “İl bulgandı” (Ülke karıştı); “İl töz neteg?” (Ülke ve üst tabaka nasıl?) ifadelerinde de görülür. Orhon ve Yenisey yazıtlarında dikkati çeken bir husus il/elin sık sık türük, bodun ve törü kelimeleleriyle birlikte kullanılmasıdır ki bunlar baştan beridir üzerinde durduğumuz ve mekân ile kutsallık arasında ilişki kurmaya çalıştığımız anahtar kelime olan töre’nin farklı söylem biçimleridir. Bu bağlamda Dîvânü Lugâti’t-Türk’te “İl törü yetilsün” (Ülke barışa kavuşsun); “İl kaldı törü kalmas” (Ülke terkedildi, fakat töre terkedilmedi) cümleleri geçer. Bu durum söz konusu terimin ülke veya devletle ilgili temel unsurları teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. “İl-teriş”, “İl-tutmış”, “İl-etmiş”, “İl-almış” gibi unvan ve kişi adlarının kullanımı da bu anlamdadır. Süleyman Şah’ın Kutalmış ön ismi, bu meyanda bir sıfattır ve kut alıp töreyi sağlayarak il kurmuş kişi anlamındadır. Bu ise elle sembolize edilir. El sahibi aklını kullanarak il oluşturmuştur. Başka dendik de, kut alıp töre uygulamak, el almanın, el tutmanın farklı bir ifade

biçimidir. Bu da bize il kavramının varlığını gösterir.

Bu uzun açıklamalar, Allah’tan el alan ve Allah’ın elini kendi elinin üstünde bulan Resulullah’ın Medine’yi il yapma isteğinin nedenine ve sonucuna götürmesi içindir. Değilse Mekke’de de kalabilir ve orada da vefat edebilirdi. Ancak çok dikkatli bir karar ile tercihini bu yönde yaptı. Her ne kadar Mekke verimsiz ve kimsesiz bir arazi olsa da İbrahim eliyle İl olduğunu, bunu sağlayan esas unsurun da Kâbe olduğunu söylemiştik. Medine de her ne kadar verimli ve kalabalık olsa da sonuçta hem Arap kabileleri içinde hem de Araplarla Yahudiler arasında kargaşa olması hasebiyle bir düzen tutturamamıştı. Resulullah’ın oraya hicreti ve orada mescidini inşa etmesi ile artık orası gerçek bir İl’e dönüşmüştü.

Mekke ve Medine’nin her ikisi de, bir şekilde Kudüs ile ilintiliydi. Bu bağlantı, Medine’nin kuruluşu, akabinde Mekke’nin kurtuluşu ile Kudüs’ün gerçek hüviyetine bürünmesinin işareti olmuştu ki görünen bu rüyanın te’vili Hz. Ömer döneminde açığa çıkmış oldu. İbrahim’in soyundan gelen halefi Süleyman (as), atasının izinden giderek bir mabet yaptırmış ve bu sayede içinde bulunduğu bölgeyi il eylemişti. Mısır’a girmelerini sağlayan Yusuf (as)’dan sonra Musa (as) ile çıkışa kadar geçen dönemde gel-gitler oluşsa da özellikle Musa (as) ile yeni bir döneme erişilmişti. Allah Musa eliyle bir il oluşturmak için İsrailoğullarını Mısır’dan, Firavun’un zulmünden kurtarmak istedi. Tıpkı mü’minlerin Mekke’den Yesrib’e gitmesini engellemek isteyen ama bir türlü beceremeyen Mekkeli müşrikler gibi, Firavun’un karşı çıkmasına ve ardından ordu göndertmesine rağmen Musa (as) Kızıldeniz’i “yarıp geçti.” Onları efdal kılmasına rağmen İsrailoğullarının nankörlüğü ve isyanı, eskiye özlemi dolayısıyla geleceğe ait yurt edinme imkânını oluşturamadı. Yusuf, iffeti ve basireti sayesinde Mısır’ı kendine il

etmeyi başarmıştı. Necasetten taharete geçen Mısır, artık törenin uygulandığı kut alınmış bir il idi. Lakin zamanla pis ve kötü kokuların yayılıp ortamı bozması nedeniyle Musa'ya kadar töre bozulduğu için kut alma işi de sona ermişti. Musa ile tekrar canlanabilecekti. Bunun için yeni bir Medine kurulmalı, kut alınan ve töre uygulanılan yer çoğaltılmalıydı. Çünkü mesele ille de bir yerin diriltilmesi değil, başka bölgelerde de diriltme faaliyetinin geçerliliği idi. "Allah'ın arzının geniş olarak nitelendirilmesi ve hicret seçeneği" bu yüzden Kur'an'da altı çizilerek, güçlü biçimde vurgulanır. Maksat kut almak ve kutla(n)mak ise her yer mümkündür. Ancak İsrailoğullarının kölelik arzusu içlerine öyle sindirilmişti ki, bırakın yeni yer beklentisini, var olanı temizlemek için bile kılını kıpırdatma gereği hissettirmemekteydi. Mekân onlar için çakılı kalınan yer idi. Musa ile onca zaman beraber olurken bir yer edinmemeleri, arz-ı mukaddes her yer için geçerli iken mev'ud bir arz özlemi halen onları mekânsız ve mekânsız, yersiz ve tekinsiz kalmaya mahkûm etmiştir. Çünkü onlar için zaman ve mekân birer put olmuş, sadece putları değil kendileri de taşlaşmıştı.

Musa ilk vahyini "mukaddes Tuva Vadisi"nde aldı. Onun Hira'sı Tuva Vadisi'nde gerçekleşti. "Ayakkabılarını çıkararak" girdiği vadiden "asa ve yed-i beyza" ile çıktı. Artık o bir kut ehli idi, kutlanmıştı. Tora indirildi ona. Geriye bir İl kurma kalmıştı. Ancak İsrailoğulları her ne kadar gönüllü-gönülsüz yoldaş olsalar da ona, tüm sulama ve gıdalara rağmen bir İl olma imkânı oluşmadı. Bu durum Süleyman eliyle gerçekleşti. Süleyman'ın yurdu, Yeruselam adını aldı. Süleyman kendi selamını kurdu. Bunu da bir mabetle taçlandırdı. Ancak İsrailoğullarının azgınlığı mabetlerinin yıkılmasına ve İl'lerinin ayrışmasına sebep oldu. Babil ve Kudüs şeklinde ikiye bölünen İl; sonuçta töresizliğe, Toralarını arkaya atmaktan dolayı tekrar

yersiz ve yurtsuzluğa mahkûm oldu. Ne yurt yapan ne de yurtlarını savunan, koruyan İsrailoğulları; mukaddes bel-deler inşa edebilecekken, sonuçta da ellerinin altındayken ve içlerinde selam ile yaşarken, arz-ı mevud ütopyalarına düştüler. Bir taraftan nostalji denilen eve dönme arzusu ile diğer taraftan gelecek kurma adına ütopyalar arasında salınıp durdular. Resulullah'ın İsrâ'sı ve ardından gelen hicreti, aslında bu birlikteliğin rüyası ve tevilidir. Mekke-Medine ve Kudüs birliği, mabet ve kible üzerinden bize hem mekân poetikası oluşturur hem de İllerin birliği ve bütünlüğü anlayışını doğurur.

Belde demek, bayındır hale getirilen ve yerleşik kılınan bölge demektir. Beldeler arasında sınır çekmek, beldeler arasını ayırmak ve kendi haline bırakmak demektir. Mekân eğer imkân ve kâinat ile aynı köktense, bu bir uzama, dolayısıyla da sonsuzluğa delalet eder. Sınır, ulus-devlet projesidir. Hâlbuki belde, ayın her menzili için kullanılıyorsa o zaman tüm dünya belde mesabesindedir ve her karış toprağı temizlenmek marifetiyle mukaddes kılınmalı, orada kut ve töre üzerinden bir dünya ili oluşturulmalıdır. Eğer Mekke bir mükerrerem, Medine bir münevver, Kudüs bir müşerref ise bu onların içinde mekân olanların gayretindendir. Mekke'nin ümm olması hasebiyle de tüm insanlık bir ümmettir. Bu haldeyken Mekke ile Şam, Bağdat, Kahire, İstanbul asla ayrı tutulamaz. New York'un, Paris'in, Londra'nın taş ve çelik yığından başka bir şey ifade etmemesi, hem kuruluş hem kullanım açısından kaynaklanır. Orada kutsala yer yoktur ve oradan kut almanın, ora vesilesiyle kutlanmanın imkânı yoktur. Mekke ile sürekli karşılaştırılan Roma ya da Kudüs ile bir arada zikredilen Atina, evet kendilerince merkezî bir yer tutar ve kendi dünyaları açısından annelik yapar. Lakin Roma isminin bile Romulus'tan türediği düşünülürse, aidiyet sonuçta bir insan üzerine demektir, bu

da onun putlaştırıldığıının göstergesidir. Tabii Romulus kardeşi ya da ikizi olarak bilinen Remus'u katletmiştir. Bu efsane, Roma kimliğinin ne üzere kurulduğunun göstergesidir. Bundan dolayıdır ki Roma denilince akla her zaman zulüm, kan ve gözyaşı, ihanet ve katliamlar gelir. Aynı şekilde Atina ismi de her ne kadar bilgelik anlamına gelen bir kelimeden doğmuşsa da sonuçta Olimpos hiyerarşisi içinde bulunur. Zeus'un kızı Athena'dan geliyor olması, bilgeliliğin ne içerdiğini bize göstermiş olur. Bu bilgelik, annesi olan Metis'ten gelmez. Metis'in Promethe'deki metis ile ilişkisi (metis: sezgi, pro-methis: önsezi) düşünülürse ve Zeus'un bilgi içeren ateşi çaldığı için cezalandırıldığı hatırlanırsa, Atina'nın hangi bilgelik üzere kurulduğunu ve Aristoteles ile başlayan felsefe çizgisinin ne içerdiğini daha iyi kavrayabiliriz. Roma'daki güç ile Atina'daki bilgelik, aynı kulvarda görülebilen ve sonuçta aydınlık değil karanlık bahşeden bir yapılanmadır. Atina dönemindeki site devletlerin yerini Roma İmparatorluğu aldı. Lakin ayrıışık ya da bütüncül tüm çizgiler, kutsallık adına kut almayı ve kutlu olmayı her zaman engelledi. Bu kentleri böylesi bir okuyuşla ele almak ise hem onların yapısını hem de karşılaştırma yapılabilecek şehirlerdeki farklılıkları görmeyi sağlayacaktır. Birinde garnizon kent diğerinde galaktik şehir anlayışları ve uygulamalarının yer alması işte tam da bu sebeptir. Mekânın şerefi mekân olanla ifade edildiğine göre, şeref yoksunluğu da orada aranmalıdır. ■

Kudsiyetsiz Kutsallık

HASANALİ YILDIRIM

NİYEYSE BÖYLE İNANDIRILDIK AMA ASLINDA KELİMELER ZİHNİMİZİ belirleme vasıtaları değil, en azından sadece. Zihnimizdekileri vasıtasız, yani birebir belirlemenin ötesinde kelimeler, hem zihnimizin kendisini ve içerdiklerini hem de onlarla ürettiklerimizin her birini hudutlandırma ve tasniflendirme mekanizmasının temel parçaları aynı zamanda. Bu hudut çizme meselesini de tahdit, dolayısıyla bir nevi tehdit şeklinde anlamak doğru değil. Birçok vaziyette sınır, bizi felâketten korur; uçurumun kenarı o yüzden tel örgüyle çevrili. Yahut çevrilmeli.

Herhangi bir tabirin veya mefhumun, hatta alelâde bir kelimenin dahi sınırlandırılması, onun sadece

başkalarıyla karıştırılmasını önlemez; aynı zamanda o kelimeyle doğru yerde, doğru zamanda ve doğru şekilde iş görmemizi de mümkün kılar. Aksi takdirde hakikaten anarşik ve kakofonik cemiyetlerdeki gibi herkes birbirinin hakkına nasıl tecavüz ediyorsa kelimeler de birbirinin hukukunu öyle hiçe sayardı ve neticede o dili kullanan herkesi içine alacak bir çapta zihnî seviyede bir cinnetle karşılaştık. Hem ferdî hem de içtimai çaptaki bu cünun hâli, şimdiki gibi şöyle-böyle anlaşmamıza bile müsaade etmezdi. Son bir asırdır dilimize edilenler, sadece birbirimizi hakkıyla anlamamızı engellemedi; birbirimizi anlamadığımızı anlamamızı da beraberinde getirdi.

‘BİRLİK VE BERABERLİK İÇİNDE’

Meramı anlamış gibi yapmanın ve bazen birbirine yakın bazen uzak nice farklı mana barındıran karşılıkları bir ve aynı zannetmeyi tahsil bellemenin sıradan timsallerinden biri de ‘kutsal’ tabirinde cari. Sadece gündelik kullanımda değil, akademik metinlerde de karşılaştığımızda handiyse her seferinde başka başka kılık, kıyafet ve eda içerisinde karşımıza çıkan bir kelime bu. Manası da, sınırları da, maksudu da, mansabı da, kökü de, mahiyeti de belirsiz bir tabir. Belki bir ucube değil ama kudretini belirsizliğinden devşirdiği aşikâr. Hatta yerine göre müspet, kimilerine göre menfî maksada mebnî. Muhtemelen bu karışıklığın mühim bir sebebi, kelimenin köküyle irtibatlı.

İlk anda 'kut' kelimesinden türetilmiş intibai uyandırır bile muhtevası bakımından Arapçadan dilimize gelme 'kudsi'yi de hayli andırıyor. Üstelik mana öbeklerinden biri de zaten bu. Netice: Nesebi meşkûk bir kelimenin mansabı da muğlaklığa mahkûm kalır elbette. İnsanın da.

İnsan itiyadlarının malûlü bir mahlûk. Elinden bir şeyi aldığınızda size veya kendine isyan etmemesi için o aldığınız şeyin yerine bir benzerini, olmadı taklidini, o da olmadı, taklidinin taklidini koymak zorundasınız. Elbette aynı vaziyet kudsiyet için de cari. Ne ki bizim asırlardır kuşandığımız ne kadar manevi ve kudsi hususiyetimiz varsa herbirini bizden söküp alırken yerine bıraktıkları şeyler, aklımızla da hissimizle de ruhumuzla da alay edercesine berbat imitasyonlardan ibaretti. Merdivenaltı bir kutsallık haresi... Yangından mal kaçırırken tahrip edilen kıymetli bir tablonun yerine konulan berbat bir röprodüksiyonu. Aslını uzaktan andırıyor ama ona nispetle insanda tiksinti hissi uyandırıyor aynı zamanda.

Kudsi dememek için bu kelimeyi geçen asırda türetenler, belli ki bir gaflete düşerek her türlü 'kut'u düşman bellediklerini ve hatta memleketten kovduklarını ihmâl etmişler. Yahut her ne ise o olmaktan çıkarıp zıddına inkılâp ettirdikten sonra çakmasını aslının yerine oturtmaya sıvandılar ama bunu da başaramadılar. Olamazdı da. Çünkü kudsi, insanın bazı ender varlığa yüklediği bir mana ve bu mananın kaynağı da insanın kendisi değil; kendisinden gayrı, insanüstü kuvvetler.

Kudsinin tam zıddının fikrî karşılığı pozitivizm: Varlığı tecrübe edilebilirlikle tahdid anlayışının nizamnamesi.

Pozitivizm ve arkasından gelen maddecilik sonrasında dünya hiçbir zaman eskisine benzemeyecek bir ihtilâle sürüklendi; ihtilâle, ihtilâca ve inkılâba. Bütün bir insanlığı her nevi kudsiyetten ve mümkünse bilumum



maneviyattan mahrum bırakmak için bu ikisinin farklı yollarla yönlendirdiği

Meramı anlamış gibi yapmanın ve bazen birbirine yakın bazen uzak nice farklı mana barındıran karşılıkları bir ve aynı zannetmeyi tahsil bellemenin sıradan timsallerinden biri de 'kutsal' tabirinde cari. Sadece gündelik kullanımda değil, akademik metinlerde de karşılaştığımızda handiyse her seferinde başka başka kılık, kıyafet ve eda içerisinde karşımıza çıkan bir kelime bu. Manası da, sınırları da, maksudu da, mansabı da, kökü de, mahiyeti de belirsiz bir tabir. Belki bir ucube değil ama kudretini belirsizliğinden devşirdiği aşikâr.

ne kadar maddi ve manevi perhiz varsa hepsini hükümsüz kılıp akabinde bütün şehvet kapılarını ardına kadar açtılar. Kudsiyete muhtaç ruhun gıdası kesilirken nefse istemediği kadar tatmin imkânı takdim edip insanı kendini iptâl edesiye azmanlaştırdılar. Ortaya çıkan bu yeni varlık çeşidine de modern insan dediler. Modern, yani kudsiyetsiz. Bu insanların yaşadığı bir nevi manevi mağaralara da modern şehir.

KUTU KUTU KUT

Bir şeyleri 'kut'luyoruz bu kelimayle ama neyi? Misâl bu ya, 'Tanrıcut Mete'deki 'kut' ile 'kutsal Ramazan Ayı' ifadelerindeki 'kut' bir ve aynı şey mi yoksa birbirlerinin gayrı şeyler mi? Ayrılıklarını veya gayrılıklarını mümkün kılan şey veya şeyler nelerdir? Hiç hesaba katmayız böyle lüzumsuz ayrıntıları. Karşımızdaki söylediklerimizi anlamamış gibi tepki vermedi ya, kâfi. Birbirimizi anladık yani, güzel güzel anlaşıp gidiyoruz işte.

Sahiden de öyle mi? Muhataplarımızla gerçekten de anlaşabiliyor muyuz? Az önceki misâllendirmedeki ifadelerden birinde 'kut', 'mukaddes' manasına gelirken öbüründe 'mübarek' karşılığına denk gelmekte. Öyleyse 'mukaddes' ile 'mübarek' bir ve aynı şey mi? Ama 'kutsal'da bir ve aynı şey mana ve kıymetine bürünüyorlar. Üstelik 'kut'tan değil, 'kutsal'dan bahsediyoruz. Sanki '-sal' ekinin kelmeye hiçbir dahli yokmuş gibi. Öte yandan 'bereket'te 'mukaddes'ten muhakkak pay bulunsa bile aleni veya hafi 'mukaddes' addedilen nice şeyin 'bereket'ten zerre miktar nasibini almamışlığı aleniyken... Dolayısıyla 'kutsal' dediğimizde zihnimizde canlanması lâzım gelen şeylerde bir mutabakat aranmayacağı gibi, bırakalım kâfi bir berraklığı, iş görür seviyede bir barizlikten de bahsedemeyiz. Kurt sisli havayı sever hesabı zihnimizi sis kaplayınca veya muhatabımızın zihnine, manası ve sınırı belirgin bir kelimeler öbeği

yerine pis bir sis bastığımızda ancak huzur buluyoruz; birbirimizi anlama-mayı kesinleştirdiğimizde. Bizden başka herkesi huzursuz eden bu muğlaklık, niyeysen bir asırdır bizi mutlu etmede. Mutlu ve kutlu.

Öte yandan 'kutsal'ı ister mübarek manâsında kullanın, isterse mukaddes veya ilâhi, farketmez; bunların yerine zihninizi 'kutsal'a teslim ettiğiniz anda, binlerce senedir bu tabirlerin içine neler giriyorsa ekserisini dışarıda bıraktınız demektir; aynı şekilde bu mefhumlar neleri içermiyorsa onların da birçoğunu bu yeni kut çorbasına katmışsınızdır. E, modern zamanların tekke çorbasına da ancak böyle kaynatılmak yaraşırdı.

MODERN GELDİ, BEREKET GİTTİ

Şimdilerden bakıldığında görüme-mezleşmişse de başlangıcında modernlik berekete ve kudsiyete bir meydan okumaydı aslında. Bereketi yani onu temsil edenlere: Türklere! Amelî sahada modernliğin temelini atan endişe, Türklerin Avrupa'daki yayılmasını durdurmak ve bir yolunu bulup onları evvelâ harpte yenmek, akabinde de tarihten kazımak.

Tarihin kırılma ânından sonra Türkler savaş meydanlarında peşpeşe yenilmeye başladı ve böylelikle Avrupalılar, zihinlerinde ve kalplerinde bereket tanrısı hâline getirdikleri fakat tapacaklarına nefret ettikleri bereket ve kudret timsallerini, şimdilerin ifadesiyle kutsallarını, tarihlerinde ilk defa yenebileceklerini farkettiler. Jacob da Yehova'yı yenmemiş miydi zaten?

Onların kabûlüne göre tanrı kadar kuvvetli Türk yeniliyorsa o Türk'ün temsil ettiği bütün kıymet ölçüleri ve bereket anlayışları da yerle yeksan edilebilirdi. Avrupa'nın savaş açtığı ilk kutsal, kendi kiliseleri değil, akınları bir türlü dinmek bilmeyen ezeli ve durdurulamaz Türklerdi. Durdurulamaz Türkler yani kutsalın bedenlenmiş hâlinin durdurulabilirliği, nihayet



ayan beyan açığa çıkınca bu sefer sıra kendi kucaklarında besledikleri kutsala gelmişti.

Doğrusu sadece bizde değil, bütün dünyada modern, her türlü bereketi ortadan kaldırdı. Zaten modern, tam da bu maksatla icat edilmiş ve doğrusu vazifesini de bihakkın yerine getirmişti: Farklı inançlardan, dinlerden, imanlardan ve itikatlardan müteşekkil nice farklı mübarek ve mukaddes, ilâhi ve gayrılâhi ne varsa hepsinin köküne kibrit suyu dökmek. Modernizmin banileri bu hareketlerinde kendi zaviyelerinden mazurdu çünkü siyasi nizam anlayışında demokrasinin, dünya görüşü çerçevesinde liberalizmin ve en mühimi de iktisadi nizam kılığında kapitalizmin neşvü nema bulabilmesi ve akabinde de bütün dünyayı istilâsı için böyle bir kudsizetsizleştirme şarttı.

Bakmayın köhnemiş dünyanın en ücra köşesine dahi yayılmasına, aslında kapitalizm, bütün bu sirayet muvaffakiyetine rağmen fevkalâde hassas, kırıl-gan ve zayıf bir nizam. Kutsalı yegâne çünkü. Misâl: Öyle teferruatlı iktisadi tedbirler almaya ve uzun vakitlere yayılan nizam tatbikatına hacet yok; herhangi bir memlekette reklâmın

yasaklandığını tasavvur edelim, orada kapitalizm, ânında havasız kalmış bir çiçeğe benzer; beklenmedik bir hızla kurur ve aynı hızla yokluğa karışır. Bir çiçek hayatini devam ettirebilmek için nasıl ki havaya, suya ve gıdaya ihtiyaç hissediyorsa kapitalizm de bir yerde tutunabilmek için reklâma, hırsla ve rakipsizliğe ihtiyaç hisseder. Kapitalizm her ne kadar zahiren rekabete muhtaç görünse de bu rekabet, şahısların ve şirketlerin rekabeti. Bir iktisadi nizam olarak kapitalizmin, nazari plânda dahi başka bir iktisadi nizamla rekabete takati yoktur. O yüzden yegâne rakip peşinen halledilmek mecburiyetindeydi. Yani Osmanlı! Elinde kutsalı kalmış yegâne nizam bizim memleketteydi çünkü.

Sosyalizm mi? Tarihî tecrübenin gösterdiği gibi sosyalizm, kapitalizmin zoraki ve şikeye gebe muhalifi.

'MUKADDES'LE DİRENDİK, 'KUTSAL'LA TESLİM OLDUK

Sanayi Devrimi'nin akabinde, adından bahsedilebilecek milletlere, farklı kültürlerle ve değişik inançlara mahsus bütün mukaddesler, hızlı bir istihaleye uğradı ve neticede kapitalizmin içerisinden bir şekilde paraya tahvil edilebilir metalara irca edildi; hızla. Osmanlı kapitalizme meydan okumanın son kalesiydi, insan kalmanın yani. Ne ki vakti-saati gelince o da kapitalizmin potasına atılmaktan kurtulamadı. Elbette Osmanlı'nın mübarek ve mukaddes saydığı ne varsa onlar da. Biz ise mesuliyetinden kurtulmak için bu son cümlemin hakikatini görmeye bir asırdır kör bir inatla direniyoruz.

Doğrusu bizde bu inkılâb hikâyesi daha kanlı ve çok daha zalimane yaşandı. Bizi her ne isek ondan bambaşka ve şahsiyetsiz bir kütle hâline getirmek istedikleri için ne lâzım geliyorsa ardla-rında bırakmadılar. İnsanın nice mühim sırrı günyüzüne çıkmıştı çünkü. Tarih boyunca puslu kalmış birçok insani zaafın nasıl işlediği, bilim isimli teshir usûlüyle artık formüle edilebiliyordu.

Bizim bugün trene bakar gibi baktığımız o Frenk gravürlerinin de, fotoğrafın icadıyla birlikte tespit edilen suretlerin de söylediği şey aynı: O devirde, tıpkı son birkaç asırdaki gibi dünyanın en müreffeh şehri, yaşanılacak yegâne dünya cenneti, İstanbul'du. İstanbul yani bereketin şehri. Bereketin ve kudsiyetin. Ne ki o bereket ve o bereketi ortaya çıkaran mübarek zihniyet; siyaseten, iktisaden ve daha mühimi fikren pek ağır bir mağlûbiyetle tarih sahnesinin dışına sürüldüğünde, bereketin ve mübarekliğin yerini kutsal aldı. Bereketin ve mübarekliğin yerini kutsal alalıberi, sadece İstanbul'dan değil bütün Türkiye'den, hatta dünyanın her köşesinden bereket, mukaddesle elele tutuşup Kafdağı'nın ardına çekiliverdi. Bütün o farklı renklerdeki ve değişik inanç ve anlayışlardaki bereket usûllerinin hepsi... İslâm, yani mukaddesin hakikati, öbür sahte ama işe yarayan bütün kudsiyet anlayışlarının da teminatıydı adeta.

Şöyle de söyleyebiliriz: Sanayi Devrimi'ne kadar her şeyin esası, bir manada özü, cevheri bereket iken yahut her şey o bereketin etrafında halkalanır ve kıymetlenirken modernitenin icadının ve inşasının akabinde artık mübarek, zamanımızın insanının anlayacağı şekilde kutsal, cevher vasfını kaybedip alelâde bir araza dönüşürken, araz hükmündeki madde, kutsalın yerine kendini evvelâ Avrupa'da, ardından da bütün dünyada ikame ettirdi. Artık hepimizin yegâne kutsalı var: madde, menfaat, ikbâl! Daha fazla haz. İster kilise olsun, ister cami, ister havra olsun, ister tapınak, farketmez; modernitenin kendini biricikleştirmesinin ardından kim, hangi inançla hangi kutsal yere giderse gitsin netice değişmiyor: O eskiden mübarek yerde yücelerden istenenler şimdilerde hep dünyalık ve istenilenin bir mübarekliği, bir ululuğu, bir ulviligi kalmadı. İnsanın kendi içindeki yücelik ihtiyacı tatminsiz. Modern dünyadaki her şehirde, kasabada, köyde

Şurası mühim ama: Evet, kutsal geldi, kudsiyet kayboldu. Ama sadece gaib oldu, zail olmadı. Zaten kaybolan zail olmaz ki, gözönünden çekilir sadece

ve mezrada yer alan her nevi tapınak, maneviliğinden koparıldığı için oraldaki her ibadet, her dua, en fazla bir nevi istimna usûlü manevi tatmin.

MUKADDES İHTİYACI

Artık yeni zamanların şehirlerinin kutsalı tapınaklar değil dedik. Peki ama nereleri? Herkesin dilinde ya, alışveriş merkezleri şimdinin tapınakları. Sahiden öyle mi peki? Tenkid kılığı altında bir kapitalizm methiyesi yok mu bu tespitte? Peki modern ve postmodern zamanların şehirlerinin kutsalları neler? Alışveriş merkezlerinin dışında, meselâ idari binalar da bu sınıfa girmekte mi yoksa o paye sahiden de krallara ve onların saraylarına mı mahsustu?

Galiba modern insanın yeni kutsalı, spor salonları: bedentaparlık ibadethaneleri. Sinema, konser ve konferans salonu gibi yerler de tali kutsallar. Peki ya kulüpler? Burjuvayla birlikte hem miktarları hem de dernek veya vakıf kılığına bürünenleriyle birlikte tesirleri dikkate alındığında onların da başlarının etrafında çoktan bir kutsallık hâlesinin peydahlandığını söyleyemez miyiz?

Siyasi partilerden tutun da Tanrı'nın veya tanrıların kudsiyetini taşıdığı iddia edilen haz, kudret ve iktidar dağıtan veya dağıttığına inanılan her yer, şimdilerin kutsal mekânları. Yeni kutsal teslisi de işaret etmiş bulunuyoruz böylelikle: haz, iktidar ve kudret. Para mı? O insanı bunlara taşıyan bir vasıta sadece.

Hâlbuki mukaddes, ister inansın ister inanmasın ve isterse inandığını iddia ederken içinden inkâr etsin, farketmez; her insanın derinlerine gizlenmiş bir ilâhi mühür: "Sen bana aitsin ve

muhakkak bana döneceksin. Bunu unutursan ona göre hüküm giyersin."

İnsan bu mührü içinde bizzat görse de, varlığını bilse de, varlığından şüphe-lense de, varlığını örtse de, ömrü hayatı içerisinde bu mührün gölgesini eşya ve hadiselerle aksettirmeden, etrafındaki akislerini tefrik etmeden, en çapraşık usûllerle bile olsa kaale almadan edemeyen bir varlık. Zahiren en mukaddes düşmanı şahsın husumetinde bile batıl bir kudsileştirmenin tersinden izini görmek kabil.

Kudsiyeti elinden alınan bizim gibi cemiyetlerin misallendirdiği gibi insan kudsiyetsiz edemeyen ve hakiki kudsi yerine sahtesini koymadan rahat edemeyen bir varlık. Sahte kudsi onu ne kadar teskin edebilirse artık. Beden konforda rahat eder; ruh ise kendini huzur içinde hissedebileceği bir kudsiyet muhitinde. Bedenin ihtiyacı bereketli gıda, ruhun ihtiyacıysa insanı bereketlendiren inançlardan ibaret bir mübarek inanç bütünlüğü.

Modern, postmodern ve nihayet bizdeki gibi eski kudsiyetini dışlamış ama ne yazık ki yerine eskisinin manevi tesirlerinin bir kısmını olsun ifa edecek bir yenisini de koyamamış şehirler, ruhun ancak sükûnunu kaçıır. Kudsiyetten mahrum bırakılmış ruh, nereye giderse gitsin, ister kasabaya, ister köye, hatta mezraya veya isterse başka bir diyara; herhangi bir yerde sükûn bulamaz. Sükûnetsizliğin başlıca sebebi kudsiyet mahrumluğudur çünkü. Maddeten içinde yüzüldüğünde bile ruhen sahip çıkılmayan kudsiyetin de neticesi aynı: maneviyat ihtiyacı.

Yazık ki zamanımızda kudsiyete Batı'dan çok biz muhtacı. En azılı düşmanlarımızdan öğrendiğimiz kendi kudsiyetimize düşmanlık, farkına varmadan bizi bir vakit sonra düşmanlarımızın kudsiyetini yüceltme sefilliğinin kucağına sürükledi çünkü.

Şurası mühim ama: Evet, kutsal geldi, kudsiyet kayboldu. Ama sadece gaib oldu, zail olmadı. Zaten kaybolan zail olmaz ki, gözönünden çekilir sadece.■

Şehir ve Kutsalın Dönüş(üm)ü; Mekânın Ruhu ve 'Aşkın'ın Yurdunda Kutsalın Değişen Görünümleri

CELALEDDİN ÇELİK

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.
celikc@erciyes.edu.tr

KUTSAL VE MEKÂN; VARLIĞIN DÜNYEVİ DİLİ

Bir temeddün olarak *birlikte yaşam* iki temel şeye ihtiyaç duyar; ilki hukuki bir meşruiyet etrafında birleşen bir *muhit* veya çevre, diğeri ise günlük hayata ve kültüre anlam veren bir *tin* veya kolektif *şuur*. Ümran ve irfanın imkânı olarak şehir, 'kutsal'ın özgül tezahürlerinde kimlik bulan bir düzen ve yaşam dünyası; kutsal ise her türlü birlikteliğin ve mekânın ruhu, derûni hafızası ve manevi dinginliğin kaynağıdır. Kutsalın tezahürü ya da varlık sahnesine çıkışı daima dünyevî bir zaman-mekânda vuku bulur. Bu bakımdan dünyevîlik kutsalın karşısı ya da yok etmeye yöneldiği bir zıddiyet değil, kendisine anlam ve amaç yüklediği bir eksendir. Bir başka deyişle kutsal ve profan paradoksal şekilde hayatın derûni ve zahiri yönlerine işaret eden bir birlikteliktir. Ancak *kutsal*, varlığın merkezine ve kaynağına; *profan* ise çokluğa ve niceliğe yönelir. Kutsala doğru

yönelim profanın aksine daha ziyade bir hatırlama, yeniden kök salma ve kendini nitelendirme hareketidir.

Kutsalın tezahürü, tesiri ve etkileme arzusu ya ağaçlar, taşlar veya sular gibi tabiatı ya da zamana direnç gösteren yapı ve mekânlarda ortaya çıkar. Bir tür gösterge ve vasıta durumundaki uzam ve mekân; kutsalı, hakikati ve onunla ilgili aşkın tecrübeyi yakınlaştırır. Bu temas sayesinde kutsal, zaman ve mekân boyutlarında hayatın bir belirsizlik, anlamsızlık ve boşluğa düşmesini önler, bütün varlığı yüksek bir amaca bağlar. Kutsal, birtakım semboller ve ritüeller ile esasen hep hayatın içinde ve dünyevi yaşamın akışına müdahil bir potansiyeldir. Bireysel ya da kolektif bir şekilde gerçekleşen sembolik müdahaleler dünyevi rutinleri ve eylemleri ilahi bir düzenin mâkuliyet ve meşruiyet çerçevesine katar. Kutsal, hayata dair bütün sıradanlıklar içinde insanı hakikate çağırarak, faniliğini hatırlatan ve kalbî duyusun önünü açan bir güçtür (Schwarz 1997, 275-276, 292). Özünde dünyevî aleladeliliği ve sıradanlığı aşkınlaştırarak hayata anlam ve düzen atfeder. Kutsalın tezahürü dünyayı kötülüğün kaynağı olarak görmekten ziyade kendini varlıktan ayıran, hakikatten koparan ve aslından uzaklaşan bireye kökensel irtibatı ve varoluşsal amacı hatırlatır. Bir başka deyişle kutsal, zaman ve mekânı özel bir varlık tasavvuruna bağlayarak hayatı ve dünyayı istikrara kavuşturur, varlığın bütünselliğini öne çıkarır. Kutsalın tekerrür eden ritüel ve pratiklerinde derûni dinginlik ve kolektif ahenk, 'aşkın'ı her vesileyle günlük hayata dâhil ederken insan da kendini aslı yuvasında ve "evinde" hisseder (Karadeniz 2018, 380).

İnsan dünyaya gelmekle varlık âleminde bir yer değişimi yaşar ve aslında biteviye arayışlarla sürececek bir gurbete düşer. Kutsalın tezahürleri dünyaya atılmış olan insanın "evde olma" arzusunu, huzur ve sükûn arayışını aşkın bir tecrübeyle yansıtır. Dünya bir yalnızlaşma ve yabancılaşma hikâyesi ise kutsal bu belirsizlikten çıkabilme ve ebediliğe yükselme ilâhisidir. Kutsal "müteal" olana açılan bir pencere gibi dışarı ile içerisi arasında geçişin, arayışın ve vuslatın imkânıdır. Bu sebeple modern öncesi toplumlarda mekânın inşâ ve imârı yalnızca dünyayı güzelleştirmek için değildir, insan aslında yaratılış örneğinde çevresini ve hayatı tayin-tanzim etmeye çalışır. Dolayısıyla dünyevi eylemler ve pratikleri kozmik varoluşun izdüşümü olarak görmek, bir bakıma zaman ve mekânda kutsal-profan ayrımını da anlamsız kılıyor.

Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır, insan ise günlük hayatta dünyanın yaratılışını üstlenerek yaratılışın tekrarı ile varlığın asıl sahibi olan Tanrı'ya benzemek ister. M. Eliade ile özdeşleşen bu açıklama, ilahi düzenin dünyadaki tekrarı ile aşkınlaşan mekânın seküler mekândan ayrıştığını ima eder. Ancak Eliade'ın burada kutsal mekânı yukarıya doğru açılan bir kapı gibi yorumlaması İslami mekân tasavvuruna

Kutsalın tezahürü ya da varlık sahnesine çıkışı daima dünyevî bir zaman-mekânda vuku bulur. Bu bakımdan dünyevîlik kutsalın karşıtı ya da yok etmeye yöneldiği bir zıddiyet değil, kendisine anlam ve amaç yüklediği bir eksendir. Bir başka deyişle kutsal ve profan paradoksal şekilde hayatın derûni ve zahirî yönlerine işaret eden bir birlikteliktir.



pek uymaz. Zira İslami gelenekte başta cami/mescidler birçok siyasi, sosyal ve kültürel faaliyetin gerçekleştirildiği mekânlar bir ayrışma içermeksizin hep "dünyevi" yerlerdir. Eliade terminolojisinde kutsal mekânlar gündelik hayatın ve dünyevîliğin dışında bir aşkınlığın alanıdır. Oysa kadim dünyada zaman ve mekân, parçalı ve ayrılmış değil en küçük plandan en geniş vasata kadar varlığı tamamlayan bir unsurdur. Nitekim dinler tarihine bakıldığında kutsalın mekânsal tezahürleri hem dağınık nesneleri ve belirsiz yerleri bir anlam ve belirlilik düzenine çıkarmış hem de Kudüs örneğinde olduğu gibi bazen bütün bir şehri aşkın modelin yeryüzündeki yansıması olarak yüceltmıştır (Karadeniz 2018, 382, 383). Zihni veya kültürel bütün zaman/mekân kategorilerinde bir dinî-dünyevi, kutsal-profan ayrımı daha çok seküler kültürün bir uzantısıdır. Modern öncesi kadim gelenekçi kültürlerde varlık tasavvuru var olan her şeyi ilahi bir tasarruf ve plan dâhilinde idrak eder. Varlıkta bu parçalanma ve ayrımın teolojik ve ideolojik temelleri sekülerleşme ile atılmış; bu süreçte zaman, mekân, benlik,

Zihnî veya kültürel bütün zaman/mekân kategorilerinde bir dinî-dünyevi, kutsal-profan ayrımı daha çok seküler kültürün bir uzantısıdır. Modern öncesi kadim gelenekçi kültürlerde varlık tasavvuru var olan her şeyi ilahi bir tasarruf ve plan dâhilinde idrak eder. Varlıkta bu parçalanma ve ayrımın teolojik ve ideolojik temelleri sekülerleşme ile atılmış; bu süreçte zaman, mekân, benlik, âlem ve dünya tasavvuru yeni kutsalların tekno-tüketim düzenine eklenmiştir; insan aslında dünyada yersiz-yurtsuz kalmıştır.

âlem ve dünya tasavvuru yeni kutsalların tekno-tüketim düzenine eklenmiştir; insan aslında dünyada yersiz-yurtsuz kalmıştır.

Tarihsel süreçte kutsalın tezahürleri sonraları estetik değer kazanan kültürel bir mekân pratiği üzerinden kendini gösterir. Hayata ve kültüre damga vuran mimari birikim kutsalın zamana yayılmış ruhundan etkilenir ve aşkının ifade biçimleri ise sonraki dönemlerde bir hafızanın göstergesine dönüşür. Kutsalın kültürel işlevi mekânsal bağlamda hiçbir vasfı olmayan "yer"i, özel bir tarih, kimlik ve aşkın bir hafıza ile ilişkilendirmesidir. Böylece kendisine kutsalın izi, işareti değan bir mekân, sıradan bir yer ve mekân olmaktan çıkarak

dikey boyut ve anlam kazanır. Modern öncesi zamanlarda mekân metaya dönüşmeden önce kutsal ile mekân arasında işlevsel olmayan bir bağ, daha doğrusu mekânı tayin ve tahkim eden bir bütünsellik ilişkisi vardı. En küçük düzeyde 'hane'den en genel alanda şehre uzanan mekân-kutsallık irtibatı insanı ve kültürü ilahi bir amaçla tezyin ediyordu.

İnsanın zaman ve mekânla ilişkisi, dünya görüşü ve hayat tarzından bağımsız değildir. Zamanın dinî ve kültürel kodlara göre biçimlenmesi gibi mekân da hafızanın sembollerini taşıyan bir mahaldir. Kutsalla ve tarihle anlam kazanan bir mahal artık "yer" olmaktan çıkar ve kimliğin-tarihin asli bileşenlerinden biri haline gelir. Mekânda kalıcılığın en eski yöntemi, her daim ziyarete davet eden mezarlık civarında ölülerin ruhlarına komşu olmaktır. Mumford "canlıların kentinden önce ölülerin kenti vardı" (Mumford 2013, 18) derken, mezarlıklar sayesinde ataların ruhlarına yakınlık bahşeden ve müteaddit zamanlarda kutsalın tecrübesine imkân veren mekânsal açıklığı vurguluyordu. Ziyaret mahalleri şehrin günlük hayatında Yaratıcı ile irtibata, O'nun merhamet ve yardımına nail olabilmek, lütuf ve keremi için istimdada vesile yerlerdir. Kutsalın ziyaret üzerinden mekâna kattığı anlam belli rutinler yoluyla zamana yayılır ve hayatın akışına nüfuz eder. Ziyaret yeri olarak mezar şehrin tarihine, kimliğine ve ruhuna sinen bir hafıza güzergâhıdır. Esasen kutsalın mekânı ya da ritüelin zamanında öne çıkan şey bir dinginlik ve sükût iklimidir. Kutsal, şehrin mekân dokusuna yayılmış bir derin hafıza olduğu için, geleneğin şehrinde sivil-dinî mimari ayrımından söz etmek zordur. Zira mekânda böyle bir parçalanma, ancak varlık ve âlem tasavvurundaki seküler kırılmadan sonra başlamıştır. Modern mekân algısı, işlevselliği anlam ve bütünselliğin önüne getirmiştir. Varlığı bütüncül bir perspektifte ve kozmolojik bir süreklilik ekseninde açıklayan ontolojide mekân âlem tasavvurundan bağımsız değildir. O dünyanın zihninde ve pratiğinde dinî olan-olmayan ayrımına yer yoktur. Mekân kutsalın dünyevî dilidir.

İnsanın tarihinde kutsal; tabiat, zaman ve mekân üzerinden hayatı ve varlığı düzene koyarak bir hafıza oluşturmuş, şehrin kimliğini ve yapısını, günlük hayatta ise rutinlerini ve ritimlerini belirlemiştir. Kutsal sadece anlamlı bir düzenin ve makuliyetin değil, büyük ve sarsıcı değişimleri tetikleyen 'hayret'in de kaynağı olmuştur. Gündelik hayatın yabancılaşma, duyarsızlaşma ve şeyleşme riskine karşı kutsalın tezahürleri gönül ve irfanı, sorumluluk ve empati bilincini teyakkuzda tutar. Kutsalın uzamsal mecrasında şehir hayatı, insanların mekânla, çevreyle ve ötekiyle ilişki ve irtibatı özel bir erdem ve ahlak tasavvuruna dayanır. Bir anlamda kutsal, günlük hayatın ve kişilerarası ilişkilerin derinliklerinde daimî bir atıf çerçevesi ve referans kodu olarak varlığını sürdürür. Kutsalın işaretleri kentsel rutinlerin insana varlık değerini



ve amacını unutturan yabancılaşma sarmalına karşı müteal simgeler gibidir. Kutsalın kozmik ritmi ile derûni dili seküler ruhsuzluğun ve dünyevi soğukluğun çölleştirdiği vakte/ yere özel bir ihtiram ve anlam kazandırır. Kutsal, şehrin kalabalık ve akışkan cangılı, iletişim gürültüsü ve anonim soğukluğuna karşı gönlün dilini harekete geçirir. Bu bağlamda dua ve yakarış; kentin ızdıraba gömdüğü, eleme terk ettiği vicdanın ve kutsalın yakınlaşmasıdır. Kutsal, samimiyetin sessiz dili olarak kalpleri birbirine bağlar. Kutsal bugün her ne kadar seküler kentte merkezî vasfını kaybetse de halen doğumdan evliliğe, aile içi ilişkilerden ölüme kadar pek çok karar ve tercihin meşruiyetinde bir referans olmaya devam etmektedir. Hayat maddi kültürün egemenliğine maruz kaldıkça kolektif hafıza kutsalı yeni biçimleriyle uyandırmakta ve sahneye çağırmaktadır. Ancak bu kapı-

dan içeriye giren kutsal artık eski kutsal değildir. Üstelik tekno-kapitalizm gündelik hayatı yeni kutsallarla ikame etmekte, insan transhümanist bir evrimin dönüştürmekte olduğu bir dataya indirgenmektedir.

Günümüzün tekno-modern uygarlığında “demirden kafeslerine” tıklan ve tüketimci kültür-süzlüğe boyun eğen zamane bireyi, sisteme özgü bir şeyleşme ve rutini-zasyon ile kendine, hayata ve varlığa yabancılaşmaktadır. Modern birey bütün zamanlardan daha fazla bir şekilde eşyanın kutsallaştırıldığı bir metalaşma ile niceliğin kültürel egemenliğine maruzdur. Seküler kent yaşamı ekonomik, teknolojik ve bürokratik bir rasyonalite etrafında bireyleri işlevsel bir parçaya indirgemektedir. Kurumsal nesnel sistemin konformizmi ‘gelenek’le birlikte ‘kutsal’ın değersizleşmesine yol açmış, insan bu düzende ‘hayret’i ve ‘hakikati’ kaybetmiş; yaşam çevresi yeni tekno-kutsalların istilasıyla huzurun muhiti olmaktan çıkmıştır.

Kutsal bugün her ne kadar seküler kentte merkezî vasfını kaybetse de halen doğumdan evliliğe, aile içi ilişkilerden ölüme kadar pek çok karar ve tercihin meşruiyetinde bir referans olmaya devam etmektedir. Hayat maddi kültürün egemenliğine maruz kaldıkça kolektif hafıza kutsalı yeni biçimleriyle uyandırmakta ve sahneye çağırmaktadır. Ancak bu kapıdan içeriye giren kutsal artık eski kutsal değildir. Üstelik tekno-kapitalizm gündelik hayatı yeni kutsallarla ikame etmekte, insan transhümanist bir evrimin dönüştürmekte olduğu bir dataya indirgenmektedir.

KUTSALIN METALAŞMASI; HAYRET VE BEREKETİN BUHARLAŞMASI

Marc Auge, antropolojik süreçlerde mekânın dönüşümünü ve kimliklenmesini anlattığı “Yer-değiller”de kutsallaşmanın bir dizi kırılma ve daimilik etkisiyle mekâna zamansal bir süreklilik kazandırdığına vurgu yapar (Auge, 2021, 73). Bu durum hâlihazırda seküler bir biçim ya da mahiyetle dönüşse de ‘kutsal’ın, bazı zaman-mekân ritüelleri üzerinden temsil bulduğunu gösterir. Ancak tabii ki kentler taşıyla toprağıyla, insan ise kanıyla teniyle bir piyasa metâna dönüşünce, varlığın kutsal halesi ile kutsalın ifade biçimleri de bir pazar emtiasına bürünmüştür. Küresel sistemin yeknesak birimlerine dönüşen kentlerde artık her ne kadar hayatın kenarına çekilseler de kutsal

üzerinden kimlik ve değer kazanan hafıza mekânları bir şekilde var olmaya devam ediyor. Esasen şehir kimliği ve aidiyet bir bakıma yaşamın kritik eşikleri ile hayatı rutinlerin icrasında işlevi olan kutsal mekânları da içerir. Doğumdan ölüme, isim vermeden evlilik adetlerine, hemen bütün kriz ve geçiş aralıklarında onların mekânları, varlığı yalnızca ilahi bir akışa dâhil etmiyor, aynı zamanda süreç içinde yaşanan kritik kararlar, krizler ve kırılmalara karşı yalnızlık ve çaresizlik sarmalına düşmekten de koruyor. Kutsal mekânın güncellenen işlevselliği hemen her zaman şehrin kültürel haritasında yerini alıyor. Önceleri ve aslında her dönemde kutsalı temas edilebilir somut bir tezahürde görmek isteyen halk dindarlığı bu temsilleri günlük hayatın merkezine yerleştiriyor. Lakin mekânın kutsal muhiti bir zamanlar yaşamın kalbinde atarken artık belli aralıklara ya da ihtiyaçlara hasredilmiş bir ziyaret metâna dönüşmüştür.

Modern dünyada sekülerleşen kutsal, mahiyet ve form değiştirmiş kentsel bir sektöre ya da inanç turizmüne daralmıştır. Ancak yine de mekânda bir irtibat eşiği olan kutsal, giderek çölleşen günlük hayat için hâlâ bir anlam taşımaya devam etmektedir. Bununla birlikte, şeyler ve hadiselerle birlikte karşılıklı bağımlılığın aşırı çoğaldığı bu üst-moder-nite zamanında anlam ve kutsal hem çoğalmakta hem de etkisizleşmektedir (Auge 2021, 40). Küreselleşen dünyada kimliğin ve hafızanın aşkın kaynakları zaman ve mekândan silinirken, hayat yeni kutsalların istilasıyla tüketilmektedir.

Modern kentte kutsalın zaman-mekân dinamikleri gündelik hayatın kenarına çekilmiş ve ıssızlaşmıştır. Dinî mekânın kentsel konumu sekülerleşme sürecindeki dinî otoritenin durumuyla eşdeğerdir. Dinî günler ve bayramlar bile artık daha çok tüketim eksensiz tatil kültürünü ikameye yaramaktadır. Mübarek günler ve aşkın zamanlara mün-demiç ziyaret, bayramlaşma, sohbet ve muhabbet kültürel hafızadan giderek silinmektedir. Biliriz ki “kutsal olan ses-sizlik gerektirir”, sessizlik kulak kabartmaya, dinlenmeye ve tefekküre imkân verir. Bayram döngüleri kendilikle, ötekiyle ve varlıkla bağ oluşturan *duran tefekkür zamanlarıdır* (Han 2022, 46-49); kentsel cangıl, koşturmaya ve hengâme ise stres ve huzursuzluğun kaynağıdır. Zaman da mekân gibi seküler pratiğin elinde biçimlenmekte ancak *kutsallaştırma* ise bir şekilde devam etmektedir, daha doğrusu kutsal yer değiştirmiştir. Modern kent bireyinin yeni kutsalları piyasa ve beden bağlamında hem iktidar hem de popüler tüketim kültüründe şekillenmekte, hayat eskisine göre daha yoğun bürokratik ve teknolojik bir bağlılık ile ekonomik adanma ritüellerine akmaktadır.

Merkezinde dinî mekânın ya da bir ulu caminin yer aldığı şehirlerin yerine artık birçok merkezli yeni kentler geçmiştir. Çoğalan merkezler şehirle birlikte müşterek kimliğin ve hafızanın da dağılmasına, kutsalın mekânsal hâlesinin

soluklaşmasına ve etkisizleşmesine sebep olmaktadır. Kutsal, şehrin taşrasında, ücretinde bir yerde köhne bir zamana ve metruk bir mekâna tekabül etmektedir yalnızca. Yeni merkezlerin mekânsal düzenlemesinde mimari ihtiyaçlarla birlikte tarihsel ve kültürel hafızayla uzlaşmak büyük önem taşımaktadır. Kolektif mekân, aidiyet ve hafızanın mekânıdır, tarihsizleşmiş bir mekânda estetik de yoktur anlam da.

Kutsal mekânlar restorasyon ile çoğu zaman arkeolojik bir anlatıya dönüşmekte ve büyü bozulmaktadır. Restorasyon zamansal direncin güçlendirilmesi için gereklilik olsa da liyakatsiz ve tarihsiz restoratif müdahale tarihle birlikte kutsalı da rencide etmekte, mekânın kutsal hafızasında hayal kırıklığı ve onulmaz yaralar açılmaktadır. Kutsal mekânın inşaat teknolojisine teslim edilen restorasyonu, mekâna nüfuz etmiş ruhu ve bütünündeki manevi havayı müze atmosferine tahavvül etmekte, başka bir deyişle mekân saptırılmaktadır. Restorasyon; hafızanın buharlaşmasına, büyüünün ve kutsalın kaybolmasına yol açmaktadır. Restore edilen mekân işlevsel ve seküler bir “şey”e dönüşmektedir. Mekânın ıssızlığa ve müzeye dönüştüren bir restorasyon-dan çok varlığa ve anlama aidiyet ihtiyacı bulunmaktadır.

KENTİN YENİ KUTSALLARI; KUTSALIN SEKÜLERLEŞTİĞİ, SEKÜLERİN KUTSALLAŞTIĞI ZAMANLARDA YAŞAMAK

Kentin modern ontolojisi; değişmez, kalıcı, zamanüstü mekânlar ve müstakim kutsal yerlerden çok; değişime, yeniliğe açık, tüketilebilir, nesne-meta düzeyinde yapılar ve yerleri esas alır. Kentin modern dinamikleri uhreviliğin derüni ve istikrarlı ruhunu dünyeviliğin geçici ve değişken kodlarına dönüştürür. Kentin yeni kutsalları sürekli olarak biçim ve işlev değişikliğine uğramaktadır. Kendisine anlam yüklenen yeni huzur ve itminan mekânları stresten ve günlük hayatın rutinlerinden uzaklaşmak isteyen müş-teri-müritleri durmaksızın davet etmektedir. Aşkınsallık kazanan yeni maneviyat ve şifa merkezleri, vaad ettikleri ruhsal dinginlik, huzur ve bedensel şifa için piyasa dilinde hizmet sunmaktadırlar. Spor ve masaj salonları, anti-aging, anti-stress kampları, yaz kursları, tatil turları vb. oluşumlar kutsal mabetler gibi özel kıyafetler ve hazırlıklarla gidilen yerler olmuştur.

Kentin yeni kutsallarını artık daha çok piyasa tanrısı belirlemektedir; insanlar emlak ve gayrimenkul edinmek için kutsal bir savaşın bütün gereklerini yerine getirmekte, hayat metanın kutsallaşmasına evrilmektedir. Mezarlık da dâhil paranın satın alamayacağı bir şey yoktur. Kutsalı göz ardı eden bu yeni ve radikal durum, insanın toprak ve mekânla ilişkisini dramatik bir şekilde değiştirmiştir (Cox 2014, 221). Kapitalizmin yeni mabetleri, istismarın ve nesnel kültürün çarklarında bütün bir toplumu tüketici

müminlere dönüştürmektedir. Küresel neoliberal sistem kentleri tüketimin tek tipleştirici “katedralleri”yle donatmaktadır. George Ritzer tüketim eksenli yeni mabetler arasında fastfood restoranları, zincir mağazalar, alışveriş merkezleri, yolcu gemileri, kumarhaneler, yemeğence, spor merkezleri ve müzelerin yanı sıra eğitim ve sağlık kurumlarını da sayar (Ritzer 2000). Bir başka deyişle modern zamanların kentinde kutsal sekülerleşirken seküler olan da adeta kutsallaşmaktadır.

Seküler kentte kutsal tüketilebilir emtia haline gelmiş, bir tür anlık ve geçici tezahürlerle donatılmıştır. Kutsalın modern tezahürleri varlığa eşlik etmek ve ahenge katılmak yerine; sıkıntıların, stres ve yoksunlukların örselediği kişilik sorunlarına yönelik terapiler olarak vardır. Şehrin kutsal şifa dükkânları ya hastalıklar, kaygılar, beklentiler ve belirsizliklerle bitap düşmüş ya da imkânlar denizinde boğulmuş ve rutinize hayatın can sıkıcılığında ezilmiş bireyleri için uğrak yerleridir. Kutsal ofisler vardır artık, başarısızlığın, yoksunluğun ve acizliğin acısını azaltmak isteyenler ya da doymuşluğun, varsıllığın, yalnızlığın ve yabancılığın ızdırabını hafifletmeye çalışanlar için. Kutsalın bu zamanlardaki en önemli işlevi antidepresan olmaktır. Kutsal, varlığın bir anlam ve amaçla techiz edilmesinden ziyade sinir ve stresten, ağrıdan sızidan arınma fırsatıdır sadece. Kentin yeni kutsal mekânları bir idrak ve arınmadan çok bir fırsat ve kaçış için araçsallaşmıştır. Kutsalın kentsel görünümüleri şirket mantığı içinde ve piyasa diline angaje olmuştur, kutsal pazarda müşteri olmak için ya toplu turlara katılmak ya da rehber ve navigasyonlarla yol almak zorundasınız. Tur rehberleri ziyaret mekânları önünde cemaati toplayan ve onları kutsalın tarihine götüren bir misyonla rol alırlar adeta. Kutsal mekânlar onların anlatım tarzı ve drama yeteneğinde ziyaretçileri seküler bir vecde ulaştırır. Yeni kutsalların eskisinde olduğu gibi rahipleri, ritüelleri, ikonları ve ücret karşılığında edinebileceğiniz minyatürleri ve nesnelerle kuşatılmış rengârenk bir aurası vardır.

Kutsal, bugün sosyal medyada takipçilerin beğenilerine sunulmuş bir *like* aracıdır. Daha çok beğeni almak, daha çok görünmek ve ziyaret için değil paylaşım ile aranan bir mutluluk vardır artık. Modern kutsallık bireyi cemaatsel bir ritüelin içinde kaybolmaya değil, beğeni cemaatinin sürekli artan reytinginde haz almaya teşvik etmektedir. Nefsi ve kenti terbiye edip dinginleştirecek kutsalın yerini *narsist* özneyi ikame işlevine koşulmuş yeni kutsallık repertuarı almıştır bugün. Kutsalın bu yeni versiyonu ruhî olandan çok nefsi taleplere hitap eder, ‘varlık içinde’ bir oluşa değil ‘sahip olmak’ içinde bir rahatlamaya çağırır. Yeni kutsalın pazar dilinde fanilik ve kemâlettan ziyade dünyevî dinginlik ve varlıktan kopuş ile duyarsızlaşmaya çağrı vardır.

Kutsal, özünde insana evde-oluşun işaretlerini veren, varoluşun bir parçası olarak anlamı ve amacı hatırlatan, diğer ötekiyle bir huzur ve itminan arayışını mümkün kılan tezahürlerin kaynağıdır. Fakat bugün kutsal, bütün bir varlığı ve bedeni kuşatmak yerine polikliniklere indirgenmiş sektörel tedavi sistemi gibi kısmî dokunuşlara tahsis edilmiştir. Hikâyenin ve senaryonun içinde bir yerlerde geçici bir sığınak, biraz dinlendikten sonra terk edilecek bir kulübe gibidir. Hayatın kenarında bile değildir, koşturmaca ve kariyer savaşında ufak bir çay arası ve moladır; günlük hayatın egemen rutinleri için şarj olma, enerji ve güç toplama istasyonudur. Bu yüzden kutsalın insana huzur veren sahil atmosferi ve maneviyatı yoktur artık, o önünde poz verilen bir haz görüntüsüdür sadece. Kutsal burada ruhi bir tecrübeye değil, bireycileşmiş bir mutluluğa vesiledir. *Kendisinde varoluşun* açık bir kapısı değil, *kendilikte kayboluşun* sahte bir penceresidir. İnsan kutsalın bir görüntüsü değil, kutsal insanın bir ‘meta’sıdır şimdi. Bugün mekân kutsalın tezyinî bir vesilesi, estetik bir güzergâhı olmak yerine, sığıntı gibi yaşamının ya da ranta koşmanın nesnesidir.

Metalaşma sürecinde mekân da insan gibi düşmüştür. Mekânın sendelemesi, kutsalla irtibatı çarpılmış neoliberal kapitalist bir ruha teslimiyettir. Mekân düştüğü için insan evini kaybetmiştir, kendinden uzakta yabancılaşın ve yalnızlığın ızdırabıyla o ziyaretten bu ziyarete koşmaktadır. İnsan âfakta ve enfüste varlıktan ve evinden uzaktadır, bugünün şehirleri kadim bir ikameti değil daha çok evsizlik deneyimini sunmaktadır. Yeni zamanların kutsalsı mekânları kozmik ve manevi bütünleşme yerine modern riskler ve benlik krizlerine karşı çare dağıtmaktadır. Günümüzde birey kutsalın yeni görünümünde varlığı temâşa yerine var olanların ışığında göz kamaşmasına maruzdur. Kutsal, bir varoluş idrakini hatırlatan değil var olanların eksikliğinden ya da fazlalığından kaynaklı acıyı unutturan bir şeydir artık.■

KAYNAKLAR

- Auge, Marc (2021). *Yer-Değiller & Bir Üst-Modernite Antropolojisine Giriş*, Çev. Ömer Kemal Buhari, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cox, Harvey (2014). “Piyasa Tanrısı”, Der. Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü*, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği, İstanbul: Timaş Yayınları (216-228).
- Han, Byung-Chul (2022). *Ritüellerin Yok Oluşuna Dair: Günümüzün Bir Topolojisi*, Çev. Çağlar Tanyeri, İstanbul: İnkâ Kitap.
- Karadeniz, Sıtkı (2018). “Bir Kavram Habitusu Denemesi: “Kutsal”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 56, Nisan 2018, <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20185639011> (376-388).
- Mumford, Lewis (2013). *Tarih Boyunca Kent*, 2. Baskı, Çev. G. Koca&T. Tosun, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şehrin Kutsanan Mekânları ve Yeni Kutsalları

DURSUN ÇİÇEK

SKOLASTİĞİN İKİNCİ DÖNEMİNDE HİRİSTİYAN DİNİ DÜŞÜNCEDEKİ RASYONELLEŞME SÜRECİNİN TEZAHÜRÜ olarak öncelikle Kilise’de ortaya çıkan *yeni inanma biçimleri* ve yeni düşünürlerle bunun uzantısı olarak ortaya çıkan Hümanizm ve Rönesans süreci düşünürleri; inanmanın, düşünmenin ve bilmenin öz’ünde bir değişime gittiklerinin muhtemelen farkındalardı. Nitekim Martin Luther’in, Jean Calvin’in, F. Bacon’ın ve Descartes’in hem Tanrı hem insan hem de varlıkla ilgili yaptıkları *rasyonelleştirmeler*, öz’ünde birbirinden çok da farklı değildir. Aşkın olanı ve ona bağlı olarak *kutsal* tayin etmek için artık bir kiliseye, aşkın ilkeye veya din adamına değil; akla ve onu taşıyan *rasyonel insana* ihtiyaç vardır. Bu yeni durumda bir insanın kutsalla ilişkisi için araçlara ihtiyaç olmadığı gibi, birey, kendi aklı ve imkânlarıyla yolunu çizebilir ve kutsal olanla doğrudan irtibata girebilir, hatta kutsal söz konusu *rasyonel insan* yeniden üretebilir ve kurabilir.

Dolayısıyla modern süreçte kutsal kavramı (gerek reddedilen gerekse kabul edilen biçimiyle) kurgulanan ve icad edilen bir kavramdır. Rönesans-Aydınlanma sürecinde dinî olan-dinî olmayan ayrımının mutlaklaştırıldığı bir zeminde ortaya çıkar. Önceleri genellikle ilâhî, dinî yani aşkın olanı tarif etmek için kullanılırken, daha sonraları aşkınsalın icadı ile birlikte bu kez de insanın anlamlandırdığı iyi, güzel



ve yüce ile ilgili olarak da kullanılır. Öyleyse modern dönemde kutsaldan söz etmek ilâhî olandan söz etmek anlamına gelmez.

Modern düşüncenin dünyayı, tabiatı, insanı, zamanı ve mekânı büyüünden, gizeminden ve aşkınlığından arındırma iddiasında olması; onun dünyaya, tabiata, insana, zamana ve mekâna *yeni kutsallar* atfetmesine engel değildir. Sonuçta kutsalı belirleyen insan olması, rasyonel ve seküler bir durumdur.

Kant'ın numen-fenomen ayrımını mutlaklaştırması ve numeni fenomenin bir uzantısı haline getirmesi, aşkın olanın yerine aşkınsalı ikame etmesi, insanın özne'liğini mutlaklaştırırken, insana Tanrı'nın sıfatları, dinin nitelikleri ve

ahlâkın özellikleri gibi pek çok hususu da tayin etme hakkını doğurur. Artık iyiyi, güzeli, yüceyi, kötüyü, çirkini ve sıradan insanın beğenileri ve yargıları belirler. Öyleyse *kutsal olanı* da insan belirlemelidir.

Bu süreçle birlikte içinde yaşadığı maddî dünyayı değil manevî dünyayı da *yaratan*, kuran, tasarlayan insan; şüphesiz ki ehlileştirme, güzelleştirme, uygarlaştırma misyonunu ağırlıklı olarak görünen tabiat ve onun içindeki insan üzerinden yapar. Bu anlamda büyülerinden arındırarak fosilleştirdiği dünyayı ehlileştirme işi insanın en önemli vazifesidir. Diğer deyişle varoluşu itibarıyla ilkel ve barbar olan dünya, özne olan insan eliyle anlamına

kavuşur ve güzelleşir. Bu minvalde doğayı, zamanı ve mekânı yüceleştirme ve güzelleştirme, dolayısıyla *kutsama* ve *kutsallaştırma* insana ait bir durumdur. Bu, aşkın olanın (Tanrı'nın) değil, aşkınsal olanın (Özne'nin, Tanrısal olanın) varoluşunun gereğidir.

Batılı insanın geldiği noktayı zamanın ve tarihin sonu, nihai noktası olarak kabul eden düşünürler, sanatkarlar ve siyasetçiler; tüm dünyayı rasyonelleştirmek, sekülerleştirmek ve uygarlaştırmak, bir bakıma dünyayı öte'sinden kurtarmak işini kendilerinin misyonu olarak görürler. Coğrafi keşifler, zaman ve mekân telakkisindeki büyük değişim, varlığa yeni bakma biçimi sömürgeciliğin meşrulaştırılmasına sebep olur-



ken, evrimci tarih anlayışı da Avrupa dışındaki medeniyetleri ve gelenekleri ilkelleştirerek hem tarihin dışına atar hem de *yeni kutsalın* karşısına koyar.

Aşkınsal ve *içkinsel* vasıtasıyla neyin yüce ve öz, modern sanat vasıtasıyla neyin güzel ve çirkin, modern bilim ve felsefe vasıtasıyla neyin iyi, kötü, doğru ve yanlış olduğunu belirleyen modern insan; tabiata ve kendi dışındaki insanlara boyun eğdirirken onların anlam-değer dünyalarını da tayin eder.

Söz konusu sürece, Batı dışı gelenek ve kültürlerden herhangi ciddi bir tepki veya alternatif çıkmadı. Her şeye rağmen durumun farkında olan İslam dünyasındaki bazı isimler de yeni durumu hakkıyla fark edememiş bir dünyanın düşüncürleri olarak sadece

karşı çıkmaktan veya zorunlu olarak kimi edilgen konumda sentezler yapma arayışından öte gidemediler.

**

Böylece Batılı insanın yeni bilimi, yeni felsefesi, yeni sanat telakkisi, yeni sosyolojisi ve psikolojisi vs. tarih, dünya, varlık, bilgi, değer, zaman, mekân ve siyaset anlayışıyla tüm insanlığın mihengi ve ufku haline gelir.

Tüm insanlar, tüm şehirler, tüm tabiat, tüm kültürler birbirine benzemeye başlar. Şüphesiz ki bu süreç en somut halini şehirlerde gösterir. Modern insanın kutsal anlayışındaki ve kurgusundaki sürecin en çok tezahür ettiği alanlar şehirler ve mekânlar olur. Yaşadığı üç yüz yıllık *rasyonelleşme* ve *sekülerleşme*

sürecine rağmen modern şehirler de tıpkı modern insan gibi kendi ve *yeni kutsallarını* üretir.

Dünya'nın aşkın olandan *kurtarılma*-sına bağlı olarak Mekke, Medine, Kudüs, Roma, Vatikan, İstanbul vb. şehirler hem zaman ve hem de mekân olarak aşkın bağlamından hızla koparılırken, tüm bu şehirler geçmişin bir unsuru haline getirilerek arkeolojinin mevzuu yapılır ve sadece modern insanın romantik ve nostalji süreçlerini tatmin etmek için turistik görüntülere dönüştürülür. Modernleşme süreci, içinden çıktığı topluluklar kadar çevresindeki toplulukları da etkiler. Öyle ki kimi yerlerde çevredeki etki daha hızlı ve belirleyici olur. Mesela modernleşmeye maruz kalan Müslümanların en simgesel

şehri ve mekânı Mekke'de Kâbe, yeni mekân anlayışının sonucu olarak bir detay haline gelir. İçinde bulunduğu zamanı ve mekânı belirleyemeyen Kâbe, devasa modern yapıların arasında bir *nokta* gibi kalır. Orada yeni kutsal olan; artık Kâbe'yi ziyaret değil, Kâbe'yi ziyaret için gidilen diğer mekânların lüks ve şatafatlı görüntüsü ve *ihtişamıdır*. Benzer hali Roma veya Kudüs şehirleri için de genelleştirebiliriz.

Zamanın ve mekânın görüntüleşmesiyle din ve dinî olan da *görüntü* haline gelirken, yeni zaman dilimleri ve yeni mekân biçimleri de bu görüntüleşmeden payını alır. Hayatın sekülerleşmesi, dinî olanı bir detay veya aksesuar haline getirirken, dünyevî olanı asıl haline getirerek ona kutsallıklar atfeder. Bu minvalde bir peygamber, bir âlim veya düşünür kutsalından soyutlanıp *rasyonelleştirilirken*, modern sürecin yeni kahramanları, yıldızları, dehalari, *yeni kutsallarla* donatılır. Bunun uzantısı olarak yeni kahramanların ve yıldızların doğum günü, evlenme yıldönümü *yeni kutsallar* olarak kabul edilir. Benzer biçimde öğretmenler günü, hemşireler günü, çevirmenler günü, kütüphaneler günü vb. günler, millî bayramlar, kutsanan günler olarak yerini alırken modern insanın aşkınsal yanını da inşa eder. Hatta yeni takvime bakıldığında ... *günü* olmayan gün neredeyse kalmaz.

Zamandaki bu yeni kutsama biçimi, modern insanın hem hafızasını hem de gelecek tasavvurunu yeniden kurarken bunun mekândaki yansımalarının da zemini olur. Zamandaki bu kutsama göre mekândaki kutsama daha belirgindir. Aşkın olan ibadetin yerini aşkınsal olan yeni ritüellerin alması söz konusu ritüellerin yapıldığı alanları ve mekânları da zorunlu olarak *kutsal* hale getirir. *Yeni maneviyat*, bu alanlarla özel bir niteliğe kavuşurken, bu alanlarda yer bulan insanlar da aşkınsal olandan payını alır.

Mabedin klasik geleneklerdeki işlevi yeni dönemde parçalanmış ve pek çok mekân tarafından paylaşılmıştır. Mabetler ise artık dinler tarihinin ve mitolojinin mevzuudur. O artık bugünkü haliyle arkeolojik bir anlama sahiptir. Çünkü bütünlüğü ve sürekliliği yoktur. İnsan istisna durumlarında ve hallerinde mabetlere giderken normalinde onun yerine ikame ettiği yeni alanlara giderek yaşamını sürdürür. Öyleyse mabet artık hayatın dışındadır.

bilim adamı asıldır; kapalı çarşı detay, AVM asıldır; dua detay, *çalışmak* asıldır; dinî bayramlar detay, millî bayramlar asıldır vb...

Kurduğu düallite ile ilâhî olanı rasyonelleştirerek önce sınırlayan, onları sadece dinî olarak nitelediği alanlara mahkûm ederek bağlamından koparan ve dünyevî alanı icad eden modern insan, süreç sonucunda dinî alanı *görüntü* haline getirirken dünyevî alanı *bizatihi görünen*, yaşanan hayat kılarak



Böyle bir hayat telakkisinde insanların önemli bir kısmı, çaresiz ama kanıksanmış bir düallitenin de içinde yaşar. Her insan kendi hayatında dinî olanla dinî olmayan ayrımını yaparken, gerçekte büyük bir travmanın içinde yaşadığının da farkındadır. İnsanın hayat olarak yaşadığı bu durum, onun zamanına ve mekânına da zorunlu olarak yansır. Söz konusu insanın hayatında aslı *kutsallar detay* haline gelirken *yeni kutsallar* asıl haline gelir. Bu anlamda üretilen düallite çerçevesinde; mesela mabet detay, okul asıldır; âlim detay,

yeni kutsalların da merkezi yapar.

Ev, bahçe, mahalle, sokak ve meydan-daki köklü değişim mekânı birbirinden de kopararak kendi içinde sekülerleştirirken; kurulan yeni evler, parklar, caddeler ve meydanlar yeni kutsalların da icad edildiği yerler haline gelir. Bu bağlamda apartman veya rezidans artık bildiğimiz anlamda bir ev hatta barınak olarak nitelenemez. Apartmanların ve rezidansların oluşturduğu siteler veya semtler de bir mahalle olarak kabul edilemez. Yeni şehir anlayışındaki parklar bildiğimiz anlamda bahçenin



bir uzantısı değildir ancak yine de tıpkı apartmanın ev imgesi gibi o da temsilini yitirmiş bir bahçe imgesidir. Yeni evlerin veya apartmanların şeffaflaşması, caddelerin ve sokakların perdesizleşmesi, camın ana unsur haline gelmesi tesadüf değildir. Çünkü her şeyin görüntüleştiği bir çağda mahremiyetin bir anlamı yoktur. Zamanın ve mekânın görüntüleştiği yeni şehirlerde dinî olan her şey, ibadetler, dinî kıyafetler bile artık birer görüntüdür.

Bu süreçte dinî ve dünyevî olan, dindar veya seküler olan görüntüleşmeden ayakta kalamaz hatta kutsallaşamaz. Bunun için de sekülerleşme sürecinde anlam-değer dünyalarıyla hayatı belirleyemeyen dindar ile dinî olan da bir aksesuar olarak sürece dâhil olur.

Modern süreçte, yeni kutsalların ete kemiğe büründüğü, *orada* bulunmanın ritüel ve âyin haline geldiği mekânların en önemlisi, en kuşatıcı ve en toplayıcı olanı şüphesiz AVM'lerdir. Yeni yaşam alanları olarak tanımlanan AVM'ler, bir insanın sabahtan akşama kadar gününü geçirebileceği mekânlar olarak

tasarlanmış ve dizayn edilmiştir. *Orada* bulunmak sırf bir alışveriş yapmak değildir. Onun da ötesinde, yaşamak, hatta nitelikli, kendine özgü kuralları içinde yaşamaktır. Uyku dışında dinî ihtiyaçlar dâhil tüm ihtiyaçlarını burada gideren modern insan, belli markalara tutunmayı veya katılmayı varoluşsal bir bilinç düzeyi olarak görmektedir. Ne giydiği, nerede kahve içtiği, nerede çay içtiği, nerede yemek yediği hem dünyevî hem de manevî makamını belirlemektedir. Bu anlamıyla AVM'ler modern insanın bir öte fikrini, metafizik alanını, hatta simülatif bir cennet tasarımını temsil eder. Çünkü modern insanın buradaki halleri ve yaşama biçimi bir lüksün, sıra dışılığın ve kazanımın göstergesidir. Bundan dolayıdır ki AVM'ler her yere yapılmadığı gibi, *orada* bulunan mekânlar da gelen insanlar için kendi içinde bir hiyerarşiye tabidir.

Modern insan için kuşkusuz yeni kutsalların en önemli mekânlarından biri de bankalardır. Gerek paranın göstergesi ve gerekse banka/kredi kartı vasıtasıyla alışverişin olmazsa olmaz

şartı olan bankalar artık sırf bir iktisadi yapı olarak nitelenemez. Modern insanın servetini *emniyet* altına aldığı yer olarak da herkesin kendisinden *emin* olduğu mekânlardır. Modern insan evini yaparken, işini kurarken, ticari yatırımını yaparken ona özel bir yer ayırır.

İster AVM içinde olsun isterse AVM dışında olsun insanın yeni yaşama biçimini, alışkanlıklarını ve kutsallarını sürdürdüğü alanlardan bir diğeri de kafelerdir. Bugün kafelerde oturabilmek bir statü göstergesidir. Kafeler bir insanın sosyalliğinin, şehirliliğinin, hangi sınıf insanlarla bir arada bulunduğu da izlerini taşır. Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı oluru çağrıştırdıracasına kafeler kahvenin ötesine geçilen, sohbetin ve bir arada görünmenin kutsallaştırıldığı mekânlardır. Belli marka kahveleri temsil eden kafelerde bulunmak ise ayrı bir göstergedir. Hatta söz konusu kafelerde oturmanın ötesinde onların üzerinde ismi yazan bardaklarıyla sokaklarda gezmek de kendi içinde bir göstergeye sahiptir.

Sinema salonları, filmler ve izleyiciler; ortaya çıktığı 19. yüzyıldaki maksadından uzaktır bugün. Artık insanlar sinemayı çoğunlukla bir sanatın uzantısı değil, bir gösterinin uzantısı, bir boş zaman sosyolojisi olarak görüyorlar. Dolayısıyla sinema salonları da bu ihtiyaçları giderecek seyirlik unsurlarla doluyor. Neye nasıl nerede güleceğin, nelere hüznlenip neleri dert edineceğin yeni film kültürü tarafından belirlenir. Sinemaya gidebilmek bir kültür göstergesi olduğu gibi sinemaya dâhil olmak da bir kutsala dâhil olmak anlamına gelir. Sinemaya gidebilenler kendi içinde bir hiyerarşi ve davranış biçimini oluştururken, sinemanın muhtevasından ziyade imgesi daha belirgindir artık. Bu yanı sıra sinema bir topluluk oluşturarak kendi sosyolojisini de ikame eder. Modern süreçte seyretmekten çok seyredilmek isteyen insanlara dönüştü sinema izleyicileri...

Klasik geleneğin uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz tiyatronun bugünkü halinin de sinemadan çok farkı yoktur. Tiyatro artık seyirciyi de içine alan hatta seyircinin düzleminde onu ona gösteren bir gösteri aracı haline gelmiştir. Tiyatroya giden insanlar sanki kendileri izleniyormuşçasına giyinirler, hazırlanırlar ve ona göre davranırlar. Bu anlamda kafeler, sinema salonları gibi tiyatro salonları da izleyicinin kendini gösterdiği, seyrettirdiği alanlardır. Sahneler ve oyuncular, içinde yaşadığımız dünyadan farklı değildir. Hatta zaman zaman sahnedekiler mi oyuncu izleyenler mi oyuncu birbirine karışmaktadır. Çünkü modern ve bilhassa liberal süreçte evlerimiz, okullarımız, iş yerlerimiz oyuncularla doludur. Herkes birbirine rol yapmakta, yapay tutumlar ilişkileri belirlemekte ve bir süre sonra roller hayatın kendisi olmaktadır. Dolayısıyla tiyatro da sinema gibi söz konusu insanın bir maneviyata giriş mekânı olarak ortaya çıkmakta ve kendi hiyerarşisini oluşturmaktadır.

Modern toplumlardaki daha sıradan insanların gittikleri gazino, eğlence merkezi ve stadyumların da insanların bayram ve toplanma ihtiyaçlarını karşıladıkları muhakkaktır. Ancak üst düzeyde konserlere, maçlara ve festivallere yüklenen anlam daha da aşkınsal bir bağlama sahiptir. Medeniyetin en temel göstergesi haline gelen kültürün ve kültürlenmenin en önemli zaman ve mekân dilimleri festivallerin, futbol turnuvalarının ve konserlerin yapıldığı süreçler ve mekânlardır. Bir konser veya maç, yeni insan için vecd halini yaşadığı bir âyinden farklı değildir. Tabiatın sesini ilkel olarak niteleyen, bir rüzgârdan ürken, bir şelaleden korkan, yağmuru ve karı tehlike olarak kabul eden modern insan için sahneden gelen gürültü ya da stadyumdan havalanan sloganlar müziğin de ötesindedir. Yıldız olarak nitelediği bir sanatkâra veya futbolcuya izleyicinin gösterdiği içkinellik ve coşkunluk hali dinî bir



ritüeli çağırıştırır. Hatta dinî olan âyin ve ritüeli ilkel gören izleyicilerin bir konserde veya maçta gösterdiği bu tutum ona doğal gelebilmekte, asıl maneviyat ve içkinlik olarak nitelenebilmektedir.

Modern süreçte yeni kutsalın tezahür ettiği en önemli mekânlardan biri de galerilerdir. Sanatın görünür hale geldiği bu mekânlar bilhassa yeni dönemin görüntü kutsalları diyebileceğimiz resim ve fotoğrafın mutlaklaşması ve ortak payda haline gelmesinde en önemli mekânlardandır. Bir galeride sergi açabilmek aşkın ve üst bir bağlamın tezahürü iken buna ziyaretçi ve seyirci olarak dâhil olmak da söz konusu üst bağlam ve makama tutunmaktır. Nitekim galeriler aristokratların ve burjuvazinin kendini gösterdiği ve sunduğu mekânlardır. Oralarda bulunmak seçilmişlik ve seçkinlikle ilgilidir. Seyircinin bir resim veya fotoğraf karşısındaki aşkınsal tutumu modern kutsallıkların en önemli göstergesi olarak değerlendirilebilir. Tabiatı bizatihi fosil ve vahşi olarak gören bir insanın buradaki bir manzara resmine adeta içine girercesine bakması, o

resmi güzelin ve yücenin kendisi olarak görmesi, yaratıcı kabul ettiği sanatkârın sanatına dâhil olmasının bir göstergesidir.

Müzeler ve antikacılar ise modern zamanın geçmişle uzantısını kuran, bugüne bir geçmiş oluşturan mekânlardır. Müze ve antika dükkânı, modern insanın kurgusal hafızasını temsil eder. Çünkü onun geçmişinin ne olduğu müzelerde kurulur, antikacılar da satılır. Dolayısıyla müzeler ve antikacılar yeninin, modern sürecin meşrulaştırma araçlarıdır da. Bu yanı sıra müzeler ve antikacılar bugüne şükretmek isteyen insanın; fosili, ilkeli, geri kalmışlığı, barbarlığı, vahşiliği, kültürsüzlüğü ve medeniyet dışılığı göreceği yerlerdir. Böyle olması itibarıyla da müzeler vasıtasıyla insan bugünkü halini kabul eder ve kutsar. Ona tarihî, metafizik bir anlam yükler. Bu anlamda aşkınsalın ve içkinsele en yoğun tezâhür ettiği yerler antikacılar ve müzelerdir. Müzeler ve antikacılar vasıtasıyla modern insan ne kadar uygar ve ileri olduğunu kanıksarken geçmişteki atalarının veya öteki kültürlerin ne kadar ilkel, barbar



kutsalı da biriktiren, toplayan, kendine katan ve tüketendir.

Modern şehirlerin modern insana göre kurulması sürecinde ritüellerini ve ayinlerini yerine getirdiği, aşkınsal ve içkin sel süreçlerini tatmin ettiği mekânlar daha da çoğaltılabilir. Ancak burada belki de asıl tartışılması gereken kutsalın kaynağı ve mahiyetidir. Yani modern insanın yaşadıkları, modernleşme sürecine rağmen dinî ve aşkın olandan kurtulamadığını mı gösterir, yoksa dinî ve aşkın olanın da sekülerleşerek dönüştüğünü, aşkınsalın aşkının yerini aldığını mı gösterir?

Mircea Eliade'ya göre, modern süreçte, modern zaman ve mekânlar da

ve yamyam olduğunu da tescillemiş olur ve isterse bugünkü imkânlarıyla geçmişî satın alabileceğini gösterir. Uygur veya medeni olma hali buralarda tezahür eder. Cüzdanında müze kart taşımak veya belirli müzelerin müdavimi veya üyesi olmak, belli antikacıların mezatlarına katılmak bir ayrıcalıktır.

Modern insanın içinde yaşadığı süreçte kutsallık izi taşıyan niteliklerinden biri de yaptığı turistik seyahatler ve bu seyahatler çerçevesinde gezdiği mekânlardır. Öncelikle turist için oluşturulan mekânlar zaten sözünü ettiğimiz yeni kutsal mekân telakkisinin göstergeleridir. İster tarihî olsun isterse yeni kurulan mekânlar olsun fark etmez; tüm mekânlar turistin bakış açısına, ihtiyacına ve arzusuna göre kurgulanmıştır. Bu anlamda turizm aynı zamanda devasa ekonomik boyutundan dolayı modern dışı toplumları da kendiliğinden sürece dâhil eder. Modern dışı olarak kabul edilen insanlar da süreç içerisinde gelecek turistin beklentilerine göre şehrin, mekânını yeniden kurar. Bu anlamda turist dünyanın tüm şehirlerini ve mekânlarını kendi zevkinde toplar. Gittiği yerler onun için artık kendi hafızası ve hatırasıdır. O



mekânın sahipleri ise bu süreçte kendi mekânlarından koparlar ve kendilerini izlenen, seyredilen bir mekânın parçası, aksesuarı olarak kabul ederler.

Turizm için açılan veya kurgulanan mekânlar ziyaret eden tarafından kutsanır. Hatta turistin ziyaret ettiği mekân Roma, Kudüs gibi geleneksel anlamda kutsal mekânlar da olsa önemli değildir. Turist söz konusu geleneksel

karşılaştığımız yapay kutsallıklar dahi tüm sekülerleşme ve rasyonelleşme süreçlerine rağmen bildiğimiz anlamda bir kutsalın izi, göstergesi ve uzantısıdır ve insanın özne'leşme çabasına rağmen bundan kaçabilmesi mümkün değildir. Baudrillard ise bu hususta biraz daha karamsardır. Çünkü o Tanrı simülasyonunun Tanrı gerçekliğinden temsil yönünden daha gerçek olduğunu söyler ve gelecek süreçlerin daha da simülatif

olacağını işaretlerini verir. Başka bir deyişle Eliade, şu an yaşanan ne olursa olsun aşkın olanın yeni yorumlara ve imajlara rağmen mahiyetinin değişmeyeceğini ve dolayısıyla aşkınsal olanın ârizî olduğunu belirtirken, Baudrillard simüle olanın (bir anlamda aşkınsal olanın) aşkın olanın yerine geçeceğini kendisi de simüle olan insanın bu süreci kanıksayacağını iddia eder.

İnsanı aydınlanmacı bağlamıyla mutlak anlamda kendini, kaderini, hayatını ve geleceğini tayin eden bir yaratıcı olarak kabul edersek, yeni insanı putunu kendi yapan, kendi tapan biri olarak nitelemek mümkündür. Nitekim modern göstergelerin çoğu da bunu gösterir. Kant ile başlayan modern bilim ve felsefenin tüm dünyayı belirleyen bir *metafizik* haline gelmesi, en azından belli bir kesim insana böyle bir hakkı vermemizi zorunlu kılar. Ancak söz konusu durumun nihai ve mutlak bir durum olmadığı hatta gerçekliğe tekabül etmediği de açıktır. Nitekim Kant'ın aşkının yerine aşkınsal rasyonel bir temelde izah etmesi nasıl bir dilek ve temenniden ibaretse, hakikati yoksa ve aşkın olanı ontolojik ve epistemolojik anlamda bertaraf etmiyorsa simülasyona dönen aşkınsal da aşkın olanı perdeler, görüntüleştiren ama öz'ünü bertaraf edemez. Hayata sokulmayan Tanrı yaşanan hayatta yoktur, ancak zaten simüle edilmiş hayattaki yokluk gerçeklik değildir, itibaridir. Dolayısıyla gerçekte olmayan, Tanrı değil, insanın vehmi, beklentileri hatta bir süre sonra kendisidir.

Nitekim *Tanrı'nın ölümünü* insanın ölümü olarak niteleyen düşünürlerin sayısı hiç de az değildir. Çünkü ölen Tanrı değil, insandaki *tanrısal* olandır. Bunun uzantısı olarak da kayborduğu düşünülen Tanrı değil, gerçekte modern insandır. Putların yıkılması ve yok

edilmesi *Tanrı'nın ölümü* değil aksine araçların, görüntünün, perdelerin ortadan kalkmasıdır. Tanrısal olanın, bir başka deyişle aşkınsal olanın ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla *ölen*, aşkın olan Tanrı değil aşkınsal olan Tanrı'dır. Bunun sonucu olarak aşkınsal olarak ortaya çıkarılan kutsallar da bir süre sonra ortadan çekilir. Bir putu kırmak Tanrı'yı değil imgeyi kırmaktır. Üzerinde görüntülerin mutlaklaştığı bir zihni silmek, bir perdeyi yırtmak bizatihi görüneni değil görüntüyü ortadan kaldırmaktır.

Kant sonrası rasyonelleşme ve sekülerleşmenin zemini olarak icad edilen *aşkınsal* ve onun tezahürleriyle peygamberler döneminde cahiliyeyi temsil eden *aşkınsal* mahiyet bakımından birbirinden farklı değildir. Ortada bir kutsalın, âyinin, ritüelin, tanrı fikrinin, din fikrinin ve ahlâkın olması bir şey değiştirmez. Mesele, atalar kültürüne karşı peygamberlerin müdahalesiyle kilise ve rahipler kültürüne karşı filozofların müdahalesinin birbirine karıştırılmasıdır. Birincisinde aşkın olana bir çağrı söz konusu iken ikincisinde aşkınsal olana bir çağrı vardır ve bütün mesele de buradan çıkmaktadır.

Rönesans ve Aydınlanma sürecinin uzantısı olarak modern insanın dinlerin yerine ikame etmeye çalıştığı efsane ve mitolojilerin de kurgusalılığı ondan beklenen sonuca yol açmamaktadır. Ancak söz konusu mitoloji ve efsanelerin *yeni kutsalların* oluşturulmasında ciddi anlamda katkısı olduğu da açıktır. Buna rağmen mitoloji ve efsaneler aşkın olanın yerini dolduramamıştır. İmge mutlaklaşarak temsil ettiğiinden kopmuş ama temsil niteliğini yitirmesiyle birlikte anlamını da kaybetmiştir.

Modern insanla birlikte mekânın bütünlüğünü kaybetmesine, dünyanın küllî anlamını yitirmesine ve modern

insanla ortaya çıkan *yer ve yerler* biçimine rağmen aşkınsal olanın aşkın olanın yerini alamayacağı artık ortadadır. Eliade'nin de belirttiği gibi mekânın da hafızası vardır ve modern insan yeni süreçte bu hatıralardan kurtulamamaktadır. Rasyonelleştirilen ve sekülerleştirilen dünyaya ve mekâna rağmen modern insan için hâlâ nitelikleri ve ayrıcalıkları olan mekânlar varlığını sürdürmektedir. Doğduğu yerlerin manzarası, ilk aşkların yaşandığı yer veya gençlikte ziyaret edilen ilk yabancı kentin sokağı veya bir köşesi modern veya dindışı insan için bile bir niteliğe ve ayrıcalığa sahiptir. Buralar onun özel evreninin "kutsal yerler"idir. Bu kutsal yerler farklı bir gerçekliğin izini taşır ve modern insana bunu hatırlatır. Dolayısıyla modern insan yeni kutsal mekânlarını oluştururken de hafızasından ve hatırasından soyutlanamaz. Bu dünyada bir yeryüzü cenneti kurmak iddiası bile onun unutmaya çalıştığı cenneti unutamadığının en önemli göstergesidir.

Hâsılı, bir temsilin sekülerleştirilmesi ve rasyonelleştirilmesi onun dinî özünü ve aslını mutlak anlamda bertaraf etmez. İmaj ve simülasyon her hâlükârda imaj ve simülasyon olma özelliğini yitirmez. Mesele, imaj ve simülasyonu hakikatini kendisi zannetmektedir. Ayna kırıldığında görüntü ortadan kalkar; görünen ortadan kalkmaz. Öyleyse *özne* olma çabasına rağmen insan öte'sinden kurtulamıyorsa, ürettiği yapay kutsallıklarla avunması kendini kandırmasından başka bir şey değildir. İnsan yeniden kendini bulduğunda, kendine baktığında, kendini gördüğünde ve kendini bildiğinde hakikatini anlayacaktır. Bunun ilk yolu da *kutsal'*ın kutsal'a perde olabileceğinin bilinmesidir.■

Bana Şehrini Göster Sana Kim Olduğunu Söyleyeyim: Zihniyet Dönüşümlerinin Kutsala Dair İmaja Yansıması

RAMAZAN ADIBELLİ

Prof. Dr. , Erciyes Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.

Hüve'l-Bâkî
Allah (C.C.)

GİRİŞ

Şehir, toplumun ve toplumsal değerlerin aynasıdır. Farklı dönem ve akımlara ait Avrupalı ressamların çizdikleri köy ve şehir tablolarına bakıldığında ilk dikkat çeken şey bir kilise figürüne yer verilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ilk bakışta tablo bize bu köy veya şehrin bir Hristiyan yerleşim merkezi olduğunu, yani burada ikamet eden insanların başat değerinin Hristiyanlık olduğunu ve hayatlarını bu değerler ekseninde şekillendirdiklerini anlatır.

Şehir, insanların eseri olduğu için onların bilgi ve becerisini, kültürünü, teknolojik ve bilimsel gelişmişlik düzeyini, ekonomik ve sosyal yapısını yansıtır. Şehir, insanların maddi gelişmişlik düzeyi yanında onların manevi dünyalarını da gözler önüne serer. İnsanın *homo faber*, *homo economicus*, *homo politicus*, *homo sociologicus* vs. olma özellikleri yanında en temel niteliklerinden biri *homo religiosus* yani inanma yetisine sahip bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla şehir ve onu oluşturan unsurlar meydana getirilirken, insanın bu yönü de eserine doğal olarak yansır.¹

İnsanlık tarihi boyunca şehir diye adlandırılan yapılar insanların zihin ve inanç dünyalarının birer yansıması olarak ortaya çıktığı için şehir imajlarından hareketle onları meydana getiren zihin ve inanç dünyalarını resmetmek mümkündür. Asırlar boyunca dinlerin ve dinî değerlerin otorite kabul edilerek hayatın bu değerler çerçevesinde düzenlendiği geleneksel dünyanın sona ermesiyle birlikte meydana getirilen bu yeni dünyadaki kutsalın konumuyla

ilgili yeni bir durum ortaya çıkmıştır. *Sekülerleşme* kavramıyla ifade edilen bu yeni durum, geniş bir sosyal alanı kaplayan fenomenlere atıfta bulunmaktadır. Bu fenomenlerin ortak noktası; doğaüstü açıklamalara müracaatın azalması, doğaüstü amaçlar için kullanılan kaynakların azalması ve doğaüstü güçlerle ilişkileri veya onlara bağımlılığı teşvik eden kurum veya faaliyetlere verilen desteğin azalmasıdır. Aynı gelişmelerden bazılarını ima eden diğer kavramlar arasında *kutsallıktan arınma/kutsalsızlaşma* (*desacralization*), *laikleşme* ve *Hristiyanlıktan uzaklaşma* (*dechristianization*) terimleri yer alır. *Kutsallıktan arınma/kutsalsızlaşma*, özellikle mekânlar, nesneler ve faaliyetlerle ilgili olduğunda kutsal duygusunun kaybına atıfta bulunur.

Sekülerleşme aslında insanlığın zihniyet tarihi içerisinde en önemli kırılma noktalarından birini oluşturan ve *modernite* diye adlandırılan sürecin boyutlarından bir tanesidir. Modernist mimar Le Corbusier'nin, meskeni "oturma makinesi" şeklinde tanımlayarak, insanın hayatının büyük bölümünü geçirdiği, ailesine yuva ve barınak olan bu mekânı tamamen nesnelleştirerek işlevsel ve teknik bir düzeye indirgediği bu bakış açısı aslında modern zihniyetin tipik bir örneğini temsil etmektedir. Batı'da ortaya çıkan modern zihniyet, teosantrik bir dünya anlayışını terk ederek insan merkezli bir dünya tasavvurunu meydana getirmeye teşebbüs etmiştir.²

II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan postmodern süreçte ise modern düşüncenin bilim, din, felsefe, hümanizm, sosyalizm, feminizm vs. gibi konularda meydana getirdiği meta-anlatılar eleştiri konusu edilmiş ve de reddedilmiştir. Postmodernizm, her tür otoriteyi ve bu bağlamda modern düşüncenin ana eksen kabul ettiği rasyonalitenin evren-

1 Ramazan Adıbelli, "Kentsel Dönüşümün Yansıması Olarak Kayseri'deki Çeşmeler", *Kayseri'nin Yirminci Yüzyılı: Mimarlık, Kent Tarihi ve Kültürü*, Burak Asiliskender et al. (eds.), Kayseri: Abdullah Gül Üniversitesi, 2012, s. 295.

2 Ramazan Adıbelli, "Geleneksel Mekân Tasavvurunun Osmanlı Medeniyetindeki İzdüşümleri", *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu*, 25-27 Kasım 2011, Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, s. 275.

selliğini de reddederek, daha önce mutlak kabul edilen referans noktalarını göreceli hâle getirmiş ve buna paralel olarak ahlâkın referans noktası bakımından da muğlak bir durumun ortaya çıkışına neden olmuştur. Postmodern kültürü, tüketim toplumunun kültürü ya da II. Dünya Savaşı sonrasındaki kapitalizmin yeni safhası olarak gören Fredric Jameson gibi düşünürlerin tespiti yanında küreselleşme de kapitalizmin dünya çapında yaygınlaşması olarak kabul edildiğinde küreselleşmenin kapitalizmin ekonomik hâkimiyet kurma çabasına paralel olarak kültürel hâkimiyet tesis ettiği sonucu çıkmaktadır. İnsan yapısı gereği tüketen bir varlık olmasına rağmen tüketimcilik bir hayat tarzı, kimlik ve sosyal statü belirleyicisi, öz benliği tanımlayıcı güçlü bir paradigma hâline gelmiştir.³

Teosantrik dünya tasavvurundan modernitenin esas kabul ettiği antroposantrik ya da ratiosantrik telakkiye ve buradan da tüketimcilik ideolojisine geçiş önceki tasavvurların tamamen yok olduğu anlamına gelmemektedir. Her bir paradigma, yaygınlık derecesi değişmekle birlikte değişim ve dönüşüme uğrayarak varlığını devam ettirmektedir. Bu süreçleri birbirinden ayırt etme ve hatta isimlendirme konusunda sosyal bilimciler tartışmalarına devam etmektedir. Fakat şurası bir gerçek ki yeni hayat tarzları yeni zihniyetler ve yeni bakış açıları meydana getirmiştir. Global perspektiften bakıldığında günümüz dünyasında yukarıda zikredilen zihniyetlerin hepsinden farklı coğrafyalarda farklı ölçülerde izler görmek mümkün olsa da küresel çapta baskın olan paradigmanın tüketimcilik ideolojisi olduğu aşikârdır. Bu ideolojinin telosu, kendisine has bir etik meydana getirmiştir. Bu yeni eksen kaymasıyla birlikte monoteist ahlak yerine *moneyteist* ahlak diye adlandırmayı uygun bulduğumuz yeni bir ahlak anlayışı hâkim olmaya çalışmaktadır. Zihniyet dönüşümlerini ve güncel durumu aşağıdaki tabloda şu şekilde resmedebiliriz:

Geleneksel Tasavvur	Modern Zihniyet	Tüketimcilik İdeolojisi
Kutsal/Tanrı	Akıl/İnsan	İ

Şekil 1. Paradigmatik eksen kaymaları

En başından beri insan hep aynı insan ise -en azından dinî paradigmalara göre- dünya da aynı dünya ise değişen şey ne oldu? Dünya en başından beri güneş etrafında ve



Peru - Gökkuşağı

hatta kendi etrafında aynı hızda bir milim sapmadan dönüyor. Yer çekimi kuvveti yeryüzündeki bütün cisimleri yerde sabit tutuyor. Ay ve yıldızlar gecelerimizi aynı parlaklıkta aydınlatıyor. İnsanlar hep doğup ölüyor. O hâlde bu hikâyede değişen ne oldu? Bir zamanlar kendini aşkın bir varlığın yazdığı hikâyenin bir parçası olarak gören insan, dünyasındaki kutsallıkları nasıl ve neden yok etti? Aşkın dünyayla irtibatını neden kesti? Alman sosyolog Max Weber bu durumu, “Dünyanın büyüünün bozulması” ifadesi ile betimlemektedir. Weber, sekülerleşme ve modernite fikirleriyle yakından bağlantılı bu kavramla bilimin izahları karşısında dinî inançların bertaraf edildiğini kastetmektedir. Weber’e göre dünya artık gizemli, büyüül ya da ilahi/kutsal bir karaktere sahip olmaktan çıkmıştır. Dünyanın büyüünün bozulması; sekülerleşmeye, yani Tanrı’nın sosyal pratiklerden ve şehrin işleyişinden çekilmesine dönüşme eğilimini ifade etmektedir. Böyle bir ortamda insanların yaptıklarının ve hayatlarının anlamını kendileri bulmaları gerekmektedir.⁴

Daha önce kutsal olan bir dünya, artık neden öyle değil? Kutsallar modern dünyada yok olma yolunda mı? İnsan değişmedi, dünyada değişmedi ise dünyanın büyüü neden bozuldu? Dünyanın kutsallığı neden yok oluyor? Bu soruların cevabındaki kilit kavram kutsal kavramıdır. Tıpkı *profan* kavramı gibi *kutsal* kavramı da özsel kategorilere tekabül etmeyip ilişkisel ya da göreceli kategorilerdir. Biza-tihi/kendiliğinden kutsal ya da profan olan bir şey yoktur. Kutsal kabul edilen ya da kutsal olduğuna inanılan varlıklar, nesneler, mekânlar, zamanlar vs. vardır. Dolayısıyla birileri için kutsal olan bir şey başkaları için öyle olmayabilir.⁵ Bir taraftan kutsalın bu ilişkisel ve göreceli yönü diğer taraftan da yukarıdaki şekil dikkate alındığında kutsalın birçok alandan geri çekildiği (sekülerleşme) yadsınamaz bir olgu olsa

3 Ramazan Adıbelli, “Tüketimcilik Paradigması Açısından Ahlakın Anlam ve Değeri”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak (Uluslararası Katılımlı Sempozyum)*, 13-14 Mayıs 2015 Bartın, Bartın, 2015, s. 536.

4 Jean-Marie Vincent, “Le désenchantement du monde: Max Weber et Walter Benjamin”, *Revue européenne des sciences sociales*, 33/101 (1995), s. 95.

5 Philippe Borgeaud, *Exercice d'histoire des religions*, Boston: Brill, 2016, s. 160.



da zihniyet dönüşümleri sürecinde en önemli gelişmenin eksen kayması olduğu görünmektedir. İnsan değişmedi, dünya değişmedi; fakat insanın kutsala bakışı değişmiştir. Dünya büyüğü gözlerle bakan insan olduğu gibi, dünyanın büyüsunü bozan da yine insanın kendisi olmuştur. Daha önce insanların kutsal kabul edip hayatlarını ona göre tanzim ettikleri otorite bugün hükmünü kaybederken yeni otoriteler kutsal konumuna gelmiştir. Kanaatimizce kutsalın en temel niteliklerinden biri, hayatın nihai amacını belirlemesidir. Kutsal, insana ve onun tesis ve inşa ettiği her şeye bir istikamet tayin etmektedir. Kısaca, insan ömrünü, emeğini, enerjisini, zamanını hangi uğurda harcıyor ve en sonunda ne elde etmek istiyorsa, neye kavuşmak istiyorsa kutsal işte odur.

İSLAM ŞEHİRİ

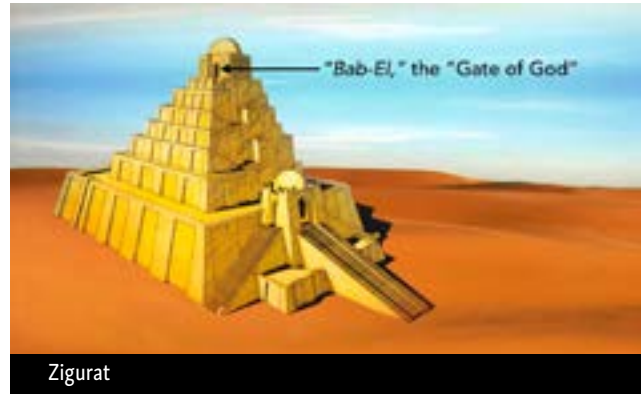
Merhum mimar Turgut Cansever, Müslümanların yaşadıkları şehirlerin hangi özelliklere sahip olduğu, hangi hedefler doğrultusunda, hangi hassasiyetler gözetilerek inşa edildikleri üzerine *İslâm'da Şehir ve Mimari* adlı eserinde önemli tespitlerde bulunmaktadır. Konumuz açısından kitabın "Şehir ve Cennet" başlıklı beş paragraflık bölümü özellikle önem arz etmektedir. Burada Cansever aslında İslam şehrine dair felsefeyi birkaç satırda özetlemektedir:

Şehir ve şehir imajı, İslâm kültürlerinde Cennet tasavvurunun bir yansımasıdır. Cennet bütün çelişkilerin yok olduğu ortamdır. Cenneti yeniden inşa edenler, her yüce ferdin, yalnız Allah'a karşı sorumlu varlıkların dünyevî ilişkiler ortamında şeytanî sapmaların çelişkilerine düşmesini önleyecek olan bir büyük Erdem'in, yani yaradılış yasalarının bilgisine ve bu yasalara kayıtsız şartsız uyarak bu cennetleri (şehirleri) inşa edebilmişlerdir.

Bu yolda halkın meşru gücünün önündeki engelleri kaldırarak, her insanın dünyayı güzelleştirme görevini ifa ederek yücelmesine imkân veren, aynı zamanda insanı bu görevinden saptıracak şeytanî etkilerden koruyacak üst kuralları koyarak, bireysel ve mahallî olan ile merkezî ve emredici olanın meşru etki alanlarını ayırıp, merkezî ve emredici olan ile mahallî veya bireysel olanın çelişkisinin çözümlenmesi sağlanmış, böylece de cennetin kapıları açılmış olmaktadır.

Kendi cennetini, şehirlerini inşa edecek insanın, vücuda getireceği mimarının vasıfları ile biçim ve üslup özelliklerini belirlemek ilk ve en önemli görevidir.⁶

Cansever'in İslam kültüründe şehir imajının cennet tasavvurunun bir yansıması olduğu yönündeki ifadesine Dinler Tarihi perspektifinden bakıldığında evrensel bir gerçekliği yansıttığı görülmektedir. Zira dinler, ilk insanın bidayette



ölüm, hastalık, stres, hüzn, keder, geçim sıkıntısı, kötülük vs. gibi bu dünya hayatının meşakkatli ve negatif yönlerinin bulunmadığı bir hâlde var edildiklerini anlatmaktadır. Kutsal kitapların anlatılarına göre bu cennetvari hâl, bir hata/suç/günah yüzünden kaybedilmiş ve insan dünyaya atılarak/indirilerek bugünkü hâline duçar olmuştur. Yaptığı kötülük, işlediği günah, yaptığı hata yüzünden insanoğlu cennette sahip olduğu bütün imkân ve nimetleri kaybetmiş olsa da onun hatırasını genlerinde muhafaza ederek ilk imajı hiçbir zaman unutamamıştır. İnsanoğlunun o ilk hâlde yeniden dönme umudunu Mircea Eliade, "cennet özlemi" diye ifade etmektedir.⁷ Dinî paradigmanın ön planda olduğu çağlarda, bu özlem, kültürün bütün katmanlarına sirayet etmiştir. İnsanlar hayat tarzlarını, birbirlerine ve başkalarına karşı nasıl davranacaklarını belirlerken, yerleşecekleri yerleri

6 Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimari*, İstanbul: Timaş, 2006, s. 110. Krş. Turgut Cansever, *Osmanlı Şehri*, 2. Bsk., İstanbul: Timaş, 2010. s. 25-26.

7 Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din: Dinler Tarihinde Felsefe ve Metodoloji*, İstanbul: DBY Yayınları, 2021, s. 223 vd.

tespit edip imar ederken hep inandıkları değerler doğrultusunda hareket etmişlerdir.

HOMO RELIGIOSUS'UN MEKÂN TELAKKİSİ

Babilliler ve Asurlular gibi Mezopotamya medeniyetlerindeki temel tasavvur, gök ile yeryüzü arasında tam bir benzeşimin var olduğu inancına dayanıyordu. Bu anlayışa göre yeryüzünde var olan her şey bir biçimde gökte de var olduğu gibi, yeryüzünde var olan her şeye, gökte tamamen özdeş bir şey tekabül etmekteydi. Yeryüzündeki bu şey, göktekinin ideal bir modeli olarak gerçekleştiriliyordu. Ülkelerin, nehirlerin, şehirlerin ve tapınakların belli bir kozmik düzeyde de *gerçek anlamda* var olduğuna inanılıyordu. İran Zervani geleneğinin kozmolojisinde ise soyut ya da somut her dünyevi fenomen, aşkın ve görünmez bir semavi varlığa, Platon tarzı bir "idea"ya tekabül ediyordu. Her nesnenin, her kavramın iki veçhesi vardır: *menok* ve *getik*. Bir görünür gök varsa bir de görünmez *menok* göğü vardı. Yaşadığımız dünya, bir semavi dünyaya tekabül ediyordu. *Getah'*da yani bu dünyada icra edilen her erdemin bir de yukarıda, asıl gerçekliği temsil eden semavi bir karşılığı bulunuyordu. Aynı şekilde tapınak ve şehirlerin de tanrısal prototipleri vardı.

Bütün yapıların Gök-Yeryüzü benzeşimini içeren bu arkaik kültürlerin kutsal bir mekân olarak kabul ettikleri tapınağın taşıdığı sembolizm, bu tasavvuru en bariz şekilde sergilemektedir. Babillilerin tapınakları olan zigguratlar, bir dünya gibi inşa edildikleri için *kozmik dağ*ı sembolize ediyorlardı. Kozmik dağ sembolize eden bu yedi katlı Mezopotamya tapınağı böylece "oluş hâlinde" olmayan, bozulmayan ve ölüme maruz kalmayan gerçek dünyayı temsil ediyordu. Zigguratın katlarını birbirine bağlayan basamakları tırmanarak yükselmek, mutlak gerçekliğe yaklaşmak anlamına geliyordu. *Kozmik dağ* ise bir *imago mundi* yani bir dünya imgesi olarak kabul ediliyor ve böylece de tapınak kutsal bir mekân hüviyeti kazanmış oluyordu. Kısaca ziggurat, Kozmosu temsil ediyordu.

Mezopotamyalıların tapınakları merkezi temsil ettiği gibi bunların şehirlerine verdikleri adlara bakıldığında bu yerleşim yerlerinin de merkezi sembolize ettikleri görülmektedir. İçerisinde tapınağın bulunduğu şehir, evrenin merkezi olarak kabul ediliyordu. Nitekim Sami topluluklar Kudüs'ü dünyanın merkezi kabul ettikleri gibi, Müslümanlar, içerisinde Kâbe'nin bulunduğu Mekke şehrini dünyanın merkezi olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla tapınak, şehir, kozmik dağ gibi kutsal mekânların ortak özelliği bunların bir merkezi temsil etmeleridir. Dolayısıyla tapınağın inşasıyla birlikte merkez inşa edilmiş oluyor ve böylece bütün şehir kutsallık kazanıyordu. Her kutsal şehir gibi her tapınak dünyanın merkezinde bulunduğu



Bir zamanlar Bağdat

için dünyanın imgesi olarak kabul ediliyordu. Herhangi bir yere tapınak inşa edilebildiği için dünyanın merkezi de her yerde inşa edilebilirdi.

Görüldüğü üzere kutsal mekânın temel niteliği, bir merkez hâline gelme özelliğine dayanmaktadır. Eliade, bu olgunun nedenini kozmolojik mitle ilişkilendirmektedir. Bir araziye yerleşmek bir dünya tesis etmekle eşittir. Diğer bir ifadeyle; yeni, bilinmeyen bir beldeye yerleşmek, yaratılış eylemine eşdeğerdir. Çünkü nasıl ki yaratılışla kaos kozmosa dönüşmüşse yaratılış eylemini sembolik olarak tekrar eden ayinleri icra etmek suretiyle bu mekânı kutsal hâle getirerek oraya yerleşmek de kaosu kozmos hâline dönüştürmek anlamına gelmektedir.

Mekânın kutsallık kazanması, *homo religiosus*'un ontolojik tasavvurunun bir yansımasıdır.

Dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir; çünkü sadece böyle bir dünya varlığa katılmakta, gerçekten var olmaktadır. Bu dinî gereklilik, yatışmaz bir ontolojik susuzluğu ifade etmektedir. Dindar insan, varlığa susamıştır. Meskûn dünyasını çevreleyen "Kaos" karşısındaki dehşeti, hiçlik karşısındaki dehşetine tekabül etmektedir. "Dünyasının" ötesine uzanan bilinmeyen mekân, kutsal hâle getirilmediği için kozmikleştirilmemiş, hiçbir yönünün belirlenmediği biçimsiz basit bir araziden ibaret, hiçbir yapının ortaya çıkmadığı bu profan mekân, dindar insan nazarında varlık dışını temsil etmektedir. Şayet o bir aksilik sonucunda bu mekânda kaybolacak olduğunda Kaos içerisinde eriyormuş gibi kendini "ontik" özünden boşalmış hissetmekte ve sonunda da sönüp gitmektedir.⁸

Kutsal mekânda yaşama isteği geleneksel toplumlardaki insanın, yani *homo religiosus*'un "açık" bir kozmos içerisinde



Amasya

yaşama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Dinler Tarihi, “açık” bir kozmosta, yani diğer dünya ile iletişim kurmayı mümkün kılan bir mekânda yaşama ihtiyacının evrensel bir olgu olduğunu göstermektedir. Mekânın “açık” olması, kutsal mekânların temel özelliklerinden biridir ve bu tür mekânların diğer kozmik düzeylerle iletişim kurmayı mümkün kılan menfezlere sahip oluşunu ifade etmektedir. Böyle bir mekânda yani kutsal bir mekânda yaşamak, *homo religiosus* açısından bir zarurettir. Çünkü insan anlamlı ve anlaşılır bir dünyada yaşamak istemektedir. Hâl böyle olunca da *homo religiosus*, mekânı kutsal hâle getirmek için birçok tekniğe başvurmaktadır.

Homo religiosus, iki tür mekânı birbirinden ayırt etmektedir: Bir tarafta kendisi için bir anlam ifade eden kutsal mekân ya da başka bir ifadeyle ritüel aracılığıyla inşa edilen mekân yani “Kozmos” ya da “Dünya”; diğer tarafta ise kutsal hâle getirilmeyen biçimlenmemiş, yapısız mekân yani “kaos” bulunmaktadır. Ritüelin bir araziye kutsallaştırması onu kozmikleştirilmesi, yani onu bir kozmos, tanzim edilmiş bir dünya hâline getirmesi anlamına gelmektedir. Bu ritüel esnasında sembolik olarak kozmogoni tekrar edilerek kaos kozmosa dönüşmektedir. Mekânın kutsallaşması yalnızca tapınaklar için söz konusu olmayıp, bir evin inşası da aynı şekilde mekânın aynı şekilde kutsallaştırılmasını ve aynı ritüellerin icra edilmesini gerektirmektedir.

Bu kutsallaştırma sürecindeki en önemli eylem, mekâna bir yön tayin etmekle gerçekleşiyordu. Yön tayin etmek

(orientation), yani alanı dört ufka bölmek suretiyle bir dünya tesis edilmiş oluyordu. İki düz çizginin kesişmesi ve dört ufkun dört istikamete (doğu, batı, güney ve kuzey) yansıtılması gerçek bir “dünya yaratılışını” temsil ediyordu. Çünkü bütün yön tayin etme, köyleri ve şehirleri kurma teknikleri bir kozmolojiye, bu da son tahlilde bir kozmogonik mitin bildirdiği örnek modele uygun bir biçimde “kozmetik” hâle getiriyorlardı. Bütün geleneksel kültürlerde bir mekânı kozmik hâle getirmek onu kutsallaştırmak anlamına geliyordu. Tapınağın inşasıyla birlikte fiziki ve yatay boyutta kazandırılan dört istikametinin yanında bir de dikey ve sembolik/manevi bir boyut kazandırılıyordu. Kutsala doğru açılan bu eksen, insanı beşerî/fiziki/dünyevi ve nihayetinde de fani olan boyuttaki sıkışmışlığından kurtarıp onun önüne sonsuzluğa giden bir yol açmış oluyordu.

OSMANLIDA ŞEHİR

Öncelikle Osmanlı şehirlerinin İslami paradigmayı benimseyen bir kültürün ürünleri olduklarını vurgulamak gerekir. Osmanlı şehirleri, aslı özelliklerini 19. yüzyılın başlarına kadar koruyabilmişlerdir. 19. yüzyılın başından itibaren öncelikle İstanbul’da ve İstanbul’un etkisi ile de diğer şehirlerde Batı düşüncesinin etkisinde kalarak Batı’yı taklit etme süreci, geleneksel kültürden uzaklaşma ve bu kültürel değerlerin birçoğunun terk ve tahrip edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Osmanlı vesikalarındaki tanımıyla şehirde “Bazar durur, cuma kılınur.” Her şehirde bir tane Ulu Cami bulunmakta ve bu cami, mahallelerde yer alan mescitlerden daha büyük inşa edilmektedir. Normal vakitlerde namazlar mescitlerde eda edilmekte, cuma ve bayram namazları ise topluca Ulu Cami’de kılınmaktadır. İstanbul’un Ulu Camii Ayasofya’dır.⁹

Cansever’in belirttiği gibi Osmanlı, şehri ovada tarım toprağını ziyan ederek kullanmak yerine yamaçlara yerleştirmeyi tercih etmişti. O, yamaçların serin rüzgârlar aldığını biliyordu ve aynı zamanda insanın ufkunun kısa, dar değil, uzak oluşunun bilincindeydi; bundan dolayı da insanın uzak ufuklara bakmasını istiyordu. Böylece onun şehircilik felsefesi; insanlara ev yapıldığında yalnızca karşıdaki apartmanın cephesini seyretmek yerine ta karşı dağları seyretmek, hatta o aralıklardan ovaları, yer yer başka güzel şeyleri seyretmek, yüce bir ağacın nasıl bir ilahî hikmet ürünü olduğunu görme imkânı da sağlamak için, ovada olmak yerine yamaçta olmanın daha iyi olacağı düşüncesini içeriyordu.¹⁰

Osmanlı mahallesinin merkezini dinî bir yapı olan mescit oluşturmakta olup mahallenin gelişimi bu merkez etrafında şekillenmektedir. Mescit, mahallenin merkezi, yolların ve sokakların kesiştiği noktadır. Dolayısıyla mahallenin merkezini kutsal mekânın prototipi olan tapınak yani mescit oluşturmaktadır

Mahallenin merkezini mescit oluşturduğu gibi şehrin merkezini Ulu Cami meydana getirmektedir. Bu mekânların dikey boyutta bir açıklık sağlayarak aşkın alanla irtibatın kurulmasını mümkün kıldıkları gibi yatay boyutta fiziki olarak başka bir merkeze yönelmiş olmaları da önem arz etmektedir. Fakat diğer geleneksel toplumlardan farklı olarak İslam mekân tasavvurundaki kutsal mekânın yönü doğu-batı-güney-kuzey gibi coğrafi yönlerden ziyade kutsal mekânın arketipi olan Kâbe’ye göre belirlenmektedir. Dolayısıyla her biri birer kutsal mekân olan bütün camiler ve mescitler ana merkez olan Mescid-i Haram’a yani dünyanın merkezine yönelerek yatay boyutta bir ağ oluşturmaktadırlar. Kutsal mekânın temel özelliklerinden biri olan ve onu profan mekândan ayıran yön belirleme özelliği burada kendini açıkça göstermektedir. Yönelme sayesinde, kaos hâlinde ve yönsüz olan profan mekân dönüşerek kutsal mekan hâline gelmektedir. Böylece mekân, kutsal hâle gelerek “kozmoslaşmaktadır”.¹¹

Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethettikten sonra ilk icraatının Ayasofya’yı camiye çevirterek ilk cuma namazını burada kılmak olması, sadece buranın Müslümanlar açı-



sından bir kutsal mekân hâline geldiğini göstermemekte, aynı zamanda bu kutsal mekânın kibleye yönelmesi, o topraklara hâkim olan paradigmanın kaynağını İslam’dan aldığını ifade etmektedir. Şehri üç gün zapt ettikten sonra alayla İstanbul’a giren Fatih’in, “mabedin kapısına geldiği zaman, ilk işi secdeye kapanmak olmuştur.”¹² Bir rivayete göre ilk cuma namazını bizzat Fatih’in kendisi kıldırmıştır.

Fatih Sultan Mehmet imamlığa geçtikten sonra namaza başlamak için tekbir getirir ama hemen sonra duraksar ve sağına soluna selam vererek namazını bozar. Sonra tekrar tekbir getirir ve tekrar durur sağa sola selam vererek namazını bozar. Üçüncüsünde de tekbir getirdikten sonra ellerini bağlar ve ilk cuma namazını kıldırmaya başlar. Cemaatten bazıları: “Padişah büyük kibre girdi o kibrinden dolayı namazı başlatamadı” diye düşünmüşler. Namaz kılındıktan sonra Fatih Sultan Mehmet’e namazı neden üç kere bozduğunu sormuşlar o da: — İstedim ki namaz sırasında bana ve bütün cemaate Kâbe görünsün, yani biz Kâbe’nin önünde namaz kılalım. Bu niyetle birinci tekbiri getirdim fakat Kâbe görünmedi. İkincisinde de tekbir getirdim Kâbe görünmedi. Fakat üçüncüsünde tekbir getirdim ve Kâbe gözümün önünde belirdi, demiş. Bunun sebebini de Akşemseddin Hazretleri’ne sormuşlar o da bu hadiseyi şöyle anlatmış. Demiş ki: — Padişahımız üç defa tekbir getirdi. Birinci tekbirde baktım ki, Ayasofya’nın yönü kibleye bakmıyor. İçimden “İnşallah bir yanlış yapmayız” dedim. İkinci kez tekbir getirdi, tekrar namazı bozdu, namazı bozduğu için sevindim. Üçüncü tekbirde yine içimden: “İnşallah namazını bozar” dedim. Fakat o an

9 Mustafa Armağan, *Şehir Asla Unutmaz*, İstanbul 1996, s. 153.

10 Cansever, *Osmanlı Şehri*, s. 95.

11 Adıbelli, “Geleneksel Mekân Tasavvurunun Osmanlı Medeniyetindeki İzdeşimleri”, s. 281 vd.

12 Samiha Ayverdi, *Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fatih*, İstanbul 2008, s. 131.



Masonik mabed şeklinde tasarlanan kent Washington



bana manevi âlemdе cemaatin en arka safı gösterildi. En arka safta, bir kişilik yerin eksik olduğunu gördüm. Bir an baktım ki Hızır Aleyhisselam, o bir kişilik yere doğru saftutmak için gelirken terler direğe parmağını soktu ve Ayasofya'nın yönünü kibleye doğru çevirdi. Ondan sonra da bir kişilik yerin eksik olduğu o safa geçti ve namaza durdu. Böylece padişah üçüncü kez tekbir getirdikten sonra Kâbe'yi tam karşısında gördü, bir daha selam vermedi ve böylece İstanbul'un fethinden sonraki ilk cuma namazını kıldırdı."¹³

Bu rivayetin tarihsel gerçekliğinden ziyade mitolojik niteliği konumuz açısından önem arz etmektedir. Zira bu rivayet, *homo religiosus* açısından merkezin zarureti gözler önüne sermektedir. Mekânın kutsallaşması mutlaka bir merkezden geçmesi düşüncesini içermektedir. Bu merkez, mekânın kendi fiziki yapısını aşmasını yani profan varlık alanından sıyrılarak kutsal alanla irtibatlı hâle gelmesini sağlamaktadır. Bu anlatı Konstantinopolis'in fethiyle birlikte o dönemde dünyanın en büyük kilisesi olan Aya Sofya'nın camiye dönüştürülmesiyle istikametinin de İslam'ın kiblesi olan Kâbe'ye sembolik olarak çevrildiğini dile getirmektedir. Bir İslam beldesi hâline gelen Konstantinopolis İstanbul'a dönüşürken merkezi de Hristiyanlıktan koparılıp İslam'ın merkezine doğru yönlendirilmiştir. Bu sembolik hamle adeta bir ihtida gerçekleştirmiştir. Zira bu yöneliş sadece bir tapınağın, sadece bir şehrin ve onun sakinlerinin değil, bütün bir medeniyetin kendine yol olarak seçtiği istikameti temsil etmektedir.

Kutsal mekânların sembolik yönüne Norveçli yazar Jostein Gaarder tarafından felsefe tarihi üzerine yazılmış bir roman olan Sofi'nin Dünyası adlı kitapta da güzel bir örnek verilmektedir. Kitabın kahramanlarından filozof

Alberto, Ortaçağ Avrupa'sında meydana gelen gelişmelerden bahsederken 1200'lü yıllardan itibaren büyük gotik katedrallerin inşa edilmeye başlandığı bilgisini aktarır. Genç Sofi'nin rasyonel mantıkla düşünerek bu katedralleri dolduracak sayıda insan olmadığı için bunların bu kadar haşmetli, geniş ve yüksek yapılmasının gereksiz olduğu yönündeki itirazına filozofun verdiği cevap şöyledir: "O büyük katedraller içlerine çok kişi sığsın diye yapılmıyordu ki sevgili Sofi! Bunlar Tanrı'nın onuruna yapılıyor, varlıklarıyla başlı başına bir ibadet oluşturuyorlardı."¹⁴

Bugün Avrupa'nın yerleşim yerlerinin çoğunun en yüksek yapılarını kiliselerin çan kuleleri ya da katedrallerin çatıları oluşturmaktadır. Belediye meclisleri çoğu zaman yeni binalara inşaat ruhsatı verirken bu yapıların boyunu aşmasına izin vermemektedir. Bu tavrın altında yatan sebep şudur: Kutsal olan ya da kutsalı temsil eden şey, en yüksekte olmalıdır. Değeri yüksek olan şey yüksekte olmalıdır. En yüksekte olan, kutsalın kaynağı olan Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı'nın onuruna yapılan ve onun evi kabul edilen yapılara da hak ettiği değer verilmelidir.¹⁵

14 Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie: roman sur l'histoire de la philosophie*, Paris: France Loisirs, 1996, s. 208.

15 İslam şehir tasavvuru nasıldı ya da nasıl olmalı tartışmasında cevap arayan bazıları antitetik bir mantıktan yola çıkarak doğru cevabı bulacaklarını zannetmektedirler. Bu mantığa göre Batı medeniyeti, İslam medeniyetinin zıddıdır, dolayısıyla Batılılar Müslümanların sahip oldukları bütün ideal ve faziletlerden yoksundur. Bu bakış açısına göre Batı şehri için bugün, zaman ve mekânla ilgili bir aidiyet, insanla ilgili bir derinlik, kültür ve sanatla ilgili bir tecessüs, medeniyetle ilgili bir kaygı söz konusu değildir. 15 Nisan 2019 günü çıkan yangında Paris'te Seine Nehri'nin kıyısında bulunan ve Fransız gotik mimarisinin en güzide örneği olarak bilinen Notre Dame Katedrali'nin çatısının tamamı çöktü ve kulesi yıkıldı. Bu facia başlar başlamaz bütün Avrupa seferber oldu ve bu katedralin tamirati için 24 saat içinde 1 milyar Euro bağış toplandı (Euronews, "Notre Dame'a yapılan 1 milyar Euro bağış Fransa'da evsizler konusunu gündeme getirdi", <https://tr.euronews.com/2019/04/18/notre-dame-a-1-milyar-euro-bagis-fransa-da-evsizler-konu->

Çağdaş şehirlere bakıldığında akla bazı sorular gelebilir: Bunlar hangi istikamete doğru ilerliyor ya da diğer bir ifadeyle hangi istikamet doğrultusunda imar ve inşa ediliyor? Hangi ölçütler esas alınıyor? Nelere dikkat ediliyor?¹⁶

SONUÇ

Moneyteist etiğin gitgide hâkim paradigma hâline geldiği bir dünyada monoteist ahlakın bir çıkmaza girdiği aşıkardır. Zira bu iki tasavvur birbirine tamamen zıttır. Birinde insan varoluşunun nihai gayesi olarak aşkın bir varlık olan Kutsal'a ulaşmak ve dünyayı cennet hâline getirmek hedeflenirken kapitalist zihniyetin bir uzantısı olan diğerinin telosunu maksimum düzeyde kâr elde etme amacı oluşturmaktadır.¹⁷ Norm belirleyen, kural koyucu, yön veren, hak ve hakikatin ölçüsünü koyan ya da daha genel bir ifadeyle otorite konumunda olan merciin, dinî sistemler tarafından beşer üstü, aşkın bir düzleme ait olduğu kabul edilirken modernite bu boyutu baltaladı ve aklın/insanın her şeyin ölçütü olması gerektiğine karar verdi. Dinî tasavvurun inşa ettiği aşkın boyutun yıkıldığı dünyanın böylece büyü bozulmuş oldu.

Modern kapitalist zihniyet/tüketimcilik ideolojisi, bir psödo-din olarak insanlara kendi kurtuluş vaadini sundu ve onları buna büyük ölçüde inandırdı: Zenginlik sayesinde insan bu dünyada hep genç, sağlıklı, güzel kalacak, daima mutlu ve müreffeh yaşayacaktır. Özetle cennet denilen şey, bu dünyadan ibarettir. Bu vaade iman edenlerin sayısı gitgide artmakta, günümüz dünyasında gençlerin birçoğu bu hayallerle yatıp kalkmaktadır. Bu ideolojinin müntesipleri ve hizmetkârları her ne kadar cazip olursa olsun bu profan ideolojinin dünya düzlemiyle sınırlı olduğu hakikatinden haberdar değiller midir? Zaten modern dünyanın paradokslarından biri de tam bu noktada düğümlenmektedir. Zira birçok insan bir taraftan hem dinî paradigmanın telkin ettiği kurtuluş yolunu tercih ettiğini iddia ederken diğer taraftan fiiliyatta başka bir yolda yürüdükleri görülmektedir.

İslami paradigma açısından dünyevi olan her şey insan-ı noğlunun yeryüzündeki imtihanının bir parçasıdır. Bunların hepsi fanidir. İnsan ölünce sahip olduğunu zannettiği maddî varlıkların hepsi bedeniyle birlikte yok olacaktır. Menkuller, gayrimenkuller, şanlar, şöhretler, makamlar, mevkiler... Bunların hepsi dünya hayatının metaidir. Asıl varılacak

sunu-gundeme-getirdi, erişim: 30.09.2023.). Fransa gibi seküler bir ülkede tahrip olan dinî bir yapının ihyası için bu kadar kısa sürede bu kadar büyük bir meblağın toplanması nasıl izah edilebilir?

16 Soruya cevap sunacak ipuçları için bkz. Ramazan Adıbelli, "İslam Nasıl ve Neden Düşman Haline Getirildi: İslamofobiye Jean Baudrillard Perspektifinden Bir Bakış", 2. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, Sarajevo 19-20-21 Mayıs 2016, Konya 2016, c. I, s. 152-166.

17 Bkz. Adıbelli, "Tüketimcilik Paradigması Açısından Ahlakın Anlam ve Değeri".



güzel yer Allah katındadır (Âl-i İmrân suresi 14. ayet). Her şey yok olacak, O hariç. Çünkü her şey fanidir; O ise baki.■

KAYNAKÇA

- Adıbelli, Ramazan, "Geleneksel Mekân Tasavvurunun Osmanlı Medeniyetindeki İzdüşümleri", *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu, 25-27 Kasım 2011*, Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, s. 275-289.
- Adıbelli, Ramazan, "İslam Nasıl ve Neden Düşman Haline Getirildi: İslamofobiye Jean Baudrillard Perspektifinden Bir Bakış", 2. *Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, Sarajevo 19-20-21 Mayıs 2016*, Konya 2016, c. I, s. 152-166.
- Adıbelli, Ramazan, "Kentsel Dönüşümün Yansıması Olarak Kayseri'deki Çeşmeler", *Kayseri'nin Yirminci Yüzyılı: Mimarlık, Kent Tarihi ve Kültürü*, Burak Asiliskender et al. (eds.), Kayseri: Abdullah Gül Üniversitesi, 2012, s. 295-317.
- Adıbelli, Ramazan, "Tüketimcilik Paradigması Açısından Ahlakın Anlam ve Değeri", *Geçmişten Geleceğe Ahlak (Uluslararası Katılımlı Sempozyum)*, 13-14 Mayıs 2015 Bartın, Bartın, 2015, s. 533-552.
- Adıbelli, Ramazan, *Mircea Eliade ve Din: Dinler Tarihinde Felsefe ve Metodoloji*, İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Armağan, Mustafa, *Şehir Asla Unutmaz*, İstanbul 1996.
- Aslan, Ferhat, *Efsane Şehir İstanbul*, İstanbul 2011.
- Ayverdi, Samiha, *Edebi ve Manevi Dünyası İçinde Fatih*, İstanbul 2008.
- Borgeaud, Philippe, *Exercice d'histoire des religions*, Boston: Brill, 2016.
- Cansever, Turgut, *İslam'da Şehir ve Mimari*, İstanbul: Timaş, 2006.
- Cansever, Turgut, *Osmanlı Şehri*, 2. Bsk., İstanbul: Timaş, 2010.
- Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris 1965.
- Gardner, Jostein, *Le monde de Sophie: roman sur l'histoire de la philosophie*, Paris: France Loisirs, 1996.
- Vincent, Jean-Marie, "Le désenchantement du monde: Max Weber et Walter Benjamin", *Revue européenne des sciences sociales*, 33/101 (1995), s. 95-106.

Kevn ü Mekân: Mekânda Bulunmuşluk

ELVAN ÖKSÜZOĞLU

ARAPÇA BİR KELİME OLAN KEVN KELİMESİ ANLAM İTİBARIYLA “var olmak, bulunmak, meydana gelmek” anlamlarına gelirken, “kevn-ü mekân” olarak karşımıza çıkan haliyle “bir yerde olmak, var olmayı kayıtlayan bir yerde bulunmuşluk” anlamlarına gelir. Dilbilimciler Kur’an’da ilahi bir emir olarak geçen “Kûn” kelimesinin yazımına dikkat çekerler. Kaf, vav ve nûn olmak üzere üç harften oluşan “kevn” kelimesinden vav harfinin çıkarılmasıyla “kun” olarak okunur. Aradaki vav harfinin çıkarılıp kelimenin iki harfe indirilmesi tasavvuf düşüncesinde bazı ontolojik ve epistemolojik yorumlara dayanır. Özetle “kûn” (ol) ilahi hitabıyla

Şu halde kevn, kün (ol) emrinin tezahürü olarak varlığı, varlığa gelişi gösteren bir yerde, bir mekânda bulunmaktadır. Kün ve kevn ile aynı kökten gelen mekân da, olanın görüldüğü, olduranın bilindiği yerdir. Kök bağlantısından devam edersek kâinat da imkân da birlikte değerlendirilmeye oldukça müsaittir.

“kevn” (olmuş olan), köken itibarıyla aynıdır. Şu halde kevn, kün (ol) emrinin tezahürü olarak varlığı, varlığa gelişi gösteren bir yerde, bir mekânda bulunmaktadır. Kün ve kevn ile aynı kökten gelen mekân da, olanın görüldüğü, olduranın bilindiği yerdir. Kök bağlantısından devam edersek kâinat da imkân da birlikte değerlendirilmeye oldukça müsaittir.

İnsan zihni mekânsız bir oluşumu tasavvur edemeyecek şekilde kurulmuştur. Meydana gelmiş, var olmuş bir şeyin tarifi zaman zaman belli bir mekâna kayıtlı olarak yapılır. Öyle ki zihnimiz var olanı “nerede” sorusu ile kayıt altına alır. Bir mekânla mukayyet olmayanın tarifini yapmak güçleşir. Bu güçlüğe karşılık zihin sembolik bir dil üretmek zorunda kalır. Mevlana’nın insanın varoluş serüvenini simgeleyen ney’in hikâyesinde olduğu gibi... Mesnevi’nin meşhur beyitlerinde geçtiği üzere insan, kevn âlemine sazlıktan koparılıp gelmiştir. Sazlık, insan hikâyesine giriş için oluşturulmuş flu bir mekândır. Henüz adı bile konulmamış bir şeyin varlık âlemine gelmeden evvel bir imkân olarak bulunduğu yeri simgeler. İnsan suresinin ilk ayetinde geçtiği üzere insan henüz “adı anılır” (yaratılmış) bir varlık değildir. İsmi olmayanın varlığı, varlık âlemine gelmeyen nasıl bir mekânda olduğu sorusu, görüp bildiğimiz fizik âleminin kuşatamayacağı türden bir bilgi olması bakımından metafizik bilimine havale edilmiş mevzulardandır. İnsan zihninin düşünme biçimi, tecrübenin izinden gitme üzerine kuruludur. Bir halde oluşu mekânsal sınırlara bağlı kalarak tarif etmek dil ve düşüncenin başka bir düşünceye aktarımını kolaylaştıran bir yöntemdir. Bu mekâna gelmeden önce de insanın bir varlık olarak var olduğunu izah etmenin kolay bir yöntemi babında kullanılan sazlık sembolü, zihni, mekânsızlık-yokluk tuzağından kurtarır. Mekân, varlık âlemindeki çokluğu yansıtmak için büyüdükçe büyür, genişler ve adına kâinat dediğimiz, görülür, duyulur bir âlem olur. “Kün” hitabına tek tek muhatap olmuş varlıklar, kâinat denen geniş mekânın her formunda kendini seyredebilir.

BİR MEKÂN OLARAK ÂLEM, BİR ÂLEM OLARAK İNSAN

Tekevvünün bir prensibi vardır ve âlemde tedricen belirir. Öyle anlaşılıyor ki oluş sürekli ve tekrarsız bir şekilde akıp gitmektedir. “Panta rhei: Her şey akar” demişti filozof. Akış ancak görünürse bilinebilir. Başka ifadeyle akış görünmenin tek yoludur, görünmek için akmak/olmak gerekir. Bu



yüzden mekân, tezahürleri gösteren bir ayna gibidir. Bilge kimseler mekândan maksadın insan olduğunu söylerler. Fakat bu maksadı okumaya farklı yönlerden yaklaşmak icap eder. İnsan olsun diye mekân var edilmiş, mekânda bir bilinme murat edilmiştir. Bu bilme mekânı seyirle başlar ve insanda seyre dönerek seviye atlar. Tıpkı antik filozofların doğayı anlamaya çalışırken gittikleri yolun, onları âlemin hakikatinden insanın hakikatini bilme yoluna çıkarması gibi. Mekândan insana, insandan mekâna varan yol böylece keşfedilmiştir. Bundan olsa gerek içinde bulunduğumuz mekân/kâinat bir ayna gibi insanı gösterir durur. İnsan âleme bir bakar ki, bazen kendisini bir kuşla benzeştirir, bazen ağaçtır, bazen kedidir, bazen vahşi bir orman hayvanı gibidir. Bazen gökyüzü gibi derindir, engin sular gibi kıyasızdır. Bu seyir, kendi siretini oluşturur ve seyrü süluk içinde kalmasını sağlar. Nesimi’nin dediği gibi: Kâh çıkarım gökyüzüne, seyrederim âlemi; kâh inirim yeryüzüne, seyreder âlem beni. İnsanın içinde olduğu mekânla bu benzerliği şiirsel bir yatkınlıktan öte gerçek bir akrabalık anlamı taşır. İnsan mekânın imkânlarıyla hayat bulur, hayatını devam ettirir, sözsüz bir alışveriş, bir uyum, bağlılık vardır. Sufilerin söylediği gibi âlemde her şey birbiriyle irtibatlıdır. Bu temas, alma-verme dengesinden öte söylemeyle-işitlemeyle de bağlantılıdır. Kâinat olarak mekân kendini okuyabilen insan topluluklarına da ev sahipliği yapmıştır. İnsanlar ağaçla konuşmuş, rüzgârdan bilgi almış, taş hikâyesini



anlatmıştır. Bu anlatımı aynı zamanda kendisine anlatılanın duyulmasını da sağlayarak tahkiye oluşturmuştur. Çünkü herkesin hikâyesi vardır ve bir şekilde birbiriyle irtibatlıdır. İslam düşüncesinde mekânla insan ilişkisi sanıldığından çok daha fazladır. Tüm kadim öğretiler de bu hakikatle özdeş şeyler söyler. Kimileri âlem-i sağır, âlem-i kebir derken, bazıları mikro kosmos-makro kosmosdan bahsederler. Mekân ve insan iç içe geçmiş haldedir. Kâinata bakan insan onun bir prototipi olduğunu fark eder. Mekân büyüğün küçükte gizlenişini, küçüğün büyümeye meylini, bu tecrübeyi yaşamaya elverişli olmasıyla önem ve anlam içerir.

İslam düşüncesinde kün, kevn, mekân ve insan ilişkisi ileri atılmış bir sarmal gibidir. Çözdükçe paradoksal bir kurgunun varlığı fark edilir. Bu paradoks mekânın insan ve bilme imkânına açılmasının yanı sıra bir sınırlandırma oluşuyla daha da belirginleşir. İnsan her ne kadar varlık âlemine gelişle adı anılır (İnsan Suresi-1) hale gelmiş, özne bir varlık statüsüne yükselmiş ise de aslında onun bir mekân içinde sınırlandırılmışlığı söz konusudur.

İnsana mekân olan kâinatın bir benzeri bizzat insanın varlık tasarımıyla mevcuttur ve beden bir mekân olarak ruha konak olmuştur: Âlem bir mekân olarak insana konak, beden bir mekân olarak bir cana/ruha konak. Bu konak onu

konuk edinmesini ve bir konu üzerinden konuşmasını sağlar. Yaşadığı çevre de böylece konup gittiği ama hem bir iz taşıdığı hem bir iz bıraktığını da imler. Varlık aşamalarındaki bu dikey hareket iç içe geçmiş mekân ve insan ilişkisi olmak üzere sözü geçen sarmalı oluşturur. Paradoks ise, insanın sazlığa özlem duymasıyla başlar. Çünkü mekânda olmak bir sınırlandırılmadır. Görünürde bir sınır varsa da aslında o sınırsızlıktır. Zaten sazlığın flu bir mekân tasavvuru üzerinden mekânsız olarak algılanması da bundandır. Dolayısıyla mekânda sınırlanma meselesi mekin olan insanın mekânı nasıl algıladığı ve kendisini nasıl konumladığı ile ilgilidir. Mevlana, insanın âlemde mekân tutmadan önceki bulunuş durumunu algımıza yaklaştırmak için flu bir mekândan belki de mekânsızlıktan söz etmekteydi. Daima derin bir iştiaqla özlediğimiz bu yere dair bildiklerimiz, hem beden olan hem de içinde yaşadığımız bu âlem olan mekânla ilişkimizin yönünü belirler. Bu bağlamda mekânı konuşmak, varlık âlemine gelmeden önceki yerin bilgisi ile farklı bir boyutu da kapsamı içine alacaktır. Mekânın geçiciliği, mekânda olanın geçip gideceği hakikati bu boyutta açıkça kendini gösterir.

Yunus Emre'nin "gitmeye geldim" sözüyle işaret ettiği gibi, mekâna gelenin amacı gitmektir. Tüm macera bu geliş

Bundan olsa gerek içinde bulunduğumuz mekân/kâinat bir ayna gibi insanı gösterir durur. İnsan âleme bir bakar ki, bazen kendisini bir kuşla benzeştirir, bazen ağaçtır, bazen kedidir, bazen vahşi bir orman hayvanı gibidir. Bazen gökyüzü gibi derindir, engin sular gibi kıyasızdır. Bu seyir, kendi siretini oluşturur ve seyrü süluk içinde kalmasını sağlar. Nesimi'nin dediği gibi: Kâh çıkarım gökyüzüne, seyrederim âlemi; kâh inerim yeryüzüne, seyreder âlem beni.

gidiş arasında cereyan eder. Elbette ki bu geliş ve gidiş bir başlangıç ve son ihdasına neden olsa da aslen bu vehmîdir hayalîdir, sadece sözeldir. Aslında böyle bir yer yoktur. Bu yüzden gittiğimiz yer geldiğimiz yerdir ya da tersi. Aynı şekilde başlangıç noktası, başka bir açıdan bitiş noktasıdır. Şöyle ki, bir yönüyle insanı sınırlandıran mekân, ona mekin olma fırsatını sunan yerdir. Mekân, iktidar sahibi, yüksek rütbeye erişen demektir. İnsan olma yetkinliğine erişme ve bu hünerlerin serilip sergilendiği yer, insana bu imkânı kazandıran yerdir. Mekin kavramıyla bir amacın varlığı vurgulanırken amacın olduğu yerde insan için “geldiği hal üzere gitmeme” durumu ortaya çıkar. Asli itibarıyla geldiği üzere gider insan, gidişi gelişinden bellidir. Buradaki temkin ve telvin, o gidişatın kendi içindeki çeşitliliklerdir. Evet, her şey akar ve bu akış bir iletişim yumağı vesilesiyle etkileşim meydana getirdiği için değişimi gerçekleştirir. Ancak bu istidad ve istikrar mesabesindedir. Yani gidiş ve gelişleri onda bir karakter ve bir istikrar kazandırır. Bu tekrar değildir ama birbirinden tamamen bağımsız ayrıksı tarzlar da değildir. Birbirine bağlı, birbirini tamamlayan unsurlardır. Tam da bu sırada tasavvuf literatüründe birlikte kullanılan temkin ve telvin kavramlarından bahsetmek yerinde olacaktır. Temkin (mekân tutma) sabit bir yerleşimden öte istikameti ifade etmesi bakımından derinleşme ile açıklanmaya müsait bir kavramdır. Yunus Emre'nin, “Tur-ı münacat bana durduğum yerde olur” sözüyle kastettiği şey budur. Nitekim telvin, renkten renge, halden hale geçişi ifade edişiyile durulan yerde bir idrak değişimine işaret eder. Ancak bu değişim bir dönüşüm, başkalaşım değil bir gelişim, bir yenilenme tarzındadır. Sufi düşünceden aşına olduğumuz “tayyi mekân” tabiri genelde “tayyi zaman” ifadesi ile birlikte kullanılırken bu ifadelerde bir tür iç içeliğin olduğu bilinir. “Tayy” sözlük anlamı itibarıyla dürülme demektir. Dürülme olan her ne ise hali, ahvali, başkalaşımı, dönüşümü ile birlikte insanda tebellür eder, açılır. Zamanda bir zamanın, mekânda başka



bir mekân algısının idrak edildiği bir açılımdır bu. Belki de yeryüzünde bazı mekânlar bu derin bilinci harekete geçirmeye güç yetirecek özelliğe sahiptir. Bu yüzden de tayy, başta kuş olmak üzere her tür uçuşan hayvan türüne de sınıfsal bir ad olarak kullanılmıştır. Tayyi mekân da bu bağlamda mekânlar arası geçiştir, dolayısıyla sınırsızlığı imler. Ayette geçtiği şekilde, Hz. Musa'ya mukaddes vadide ayakta kalmasını çıkarması buyrulmuştu. Bu hitap mekânın sıra dışılığına dikkat çekmekle birlikte, Hz. Musa'nın eşya ile ilgili farkındalığının o kutsal mekânda tebellür ettiği düşüncesinin farklı bir bakışı harekete geçiren bir okuma tarzıdır. Bunun için de sadece mekânı algılaması yeterli olmaz, aynı zamanda o mekâna uygun hareket etmesini de sağlar. Çarıklarını çıkarma isteği de bundandır. Zira yepyeni ve farklı bir mekâna eski ve işe yaramaz bir çarıkla girilmemelidir. Yine aynı şekilde Hz. Musa'nın derin bir kavrayışa erişmek umuduyla hikmet sahibi bir dostla bir araya gelmek için buluşma adına bir mekân belirlemiş olmaları, bu konu hakkında yoğun bir şekilde düşünmeyi gerektirir. C. G. Jung'un Kehf suresi ile ilgili yaptığı bazı yorumlar da bu düşünceleri destekleyecektir. Kehf suresindeki kıssaya göre, Hz. Musa ile Hızır buluşmak için sözleşirler. Sözleştikleri mekân olarak belirlenen yer, Jung'un yorumuna göre derin farkındalık ve anlama boyutunun açıldığı yerdir. Bu yorumla vardığımız düşünce şu olmalıdır: Mekândan kasıt insandır; bu doğrultuda kutsal mekân, mekânsal

sınırların aşılmaya en müsait yer oluşu ve insanın kâmil insan potansiyeline en yatkın oluşuyla eşdeğerdir. İnsanın herhangi bir mekândan farklı olarak özel bir mekânda özel bir anlama boyutunun açılması, uzamsal boyutu aşan bir tecrübenin sahilliği olarak karşımıza çıkar. Bu uzamsal sınırların aşıldığı mekânsal tecrübeler zamanın da dâhil edildiği aşkın deneyimler vardır. Bunun en iyi örneği hac ibadeti olmalıdır. Zaman ve mekân görüldüğünden çok daha fazlasıdır. “Dürülmek” tabiri ile kast edilenin bir açılma ve sarıh bir anlaşılmanın başka bir katılımcıyla gerçekleşeceği düşüncesine bizi taşır. Hac ibadetiyle, birbiriyle müsavi zaman ve mekânın insanı kendine çağırarak bir hakikati fahmetmesi istenir. Sınırlı olan sınırsız olanı bulmak üzere yola çıkar. Hz. Hacer validemizin yaşamsal devamlılıklarını sağlamak için su bulmak üzere yola çıkması, bu yolculuğu anlatabilecek sembolik benzerlikler taşır. Bu telaşlı su arama yolculuğunda ilginç olan, suyu gittiği yerde değil aramaya başladığı yere tekrar döndüğünde bulmasıdır. Su, gittiği yerde değil; geldiği, yola çıktığı yeredir. Ama buluş, mekân içinde bir seyir ve geçişten sonra gerçekleşir. Burada mekân paradoksu, mekândan lâmekân’a erişme olarak kendini yeniden gösterir.

MEKÂNSAL PARADOKS, MEKÂN'DAN LÂMEKÂN'A...

Sazlığa duyulan özlem üzerinden devam etmek gerekirse insan ve mekân ilişkisinde yeni bir kavramla karşılaşırız. Sufilerin “lâmekân” dedikleri, mekânsız olmaya özlem duyma hali. Lâmekân (manasızlık) ile kastedilen aslında yokluğa gitme değil, Tanrı katına erişmedir. Nitekim tüm hakikat bilgisinin izini sürenlerin söylemlerinde insan kendini tarif ederken mekân üzerinden değil mekânsızlık üzerinden tanımlar.

*Bende sığar iki cihân ben bu cihâna sığmazam
Cevher-i lâmekân benim kevn ü mekâna sığmazam*

Nesimi’nin bu meşhur dizelerinde vurguladığı tanımla insan, zamanı ve mekânı aşabilen bir varlıktır. Tam da burada “O halde mekân neden var?” sorusu haklı bir soru olarak karşımıza çıkar. Aşkınlık engele nispetle bilinir. Mekânsızlık, mekânın sınırlandırılmışlığı ile bilinir. Işık mağaradan çıkan kimse için anlamlıdır. Bu, insan için bir sıçrama, bir artmadır. Tasavvuf düşüncesinde lâmekân kavramı, sınırlandırılmış yapıyı aşmak, tekâmül ve özgürleşme ile izah edilir. Bu yüzden dinî eğitim prensipleri bedensel sınırlardan özgürleşmeyi hedefler. Diğer yandan bu egzersizlerin birçoğu bedenle yapılır.

Yukarıda geçen bir cümlemin farklı bir veçhesiyle açılımını yapmak için burası isabetli bir yer olabilir. Mekân ve insan



ilişkisinde “gelinen yer” ile ilgili insanın içinde bulunduğu mekâna farklı bir anlam yükleyen bir detay daha vardır. Yunus Emre’nin şiirinde insanın geldiği yerle ilişkisi şöyle tanımlanmaktaydı.

*Ezel benim ilimdir, Elest benim yolumdur,
Ezel ile Elest’i ben bunda göre geldim.*

*Ben ezelden var idim, maşuk ile yar idim,
Hak dünyaya gönderdi, âlemi göre geldim.*

*Çün gökden yere yağdım, yerden göğe çok ağıdım,
Âdem donun donandım, devranım süre geldim.*

Yunus Emre’nin söyledikleri düşünüldüğünde asıl hikâyenin insan mekânı teşrif etmeden başladığı sonucuna varmak mümkün. Bu yüzden tüm kadim öğretiler bu âleme dair “burada ne yapmalıyım?” sorusundan önce “nereden geldim-neden geldim?” sorusunun peşine düşmüşlerdir. Çünkü bu mekânın değeri bu mekâna gelenin nereden ve neden geldiği ile daha çok bağlantılıdır. “Âleminden maksat insandır” sözünden anlaşılacağı üzere mekânın kıymeti, içindeki üzerinden biçilir. Mekâna gelenin kimliği, kıymeti, gelmeden evvel takdir edilmiş, ismi geldiği yerde verilmiştir.

BİR MEKÂN OLARAK ŞEHİR

İnsanlar tarih boyunca varoluşsal değerlerini oluştururken mutlaka bir mekânla bunu ilişkilendirme eğiliminde olmuşlardır. Mabetler, tapınaklar, insan varlığı eksenine giren tüm konuların merkezinde yer alan mekânlardır. İnsanoğlu duvar örmeyi öğrenir. Zaman içinde o duvar insana kendini gösteren bir ayna olur. Duvardaki tasvirler sadece bir resim değildir, bir anlamdır aynı zamanda. İnsan zihnindeki anlamın mekânda gösterimi böyle başlamıştır. Duvar artık bir duvar değildir. Üstün bir düşünce eşyayı anlama çevirir ve duvar, üstünde görünenle bilinmeye başlar. Artık o bir düşüncedir. Düşüncenin üretildiği anlam örüntüsüne duvar da eşlik eder. Birbirine bağlanan bu duvarlar içeride bir boşluk bırakır ve anlam burayı doldurur. İnsanın eliyle biçimlendirdiği bu mekân, insan zihninde onu bile aşarak Tanrısal bir kimliğe bürünür.

Bu mekânlar her ne kadar insan yapımı olsalar da mekânı aşan bir anlam insan zihnine ve peşinden o mekâna yerleşir. O mekân artık derin bir saygıyı, teveccühü hak eden kutsal bir yerdir. Çünkü yüce anlam orası ile ilişkilendirilmiştir. Bu bireysel bir anlam atfetmeden öte büyük bir topluluğun ortak anlam değerine sahip bir yer olur. Bu durumda mekânla ilişkili olarak kutsal kavramı karşımıza çıkar.

Dinî düşüncede kutsalın belirleyicileri insanın anlama yönelişinden evvel Allah'ın o mekânla ilgili söyledikleridir. Kur'an'da geçtiği üzere bazı mekânların diğer mekânlara üstünlüğü vardır.

Kur'an'da bazı ayetlerde hususi zaman ve mekânlara yemin edilen yerlerden birisi Mekke şehridir. Müfessirler Beled suresinin ilk ayetinde geçen yemin ile Hz. Peygamber'in doğup büyüdüğü yer olan Mekke'nin kastedildiğini söylerler. İlginç olan ise bir şehre yeminle başlayan ayetlerin hemen peşinden insandan, insanın açmazlarından söz ediyor olmasıdır. İnsanın yaratılış donanımında acı ve meşakkate dayanacak kabiliyette yaratılmış olduğunu söyler. Buna rağmen insanın sarp ve dik bir yokuşu aşmada başarısız olduğunu belirterek devam eder. İnsan için aşılması zor dik yokuş onu daha fazla insan kılacak meziyetlerden başkası değildir. Başka bir insanı hürriyetine kavuşturmak, yetime sahip çıkmak, yoksul doyurmak ve insan olma ilkelerinin anlatıcısı, öğreticisi olmak bakımından sabrı ve merhameti vaaz edenlerden olmak. Tam da burada bir şehir olarak bir mekâna yayılan insan düşünce yapısının oluşturulmak istendiğini söyleyebiliriz. Mekânı özel kılan insanın kendisiyle ilgili tüm hünerleri oraya nasıl projekte ettiğidir. Tüm kutsal mekânların duvarlarını insanlar yapar fakat orada

izleyip bir sonraya aktarmak istedikleri anlam dünyasıdır. Bu anlam; ilahi hitabı okuma, kendini bu düşünce üzerine yeniden inşa etme girişimidir. Bir yandan içinde derin bir tazim barındırırken diğer yandan coşkulu bir aşkla yapılmış mekânı oluşturur.

İslam tarihi incelemelerinde görülecektir ki Tanrı'nın kutsal olarak belirlediği mekânların dışında insanların manevi doyuma ulaştıkları başka mekânlar, mabedler, şehirler de vardır. Bu yerler büyük ölçüde kâmil bir insanın izinin değdiği yerlerde olabilmektedir. İnsanın eliyle ördüğü bu yerlere kutsallık yine insan elinden aksettirilmiştir. Hintli şair R. Tagore'nin "Tanrı mabedini aşkla kurmak ister, onlar ise taşları getirdiler" sözüyle vurgulamak istediği şeyin, mabetlerin aşk ile kurulduğunda taş yapıdan sıyrıldığını ve kutsal olma niteliğini aşka bıraktığını anlayabiliriz. Mekân ile sınırlandırılmışlığın aşılması tam olarak budur.

İnsanın içsel yansımasının olmadığı bazı yerler dinî mekân statüsünde sayılsa bile kimi zaman sıradan bir yapı olmaktan öte geçemez. En öz ifadeyle, mekânın değeri içindekinden gelir.

Kutsal-mekân-insan denkleminin bir türlü örtüşmediği mekânların mabetlerin dıştaki tezahürleri içerideki kaosu, kargaşayı göstermeye de muktedirdir. Bu mukayeseyi Fil suresi üzerinden okumak mümkündür. Ebrehe'nin bir mabet yapma girişimi baskın gücüne rağmen birbirini hakiki anlamda anlamayan insan, mekân ve anlam uyumsuzluğu yüzünden hüsrarla sonuçlanmıştır. Kutsal bir mekânı yıkmaya düşüncesi henüz oluşmadan bir yapı inşa edilmiştir. Ve itibar görmemiştir. Aslında muteber olmayan, mabet yapma girişimindeki temel eğilimdir. Ebrehe'nin kavgası da bir mekân kavgasıdır. Fakat bu inşa edilen mekânda insan kendi hırs ve tamahını seyretnmek ister. Bir bakıma ortada mekân ve mekân uyumsuzluğu olduğunu söylemek mümkündür. Ebrehe'nin mağlubiyeti, güç arzusunun asıl kutsala ve insan-mekân denkleminin saldırısının beklen- dik sonucudur. İktidar kaygısının egemen olduğu mekân tasavvurları tarihte olup bitmiş bir hadise gibi okunurken aslında günümüzde olağanüstü olaylarla dışlanmışlığına şahit olmadığımız pek çok yapı vardır. Gezip gelenin "ruhu yok" dediği birçok yapı içten dışa taşan anlamsızlığın eseri olarak pek çok zaman mekân tabiriyle bile anılmaz. Görünen o ki insan zihni bu sınıflandırmayı zihninde yapmıştır. "Mekân" denildiğinde bir kutsallık, veya hâkim bir düşünce izi çağırışımı daima önce gelir. Bu mekânlar bazen mabetler, bazen şehirlerdir. Elbette her ikisinde de asıl özne daima insan olmuştur.■

Şehir ve Kutsal*

VEDİA DERDA TAŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi,
Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Mimarlık
Bölümü

*Bu çalışma, “Şehir ve Kutsal: Osmanlı’da Dini Mimarının Dönüşümü” başlığıyla Milet ve Nihal Dergisi (2021), Cilt: 18 Sayı: 2, s. 209-237’de yayımlanan makalenin gözden geçirilerek kısaltılmış halidir.

GİRİŞ

Öncelikle tarih boyunca mimarının, insan için yapı çevre aracılığıyla kendi kültürel mirasını yansıtmanın ve ileriye aktarmanın vazgeçilmez bir yolu olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Bir nevi yapıyla birey arasında bağ kurmanın ve mekânı bu bağ nezdince yeniden betimlemenin imkânını üreten mimari; salt fiziki bir inşa meselesi değil, aynı zamanda muhatabı olan şehre biçim verme eylemidir. Sosyal, kültürel, politik ve ekonomik tüm bilgi alanları bağlamında mimarının, kendi içerisinde farklılaşan bir ilişki sistemini ve etkileşim ortamını işaret ettiği açıktır. Böylelikle mimari, hem mekân ve toplumsal bağlamı belirleyen sembolik bir üretim süreci ve hem de yerin fiziksel, sosyal ve politik ilişkilerini yansıtan bir etkileşim unsurudur.

Mimarının din ile olan ilişkisinde, dinin yapısı ve kültürel gereksinimleri nedeniyle farklılaşan bir etkileşim söz konusudur. Bu bağlamda dinin, işaret ettiği kutsal metaforunu mimari aracılığıyla simgesel olarak üreterek mekânı dönüştürmesi önemli bir rol oynar. Ayinler, bayramlar, törenler, vb. dinî ritüellerin gerçekleştirildiği mabet yapılarının konumlandıkları mahal ve mimari nitelikleri, yere dair diğerlerinden ayrılan özel bir anlam taşımaktadır. Bir anlamda yer, dinî mimari ekseninde çeşitli kurallar, sınırlar ve misyonlarla kentsel örgütlenmeler içerisinde yeniden üretilmekte ve eş zamanlı olarak toplumsal hafızayı da dönüştürmektedir.

Cansever, mimari ve din arasındaki ilişkiyi diyalektik bir bağlamda açıklamaktadır. Bu konuda “*maddi, biyo-sosyal, psikolojik ve ruhi akli düzey*” olarak sınıflandırdığı Batı düşünce ekolü içerisinde dini; “*ahlak, sanat ve bilgi*” ile diğer tüm alanların üzerinde bağlayıcı gördüğü ruhi ve akli düzey içerisinde ifade etmektedir. Ona göre mimari ise zaman ve mekâna yön veren bir etken olarak ruhi ve akli kategori içerisinde ve diğer tüm alanlarla da ilişkilidir.¹ Bu bağlam içerisinde mimarının din, ahlak, sanat ve bilginin yönetiminde üretebileceği somut inşa durumunun varlığına dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla mimari, insan odaklı olarak beslendiği tüm maddi ve manevi hususlar olan toplumun dinî ve ahlaki tercihlerinin, yaşam biçimlerinin ve diğer kültürel etkenlerin yapı çevrede somutlaştırılması olarak düşünülebilir. Toplum ve yapı çevre arasındaki ilişkinin kurulması açısından inşa olunduğu zaman ve mekân ile toplumsal bağlar aracıyla etkileşim içerisinde.

Mimari, bahsedilen etkenler odağında mekân ve toplumsal hafızanın oluşumu hususunda mekân ile diyalektik bir ilişki içerisinde. Zira mekân, mimarının fiziksel çağrışımları kadar sosyal bir nesne olarak algı problemdir ve mekânı

1 Turgut Cansever, *İslam’da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2006), 15.



İdeal Kent Tablosu

anlamaya dair pratiklerimizde toplumsal belleğimiz rol oynamaktadır. Böylelikle karşılıklı bir üretim süreci içerisinde insan pratiklerinin ve özelde “insan ve toplumlar, inançlar, dinlerden”² hareket ederek oluşturulan yapının etkisinde gelişen bir çevreden söz etmek durumunda olduğumuz kaçınılmazdır. Nitekim Antik Mısır’da şehrin kuruluşuna dair Mumford’un işaret ettiği bir yazıtta sanat-kârlar, mimarlar tanrısı Ptah’ın “sadece ‘eyaletler kurmakla’ kalmadığı aynı zamanda ‘tanrıları kutsal mekânlara soktuğu’”³ ifadesinde olduğu gibi, din vasıtasıyla kurumsal bir inşaa sürecini tanımlamaktadır. Kaldı ki mabet ile Tanrı’nın ya da tanrısal gücün kutsal mekânda tezahürüne dayalı gelenek yalnızca Eski Mısır’da değil, başta “altın hilal” olarak nitelenen bölge olmak üzere Ortadoğu’nun genelinde yaygındır. Birçok dinî gelenekte mabet “Tanrı’nın evi” olarak kabul edilmiştir. Örneğin Yahudi geleneğinde Tanrı’nın Yahudi halkına inişinin (Shekinah) mabet (Bet ha-Mikdaş) aracılığıyla gerçekleştiğine inanılmıştır. Mabet yeryüzü ile ilahi âlem arasında bir bağlantı noktası olarak düşünülmüş; mabedin inşası öncesi dönemde “Toplanma Çadırı” olarak bilinen tapınma yeri, inşası sonrası ise İsrail tanrısının inananlara görünür olduğu bir mekân olarak değerlendirilmiştir.⁴

Diğer taraftan mabetlerin, sadece ibadet ihtiyacının karşılandığı bir yer değil aynı zamanda toplumsal bağlamı

da etkileyen imar misyonları ile ön plana çıkan yapılar olduğu da bilinmektedir. Nitekim Foucault’un toplumsal yapı üzerinde denetimi sağlayan birer öge olarak sıraladığı kategorik form içerisinde yönetim için akla ilk gelebilecek söylemsel ve yazınsal araçların hemen ardından ‘mimari biçimleri’ vurgulaması şaşırtıcı değildir. Bir anlamda tüm yönetsel araçlar içerisinde mimari kurumsallaşma eyleminin ürünü olarak birey ve toplumla ilişkilidir. Nitekim bu alanda verdiği ‘kiliseler’ örneği, ona göre dinsel vasfını iktidarın çıkar ve pratiklerini aktarmak için kullanan sosyal ve kültürel örgütlenme birimleridir.⁵

Mabet yapılarının mekân ve toplumla kurduğu bu özel durum içerisinde mimarinin, asıl olarak nesne ve temsil ilişkisinde imgeleri kullandığı görülebilir. Buna göre ister bir ibadet mekânı isterse surlarla çevrilmiş bir şehir olsun mimari nesne ilk olarak göz ile temas etmekte ve eser kadar bakış açısı da zihinsel olarak inşa olunmaktadır. Bir nevi mimari burada hafızanın fiziksel karakteri olarak algıyı oluştururken, arka tarafta bireysel ve kolektif bağlamlar ile nesnenin imgeleşme sürecini de tetiklemektedir. Benzer bir bakış açısıyla imge Halbwachs’a göre, toplumsal tüm unsurlardan arınmış ve özelleşmiş, ancak aynı zamanda bireysel ve toplumsal kavrayışımıza cevap verecek nitelikte bir bakış sunmaktadır.⁶

2 Cansever, İslam’da Şehir ve Mimari, 103.

3 L. Mumford, Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği, çev.

4 Bk. W.J. Hamblin, D.P. Seely, Solomon’s Temple: Myth and History (London: Thames and Hudson, 2007), 61; S. L. Gürkan, Yahudilik, 5. bs. (İstanbul: İSAM Yayınları 2015), 193.

5 Michel Foucault, Özne ve İktidar, çev. I. Ergüden, O. Akınbay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 65.

6 Halbwach’ın algı ve anılar arasında toplumsal hafızanın inşa edilmesine dair değerlendirmeleri için bk. M. Halbwachs, Hafızanın Toplumsal Çerçevesi, çev. B. Uçar (Ankara: Heretik Yayınları, 2019), 341-343.



Piazza del Duomo

Bu çerçevede mabet örneğinde de değinildiği üzere, mimari öge ve birey arasındaki göz teması, toplumsala taşmadan önce algılandığı boyutta bir değişim geçirmektedir. Algının inşası için iki farklı bakış açısına ‘nesne ve fail’ özelinde gerek duyulmaktadır. Bu süreç sonuçta failin kendi algısı ve tercihleri ile ortaya konulacak kavramsal bir temsili nesne özelinde inşa etmektedir.⁷ Bu temasın sınırları içerisinde nesnenin imge olarak toplumsala yansımaları imar eylemi ile mümkün olmaktadır. Nitekim Bhabha’ya göre Renée Green’in, kültürel bağlamda cemaatlerin farklılıklarını tanımlarken kullandığı karşıt ifadeleri mimari içerisinden seçmesinin nedeni tam olarak mimarinin işaret ettiği algı perspektifini karşılaması nedeniyledir.⁸

Fenomenolojik olarak mimari bağlam, toplum tarafından kabul edilen iyi ve kötü, ahlaki ve ahlak dışı gibi tüm karşıt durumları ifade eder niteliktedir. Bu bağlamda mimari nesne aslında sahip olduğu anlam değerinin üzerinde diğer toplumsal değerlerle örtülmüş ve kültürel bir öge haline dönüşmüştür. Dolayısıyla karşımızdaki

algılama biçimimiz en temel anlamda toplumla birlikte ancak bireyselliklerimizin yanında başkalarının da kattığı anlamsal düzlem içerisinde gerçekleşmektedir. Mimari ise din gibi çok daha güçlü bir sosyolojik durumu kullanarak şehir mekânını yeniden tanımlamakta ve onu toplumsal belleğin değerinin açık şekilde içinde bulunan kültürel inşa ortamından gelen anılar ve belirli normlar içerisinde kültürel olarak dönüştürmektedir.

KUTSALIN İNŞASI

Dinin yapıyı çevre üzerindeki etkisi; ilişkili olduğu anlayış, inanış veya gelenekten kaynaklanan bir kutsallık algısı ile ifade edilir. Çünkü kutsal, zaman ve mekân içinde görünür hale gelirken mimari bu değeri inşa ederek somutlaştırır.

Mimarinin mekânsal algı ve toplumsal bellek üzerinde hâkim olduğu; “bakışın, sezginin ve anlamın” kutsalla birlikte yere dair yeni bir yaklaşım ürettiği görülmektedir. Kutsal, Eliade’nin ifade ettiği gibi “*tamamen farklı*” olan yani insani edinimlerle elde edilemeyen bir boyut olarak “*tezahür*” etmektedir.⁹ Burada tezahür, nesne ve fail arasında

7 Bk. Emin Selçuk Taşar, “Mimar, Sanatkâr ve Mütefekkir,” *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi* 15, no. 41 (2016): 120.

8 H. K. Bhabha, *Kültürel Konumlanış*, çev. T. Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 45.

9 Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, çev. A. Berkay (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 14-15.

gerçekleşen ve algıyı bilinçli şekilde saptıran diyalektik bir eylem olarak karşımıza çıkar. Kutsal boyutun tezahürü ise, kendini ifade etme ihtiyacı duyan insanın yer ile temasının, idrak alanımızın dışında ancak olağanüstü bir akış içerisinde açıklanan bir halle gerçekleşmesiyle mümkün olur. İnşa olunan nesne ile yer simgesel olarak yeniden üretilir ve perspektif maddeden kutsala kaydırılarak yeni bir anlam düzlemi oluşturulur.

Bu şekilde bir mimari faaliyetin kutsiyet oluşturmamasını şehirler bağlamında tarih boyunca gördüğümüz çok sayıda örnekle ilişkilendirebiliriz. Örneğin kentsel ütopyalardaki mekânlar, net olarak tanımlanmış cadde ve sokaklar ile bölünüp, mimari öğeler sistematik biçimde yerleştirilirken, amaç sadece geometrik olarak kusursuz bir şehrin elde edilmesi değildir. Thomas More'un "Ütopya" eserinde de görebileceğimiz üzere, "ideal şehirlerde" geometri, yeni bir ahlaki düzenin tesisi ve yönetimin kurumsallaşması amacıyla kullanılmaktadır.¹⁰ Bağdat gibi daha eski şehir tasarımı örneklerinde ise net şekilde geometrik mekân ayrımını görebildiğimiz gibi, merkezde yer alan ibadethane ve ondan daha küçük bir alana yerleştirilmiş olan saray kompleksi ile vurgulanan kurumsal kimlik arasında bağlantı kurabiliriz.¹¹ Gerçekte şehirlerde mabet merkezli inşanın varlığı yeni bir durum değildir. Bu bağlamda Mumford, klasik Orta Çağ kilise kentleri ile Mezopotamya köyleri arasında mabet yapıları üzerinden bir ortaklık kurarak, her ikisinde de merkezde yer alan kutsal inşa eyleminin, aynı zamanda sembolik olarak bir kutsama alanını tanımladığını ifade eder. Ona göre, kilise merkezli yerleşimle politik sınırların somutlaştırıldığı şehir surlarından çok daha önce, benzer şekilde köylerde mabet yapılarının soyut koruma sınırları söz konusudur.¹² Mumford'un bu tespiti, değişen şehir bağlamlarına ve toplumsal yapıya rağmen, mabetler özelinde şehrin kutsanması ve bu kutsamanın yersel olarak da bir karşılığı olması nedeniyle önemlidir. Mabetler ve surlar örneğinde olduğu gibi, kutsalın bazı sınırlarla belirlenmesi arka planda mimariyi bir metafor olarak kurumsallaştırmaktan kaynaklanmaktadır. Bu durum, kutsal kavramının politik bağlamda şehri bütünüyle dönüştüren bir olgu olabileceğini göstermektedir.

Yakın bir örnek olarak Eliade, mimari ve kutsal arasındaki ilişkinin yapıyı çevre üzerinde benzer bir biçimde kurulduğuna dikkat çekerek, inşa eyleminin kozmos (evren) ile özdeşleştirildiğini ifade etmektedir. Mekânı bir merkez özelinde dört parçaya ayıran ve her bir parçanın evrenin dört yönünü imgelediği bir durumdan söz eder. Bu doğrultuda antik İtalya kentlerinin inşa evrelerine baktığımızda, belirli bir geometrik biçim özelinde yollar ve yapı adalarıyla merkezin vurgulandığı görülebilir.¹³ Örneğin Roma kentlerinde sıklıkla gördüğümüz birbirini dik kesen yollardan oluşan vaziyet planlarında kentin merkezinin özel bir yer teşkil ettiği açıktır. Bu merkez tapınaklar ve kamu yapıları tarafından çevrilmiştir. Benzer şekilde, söz edilen Yunan ve Roma şehirciliğinin atası olarak Etrüsklerin şehir sınırlarını tayinde kullandıkları duvar ile ilişkilenen kutsiyet örneğinde ve yerin yine aynı hassasiyetle altı yöne ayrılmasında görülebilir.¹⁴ Bu örnekler şehirlerin belirli bir kutsal odağında, doğrudan bu dünyaya referansı olmayan bir bağlam içerisinde bölündüğü bir durumu işaret etmektedirler.

Diğer açıdan Sitte, Vitruvius'un antik Yunan kentlerinde forumlar ile mabet yapıları olan bazilikaların içinde bulunduğu diğer kamusal yapıları (tiyatrolar, hamamlar vb.) aynı konu başlığı altında değerlendirdiğini ifade etmektedir. Ona göre bu kategorilendirme rastlantısal olmasının ötesinde, kurgusal bir birliktelik durumunu işaret etmektedir. Forumlar kentin merkezinde, eser yoğunluklu yerler olarak halka açık birer kent müzesi ve toplanma alanı rolündedirler. Nitekim Sitte buradaki ana fikrin bir "iç mekân" oluşturma çabasından ileri geldiğini öne sürmektedir.¹⁵ Kamu yaşamı, dinî ritüeller ve alışveriş eylemlerinin her birinin henüz birbirinden net sınırlar ile ayrılmadığı ve bir arada sunulduğu bir kentsel merkeze bu şekilde dikkat çekilmektedir.

Rönesans döneminin 'ideal kent' tablolarında dahi, bir merkeze açılan, bakış açısının odağında yer alan mabet yapılarının varlığı görülebilmektedir. "The Ideal City of Urbino" tablosu, bakışı merkezindeki tapınağa toplayarak, şehir meydanı ve mabet arasında güçlü bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki sembolik olarak mabedi belirgin bir üstünlükle yapıyı çevrede konumlandırmıştır. Üretilen perspektif mimari ve kutsal arasında bakışın yönetimiyle kurulan anlamsal bağ işaret ediyor gibidir.¹⁶

10 Thomas More'un "Ütopya" eseri, 'ideal' bir şehri ortaya koyarken, adeta yeni bir ahlaki düzen tesis etmekte ve bunu ilk kurumsal alan olan din aracılığıyla oluşturmaya çalışmaktadır. Bk. Thomas More, *Utopia* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

11 Bk. Abbasi Halifesi Ebu Cafer El-Mansur tarafından yaptırılmış olan dairesel Bağdat Şehir planı, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdat> (Erişim: 15.07.2021).

12 Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 52-53; 66. Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 52-53; 66.

13 Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 44, 49.

14 Marzobatto şehircilik örneği için bk. R. A. Staccioli, *Etrüsk Sanatını Tanıyalım*, çev. C. Çalıklar (İstanbul: İnkılap kitabevi, 1985), 10; A. Çınar, "Tarihte Kaybolmuş Bir Medeniyet: Etrüskler ve Etrüsk Dini", *Belleten*, 84 (299), (2020), 52.

15 Bk. Sitte, C., *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, çev. A. Tümertekin, N. Ülner (İstanbul: Janus Yayıncılık, 2020), 12-17.

16 Urbino, Baltimore ve Berlin Perspektifleri (XV. yy). Galleria Nazionale delle Marche'da (Urbino) sergilenen Urbino Perspektifi'nin sanatçısı bilinmemekle birlikte Saalman, Cosimo Rosselli ismini öne sürmektedir. Bu konuda ayrıca

Mumford'a göre şehirler "kozmosun bir temsili" veya "cennet tasviri" olarak ifade edilmekte ve ideal tasarım arayışlarında bu anlayış somut şekilde kutsal ve "dünyevi güç" arasındaki kurulmak istenen ilişkide kendini göstermektedir. Bu bağlamda şehirler, kutsalın ifade alanı olarak, sadece dünyada kalmayan ve ötesini içine alan bir mekânı işaret etmektedirler.¹⁷ Örneğin "kale" ve şehir arasındaki ilişkide, kaleler sınırlarla tanrının gücünü niteleyen bir mabet statüsünde addedilmektedir. Sur duvarlarının varlığı bir yana, böylesi bir kutsal durum içerisinde kale için birincil öncelik her şeyin merkezinde de konumsal olarak var olmasıdır.¹⁸ Kalelerin önemli ölçüde değer kaybettiği feodal düzenin bozulduğunda kiliseler yeni merkezler olmuşlar ve şehir bütünlüğünde kutsal bir birleştiricilik misyonunu üstlenmişlerdir. Dolayısıyla merkezin inşası gibi temel eğilimler, kutsal olanı belirlemek için bir yerin işaretlenmesini ve yeniden kutsiyet içerisinde değer kazanarak yorumlanmasını gerektiren bir dizi ritüel barındırır.¹⁹

Merkez, bir anlamda yerin odağının belirlenmesi eylemidir. Eliade'ye göre bir merkez olarak tapınak ya da kutsal şehir, üç kozmik alan (gökyüzü, yeryüzü ve yer altı) arasındaki kesişme noktası olarak "dünyanın merkezini" oluşturmaktadır. Buna göre evrenin eksenini ifade eden *Axis Mundi* oradan geçmektedir. Orta Çağ'a ait haritalarda Kudüs'ün daima dünyanın merkezinde yer alacak şekilde gösterilmesi Eliade'nin buna verdiği örnekler arasındadır.²⁰

Cox'a göre ise odak geleneği; bakış açısını sabitleyerek, yeni değerler ile yüklenen nesneyi dönüştüğü tezahür durumu içerisinde yoğunlaşarak algılamayı sağlar.²¹ Bakıştaki bu kayma bahsedilen tüm fiziksel inşa faaliyetlerinin sunmak istediği yeni mekânsal durumun, algılandığı uzamsal boyutun değişimini işaret etmektedir. Yeni mekân artık olağan düzlem içerisinden kurulamayan ancak herkesin bildiği bir ortaklık içerisinde yeniden anlamlandırılmıştır. Bunu gerçekleştirirken "imgeleri" kullanmakta, kutsalı taklit ederek imgenin temsil ettiği yeni değerleri geçmiş hafızası ile ilişkilendirerek ortaya koymaktadır.²²

bk. H. Saalman, "The Baltimore and Urbino Panels: Cosimo Rosselli, *The Burlington Magazine*, 110/784 (1968): 376-381, 383, URL: <https://www.jstor.org/stable/875698> (Erişim: 30 Temmuz 2021).

17 Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 47.

18 Bk. Mumford, *Tarih Boyunca Kent Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, 66.

19 Bk. Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı*, 21-23.

20 Mircea Eliade, "Kutsal Mimari ve Sembolizm," *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış* içinde, haz. C. Tacou (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 147.

21 James Lee Cox, *Kutsalı İfade Etmek, Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. F. Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 206.

22 Bk. Mircea Eliade *İmgeler ve Simgeler*, çev. M. A. Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 29.

Kutsalla ilişkili imgeler özelinde şehirselleşme sürecini düşünmek, yer tayininden yapının niteliğine ve hatta zamanlamasına kadar uzanan bir simgesel bağdaştırmanın da kutsalla kurulduğunu açığa çıkarmaktadır. Örneğin Evliya Çelebi, Ayasofya mabedinin Osmanlı'nın eline geçmesinin nedeni olarak, yapının inşa edildiği dönemin "uğursuz" zamanına dikkat çekmektedir. Ona göre bu kutsal mekânın inşasında doğru temel atma zamanının tayini beklenirken leylek ve yılan arasında yaşanan bir çatışma sonucu çalan çan nedeniyle ustalar yapıyı yanlış olan bu zamanda inşa etmeye başlamışlardır. Sonuçta bina onlar için kalıcı olmamış ve Osmanlı tarafından ele geçirilebilmiştir.²³ Çelebi'nin bu mitolojik anlatısında kutsal mekân için gökyüzünden bir işaret beklenirken, kötülüğü temsil eden yılanın hareketi ile temel atmanın yanlış bir zamanlamaya denk gelmesi bu inşanın mükemmeliyetini ortadan kaldırmış ve ileride mabedin el değiştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla burada geleneksel olarak kutsal olanı inşa etmede imgelerin ve bu imgelere yüklenen anlamların aynı zamanda geçmiş ve geleceğe aktarılabilen bir mekân boyutunu da nitelendirdiği görülebilmektedir.

Tüm bunlar kutsalın önemli ölçüde metafizikle irtibatlı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda etrafında mabetlerin, sarayların ve diğer kamusal alanların yer aldığı meydanların iktidar ve toplum arasındaki kurumsal ilişkiyi yansıtan simgesel değere sahip oldukları düşünülebilir. Sitte, İtalya üzerinden verdiği meydan örneklerinde, antik dönemden beri meydanların bir araya gelmeyi sağlayan önemli odak yapılar olmalarının yanında meydanların kendi içlerinde de "dünyevi ve ruhani" şeklinde ayrıştırıldıkları düzenleme örneklerinin olduğundan söz etmektedir. Bu konuda Pisa'daki "Piazza del Duomo'da" katedral, çan kulesi, vaftizhane ve mezarlıktan oluşan yapılar topluluğunun anıtsal bir şekilde dinî mimariyi kullandığını ve adeta bu alanın dünyevi olan her şeyi dışarıda bırakacak şekilde "kutsal bir yer" tanımını ürettiğini ifade etmektedir. Katedral meydanı olarak da tanımlayabileceğimiz bu yapı toplulukları, içerisinde gerçek anlamda tüm dinî sanat ve mimari kullanımlarının toplandığı alanlardır.²⁴

Diğer taraftan modern dönemde Hausmann'ın Paris şehri için inşa ettiği ırsal yol ağlarını birbirine bağlayan meydanlar, mülkiyet hakları üzerinde iktidarın müdahale gücünü yansıtmaları bakımından önemliydi.²⁵ Şehir kendi içerisinde imparatorluğun kadim güçlerini yansıtan zafer

23 Bk. Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*: İstanbul-Evliya Çelebi, 1. Cilt-1. Kitap, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdat 304 Numaralı Yazmadan Hazırlayanlar: S.A. Kahraman, Y. Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 13-14.

24 C. Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 21.

25 Bk. <http://www.doganhasol.net/bir-baska-koruma-ornegi-paris-2.html> (Erişim: 15.07.2021).

takları, saraylar ve diğer anıtlara açılan meydanlarla birbirine bağlanarak hem ayaklanmalara karşı fiziksel bir önlem alınabilmekte hem de bazı mimari eserlerin çevreleri kasıtlı biçimde boşaltılarak mekânların algılanışına dair kadim tarihsel hafıza dönüştürülmektedir. Simgesel olarak yapı çevreye dair olgu ve değerlerin, üst bürokrasi tarafından kendi iktidarını kutsayacak şekilde mekâna da müdahale ederek işlendiği, aktarıldığı ve yönetildiği bir kentsel imaj üretimi ile karşılaştığımız açıktır.

Anlaşılabileceği üzere kutsal, şehir içerisinde mabetler, meydanlar ve diğer yapı çevreye tezahürü ile farklı şekillerde deneyimlenmesi mümkün olan bir yakınlığı toplumsal ölçekte üretmektedir. Örneğin pek çok mabet yapısında olduğu gibi tüm sanatsal ihtişamına ve barındırdığı yüce kutsal göndermesine karşı bir açıdan tüm mabetler buyurgandır. Bu buyurganlık bir bakıma kutsalın kendi zaman ve ritminden kaynaklanan özelleşme ile inşa ettiği uzamsal boyutu erişilebilir olarak ortadan kaldırmakta ve toplumla daha yakın bir teması mümkün kılmaktadır. Ancak aynı mabetlerin içine doğdukları dinî kural ve gereklilikler, bir taraftan aşılabilir görülen bu sınırlandırmayı, kendilerine tabi olmayanlar için sürekli olarak inşa etmektedirler. Bu konuda Tomlinson, Arabistan üzerinden gerçekleştirilen bir uçuşta söz konusu bölgeye gelindiğinde uçak içerisinde dikkatini çeken “alkol yasağı” uyarısını, rasyonel şekilde kültürel bir erişilemezlik durumu olarak açıklamaktadır.²⁶ Ancak burada kutsal yer arasındaki inşa sürecinin, sadece yerin sınırlı fiziksel olanaklarına bağlı olan bir yapıyı barındırmadığını ifade etmek gerekmektedir. Mekân ve zaman farklı bir anlamsal boyut içerisinde kutsal ile özdeşleşen bir uzam ile yeniden var olmaktadır. Haram bölgesinde uyulması gereken kurallar ve ritüeller, mekânsal olarak bu yeri kara ve hava sınırları da dâhil olmak üzere her açıdan kaplamasıyla kutsalın uzamsal dağılımını göstermesi açısından önemlidir.

Kutsal ve mekân arasında kurulan uzamsal ilişkiyi Sitte, kiliselerin anıtsal meydanlar üzerindeki konumlarından hareketle daha farklı bir boyutta yorumlamıştır. Ona göre mabet yapısının belirli bir perspektiften algılanarak bilinçli bir bakış açısı ile üstünlük ve güç durumu kazanması söz konusudur. Bu konuda Viyana’dan verdiği bir dönem söz konusu bağlantılarından arındırılmak istenen yapının böylesi bir uygulama sonucunda eliptik kubbesinin mevcut haliyle sadece önden görüşe izin veren yapısının bozulması



Paris

durumunda etkisini de kaybedeceğini öne sürmüştür.²⁷ “Karlskirche” örneğinde yapının her iki taraftan cephe binalar ile bağlantısı olmasının mabede bakışı kasıtlı olarak dönüştürdüğünü, Söz konusu durum; doğrudan bakışın yöneltmesi ve mekânın uzam değerinin üzerinde ayrı bir boyut üretilerek olduğundan daha gösterişli, fark edilebilir ve kapsayıcı şekilde yapının lanse edilmesidir. Kutsal mekâna dair üretim sürecinin sadece yapının kendisi ile sınırlı kalmadığı, çevresinin de toplumsal ve tarihsel hafıza içerisinde dönüştürüldüğü göz önüne serilmektedir.

26 Tomlinson’un bu örneği Auge’den hareketle mekânsal yer değiştirme teknolojisine rağmen, kültürel olarak aşılamayan sınırları konu edinmektedir. Bk. J. Tomlinson, *Küreselleşme ve Kültür*, çev. A. Eker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 17.

27 Sitte, antik şehirlerdeki meydan kullanımı ve Rönesans sonrası Avrupa kentlerindeki anıtların dizilimini incelediği bir dizi tespitinde, kiliselerin anıtsal bu meydanlardaki konumlanmasına da dikkat çekmiştir. Buna göre kiliseler, meydanın merkezinde yer almak yerine çeperlerinde ve daha işlevsiz olan ikincil meydan veya sokaklarda konumlanmaktadır. Bununla birlikte bu mabetlerin çevrelerinden tecrit edilmeleri söz konusu değildir. Sitte’nin bu tespitleri günümüzden çok daha farklı bir merkez algısının, yapı ve çevre arasında kurulan uzamsal ilişki ile gerçekleştiğini görmek açısından önemlidir. Bk. Sitte, *Sanat İlkelerine Göre Kent İnşa Etmek*, 33-39.

Kutsalın inşası, tarih boyunca inanma gereği duyan insan için yerleşim merkezlerinde özellikle mabetler gibi yapılarla ortaya koydukları yaygın bir durumdur. Mimari bir eylem pratiği içerisinde toplumsal yapı, tarihsel bellek ve kültürel bağlamlarla etkileşimli olarak mekânlar özelinde kutsalın şehre aktarılması farklılaşmakta, yerin tanımı değişmektedir. Kutsal alana temas eden mimarinin işaret ettiği nesne, kutsiyet ile yeni bir imge değerine kavuşmakta ve anlamsal dönüşümünü gerçekleştirmektedir. Bu açıdan mimaride kutsal mekânların oluşturulması bakışın toplumsal ve bireysel ölçekte farklılaştırılıp, mekâna tezahür eden kutsal boyutunun anlaşılması ile mümkün olmaktadır. Bu durum şehir içerisinde yeni bir anlam inşasının da önünü açmakta ve bir şekilde sosyal algının dönüşümünü mümkün kılarak ve o yeri imgelerle donatarak farklı bir biçimde tanımlamaktadır. Bir diğer ifade ile mimari özellikle kutsal mekânlar özelinde kentin hafıza ve yer düzeninde önemli bir yer kaplamakta ve sonuç olarak kültürel tüm bağlamları içine alan bir bağlam alanı inşa etmektedir.

SONUÇ

Kutsalın inşası, diğer tüm mimari pratiklerden farklı olarak toplumlar için özel olan bir bağlama işaret eder. Bu bağlam, inşa eylemiyle kutsalı yansıtırken bir anlamda aşkın olanı da ortaya çıkarır. Tarih boyunca farklı üslup, anlayış ve tarzlarda yapılmış çok sayıda mimari öğeyle kutsal olanın fiziksel ve sosyal yapıyı çevrede aranması böylesine kuvvetli bir nedenden ötürüdür. Bunun yanında kutsal, başlıca bir iktidar aracı olarak, toplumsal, tarihsel ve kültürel bellek ile etkileşim içerisinde. Kutsal mimarisinde dinsel referanslı olarak belirli ritüeller, kurallar ve sınırlarla inşa olunan mekânın, algılanışı ve anlamı da kaçınılmaz olarak dönüşmektedir. Eliade'nin işaret ettiği gibi kutsal, boyut karmaşası içerisinde sabit olanın aranması ya da diğer bir ifade ile erişilebilirliğinin ancak belirli bir iz sürme süreciyle keşfi mümkün olan ayrı bir uzamsal durum olabilmektedir.²⁸ Diğer taraftan böylesine mistik bir hareketi gerektirmeyecek kadar net ve reel yaşam politikalarının, sosyal ve siyasal yaklaşımların din dışı alandan dahi girebildiği başka bir özel tanımlı alan olarak kutsal, kendi simgelerine ve merkezlerine de sahiptir. Her durumda kutsalın yer ile temasında mekân olduğu gibi kalmamakta, ilişkilendiği yeni anlam dünyasında imgelerle donatılmakta ve sosyal ve fiziki çevrenin anlamını dönüştürmektedir.

Bu çerçevede bazı yerler, şehrin diğer alanlarından herhangi bir niteliksel farklılığı olmamasına rağmen sadece inananlar tarafından fark edilebilen sınırlarla donatılmakta, buralara özel eylemler geliştirilmekte ve kutsalın tezahür

ettiği bu yerler özelleşmektedir. Öte taraftan aynı yerler, şehir içerisinde önemli nirengi noktaları olmakta, şehrin kimliğini yansıtan başat mimari, sembolik olarak bu bağlamda merkezleştirilmektedir. Söz konusu kutsal kavramı kültürel tüm bağlantıları içine alan yeni bir bağlam alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamanı ve mekânı kendi içerisinde özelleşen bir ritimde tayin etmekte ve böylece yer ile etkileşime geçmektedir.

Böylesi bir kutsal bağlamı içerisinde Tatar'ın kutsal ve mekân arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak açısından sorduğu *"kutsaldan hareketle mekân mı yoksa mekândan hareketle kutsal mı tanımlanmalıdır?"*²⁹ sorusu tekrar hatırlanmalıdır. Kutsal ve mekân arasındaki diyalektik ilişkinin karşılığı olarak yerin belirli bir simgesellik bağlamında üretildiği ve kutsal referanslar ile donatıldığı açıktır. Nitekim şehirlerde bireysel ve kolektif algılar bağlamında yapılan modern değerlendirmelerde dahi, kentsel mimari öğeler ve yerler odağında genelleştirmelere açık ancak aynı zamanda da çokça farklılaşan perspektiflerden söz edilmektedir.³⁰ Fiziksel bağlam anlama şeklini ve durumunu etkileyen kutsal ile donatıldığında ise, mekâna dair bakış değişmekte ve yer tüm perspektifi ile yeniden üretilmektedir. Cansever'in inanç biçimlerindeki temel farklılıklar üzerinden, Rönesans döneminden hareketle Batı'yı ve diğer Doğu kültürlerinin mimari bakış açısını karşılaştırması böylesi bir algı ayrışmasını göstermesi açısından önemlidir. Ona göre, Rönesans'ın merkeze odaklanan ve bu nedenle de nesnenin karşısında konumlanan birey bakışının karşısında, hareket eden merkezsiz bakış daha farklı bir mekânsal anlayışın ürünüdür.³¹ Bu mimari bakış ayrılığı, temel olarak kutsalın bir merkeze tezahür ettiği tarzındaki Batılı yaklaşıma karşı, Tevhid inancının tüm varlıkları eş değerli kuşatıcılığı böylesi bir anlayış farklılığını karşılaştırma imkânı verebilir. Nitekim Allah'ın varlığının diğer bütün varlıkların üzerinde olduğu düşüncesi içerisinde merkez arayışı anlamsızlaşmakta ve fiziki, sosyal ve kültürel tüm öğeleriyle mekân kutsal olanın kendisine hizmet etmektedir.■

29 Burhanettin Tatar, "‘Kutsal Mekan’ Fenomenolojik Bir Analiz," *Milel ve Nihal* 14, no. 2 (2017): 9.

30 Lynch'in kentsel imgeler ve bireysel algı bağlamındaki çalışmaları, modern dönem kentlerinde mekânsal hafızanın bireysel ölçekte oluşumu konusunda önemli veriler sunmaktadır. Örneğin 'Odak Noktası' kavramı mimari bir öğe ile bütünleştirilebileceği gibi kişisel olarak da yeniden üretilebilir bir mekânı tanımlamaktadır. Bk. K. Lynch, *Kent İmgesi*, çev. İ. Başaran (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 80-86.

31 Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, 108.

Kutsal, Mimarlık ve Sembolizm Kavramlarının Ekseninde

AYŞE NİHAL ALODALI ŞEN
Y. Mimar

Kâbe

“Mimarlık eseri, sanatçının varlık ve kâinatın yapısına ait gerçeklikleri sezgi ve tasavvur edişinin yansıması oranında yücelik kazanır. Modern semantiğin yaklaşımına göre, gerçek sanat ve mimarlık eseri bir mesaj bütünlüğüdür. “Tebliği sunmak ve o noktada durmak” şeklindeki İslamî kurala uyan İslam kültürlerinde mimarlık eserleri, şüpheli olandan arınmış bir tavır içinde, ortaya koydukları mesajları en azla yetinen sükunluklarıyla yüceltirler... İslamiyet her an yeni-

den oluşan bir varlık ve kâinat tasavvuruna sahip olduğundan, İslam mimarlık sanatı hareket halindeki insanın her farklı noktada yeni veçhelerini algıladığı, her yeni adımda bir önceki hatırlanarak zamanın bütünlüğü içinde kavranabilecek bir yapıdadır. Bu sebeple İslam mimarisi, tek bir noktadan bakılarak anlaşılamaz; eser kendisine yönelik bakış noktasına ve tarzına göre sürekli farklı vasıflar kazanır.”

Turgut Cansever



MİMARLIK, YAŞAMIMIZIN HER ANINDA BİZİ ÇEPE-ÇEVRE KUŞATIP BİZİMLE BERABER OLAN, NE yaparsak yapalım kendisinden kaçınmadığımız bir sanat ve varlığın bütün alanlarını kapsayan bir disiplindir.

Aktörler değişse de, içinde can bulduğu medeniyetler yıkılıp yenileri kurulsun da mimarlık ve yapıtları, farklı kültür ve coğrafyalar, farklı kullanıcı ve kullanım biçimleri arasında geçmişten geleceğe uzanan bir köprü olarak her zaman ve mekânda varlığını sürdürmektedir.

Mimarlığın çıkış noktası ve var olma sebebi, evvela kullanıcılarının barınma ihtiyacını karşılamak olmakla birlikte, zaman içerisinde, insanların yeni ihtiyaçlarına ve zihin ve duygu dünyalarının mekânsal anlamdaki beklentilerine cevap verecek şekilde çeşitlenerek artmaya devam etmektedir. Böylece, zamanla birtakım artı fonksiyonlar yüklenen mimari eserler, temsil ettikleri kültürleri ve bu kültürlerin hangi yönde geliştiğini yansıtan birer sembol olarak da anlam taşımaya başlamaktadırlar.

Dünya tarih sahnesindeki mevcut mimari izler, adeta insan varlığının tarihe düşülmüş fiziksel kayıtları olarak karşımıza çıkmakta ve bu yazılı olmayan belgeler kendi özel dilleriyle insanlığa pek çok döneme, pek çok farklı kültür ve inanca dair sözler söylemektedirler. Tüm bu yönleriyle mimarlığın, muhataplarıyla iletişim kurma rolünü de karşılayan bir eyleme dönüştüğü ve bir iletişim kurma ve temsil etme biçimi olarak söylediği ve söyleyeceği çok sözü olduğu sonucuna varılmaktadır.

Mimarlığın temsil ettiklerini ve tüm tesir alanını anlayabilmenin en ideal metodu ise, nihai ürün olan yapıları, gerek yapısal gerek form ve gerekse kullanıcıları bakımından ifade ettikleriyle birlikte, öznel tarihleri boyunca kendilerine yüklenen anlamlar, atıflar ve çeşitli yorumlarla bir arada detaylandırarak incelemek olacaktır.

Bu bağlamda, çalışmanın omurgasını oluşturan Kâbe örneği incelenirken bütünsel bir yaklaşım gözetilmiş; evvela konuyu sağlam bir şekilde temellendirebilmek için, tüm kutsal yapıların ortak paydası olan mimarlık ve sembolizm konusu üstünde durulmuş, devamında kutsal kavramı ve kutsalın mimariye yansıması teorik düzlemde ele alınmış, nihai olarak da Kâbe, yapısal, tarihsel, sosyal, dinî, vb. pek çok düzlemde incelenmiş ve bu kutsal yapıya dair mimari sembolizm ilkeleri ortaya koyularak konu detaylandırılmıştır.

MİMARLIKTAKİ SEMBOLİZM

“Sembolik dil ve sembolizmin evreni, bütün somut durumların ötesinde yer almakta. Bedeni temellendiren ruh gibi, uçsuz bucaksız metafizik çağrışımları ve anlamsal şeffaflığı ile kimi olguları ve nesneleri başka idrak yüzeylerine yükseltmekte. Sembolizmin bu gizemli atmosferi iledir ki, geçirgensiz ve sınırlı olgular evreni, keskin idraklere başka boyuttan mesajlar gönderen bir derinliğe bürünür.”

René Guénon

“Mimarlıkta sembolizm” söyleminin tahlili ve “sembollerin mimari yapılarla kurduğu ünsiyet” ve özellikle “kut-

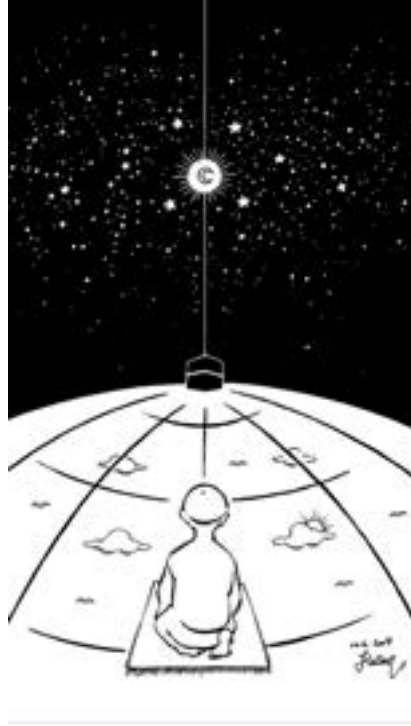
salla mimarının bulunduğu eserlerin anlaşılmasında sembolizmin yeri” gibi konuların incelenmesi; kutsal olanın, insana, topluma, kentlere ve tüm dünyaya yansımalarını doğru algılamak bakımından oldukça önem arz etmektedir.¹

Sembol (İng. symbol; Fr. symbole; Al. symbol) sözlükte “anlaşılması ya da algılanması zor olan bir düşünce ya da varlık hakkında benzerlik, uygunluk ve bütünlük gibi çeşitli yollarla bir grup insanın ittifak ettiği ve belli bir anlam yüklediği işaretler” olarak tanımlanmaktadır. Sembolün terim manası ise “geçici olanda ebedî olanın görünür hale gelmesi, yarı yarıya şeffaflaşmasıdır. (Wellek ve Varren, 1993: 163)

Sembol; sınırlı idrak gücüyle tanımlanamayan bir belirsizlik içindeki realiteyi/gerçeği/hakikati yansıtan bir simge, gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvir ve açıklanamazın ifade biçimidir. (Kılıç, 1995: 56)

Sembolizm; bir sözü, bir düşünceyi, mesajı, inancı, ya da kültürel bir yaklaşımı, çeşitli simge ve işaretlerle biçimlendirerek/yorumlayarak ifadelendirmeye ve devamında da algılayabilmeye imkân sağlamaktadır. Sembolizme göre, özellikle sanat, edebiyat ve din gibi alanlarda, nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağrıştıran bir dil yerine, herkesin kendi bakışıyla açılan ve zenginleşen, sezgiye dayalı esnek bir dil, bu hakikati anlama ve kavrama imkânının temin edicisi olabilmektedir. (Koç, 1998:95)

Çağlar boyunca semboller, işaret ettikleri hakikate dair, her bir muhatabının düşünce ve inancına göre, farklı farklı ve özellikle de sezgisel yönü kuvvetli alternatif fikir ve hisler sunmuşlardır. Bir sembolle karşılaşan her bir kişi, kendi iç dünyasındaki donanımlarıyla ve şahsi bakış açılarıyla kendi “özel dil”ini geliştirmektedir. Sembollerin işaret etmekte olduğu hakikat, bu özel dili konuşmak isteyenlerin ona yükleyecekleri anlamlar bağlamında farklı değerler kazanmakta, çoğu zaman da başkalarının dilleriyle örtüşerek bir “ortak dil”e dönüşmektedir. Bu durum, bir ifade biçimi olarak sembolizme, zaman ve mekândan bağımsız bir güç kazandırmakta ve din, tasavvuf, edebiyat, müzik,



resim, sinema, mimarlık gibi pek çok disiplinde tercih edilen bir yaklaşım olmasına sebebiyet vermektedir.

Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, teoloji alanında da, nesnel, soğuk ve katı gerçekliğe dayanan bir dil yerine, kişilerin kendi bakış açılarıyla da yorumlayabilecekleri, sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dilden söz etmek mümkündür. Sembolizm, dinî inanışların boyutsuz ve kof bir anlatımlar yığını olmaktan kurtulmasına imkân tanımakta ve insanların dinî inanışlarındaki sorgulamalarında ve bu dünyaya ilişkin anlam arayışlarında bir aracı olarak önemli katkılar sağlamaktadır. (Aydeniz, 2011:77)

Yaratıcı ve O'na yapılan ibadet ve ayinlerin sembolik mahiyeti, bu alandaki kullanılan dilin de sembolik bir dil olması gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Böylece din ve inanca dair söylemlerin, durağan ve herkes için katı ve genel geçer bir anlama sahip olmaları yerine, canlı, her an yeniden doğan, dinamik ve daha çağrıştırmacı bir nitelikte olmaları temin edilebilmektedir.

Hemen her dinde ve inanç sisteminde gerek akide gerek ibadet ve ritüellerde sembolizmin izlerine yoğun bir şekilde rastlanmaktadır. Bu semboller, insanların inançlarıyla ve kendi kutsallarına dair idrakleriyle yoğrulmuş günlük yaşam biçimlerini ve alışkanlıklarını şekillendirdiği gibi, her inanışın kendi özgün mimari biçimlerinin oluşumunda da temel etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir mimari eser tahlil edildiğinde, yapının mimarisini etkileyen fiziksel (yerleşim, iklim, malzeme, vb.) ve kültürel (ekonomi, gelenekler, dinî inanışlar, sosyolojik hayatlar, sanatsal yaklaşımlar, vb.) faktörlerin nicelikleri ve bunların mimariyi hangi yönleriyle, ne derecede etkilemiş olduklarıyla karşılaşılması beklenmektedir. Mimarının tasarım kararlarını etkileyen bu etmenler, çoğu zaman doğrudan görülüp algılanabilmekte, bilimsel yollarla ölçülebilmekte, bilimsel kaynaklarda da bu verilerle yer alabilmektedirler. Bununla birlikte bir mimari esere veya eserin bölümlerine dair yapılan alternatif okumalarda, çoğunlukla metafizik temellere isnat edilen ve tarihin her döneminde ve hemen her coğrafyada örneklerine rastlanabilen, mimarının tasarımını doğrudan ilgilendiren/etkileyen birtakım unsurlara da rastlanmaktadır. Mimarlığı gerek biçimsel gerekse yapısal olarak etkileyen bu etmenlerden semboller, özellikle “mimari bir dil”in oluşturucusu olmaları ve mimari bir yapının etki

1 Mimarlıkta Sembolizm, İslam Mimarisi ve Unsurları'ndaki Sembolizm, Kutsal'ın Mimariyle Buluşması, İslam Mimarisi'nde Kutsal Mekân Anlayışı vb. konular hakkında detaylı bilgi için bkz. Alodalı, A.N. (2015). “Mimarlıkta Sembolizm, Kutsalla Mimarının Buluşması ve Kâbe Örneği”, Yüksek Lisans Tezi: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

alanlarını genişletmesi bakımından öne çıkmaktadırlar.

Mimarlık, diğer tasarlananlara oranla daha temas edilebilir ve daha uzun ömürlü bir yapıya sahip, tesir alanı ve tesir süresi daha geniş bir disiplindir. Anlatım biçimlerinin zenginlikleri, muhataplarının çeşitliliği ve hiçbir ayırım gözetmeksizin kolayca geniş kitlelere ulaşabilirliğinin olması gibi sebeplerle diğer tasarım ve sanat disiplinleriyle kıyaslanamayacak bir güce ve etkiye sahip olan mimarlık disiplini için, bahsi geçen bu “sembolik dilin” varlığı özel bir yer ihtiva etmektedir.

Mimari yapıtlara atfedilmiş sembolik anlamlar, zamana ve muhataba göre daimi bir yenilenme halinde olduğu için, bir yapının -biçimi ve strüktürü aynı kalsa da- yaşayan bir organizma gibi her dem yeniden doğmasına ve canlılığını korumasına da imkân tanımaktadır.

Özellikle kültür ve inanç sembolleri bir mimari yapıyla iki şekilde etkileşimdedir; semboller tasarım ve yapım aşamasında doğrudan tasarımı etkileyici unsurlardır veya -özellikle erken dönem örneklerde gördüğümüz gibi- yapılara sonradan yapılan atıflar ve yorumlar şeklinde bir sembolizmden söz etmek mümkündür.

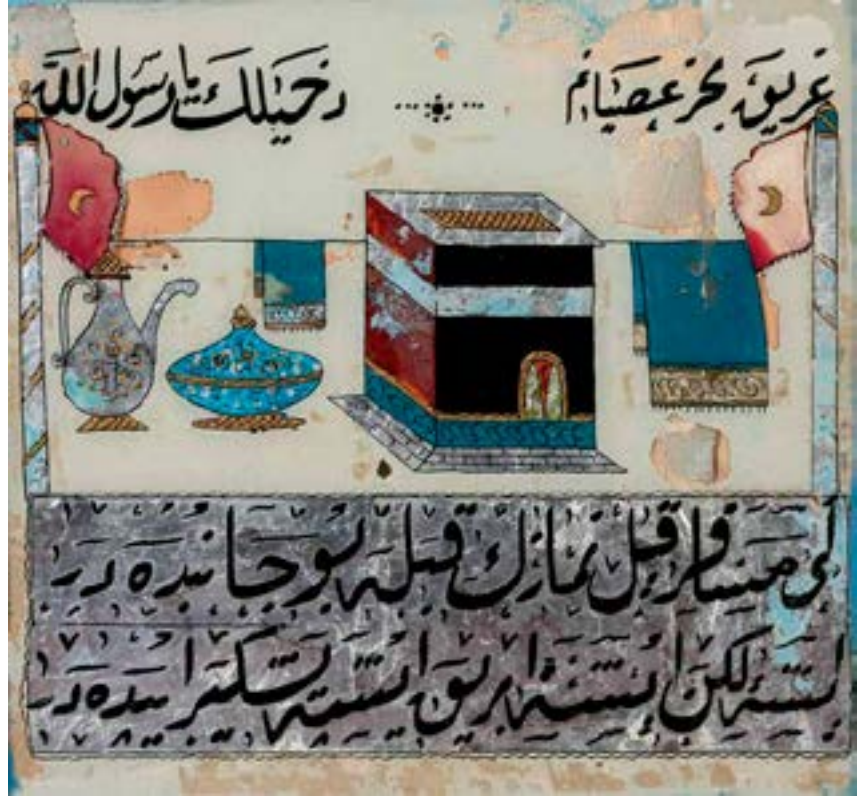
Dünya tarihi kadar eski olduğunu varsaydığımız “mimarlıkta sembolizm” olgusu ilk çağlardan itibaren ele alındığında, çeşitli totem ve heykellerden büyük ve anıtsal yapılara kadar karşılaşılan örneklerin tamamına yakınının kutsalla bağ kuran mimari oluşumlar oldukları gözlemlenmektedir. Bu durumu, bir nevî metafizikle kurulan bağların temsili olan “kutsal” kavramının, metafizik söyleme en yakın ve kişisel çıkarıma en yatkın dillerden birisi olan sembolik dilin kullanımıyla, mimari eserler vasıtasıyla aktarılması şeklinde yorumlayabiliriz.

“KUTSAL”IN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE MİMARLIKTAKİ İZDÜŞÜMLERİ

Kutsal bir mimari şüpheşiz, insanın Gökle Yer arasında araç olmak durumunda olan en aslı, merkezi fonksiyonuna tekabül etmesinden dolayı güzeldir.

Titus Burckhardt/İslam Sanatı “Dil ve Anlam”

Din ve maneviyatla ilgili nesne ve olay, takdis edilmiş, temiz, her türlü eksiklikten uzak, saygı duyulan şeyler için



kullanılan kutsal terimi,² “Tabiatüstü bir güçte ve onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın nitelik” anlamına gelmektedir. Kutsal “güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes; tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen; bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen; Allah’a adanmış olan, ilâhî olan” gibi anlamlara da gelmektedir. (Örenç, 2013: 8-9)

Herhangi bir dinin ya da inanç sisteminin, müntesibini Tanrı’ya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlâka bağlayan, onun bu sistem çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan en temel tecrübe kutsal duygusudur.

Toplum kutsal olana saygı gösterir ve onunla ilişkisini diğer toplumsal olgulardan daha farklı şekilde sürdürür. Kutsala saygı duymak bir görev ahlaki olarak algılanmakta, aksi durumlarda müeyyidelerle karşılaşmaktadır. Zira kutsal kavramını tanımlayan unsurların başında, kişinin kutsalın kaynağı sayılan yüce varlığa sevgi, korku ve hürmete dayalı bir duyguyla bağlanma eylemi gelmektedir.

2 “Eski Türklerde (kutsal kelimesinin kökü olan) kut; can ve ruh karşılığında kullanılmış, canlı cansız her varlıkta bulunan kut’un, varlığa kutsallık kazandırdığına inanılmıştır. Bu anlayışa göre kut’un bedenden ayrılmasıyla birlikte ölüm gerçekleşmemekte, fakat kişideki kutsallık kalkarak kişi sıradanlaşmaktadır.” (Örenç, 2013: 10)

Kutsal kavramının, ilişkili olduğu fenomenlere bağlı olarak; “Kutsal Varlıklar, Kutsal Zamanlar, Kutsal Nesneler ve Kutsal Mekânlar” şeklinde dört başlığa ayrıldığını söyleyebiliriz. Yaratıcı ve O’nunla ilgili her şey; O’nun kitapları (Kutsal Kitaplar), mabetler ve O’nun kutsal olarak bildirdiği zaman, mekân ve yerler “kutsal”a dâhildir. “Mabedin dışında kalan”, “kutsal olanın dışındaki” nesne ve olgular ise kutsalın zıddı olan “profan”ın alanına girmektedir. (Örenç, 2013: 11)

Bütün dinsel inançlar, dünyayı kutsal ve profan (kutsal olmayan-din dışı) olmak üzere iki asal kategoriye ayırmakta ve bu ayırım evrenin tamamını kapsadığı için mekânı da kapsamaktadır. Mekâna atfedilen kutsallığın, insanlık tarihindeki ilk inanç düşüncesiyle birlikte gelişmeye başladığı kabul edilmektedir.

Herhangi bir dinde ya da bir inanç sisteminde bir mekânın kutsal mekân olarak kabul edilmesi, söz konusu mekânı, diğer bütün mekânlardan ayırmaktadır. Böylece de kutsal mekân ve kutsal dışı (profan) mekân ayrımı daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. (Aras, 2011: 63)

Bir yerin Tanrı tarafından gösterilmiş olması veya Tanrı’ya tahsis edilmiş olması, ya da Tanrı’nın herhangi bir yerde görünmesi (teofani) veya gücünü göstermesi (tecelli), yahut da bir yerin insanlar tarafından kutsal kabul edilmesi gibi unsurlar, bir mekânın kutsallığının işaretleri olarak kabul edilmektedir. (Örenç, 2013: 51-55)

Pek çok farklı “kutsal mekân” ve “kutsal yapı” örneği incelendiğinde, “kutsal”ın mimaride yer bulması ve bir mimari eser üzerinde tanımlanabilmesi için en etkin metot olarak sembolizmle karşılaşılacaktır. Sembolizm, “kutsal”ın idrakini ve yorumunu mümkün kılan/kolaylaştıran teorik şifreyi sunarak, pek çok dinde inanılâgelen ve şu anki tecrübe düzleminde algılanamayan âlemin, temsil edilmesini kolaylaştırmış olmaktadır.

Kadim mimari yapıların pek çoğunun formları ve kullanım biçimleri simgesel kökenli olup, bulunduğu kültürün özellikle dinî inançlarında ve kutsal algılarında yer alan sembollerinin mimariye aksetmesi, din sıfatı ile nitelenen kültürlerde ortak bir özellik olarak gözlemlenmektedir. Bu açıdan bakıldığında; Antik Mısır Mimarisi, Antik Yunan Mimarisi, Hindu Mimarisi, Budist Mimarisi, Hristiyan



Mimarisi, İslam Mimarisi vb. tamlamalar, o kültürlerdeki yapıların kendi dinlerine özgü simgelerden etkilenerek oluştuğunu düşündürmektedir. Geleneksel kültürün bireyleri yaşamlarının hemen her anında inançlarına dair sembollerle iç içedirler ve mimarileri de doğal olarak onları yansıtmaktadır.

Yukarıda belirtildiği üzere; kutsala ilişkin tecrübeler çoğu zaman insanın yaşadığı dünyadan aşına olduğu sembollerle veya mesellerle ifade edilmektedir. Kutsal-sembolik dil ilişkisi bu bağlamda özellikle önem kazanmakla birlikte, bu bağın ortadan kalkması ya da dejenere olması, sembollerin işaret ettiği şeye götüren imaj olmaktan çıkıp bir ikona, yani bir idole/puta dönüşmesi tehlikesini de taşımaktadır. Bu minvalde, putperestliğin, kutsalın ifadesindeki araçların ya da sembollerin, bizatihi kutsal kabul edilmesiyle ortaya çıktığı düşünülebilir. Sonuç olarak insanın, metin, zaman, mekân, yapı, eşya vb. olguların nihai anlamda kutsal değil, kutsalla ilişkili şeyler olduklarının bilincinde olması ve bu bilinci koruması zaruri bir konudur.

Mimaride sembolleri; birtakım kültürel-sosyal-ideolojik-sanatsal ya da öznel fikirlerin mimari bir eser üzerinde somutlaşmasını sağlayan bir araçlar bütünü olarak tanımlamak mümkündür. Bu tanım ekseninde; mimarlık tarihi-

nin en erken dönemlerinden bugüne kadar, kutsal olarak kabul gören pek çok önemli yapı örneğinde karşımıza çıkan sembolizm unsurları, “kutsal” ve “algı” arasında bir iletişim enstrümanı olarak işlev kazanmıştır.

Buraya kadarki ifadelerin anahtar kelimeleri olarak; “mimarlık”, “sembolizm” ve “kutsal” kavramlarına, içinde yaşadığımız coğrafya ve kültür ekseninde yaklaştığımızda, “İslam Mimarisinde Sembolizm” konusu ve devamında da İslam’ın kutsal mekânı olan “Kâbe” karşımıza çıkmaktadır.

Kutsalın mimariye ve devamında da mekâna ve şehre yansımalarını algılamak için, İslam mimarlığının en kutsal anıtı olan Kâbe’yi tarihsel arka planıyla bir mimari yapıt olarak incelemek, kutsal kavramı ve Kâbe ilişkisini Kâbe’de “biçim” ve “merkez” sembolizmi üstünden, mevcut görüş ve söylemler ışığında irdelemek özel önem taşımaktadır.

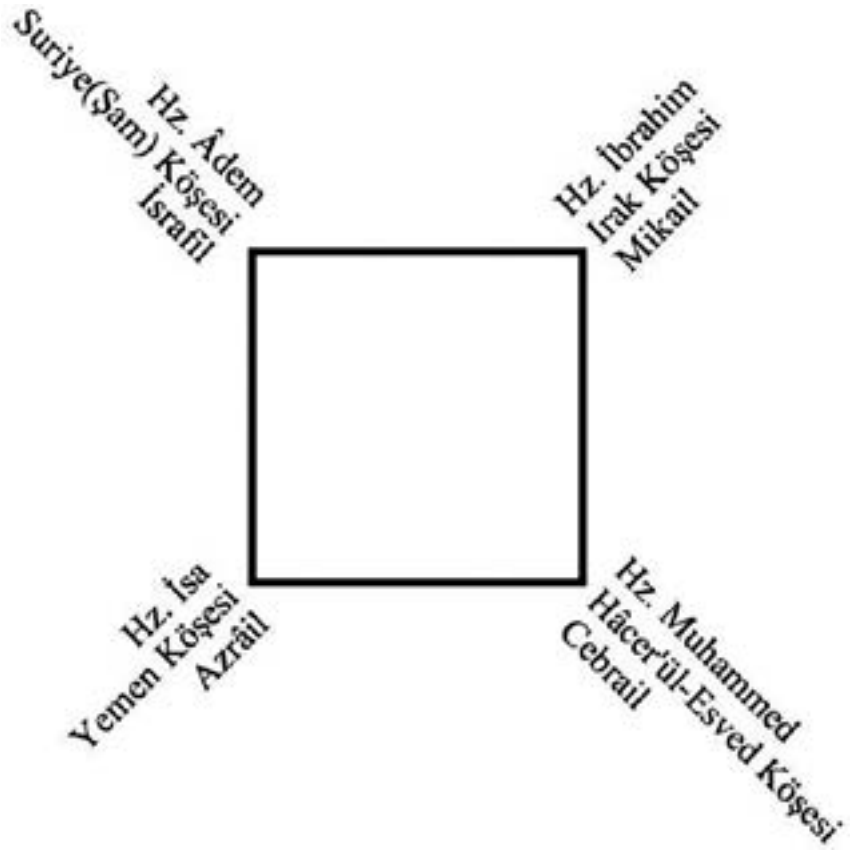
KÂBE; BİR KUTSAL SEMBOL YAPI

“Allah’ın iyi bir sözle anlatışta benzetme yolunu tuttuğunu görmüyor musun? Böyle bir söz, kökü sağlam, dalı gökte bir ağaç gibidir ki kendisini yetiştirenin izniyle her an meyve verir. Allah, insanların düşünüp taşınması umulduğu için onlara böyle benzetmelerle anlatır.”

İbrahim Suresi, 24-25

İslam sanatının, “hikmetle zanaatın evliliğinden” doğduğunu söyleyen Titus Burckhardt³, İslam sanatının iç anlamını ve sembolik açılımını incelediği kitabının⁴ giriş bölümünde, İslam Sanatı ve Mimarisinin adeta İslam’ın vücuda gelmiş hali olduğunu ifade etmektedir. Burckhardt’ın bu düşüncelerini yorumlayan İranlı mütefekkir Hüseyin Nasr, İslam sanatının çok sayıda başka sanat tarihçisinin bizi inandırdığı gibi, kazara birbirine karışmış tarihsel eklentiler olarak değil, İslami vahyin ilkeleri ve formunun bir türevi olduğunu söylemektedir.

Bu bağlamda İslam sanatının ilham kaynağı olan kutsal inancına değinmek yerinde olacaktır. İslam inancına göre, Kur’an ve hadislerde kutsal olduğu belirtilen varlıkların/



Kabe'de Köşe bölgelerdeki sembolik atıflar

mekânların kaynağı Allah’tır ve bunlar Allah’ın özellikle-rinden birisinin üzerlerine tecelli etmesiyle kutsal olurlar. Bu varlıklar asıl kutsal olanı güçlü bir şekilde çağrıştırdıkları için, kendilerinden öte bir gerçekliği yansıtır durumda bulunmaktadır.

Bir mekânın ya da nesnenin İslami anlamda kutsal sayılabilmesi için Kur’an ve hadislerde bu yerin mukaddesliğine dair bir ifade veya bu anlama gelebilecek bir söylemin yer alması gerekmektedir. Kur’an-ı Kerim’de bizzat Kur’an’ın kutsallığı,⁵ bazı nesnelerin⁶ ve zamanların⁷ mübarek kılındığı belirtilmekte ve bazı özel mekânlar; “harem”, “mukaddes”⁸ ve “mübarek”⁹ kelimeleriyle nitelendirilmektedir. Bu özel mekânlardan özellikle Mekke ve civarı için “harem”, Arz-ı Mukaddes ve Mukaddes Tuvâ Vadisi¹⁰ için “mukaddes”,

5 En’am Suresi, 6/92; Enbiya Suresi, 21 /50.

6 Nur Suresi, 24/35.

7 Duhan Suresi, 44/3.

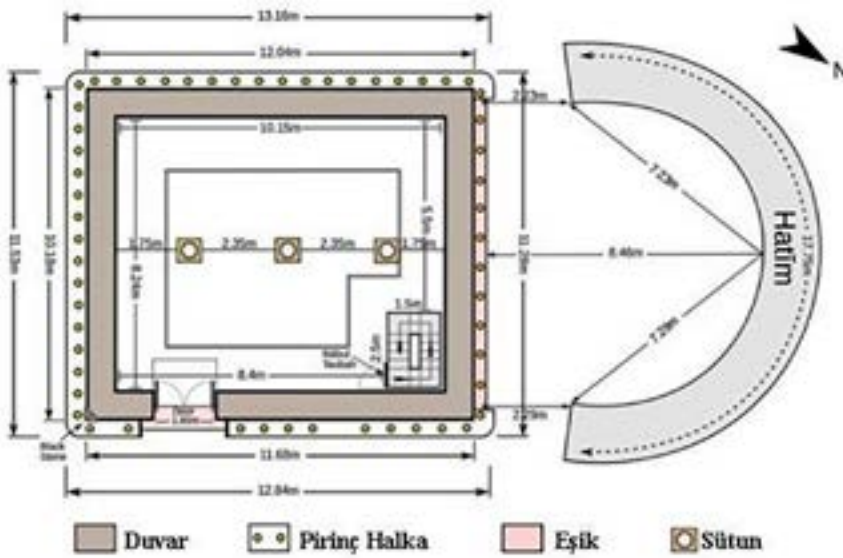
8 Mukaddes; manevi kirlere arınmış anlamına gelmektedir.

9 Mübarek; ilahi bereket, hayır ve feyze sahip anlamına gelmektedir.

10 Mukaddes vadi Tuva (Taha Suresi, 20/12; Naziat Suresi, 79/116), Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğuna inanılan mübarek yerdeki vadidir (Kasas Suresi 28/30). Arz-ı Mukaddes ise (Maide Suresi, 5/21) Hz. Musa’nın kavmine vatan olarak seçtiği ve bereketli kıldığı (Araf Suresi, 7/137) topraklardır (Öğüt, 1997:128).

3 Guenon’un öncülü olduğu tradisyonelist ekolün temsilcilerinden, Doğu ve Batı gelenekleri üzerine yazan İsviçreli yazar ve sanat tarihçisidir.

4 İslam Sanatı “Dil ve Anlam”, (2005), Çev. Koç, T., İstanbul: Klasik Yayınları.



Mekke, Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ¹¹ ve çevresi, hattâ Mukaddes Tuvâ Vadisi'nin bulunduğu yer için de “mübarek” kelimesi kullanılmıştır.¹²

İslam mimarlık tarihi için başlangıç noktası sayılan ve tüm İslam âleminin, ibadetlerinde kendisine yöneldiği, İslam'ın beş temel ibadeti arasında olan haccın gerçekleştirildiği mekân olan Kâbe ve onu çevreleyen alan, orada bulunan müminler için bir güvenlik ve manevi yükseliş basamağı olarak, İslam dini “kutsal”larının ilk sıralarında yer almaktadır.

Kâbe; tarihî, bilimsel ve tasavvufi kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında, kutsalın sembollerle mimariye yansımaları bağlamında incelendiğinde, bünyesinde pek çok sembolizm unsurunu barındırmasının yanı sıra, oldukça sade ve yalın olan mimarisi ile kendisi başlı başına “kutsal” bir sembol ve ikon olan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kâbe ve kutsallık olgusu üzerine yapılmış çalışmalar, söylenmiş sözler incelendiğinde; Kâbe'nin bir taraftan Müslümanların namazlarında ve tavaflarında kendisine yöneldiği hedefe ve merkeze işaret etmekte olduğu, bir taraftan da kutsal bir yapı olarak “Mutlak Âlem” ile fani âlem arasında bir geçit, bir kapı, bir köprü ve bir manevi aralık oluşturmakta olduğu kanaati, hâkim düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sadık Kılıç “İslam'da Sembolik Dil” isimli kitabında Kâbe'yi, insanların fiilleri ve âlemin nizamına yol gösteren ve kendisiyle insanların güvene ulaştıkları bir kaynak ve manevi bir sığınak olarak tanımlanmaktadır. Mustafa

Küçükaşçı'nın “Kâbe Sembolizmi” isimli çalışmada ise Kâbe'ye dair; yeryüzünde Allah'ın birlik ve kudretinin en anlamlı tecellisi, Allah ile insan arasındaki diyalogun başlangıç noktası, arakesiti ve İslam âleminin birliğinin esası şeklinde ifadeler yer almaktadır.

Bilge Mimar Turgut Cansever; Kâbe'nin aslında Allah'ın ebediliğinin, değişmezliğinin bir sembolü olduğunu söylemektedir.

Mimarlık tarihi ve mimarlık kuramı alanlarında akademik çalışmalarda bulunan Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam* “An Architectural Reading of Mystical Ideas” isimli yayınında, Kâbe'nin, kozmoloji ve mimari arasındaki karşılıklı etkileşimde anahtar unsurlardan birisi

olmasına değinmiştir.¹³

Tüm bu mütefekkirlerin yorum ve görüşleriyle birlikte, Kâbe'nin kutsallığı konusunu, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'la temellendirmek doğru bir yaklaşım olacaktır;

Kâbe, Kur'an-ı Kerim'de kendi özel ismiyle, Maide suresinin 95 ve 97. ayetlerinde iki defa anılmakta bu ayetlerin ikisi de muhataplarını bu malum binaya ve onun manevi kıymetine yönlendirmektedir.

Kur'anî ifadesiyle¹⁴ bir “Hudâ” olan Kâbe, Mutlak Hakkat'e ve O'nun birliğine müşahhas bir işaret-sembol olarak kabul edilmektedir. Sözlükte “amaca ulaştıran kılavuz, işaret, delalet” gibi anlamlara gelen “Hudâ” kelimesi ile Kâbe'nin bütün insanlar için bir kible olduğuna ve kendisi vasıtasıyla Allah'a ulaşılan nokta olduğuna vurgu yapılmıştır. (Kılıç, 1995: 65)

Ayrıca yine Kur'an'da yer alan¹⁵ Beyt, Beytullah, el-Beytü'l-Atîk,¹⁶ el-Beytü'l-Haram,¹⁷ el-Beytü'l-Muharrem,¹⁸ el-Mescidü'l-Haram,¹⁹ el-Beytü'l-Ma'mûr,²⁰ el-Meş'arü'l-Haram, Beniyye, Devike, Kadis, Kible, Hamsa, Müzheb gibi, taşıdığı anlamların ifadesi olarak çeşitli isimlerle de anılan bu kutsal mabet için, halk arasında daha çok Kâbe-i Muazzama tabiri kullanılmaktadır. (Ünal, 2001: 15)

13 Konuyla alakalı Türkçe kaynak için bkz. Samer Akkach, (2021). Kozmoloji ve Mimari, İslam Geleneği ve Tasarım Süreci Üzerine Okumalar, Nefes Yayınları.

14 Âl-i İmran Suresi, 3/96

15 Bakara Suresi, 2/125, 127, 158; Âl-i İmran Suresi, 3/96, 97; Enfal Suresi, 8/35; Hac Suresi, 22/26; Kureyş Suresi 106/3)

16 Hac Suresi, 22/29, 33.

17 Maide Suresi, 5/2, 97.

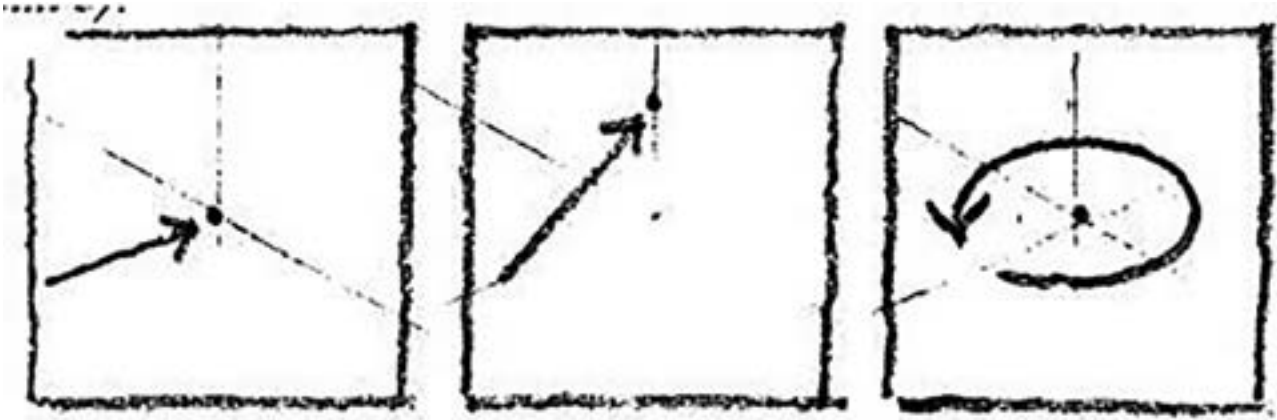
18 İbrahim Suresi, 14/37.

19 Bakara Suresi, 2/144, 149, 150; Maide Suresi, 5/2; Tevbe Suresi, 9/7, 19, 28.

20 Tür Suresi, 52/4.

11 İsra Suresi, 17/1.

12 İslam'da mekânın kutsallığına dair detaylı bilgi için bkz. Örenç, A., (2013). Hadislerde Kutsal Mekân Algısı, Doktora Tezi.



Dinsel Yolculuk Kavramının Mimari Tasarımı Etkileyen Üç Eylem Şeması.

Sembollerle anlatımın Kur'anî bir üslup olduğu göz önünde tutulursa, Kur'an'da Kâbe için kullanılmış her bir ismin, işaret ettiği anlamları temsil eden birer sembol olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Beytullah, Allah'ın evi demektir, Allah'ın evinden maksat da Kâbe'dir. Özellikle iki ayette "Benim evim" ifadesi geçmektedir. Ev kelimesinin bizzat Allah'a atfedilmesi, bu evin kutsallığına işaret etmek, şeref ve kıymetini yüceltmek için olup, Allah'ın orada ikamet etmesi anlamına gelmemektedir.²¹

Kaynakların birçoğunda geçen ortak kabule göre, Allah'ın Arşı altında, meleklerle tahsis edilmiş bir cami bulunmaktadır. İslam Peygamberi Hz. Muhammed, Mekke'deki Kâbe'nin, tam olarak bu göksel caminin altında bulunduğunu söylemiştir. Bu noktadan bakıldığında Kâbe; göklere, Arş-ı İlâhî'ye açılan bir pencereyi sembolize etmektedir.²²

Kutsal, mimarlık ve sembolizm kavramlarının kesişiminde yer alan ve pek çok kaynakta kendisinden bahsedilen bu göksel cami "Beytü'l Ma'mur" olarak bilinmektedir. Diğer adı ed-Durah olan Beytü'l Ma'mur, "manevi semada bir evdir" ve gökte Kâbe'nin tam dikey hizasındadır. Kutsallığı, Kâbe'nin yeryüzündeki kutsallığı gibidir. Beytü'l Ma'mur nasıl ki (gökte) meleklerin Allah'a ibadet ettiği ve O'nu anarak, tesbih ettikleri bir mekânsa, Kâbe de aynı amaçla insanların namazlarında kendisine yöneldiği ve hacda tavaf ettikleri dünyevi bir mekândır.

Bir başka görüşe göre ise Beytü'l Ma'mur, "müminin kalbi"ni sembolize etmekte ve mamur (imar edilmiş, bayındır) olabilmenin, bilgi ve ibadeti sadece Allah'a özge kılmakla gerçekleştirebileceğini anlatmaktadır.²³

Kur'an ve hadislerde Kâbe için kullanılan isim ve sıfatları sufiler "kalp" için kullanmışlardır. Beyt kelimesine kalpte oluşan manevi halleri ve makamları ifade edecek şekilde başka kelimeler de eklenerek çeşitli isimler meydana getirilmiştir. Mesela Kâbe için kullanılan ve "Allah'ın evi" anlamına gelen Beytullah tamlaması, tasavvufta Allah'ın tecelli ettiği insan-ı kâmilin kalbi olup içine sevgiliden başkasının girmesi haram olduğu için bu ismi almıştır.

İslam Mütefekkeri İ. Hakkı Bursevi'ye göre "tasavvufta iki kalp olduğu kabul edilir. Biri Mekke'deki bina, diğeri gönüldür. Kâbe tasavvufta vuslat makamıdır. Hacılar Kâbe'yi, âşıklar Hakk'ı tavaf ve ziyaret eder. Zahirdeki Kâbe ibadet, batındaki Kâbe temaşa içindir. Mescid-i Haram, taat ehline göre ziyaret olunan Kâbe'dir. Âşıkların ve hasların indinde ise, Hakk'a kavuşma yeridir."

Burckhardt da İslam Sanatı "Dil ve Anlam", isimli kitabında, buna benzer bir yorumla Kâbe'yi müminlerin kalbine benzetmektedir; Hz. Muhammed Mekke'yi fethe-dince önce Mescid-i Haram'a gitmiş ve Kâbe'yi tavaf etmişti. Kâbe'nin etrafı putlarla doluydu, Hz. Muhammed elindeki değneklerle dürttü ve putları tek tek devirdi, bunu yaparken Kur'an'dan "Hak geldi batıl zail oldu, zaten batıl yok olmaya mahkûmdur"²⁴ ayetini okuyordu. Sonra Kâbe'nin içine girdi ve Kâbe'nin içinin de tüm put ve ikonlardan arınmasını temin etti. Bu olayı Burckhardt şöyle yorumlamıştır; "...eğer Kâbe insanın kalbi ise, onda bulunan putlar kalbi istila eden ve Allah'ı anmaktan alıkoyan tutkuları temsil eder. O yüzden, putların tahrip edilmesi hadisesi, İslam için 'gerekli olan tek şey' hakkında olabilecek en açık kıssadır; ki bu da tevhid adına Kalbin temizlenmesi, 'Allah'tan başka tanrı olmadığına' şahadet etmek veya bunun bilincinde olmaktır."

Yine Burckhardt'a göre Kâbe, "ibadette yükümlülük rolü ifa eden, insan elinden çıkma tek nesnedir.

21 Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, S., (1995). İslâm'da Sembolik Dil, İstanbul: İnsan Yayınları.

22 Detaylı bilgi için bkz. Hamidullah, M., (1989). "İslâm'da Sembolik Anlatım", Çev. Kılıç, S., Diyanet Dergisi, C. 25, S. 1, s: 3-16.

23 Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, S., (1995). İslâm'da Sembolik Dil, İstanbul: İnsan Yayınları.

24 İsra Sûresi, 17/81.

Kâbe İslam'ın temel ibadetlerinden özellikle namaz ve hac ibadetleri açısından büyük önem arz etmektedir. Bu ibadetlerin mahiyetleri, Kâbe'nin müminler için kutsallığını temin eden etkenlerdendir.

Kâbe'nin namaz ibadeti açısından en büyük önemi şüphesiz kibleye²⁵ yönelim esasının namazın farzlarından olması ve İslam inancında kiblenin Kâbe²⁶ olmasıdır.

Ulûhiyetin kutsanan bir yerde tecelli ettiği inancı neticesinde gelişen kutsal mekân düşüncesi ve bu mekânların ziyaret edilmesi, tarihsel süreç boyunca inanç sistemlerinin hepsinin kesişim noktalarından olmuştur. Kutsal mekânları ziyaretin sebebi ise, o mekânlarda bulunduğu kabul edilen kutsal akışın yansımalarından maddî, manevî ve ahlaki faydalar elde etmektir. İslam dininde Kâbe'nin hac ibadeti bakımında önemi ise, bu ibadetin Kâbe merkezli ifa ediliyor olmasındandır.

Yine evrensel olarak tüm inanç sistemlerinde ve İslam dininde, bu kutsal mekânların ziyaret edilmesi, yani hac ibadeti, insanın kendine, özüne, derinlerine, buradan Mutlak olana doğru ufki ve dikey bir seyahat ve göç etme niyeti/gayreti olarak idrak edilmektedir. Burckhardt'ın da ifade ettiği gibi; "Hac, tıpkı kan dolaşımının insanın bedeninde yayılması gibi, bütün İslam dünyasını bir baştan bir başa dolaşır ve buradaki kalp Kâbe'dir."

KÂBE'NİN TARİHİ, MİMARİSİ VE KENT DOKUSUNA ETKİLERİ

"Şüphesiz âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev-mabed- Mekke'deki Kâbe'dir."

Âli İmran, 3/96.

Kur'an-ı Kerim'de, Kâbe, Kâbe'nin inşası ve İslam dini ile inananlar için kutsallığına dair pek çok ayet geçmektedir.²⁷

25 Kible; Cihet, yön, namazda karşıda olan ve yönelinen yerin ismi gibi anlamları ifade etmektedir. Dini bir terim olarak Müslümanların namazda yönelmiş oldukları yön manasına gelir. (Demir, 2014: 23)

26 İslam'ın ilk yıllarında kiblenin Kudüs olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Medine'ye geldiğinde Beyt-i Makdis yönüne on altı veya on yedi ay kadar namaz kıldığı, daha sonra -ilahi ikaz neticesinde- Kâbe'ye taraf namaz kıldığı rivayet edilmiştir. (Demir, 2014: 23)

27 "Biz beyti insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim'in makamını namaz yeri edinin. Biz İbrahim ve İsmail'e, 'Tavafeden, ibadete kapanan, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun' diye emretmiştik. İbrahim, 'Rabbim, burayı emin bir şehir yap! Halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri çeşitli meyvelerle rızıklandır' dediğinde -Allah-, 'Kim inkâr ederse onu kısa bir süre -dünyada- faydalandırır; sonra da cehennem azabına sürüklerim. O ne kötü bir akıbet'tir!' demişti. Bir zamanlar İbrahim, İsmail ile beraber evin temellerini yükseltirken 'Ey rabbimiz, bizden kabul buyur! Şüphesiz sen ışıktensin, bilensin, demişlerdi'" (Bakara suresi, 2/125-127);

"Bir zamanlar İbrahim'e beytin yerini göstermiş -ve şöyle demiştik-: Bana hiçbir şeyi ortak koşma; tavaf eden, kıyamda bulunan, rükû ve secde edenlere evimi temiz tut" (Hac suresi, 22/26);

"İnsanlar arasında hacca ilan et ki gerek yaya olarak gerekse nice uzak yol ve diyarlardan yorgun argın gelen zayıf develer üzerinde, kendilerine ait bir takım yararları müşahade etmeleri, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği

İslam Peygamberi Hz. Muhammed'den nakledilen bir hadiste de yeryüzünde bina edilen ilk mabedin Kâbe olduğu ve bir rivayete göre de Kâbe'nin Kudüs'teki Süleyman Mabe-di'nden 40 yıl önce inşa edildiği belirtilmektedir.²⁸

Kâbe'nin kutsal olarak kabul görmesinin temel sebeplerinden birisi, yapının inşasına dair inanışlardır. Kâbe'nin ilk yapıyla ilgili olarak üç görüş dikkati çekmektedir.

Bunlardan birincisi; Kâbe'yi bizzat Allah'ın yeryüzüne indirdiği ve Hz. Âdem'e melekleri örnek göstererek tavaf etmesini emrettiği şeklindeki görüştür. Bu görüşe göre, Allah Nuh Tufanı'nda Kâbe'yi tekrar semaya yükseltmiştir ve daha sonra Hz. İbrahim Allah'ın emri ile yeniden inşa etmiştir.

Mekke'nin tarihi, coğrafi ve topoğrafik durumu hakkında tafsilatlı bilgi veren ve Kâbe'nin detaylı tarifini yapan, günümüze ulaşan en erken kaynakların başında Ezrâki'nin "Ahbârü Mekke" isimli eseri gelmektedir.²⁹ Ezrâki bu eserinde; "Kâbe'nin ilk prototipinin Allah tarafından Arş'ın altında kurulduğu, sonra Allah'ın emriyle, meleklerin bu mabedin benzerini onun tam hizasında yeryüzünde inşa ettikleri, sonrasında Hz. Âdem tarafından yeniden inşa edildiği, Hz. Âdem'den sonra da çocukları tarafından yenilendiği" şeklindeki görüşü aktarmaktadır. Bu görüşe göre Kâbe'nin tarihi dünyanın tarihinden de eskidir. Kâbe'nin inşasına dair bu görüşe, Erzurumlu İbrahim Hakkı da "Marifetnâme"³⁰ isimli eserinde değinmektedir.

İkinci görüşe göre, Kâbe'nin ilk defa Hz. Âdem tarafından yapıldığı düşünülmektedir.

Üçüncü ve daha çok kabul görmüş olan görüşe göre ise, Kâbe'yi ilk defa inşa eden Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'dir. Kur'an'da belirtildiği üzere haccetmek üzere Mekke'ye insanları ilk kez Hz. İbrahim davet etmiş, haccın kriterlerini ilan ederek Kâbe'nin her yıl ziyaret edilmesini sağlamış ve ondan sonra gelen peygamberler ve toplumları da onun bu geleneğini sürdürmüşlerdir.³¹

kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde Allah'ın ismini anmaları -kurban kesmeleri- için sana -Kâbe'ye- gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yiyin hem de fakir ve yoksullara yedirin. Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve eski evi tavaf etsinler. Kim Allah'ın yasaklarına saygı gösterirse bu rabbinin katında kendisi için daha hayırlıdır." (Hac suresi, 22/27-29)

28 Detaylı bilgi için bkzn. Can, Y., (1993). "Kâbe", Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, s: 67-91.

29 Ebu'l Velid el-Ezraki; Abbasiler döneminde yaşamış ve "Ahbârü Mekke" adlı eseriyle meşhur olan tarihçidir. Detaylı bilgi için bkz. (Özaydın, 1995: 68-69) Ezrâki'nin bu eseri, Türkçeye "Kâbe ve Mekke'nin Tarihi" ismiyle çevrilmiştir. (1974, İstanbul: Feyiz Yayınevi)

30 Mârifetnâme (H. 1170, M. 1757); İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. H. 1194/M. 1780) başta ahlâk ve tasavvuf konularına yer veren çok yönlü eseridir. Eser hakkında detaylı bilgi için bkzn; Topaloğlu, B. (2003). "Mârifetnâme". Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 28, s: 57-59; Eserin Türkçe Baskısı: Erzurumlu İbrahim Hakkı, (1999). Mârifetnâme "Tam Metin". Çev. Meyan, F., İstanbul: Bedir Yayınevi.

31 Detaylı bilgi için bkzn. Can, Y., (1993). "Kâbe", Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, s: 67-91

Nasır-ı Hüsrev (H. V /M. XI) “Sefer-nâme” isimli eserinde, İbn Cübeyr (H. VII/M. XIII) “Rihle” isimli eserinde, büyük Arap seyyahı İbn Battûta (H. VII/M. XIII) “İbn Battûta Seyahatnamesi” isimli eserinde Kâbe hakkındaki izlenimlerine ve yapının detaylı tariflerine yer vermişlerdir.

Bilinen en erken Kâbe merkezli coğrafya şeması ise “Kitabü'l Mesalik ve'l Memalik”³² isimli coğrafya kitabında geçmektedir.³³ (M. 9. yy)

H. İbrahim’in zamanından putperestliğin yayılışına kadar geçen dönemde, Kâbe ziyaretleri tevhid esaslarına uygun olarak sürdürülmüştür. Mekke’de putperestliğin başlamasıyla müşrikler Kâbe ve çevresine çok sayıda put dikerek burayı puthaneye çevirmişler, hatta zaman içerisinde tavafı çıplak yapmaya başlamışlardı. H. İbrahim’in dini olan Hanif dini mensupları ise Kâbe’yi putperest anlayışın dışında ziyarete devam etmişlerdi.

H. İbrahim’den sonra -genel olarak kabul gören görüşe göre- üç defa yeniden inşa edilmiş olan Kâbe, Kureyş kabilesince 605 yılında yeniden inşa edilmiş, bu inşa faaliyetine H. Muhammed de bizzat taş taşıyarak iştirak etmiştir.

Bir kutsal yapının, içinde bulunduğu kentin gelişim ve değişimini nasıl etkilediğini, Mekke ve Kâbe ilişkisi üzerinden okumak mümkündür. Mekke’nin yerleşim birimi olarak ortaya çıkmasında belirleyici en önemli unsur merkezinde yer alan Kâbe’dir ve Mekke’de şehir hayatı Kâbe’nin yapısıyla başlamıştır.

Çöl iklimi ve bitki örtüsü sebebiyle Mekke ve civarı tarıma elverişli olmadığından, erken dönemlerden beri halk geçimini yakın çevre ile ticaret yaparak sağlamaktaydı. Saldırı korkusu bulunmaksızın gelinebilecek ve sığınlabilecek kutsal bir yer (harem) oluşu³⁴ Mekke’nin hızla gelişmesine imkân verdi ve Mekke zamanla milletlerarası önemli ticaret merkezlerinden biri haline geldi. Bununla birlikte, haccın ve Beytullah’ın Arabistan’ın diğer bölgelerini de ilgilendiren



Şehir İbadeti, Latife Spiker

bir husus olması, Mekke’ye, yarımada’nın dinî merkezi olma konumunu sağlamış oldu.³⁵

Bu yükseliş, siyasi ve ticari anlamda rekabeti de peşinden getirdi ve tarihte “Fil Vakası” olarak bilinen, Mekke ve Kâbe için kayıtlara düşmüş en önemli olaylardan birisine sebep teşkil etti.³⁶ Bu vaka; Kâbe’nin kutsallığının ve doğrudan ilahi yardımla korunmakta olduğunun bir ispatı olarak kabul görmektedir. Kâbe, ilerleyen dönemlerde de -Fil Vakası’nda olduğu gibi doğrudan hedef alınmış olmasa da- çeşitli saldırılara ve sel baskınlarına maruz kalmış ve her seferinde birtakım değişiklikler de yapılarak tekrar inşa edilmiştir.

Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethinden (M. 1517, H. 922) sonra Mekke Osmanlılara intikal etmiş, bu dönemde Kâbe’nin kutsallığının idrak ve bilincinin yükselmesiyle birlikte, Kâbe ve çevresine dair korumaya ve mimari anlamda iyileştirmeye yönelik faaliyetler en üst seviyeye çıkartılmıştır.

1920’lerde Osmanlı Devleti’nin himayesi çekildikten sonra, önce Haşimiler sülalesi, sonrasında ise şu anda da başta bulunan Suudîler yönetimi ele almışlardır.

Osmanlı döneminde inşa edilen revakların sökülmesi ve yakın çevresine yapılan yüksek yapılar sebebiyle son yıllarda

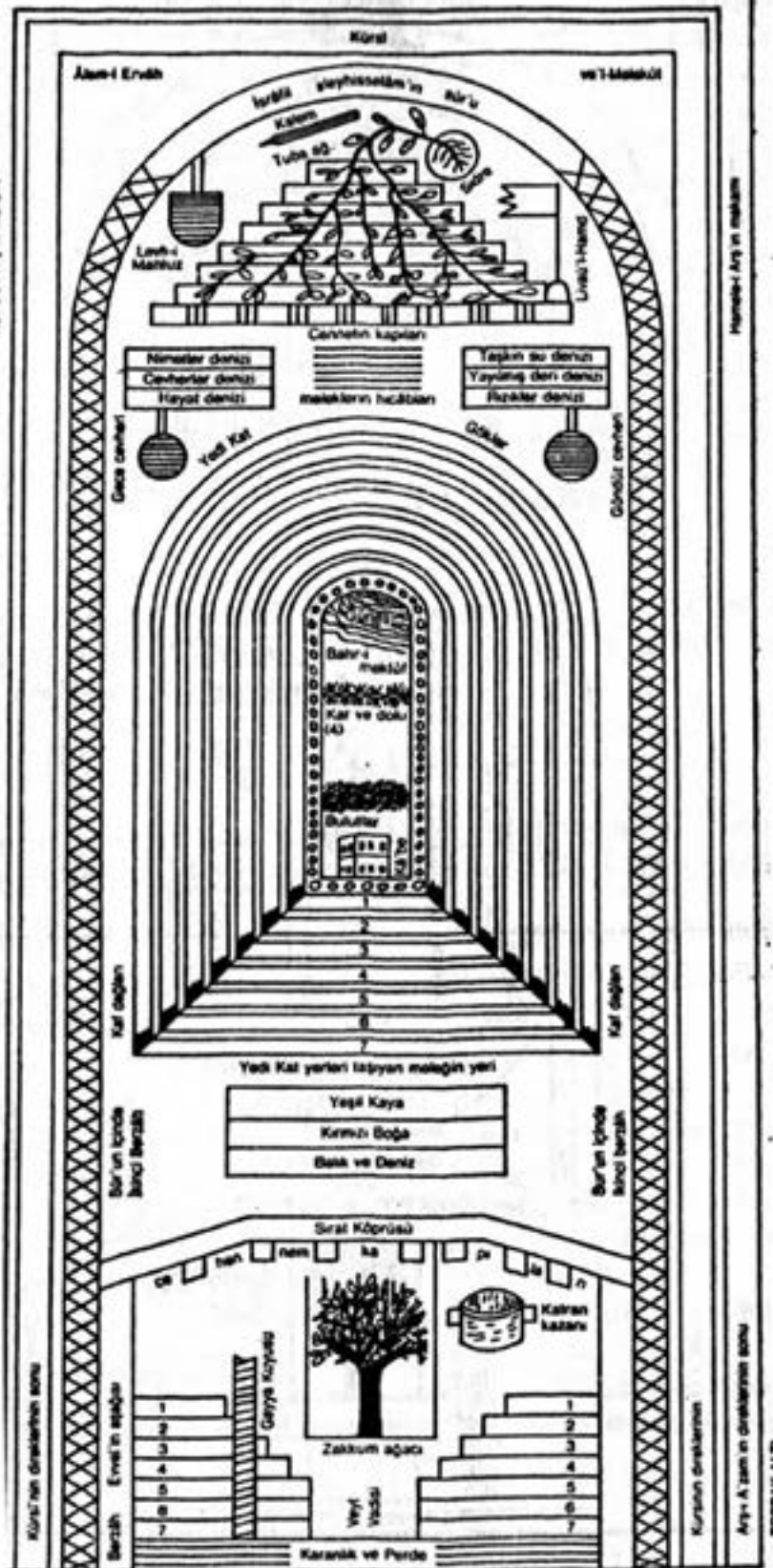
32 Kitap Türkçeye “Yollar ve Ülkeler Kitabı” ismiyle çevrilmiştir, (2008), Çev. Murat Ağarı, İstanbul: Kitabevi.

33 Bugüne kadar Kâbe’nin geçmişiyle ilgili hiçbir arkeolojik tespit ve inceleme yapılmamıştır. Bu kutsal yapı ile ilgili bilgiler -bir kısmı yukarıda zikredilen-tamamen dinî ve tarihî kaynaklarla seyyahların tespitlerine dayanmaktadır. (Can, 1993: 67)

34 “Kış ve yaz yolculuklarında kendilerini güvenlik ve esenliğe kavuşturduğu için onlar bu Beyt’in Rabbine ibadet etsinler.” Kureyş Suresi 106/2-3.

35 Bozkurt, N., Küçükaşçı, M. S., (2003). “Mekke”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 28, s: 555-563.

36 Fil Vakası hakkında detaylı bilgi için bkz. (Bozkurt ve Küçükaşçı, 2003: 557) (Fayda, 1996:70-71).



Kâbe'nin Merkez Olması, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mârifetnâme

Mescid-i Haram, tarihî özelliklerinden sıyrılıp mimari anlamda modern bir görünüme bürünmüştür.

Kâbe ve onu çevreleyen Mescid-i Haram, Mekke şehrinin ortasında bulunmaktadır. Safa ve Merve tepeleri Mescid-i Haram'ın hemen yanında, hac ibadetinin yerine getirildiği mekânlardan Arafat, Müzdelife ve Mina da Mekke'nin doğusunda bulunmaktadır.

Mescid-i Haram'ın kapalı kısmını oluşturan ve revaklarla Kâbe arasında kalan üstü açık alan bir nevi avlu görünümündedir. Tavaf için kullanılan bu bölüm "Metaf" diye bilinmektedir.

Mescid-i Harâm'ın ortasında bulunan Kâbe, Yaklaşık 1.5 m genişliğindeki temeller üzerine inşa edilmiştir. Kapının bulunduğu kuzeydoğuya bakan duvarı ile bunun paraleli 12 m, diğer iki duvarı ise 10.70 m uzunluğunda ve duvarlarının yüksekliği de 15 m'dir.

Kâbe'nin merkezinden dört köşesine çekilecek hatlar -yaklaşık olarak- dört ana coğrafi yönü göstermektedir ve her bir köşe özel olarak isimlendirilmiştir. "Bunlardan doğu yönünü gösteren köşeye **Rüknülhacerülesved**, güneyi gösteren köşeye **Rüknülyemânî**, batıyı gösteren köşeye **Rüknülgarbî**, kuzeyi gösteren köşeyede **Rüknülhakî** denilir. Bazı kaynaklarda kuzey köşesi, birçoğunda ise batı köşesi ayrıca **Rüknüşşamî** diye adlandırılmaktadır."³⁷

Kâbe'nin yakın çevresinde özel önem taşıyan, başta hac ibadeti olmak üzere İslamî ibadet ritüelleri bağlamında sembolik anlamlar ihtiva eden ve kutsal kabul edilen pek çok mimari unsur bulunmaktadır. Bu kutsal mimari unsurların başında; Safa ile Merve, Makam-ı İbrahim, Hacerü'l-Esved, Altınoluk ve Kâbe Örtüsü özel önem arz etmektedirler.³⁸

37 Detaylı bilgi için bkz. Ünal, S., (2001). "Kâbe" maddesi, İslam Ansiklopedisi, C. 24, s: 14-21.

38 Detaylı bilgi için bkz. Alodalı, A. N. (2015: 188-193). Mimarlıkta Sembolizm, Kutsalla Mimarının Buluşması ve Kâbe Örneği, Yüksek Lisans Tezi: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.

KÂBE'DE; KUTSAL, MİMARLIK VE SEMBOLİZM İLİŞKİSİ

Kâbe mimari olarak ele alındığında görülmektedir ki yapı iç mekâna dönük pratik bir işlev taşımamaktadır. Bu kutsal yapının mimarlık düzlemindeki karşılığı ancak sahip olduğu sembolik anlam değerleri ile açıklanabilmektedir.

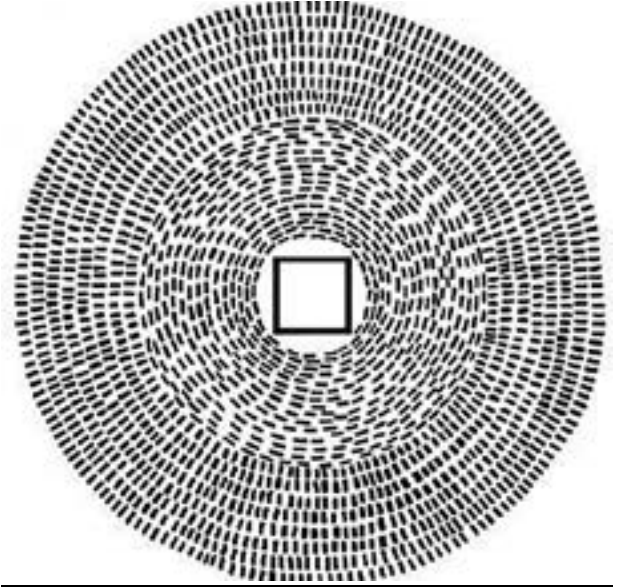
Kâbe'nin İslam kaynaklarına göre metafizik boyutu ele alındığında ve mimari bir mekân olarak barındırdığı sembolik atıflar, bilhassa erken dönem İslam kaynaklarını referans alarak incelendiğinde öne çıkan, "biçim" ve "merkez" sembolleri ve bu sembollerin mimariyle buluşmaları, Kâbe'nin kutsal bir yapı olarak değerlendirilmesine dair özellikle önem kazanmaktadır.

Kutsal kentlerin, mekânların ve mabetlerin kuruluşlarını yöneten temel arketiplerin (ilksel örnek) en önemlilerinden birisi kare figürüdür. Sembolizmin en çok başvurduğu evrensel nitelikteki geometrik figürlerden biri olan kare, genel bir kanaate göre, yeryüzünü temsil etmektedir. Dünyanın hava, ateş, su ve toprağın etkileşimiyle oluştuğu düşünülürse, karenin kenarları, işte bu dört yaratıcı faktörü simgelemektedir.³⁹

İslam Ansiklopedisi'ndeki tarifine göre; Sözlükte "dört köşeli veya küp şeklinde olmak" anlamındaki "ka'b" kökünden gelen "kâbe" kelimesi "küp şeklinde nesne" demektir.

Sadık Kılıç'ın "İslam'da Sembolik Dil" isimli kitabında belirttiği üzere; küp formu, bütün değişkenlerin karşısında, "pürüzsüz ve bozulmaz bir denge"nin ve "ruha sükûnet ilham eden, ezâlik ve ebedîlik fikri"nin bir sembolü ve bütün biçimler içinde en net ve ideal olan bir form olarak müşahade edilmektedir. Bu denge unsuru, en üst noktadaki "Mutlak İstikrar"ın en altta, yani yeryüzündeki bir yansıması olarak da değerlendirilmektedir.

Burckhardt'a göre Kâbe'nin son derece arkaik olan formu, ona atfedilen İbrahimî kökenle de uyushmaktadır. Bu yapı gerçekten de defalarca kez tahrip edilmiş ve defalarca kez yeniden inşa edilmiş olsa da başlangıçtan bugüne kadar "küp" anlamına gelen "Kâbe" ismini taşıyor olması onun biçiminin esas itibarıyla değişmemiş olduğunun göstergelerindendir. "Küp, merkez fikriyle alakalı bir şeydir; zira o bütün mekânın billurlaşmış bir sentezidir; küpün her bir yüzeyi ana yönlerden birine tekabül eder; yani zirve, en aşağıda bulunan taban nokta ve dört ana yön." Burckhardt bu açıklamanın devamında, Kâbe'nin konumunun bu şemaya tam olarak uymadığını belirtmektedir; "Zira ana yönlere bakan Kâbe'nin duvarları değil, dört köşesidir; şüphesiz bunun nedeni, ana yönlerin, Arapların anlayışında evrenin dört köşe direği (erkân) anlamına gelmesidir."⁴⁰



Kabe'yi Tavaf, Latife Spiker

Kâbe'deki yönelimle ilgili dikkat çeken bir husus da diğer dinlerde doğu ya da batıya yönelmek suretiyle belirlenen kıblenin tek doğrultuda bir özellik taşımasına karşın, Kâbe'nin dört yönden kible olmasıdır. Bu durum aynı zamanda Kâbe'deki "merkez" sembolizminin de bir göstergesidir.

Dinler tarihçisi Prof. Dr. Mircea Eliade'ye göre; Her mikrokosmos ve yaşanılan her bölge bir merkeze -yani her şeyin üzerinde bir kutsal mekâna- sahiptir ve o merkez, kutsalın bütünüyle kendini tezahür ettirdiği bir mekândır.

İslam tasavvufu üzerine akademik çalışmalar yapan Annemarie Schimmel, bütün diğer dinler gibi İslam geleneğinde de özel bereketi olan veya bereket ihsan edilmiş hissi uyandıran birtakım yerlerin merkez olarak kabul gördüğünü ve bunların arasında en önemlisinin -dünyanın da merkezi olduğuna inanılan- Kâbe olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

İslam inancına göre Kâbe yaratılışın hakikatinin merkezinde bulunmaktadır; hayat ve varoluş için gerekli olan "bereket" ve "enerji" Kâbe'den neşrolunmuştur. Sadık Kılıç "İslam'da Sembolik Dil" isimli kitabında; "Kâinat, bir bakıma çekirdeğini meydana getiren merkezî bir noktadan itibaren genişlemeye başlamaktadır" görüşünü aktarır. Kâbe yaratılış ve varoluş şemasında bu merkezî noktada bulunmakta, hatta dünyanın yaratılışının Kâbe'den başlamış olduğuna inanılmaktadır. Yeryüzünde ilk önce Kâbe, ya da Kâbe toprağı yaratılmış, kalan her şey canlı bir organizmanın oluşumu gibi Kâbe merkezinde çoğalarak oluşmuş ve de gelişmiştir. Kısacası Kâbe, yeryüzünün yaratılmasında adeta bir temel taşı işlevi görmüştür.

Kutsal mekânların inşa edilmeleri bir bakıma bir kozmogoni (evren doğumu), yani bir dünyanın yaratılışıdır ve

39 Detaylı bilgi için bkz. Sargut, C., (2012). Kâbe'nin Hakikati, İstanbul: Nefes.

40 Detaylı bilgi için bkz. Burckhardt, T., (2005). İslam Sanatı "Dil ve Anlam", Çev. Koç, T., İstanbul: Klasik Yayınları.

41 Detaylı bilgi için bkz. Schimmel, A., (2004). Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İstanbul: Kalcı Yayınevi.

pek çok görüşe göre dünya bir “merkez”den itibaren yaratılmıştır. Samer Akkach da benzer bir yorumda bulunarak, Kâbe’nin zengin ve kompleks mitolojisinin, imar edilmiş bir formun kozmik bir manzarada nasıl bir merkezî unsur olabileceğini ve ilahi coğrafyanın nasıl bütünleyici parçası haline gelebileceğini göstermekte olduğunu belirtmektedir.

Kâbe’nin Müslümanların kiblesi olması sebebiyle, İslam coğrafyacıları M. 9. (H. 3.) yüzyıldan itibaren, dünyayı Kâbe’ye göre bölümlere ayıran tasarımlar geliştirmişlerdir. Buna göre; “dünya, merkezinde Kâbe’nin yer aldığı bir daire” şeklindedir ve yeryüzündeki ülkelerin her biri Kâbe’nin bir cephesine bakmaktadır. Bundan dolayı Kâbe’nin etrafında dönmek suretiyle gerçekleştirilen tavafın, dünyanın kendi etrafında dönüşünü sembolize etmekte olduğu şeklinde bir inanıştan bahsedilmektedir. Bu dönüşler yediye tamamlanmakla göklerin sayısına eşit olmaktadır; zira yedi kat gök ve bunlar arasındakilerin bir merkezin etrafında döndükleri düşünülmektedir.⁴²

Bu görüş Burckhardt’ın İslam Sanatı “Dil ve Anlam” kitabındaki şu yorumunu da destekler niteliktedir; “... Kâbe etrafında dönülerek yapılan tavaf ibadeti -ki bu şu veya bu şekilde eski mabetlerin çoğunda uygulanmaktadır- göğün kendi kutup eksenini etrafında dönüşünün bir taklididir.”

Kur’an ile hadis ve tarih kitaplarından anlaşıldığına göre, Kâbe Allah’ın emri üzerine insanların hacetmeleri yani tavaf etmeleri için bina edilmiştir. İslam’ın beş şartından birisi olan hac ibadetinin en temel esası olarak bildirilen tavaf, Kâbe sol tarafa alınarak Hacerü’l Esved hizasından başlanıp aynı noktada tamamlanan yedi dönüşle gerçekleştirilmektedir.

Kâbe etrafında dönen insanlar adeta evrenin genel dönüşü içerisinde yerlerini almakta ve gökteki mabette yerine getirilen ibadetlerle bütünleşmektedirler. Küçükşacı’nın Kâbe Sembolizmi isimli makalesinde belirttiğine göre; “... bütün dönüşlerin merkezinde Allah yer alır. Mevlevî ayininde de benzer bir sembolizm vardır. Buradan yola çıkan İslam mutasavvıfları yeryüzünün ortasındaki Kâbe’yi somut, insan kalbini ise soyut Kâbe olarak nitelendirmişlerdir. Buna göre Hâlik (Yaratıcı) tarafından inşâ edilen kalp ‘beytul-lah’, mahlûk tarafından inşâ edilen Kâbe ise ‘beytülhak’tır. Bundan dolayı bir insanın kalbini kırmak/yıkmak, Kâbe’yi ve yedi kat gökleri yıkmaya eşdeğerdir.”

Her mânevî oluş temelde kişisel (ferdî) bir hadisedir. Aynı mânevî yönelimlere sahip bulunan insanlar arasında birlik ve bütünleşme ise ancak ortak toplumsal açılımlarla mümkün olur. Kur’an’da her ümmetin yöneldiği bir kiblesi bulunduğu yapılan vurgu,⁴³ maddî ve mânevî alanda ortak görüşe bağlı bir toplumun var oluşunda kiblenin son derece önemli rol oynadığını göstermektedir. Bu noktada,

gerek kişisel mânevî derinlik ve olgunluklar, gerekse ortak toplumsal kimlik bakımından, namaz ve kiblenin önemli bir “merkezî olma” rolü üstlendiği söylenebilir.⁴⁴

İbadet maksadıyla kutsal sayılan bir yöne ya da mekâna doğru yönelmek, insanlık tarihi kadar eski bir tarihî geçmişe sahiptir. Özellikle yönelme ritüelleri sayesinde, kaos halinde ve yönsüz olan profan bir mekân, bir yöne sahip olarak, kutsal ve kutsanmış mekân haline dönüşür.

Diğer semavî dinlerdeki gibi İslâm inancına göre de Allah mekândan münezzeh olmakla birlikte özellikle sembolik birtakım bedenî hareketlerin söz konusu olduğu bazı ibadetlerde (namaz, hac, dua vb.), yön tasavvuru, ibadetin belli bir yöne dönmek suretiyle ifası, gerek ibadet disiplini gerekse kişinin mânevî bir merkezle bütünleşmesi açısından gerekli görülmüştür. Bu durum, insanın Allah’la mânevî düzlemde bütünleşmesi için önemli bir vasıta olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda bu bütünleşme ve birliğin (tevhid) dışta ve sosyal alandaki tezahürü de aynı mânevî merkeze yönelen insanların (ümme) birliğini temsil aracı olarak büyük önem taşımaktadır.

M. Kerem Özel, “Dini Mimaride Merkez Kavramı” isimli çalışmasında, bir mabede “merkez” kimliğini kazandıran hususlardan birisi olarak “dinsel yolculuk” kavramından bahsetmektedir. Dinî bir kavram olarak “yolculuk”, mimari tasarımı etkileyen üç eylem barındırmaktadır: “İçeriye doğru gitmek”, “yükselmek” ve “etrafında dönmek” (tavaf etmek). Bu eylemlerden üçü de bir “merkez” gerektirmekte ya da bir merkez oluşturmaktadır.

İslam mimarisinde, camilerin içine doğru bir yönelme mevcuttur. Bu yöneliş, girişten itibaren mihraba, yani kible duvarına, yani Kâbe’ye doğrudur. Mihrap önü kubbesiyle cami giriş aksı belirgin bir hale gelmekte ve bu yönelmeyi vurgulamaktadır. Kâbe’nin kendisinde ise bu eylemlerin üçünün de karşılık bulduğu görülmektedir.

Kâbe, İslam inancına göre var olduğu andan bu yana zaten varlık ve gönüller dairesinin yeryüzündeki odak noktası yani “merkezi” olarak ilan edilmiş bir mabettir. Bununla birlikte, “İçeriye doğru gitmek”, “yükselmek” ve “etrafında dönmek” (tavaf etmek) eylemleri, bu kutsal mabedin merkeziliğini, ritüeller bağlamında da gerçekleştirmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Kâbe merkez kimliğiyle, bu üç eylemin kutsal bir yolculuk olarak kabul görmesini temin etmektedir.

Fakat tüm bu ifadelerle birlikte, diğer mabetlerden farklı olarak, bu üç eylemin Kâbe mimarisini doğrudan şekillendirmesinden söz edemeyiz. Zira Kâbe’nin bu İslâmî ritüellerin uygulanmasından çok önceki dönemlerinde de şimdiki biçimiyle mevcut bulunduğu bilinmektedir.

42 Detaylı bilgi için bkz. Bozkurt, N., Küçükşacı, M. S., (2003). “Mekke”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.28, s:555-563.

43 Bakara Suresi, 2/148.

44 Namaz ve kiblenin sahip olduğu bu merkezî rol sebebiyle İslâm ümmetine mensubiyet “ehl-i salât” veya daha yaygın olarak “ehl-i kible” şeklinde ifade edilmiş, din yorumları ne kadar farklı ve aşırı olursa olsun temel çerçevenin dışına çıkmadıkça bütün mezhep ve fırkalar ehl-i kible olarak Müslüman sayılmıştır. (Özel, 2002: 366)

Ayrıca İslam penceresinden bakıldığında, bu mabedin -gerek konum gerekse form olarak- mimari özelliklerinin ve merkezlik kimliğinin ilahi kudret tarafından tayin edildiği inancıyla karşılaşılmaktadır. Özetle diyebiliriz ki bu eylemler (yönelme, yükselme ve tavaf etme) Kâbe'nin mimari yapısını etkilememekle birlikte, mabedin "merkez" kimliğinin (algılanmasının) teşekkülünü doğrudan etkilemiş olmaktadır.

İşte tüm bu sembolizm söylemlerinin aksında bulunan kutsal mekân Kâbe'yi ziyaret edip tavaf etmekle ve namazlarda ona yönelmekle Müslümanlar; Allah'a itaat etmeye, ona tazim ve hürmet etmeye ve "Kutsal"la olan bağlarını Kâbe vasıtasıyla kurmaya devam etmektedirler.

SONUÇ OLARAK;

Kutsal'ın bir mimari eser üzerinde tanımlanabilmesi/ okunabilmesi ve inanç sahipleriyle mimari bir yapı ya da mekân üzerinden iletişim kurabilmesi için, sembolizmin çok önemli bir olgu ve en yaygın metot olduğu gerçeğine, bir kutsal yapı olan Kâbe örneği ve Kâbe'deki sembolik unsurlar üzerinden ulaşılmış olunmaktadır.

Mimari oluşum tanımına girebilecek; kentsel tasarımlar, anıtlar, konutlar, meydanlar, parklar, yollar ve mabetlerle birlikte bütün yapılar; geçmiş ve geleceğin tamamıyla bir diyalog halinde bulunmaktadır. Özellikle kültürel kodları inanç sistemlerinin etkisiyle şekillenmiş olan toplumların, kutsalla olan buluşmalarında mimarlığa özel bir önem gösterdikleri, çeşitli sembolik yüklemeler yaparak mimariyi kendilerini kutsala götüren ritüellerinin bir parçası haline getirdikleri görülmektedir.

Sembolizmin, mimarlık alanındaki belki de en büyük etkisi/katkısı, bir yapıya, muhataplarının sayısı ve bakış açılarının çeşitliliği miktarınca bir anlam zenginliği kazandırabilme potansiyelinin var olmasıdır. Kutsal kavramının da her bir bireyde tamamen ona özel bir açılımı olduğu ve kutsal olanı idrak etmenin ve özümsemenin de her an -yaşayan tüm canlılar gibi- mutlak bir değişim halinde olduğu düşünülürse, kutsala dair olguların bir mimari yapıda sembolizm enstrümanı ile var olması düşüncesi kaçınılmaz olmaktadır.

Tüm bu bilgiler ve düşüncelerin penceresinden baktığımızda; bir mimari oluşumun kutsallığını ve inananların bu kutsal mimariyle kurdukları ünsiyeti anlayabilmek ve doğru tanımlayabilmek üzere, kutsallığı doğrudan Allah'ın sözleriyle/ayetleriyle mutlakiyet kazanmış olan Kâbe'nin bir "kutsal yapı" olarak ele alınmasının ve kutsiyetinin algılanabilmesini temin eden sembolik unsurların ortaya koyulmasının, daha derinlemesine tefekkür edilmesinin ve bu konuda yeni çalışmalar yapılmasının büyük önem arz ettiği sonucuna varılmaktadır. ■

KAYNAKÇA

- Akkach, S., (2005). *Cosmology and Architecture in Premodern Islam "An Architectural Reading of Mystical Ideas"*, Ed. Seyyed Hossein Nasr, Albany: State University of New York Press.
- Alodalı, A. N. (2015). "Mimarlıkta Sembolizm, Kutsalla Mimarinin Buluşması ve Kâbe Örneği", Yüksek Lisans Tezi: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi.
- Aras, H., (2011). "Dünya Dinlerinde Merkez Sembolizmi", Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Ataç, M., (1981). "İslam Mimarlığı Kavramı Bir Geleneksel Kültür Kavramıdır". *Mimarlık Dergisi*, S: 11-12, s: 5.
- Aydeniz, H., (2011). "Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (René Guénon Örneği)", Ekev Akademi Dergisi. Sayı: 48, s: 75-90.
- Bozkurt, N., Küçükbaşcı, M. S., (2003). "Mekke", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 28, s: 555-563.
- Burckhardt, T., (2005). *İslam Sanatı "Dil ve Anlam"*, Çev. Koç, T., İstanbul: Klasik Yayınları.
- Can, Y., (1993). "Kâbe", Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 7, s: 67-91.
- Cansever, T., (2010c). *Mimar Sinan*, İstanbul: Klasik.
- Demir, M., (2014). "Kur'an'da Ma'bed", Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi.
- Demirci, K., (2002). "Kutsiyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 26, s: 495-496.
- Eliade, M., (1991). *Images and Symbols*, New Jersey: Princeton University Press.
- Guenon, R., (2005). *Siyah ve Beyaz (Sembolizmi)*, Çev. Kılıç, S., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 23, s: 217-222.
- Güner, O., (2001). "İbrahimî Dinlerdeki Müşterek Dini Pratiklerin Yorumlanması Sorunu", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 12, s: 155-188.
- Hamidullah, M., (1989). "İslam'da Sembolik Anlatım", Çev. Kılıç, S., Diyanet Dergisi, C. 25, S. 1, s: 3-16. Hamidullah, M., (1995). "İslam'da Sembol", Çev. Yakıt, İ. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 2, s: 299-308.
- Kılıç, S., (1995). *İslâm'da Sembolik Dil*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Koç, T., (1998). *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Küçükbaşcı, M. S., (2004). "Kâbe Sembolizmi", Sanat ve İnanç: Rıfkı Melül Meriç Anısına, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Sanatı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi, S. 1, s: 91-104.
- Mülayim, S., (2005). "Mimari", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 30, s: 91-95.
- Öreng, A., (2013). *Hadislerde Kutsal Mekân Algısı*, Doktora Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Özel, A., (2002). "Kible", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 25, s: 365-369.
- Özel, M. K., (1998). "Dini Mimaride Merkez Kavramı", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Özkeçeci, İ., (2006). *Doğu Işığı*, İstanbul: Sanat Dizisi-II.
- Roth, L. M., (1999). *Mimarlığın Öyküsü*, Çev. Akça, E., İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Sargut, C., (2012). *Kâbe'nin Hakikati*, İstanbul: Nefes.
- Schimmel, A., (2004). *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Schwarz, F., (1997). *Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sürücü, İ., (2006). "Kur'an'da Geçen Yer Adları", Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Ünal, S., (2001). "Kâbe" Maddesi, İslam Ansiklopedisi, C. 24, s: 14-21.
- Wellek, R., Warren, A., (1993). *Edebiyat Teorisi*, çev. Huyugüzel, Ö. F., İzmir: Akademi Yayınları.

Mekke: Kutsal ve Gözyaşı

MAHMUT HAKKI AKIN

Prof. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü



Mekke'ye Giriş / Çağrı filminden bir sahne

MUSTAFA AKKAD'IN ÇAĞRI FİLMİNDE EN ETKİLEYİCİ SAHNELERDEN BİRİ, FİLMİN SONUNA DOĞRU MÜSLÜMANLARIN Mekke'ye girdikleri sahnedir. Bu sahnede, Müslümanların pek çok zulme uğradıktan sonra hicret ederek ayrılmak zorunda kaldıkları Mekke'ye muzaffer bir şekilde dönüşleri aktarılır. Allah'ın fetih sözü gerçekleşmiştir ve gözyaşlarıyla şehre girerler. Mekke'nin fethi; askerî bir olay olmaktan çok, İslam tarihinde Mekke'nin temizlenmesi, kutsiyetinin gerektirdiği şekline tekrar dönmesidir.

Mekke, kuruluşundan itibaren ve cahiliye devrinde de kutsal bir şehirdi. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in inşa etmesinden itibaren umre ve hac yapmak için insanlar Kâbe'yi ziyaret ederlerdi. Tarım ve hayvancılığa uygun olmayan yapısına rağmen hac merkezi olması ve ticaret yolları üzerinde bulunması ve elbette Hz. İbrahim'in duası dolayısıyla Allah bu şehri daima bereketli kıldı. Allah, Hz. İbrahim'e Kâbe'yi ve etrafını temiz tutmasını emretti. Ne var ki zamanla Kâbe, mabet özelliğini korumakla birlikte putların konulduğu bir mekâna, hakikatte olması gerektiğinden başka bir yapıya dönüştürüldü. Putperestlik Kâbe'yi, Mekke'yi ve orada yaşayanları da kirletti. Mekke'nin fethiyle Peygamberimiz, Allah'ın Kâbe'nin temiz tutulmasıyla ilgili emrini yerine getirmiştir. Böylece hac, umre, tavaf ve orada yapılan ibadetler, yeniden hakiki anlamlarını kazanmıştır. Bu nedenle Mekke'nin fethi hem maddi hem de manevi yönleriyle temizlenmedir. Putların temizlenmesi, putperestliğin içi boş ve sahte kutsiyetinin yerine sahil ve insanı özgürleştiren bir kutsiyetin ikame edilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu temizlenme, kutsalın zamanla sahteleşmesine karşı onu asıl ve sahil haline döndürmek olarak da yorumlanabilir.

Yüzyıllardır insanlar; günahlarından arınmak, Allah'ın emrini yerine getirmek ve "insanlar üzerindeki hakkını" teslim etmek amacıyla Mekke'ye gelirler. Hac, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkı olarak zikredilmiştir. Bugün kutsal topraklara gidenlerin aklına gelen sorulardan biri şudur: Mekke, yaşadığı bütün yıkıma ve kendisinde Kâbe dışında tarihten neredeyse hiçbir iz bırakılmamasına rağmen hâlâ nasıl insanları gözyaşlarıyla kendisine çekebiliyor? Bu kutsiyet, etrafındaki bütün tahribata rağmen nasıl varlığını sürdürebiliyor? Özellikle Kâbe'yi ilk defa gören insanların heyecanlanmaları ve ağlamaları orada bulunanların çok sık şahit oldukları görüntülerdir.

İnananlar için kutsalın kaynağı aşkındır. Biz Müslümanlar Kâbe'nin Mekke'de inşa edilmesinin Allah'ın bir takdiri ve emri olduğunu kabul ederiz. Bir yandan da kutsalın kulların kutsala anlam yüklemesi ve değer vermesiyle ilgili yönleri vardır. Kaynağı aşkın olmakla birlikte pratiğe geçen kutsal, insanların zihniyetlerine ve pratiklerine bağlıdır. Kullar kutsala olması gereken önemi ve anlamı vermediklerinde onu yine kutsal olarak kabul etseler de asıl anlam ve değe-



Bugün kutsal topraklara gidenlerin aklına gelen sorulardan biri şudur: Mekke, yaşadığı bütün yıkıma ve kendisinde Kâbe dışında tarihten neredeyse hiçbir iz bırakılmamasına rağmen hâlâ nasıl insanları gözyaşlarıyla kendisine çekebiliyor? Bu kutsiyet, etrafındaki bütün tahribata rağmen nasıl varlığını sürdürebiliyor?

rinden saptırabilirler. Bu sapma, özünde insanın sapmasıdır. Dolayısıyla bozulma ya da cahiliye, insan-kutsal ilişkisinin olması gerekenden farklı kurulması olarak kabul edilebilir. Bu nedenle Kâbe'nin zamanla putlarla doldurulması ve asıl kutsiyet kaynağının yerine aracı putların ikame edilmesi bir sapmadır. Putperestler de bu mekâna kutsiyet ve değer atfetmiş ve hatta bunun için savaşmayı ve ölmeyi bile göze alabilmişlerdir. Kutsiyetin sahteleşmesi, putperestler için arınmanın ve temizlenmenin de sahteleşmesi anlamına gelmiştir. Aslında tamamen insanın sahteleştiği bir durum, yine insanlar eliyle üretilmiştir. Bu nedenle putperestin



yaptığı umre ve hac, bir arınmadan ziyade sahteleşmenin sürdürülmesine aracı olmuştur. Müslümanlar ile müşrikler arasındaki mücadele, hak ile batılın ve birbirinin zıt kutbu haline gelmiş iki kutsal anlayışının bir şehirdeki, Mekke'deki mücadelesidir.

Milyonlarca Müslüman her yıl hac zamanında Mekke'de buluşur. Arınmak ve Allah'ın kendileri üzerindeki haklarını teslim etmek için Hz. İbrahim'den beri devam eden bir ritüeli yerine getirirler. Hac, birkaç gün sürse de çok zor bir ibadettir. Ulaşım ve konaklama imkânları daha iyi hale gelmişse de hâlâ haccın bugünün şartlarına göre ve "hacı" olma vasfını kazanmayla ilgili zorlukları vardır. Hac, bir semboller dünyasına dâhil olmak demektir. Bu semboller, insanlığın bu dünyadaki hikâyesini hatırlatır. Mekke'den Arafat'a hareket etmek, bütün insanların ilk anne ve babasının, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın dünyada tevbelerin kabul edildiği yerde onların çocukları olarak af dilemek, dünya hayatından sonra yeniden cennette olmayı istedikleri Müzdelife'de bu dünya hayatından sonra cennette olmayı istemek, her şeyden önce sembolik bir hatırlamadır. Tamamen taşlardan oluşan bir coğrafyada milyonlarca insanın bir arada af dilemesi, cenneti istemesi ve erkeklerin üzerinde iki parça örtüyle büyük yürüyüşün başlaması ve

Hac, bir semboller dünyasına dâhil olmak demektir. Bu semboller, insanlığın bu dünyadaki hikâyesini hatırlatır. Mekke'den Arafat'a hareket etmek, bütün insanların ilk anne ve babasının, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın dünyada tevbelerin kabul edildiği yerde onların çocukları olarak af dilemek, dünya hayatından sonra yeniden cennette olmayı istedikleri Müzdelife'de bu dünya hayatından sonra cennette olmayı istemek, her şeyden önce sembolik bir hatırlamadır.

bu yürüyüşün insanlığın ilk şehrine yani Mekke'ye doğru olması manidardır. Aftan sonra şeytan taşlamanın tamamen insanın kendi zaaflarına yönelmesi, onların üzerine düşünmesi ve şeytanın kendisine yaklaşacağı yönlerini keşfetmesi; affedilmeden sonra, şehre ulaşmadan önce tecrübe edilir. O zaman Allah'ın evinin temiz tutulması emri daha da iyi anlaşılabilir. Allah ile sözleşmesini yenilemiş bir vaziyette şeytan taşlama sonrasında temizlenmiş,



arınmış bir şekilde Mekke'ye dönüş, Allah'ın evinin temiz tutulması emrine uymaktır.

Allah'ın evinin temiz tutulması, insanın ontolojik olarak iki yönlü bir canlı olmasına bağlı olarak maddi ve manevi temizliği bir arada barındırır. Hz. İbrahim'in kurban ile sembolleşen teslimiyetinden sonra saçın tıraş edilmesi, Kâbe'de tavafın yapılması ve Hz. Hacer'in teslimiyetinin sembolü olan sa'yin yerine getirilmesi maddi ve manevi temizlenmiş bir halde gerçekleşir. Yüzyıllardır Allah'ın kendi evi olarak tanımladığı ibadet merkezine ve seçtiği şehre bir dönüş yaşanır. Şehre dönüş de insan olmakla ilgilidir. Bütün bu affedilme ve cennete tekrar kavuşma müjdesi ve yenilenen sözleşme, bir müminin insan olmanın ötesine geçemeyeceği gerçeğini değiştirmez. Başka bir deyişle affedilen, cennetle müjdelenen, zaaflarının farkına varan mümin, bir meleğe dönüşmemiştir ve dönüşmeyecektir. Bu nedenle insan tarafından kurulan, insani gerçekliğin hayata geçmiş hali olan şehre dönmüştür. Şehre dönmek, aynı zamanda sözleşmenin hayata geçmesi için gereklidir. Hacı olan mümin, bu yeni sözleşmeye bağlı kalabilecek

midir? Bunun ilk provasası Mekke'de yapılır. Gerekli ritüelleri tamamladıktan sonra çarşıda, pazarda, toplu taşıma araçlarında, otelde ve başka ortak kullanım alanlarında insan olmaktan kaynaklı zaaflar, hatalar, günahlar ve eksiklikler yaşanmaya devam eder.

Maddi ve manevi arınma, sonrasında kirlenmeye ve yozlaşmaya açıktır. Şehre dönüş, bu nedenle risklere dönüştür. Elbette Mekke'de Müslümanlar orada bulunmanın da oluştuğu haletiruhiyeyle olabildiğince dikkatlidirler. Ancak kutsal şehirden de dönüş yaşanacaktır. Bu dönüşten önce, sözleşmenin son kez tekrarı gibi Allah'ın evi Kâbe'de veda tavafı yapılır. İnsanoğlunun kendi öz ilk anne ve babasının evlerinden ayrılışı yaşanır. Bu ayrılışın yeni bir doğum ya da tertemiz bir diriliş olması amaçtır.

Bütün bu semboller ve ritüeller, çok zengin bir anlam içeriğine sahiptir. İnsanoğlunun hikâyesinin başladığı yer orasıdır. Âdem'in çocukları olan atalarımızın yeryüzüne oradan dağıldığına inanırız. Bu nedenle Mekke'nin kutsiyeti, bizim insan olmamızla doğrudan ilişkilidir. Orası Allah'ın kutsal bir şehir olarak seçtiği ve insanlığın hikâyesini anlamlı kılan yerdir. Hac, bir yönüyle bu anlam dünyasındaki zenginliğin keşfedilmesi olduğunda karşılığını bulmakta ve böylece Allah'ın hakkı teslim edilebilmektedir. Allah'ın hakkı da insan olmamızın sınırlarında tanımlanmıştır. İki parça örtüden oluşan ihramın beyaz olması hem kefene hem de kundağa benzetilebilir. Hayatın başlangıcı ve bitişi, kilometreler boyunca milyonlarca insanın yürüyüşü, hayat yolculuğunu ve ben neyim, kimim sorularının asıl cevabını veriyor. Hac, şehir dışında başlayıp bir şehirde bitiyor.

Yazının başında Mustafa Akkad'ın Çağrı filminde Mekke'ye giriş sahnesine dikkat çekilmişti. Bu şehre hakkıyla girmek ve bu şehirden hakkıyla çıkmak bir arınma işidir. Allah'a "sana verdiğim sözü tutacağım" demek, bu arınmanın en önemli sonuçlarından biridir. Çağrı filmindeki sahnede olduğu gibi, O'nun nasip ettiği bir fetih, kutsala gözyaşlarıyla kavuşmak ve kutsal ile sağlam bir bağ kurmaktır. Allah ile insan arasındaki bağın sahih bir şekilde yeniden kurulması dolayısıyla acziyetin ve mutluluğun ortaya çıkması, gözyaşlarının akması olağan bir durumdur. İnsan, bu sözleşmenin aktör olan taraflarından biridir. Bu nedenle Mekke, şehir olarak yaşadığı bütün tahribata rağmen, dille ifadenin aciz kaldığı kutsalın ve gözyaşının şehridir. Bu şehri var eden bağ, insanın Allah'a kul olmakla kendi esas anlamını keşfetmesi üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla beşerî tahribatın ötesindedir ve öyle kalacaktır.■

Mekke - Medine Günlüğü

Taşoz-î Osmaniye'nin mermerleri, mahzun Osmanlı revakları ve Medine İstasyonu'nda beklemek

M. ALİ KÖSEOĞLU

*Sen bu bahçenin gülüsün gülüm ben bülbülyüm
elde zemzem kadehi üstümde kefen ölüyüm
bin lisanla geldim de kapına kader susmakmış
içip içip vuslatı aşk hep Sana susamakmış.
24.08.2023/Harem-i Şerif*

1- MEKKE GÜNLÜĞÜ

Günlerdir yürüyoruz.

Şurası Cin Mescidi, şurası Hira...

Şurası Hz. Peygamberimizin hicreti sırasında Ebu Bekir Sıddık ile sığındığı mağara...

Kâbe'nin yaklaşık üç kilometre güneydoğusundaki Sevr Dağı'nın zirve-sinde bulunuyor.

Sevr Mağarası, Mekke'deki müşriklerin baskıları üzerine bir kısmı Medine'ye göç eden sahabenin ardından hicret etme kararı alan Efendimize, Allah Azze ve Celle'nin ikramlarından.

Daru'n Nedve'de bir araya gelen ve Hazreti Muhammed'i öldürme kararı alan müşrikler, Sevr Dağı'ndaki mağaraya kadar geldiler ama önu örümcek ağlarıyla

kaplı, kuşların yuva yaptığı mağarayı görünce planlarını gerçekleştirmeden geri döndüler.

...

Bu çöl coğrafyasının mermerle, asfaltla, taşla döşenmiş zeminine basan çıplak ayaklarımızdan ziyade yangınlar yüreklerimizde.

Peygamberimizin hicrete kadar tam elli iki yıl yaşadığı Mekke'de ona dair izler arıyoruz.

Elbette Kâbe, "taşın kalp kesildiği yer" olarak yeter. Fakat biz iç evimizde yeterin yetersiz kaldığı, dolu bardağın ırmakları aldığı ve taşmadığı bir anı yaşıyoruz.

...

Hacerülesved'e ellerimizi sürmek; ona dudaklarını, alınlarını, takke ya da şallarını değdirme çabasında bizden daha antrenmanlı diğer Müslümanların setri yüzünden mümkün olamamışsa da -tavafa Hacerülesved'den başlayıp- Hz. Peygamber'in Vedâ Haccı'nın tavafinda elindeki değnekle işaret ederek istilâm ettiği gibi yapıyoruz. Çünkü Hacerülesved'e dokunmak sünnet, başkalarına zarar vermekten kaçınmak ise vaciptir... Biz kısa bir tecrübenin ardından vacip olana teslim oluyoruz.

Avuç içlerimizi Hacerülesved'e doğru kaldırıp ona dokunduğumuzu hayal ediyor, "Bismillahi Allahuekber" derken avuç içimizi onu öper gibi öpüyoruz...

...

Şimdi size biraz da her fırsatta söylediğim "Konya'nın Konya'yı aştığı", "Türkiye'nin sadece Türkiye'den ibaret olmadığı"nın kanıtını taşlardan yola çıkarak anlatayım...

Mescid-i Haram'ın zemininde kullanılan taşların Taşözü Mermeri olduğunu, Taşoz-i Osmaniye (Yunanistan-Thassos) adasının dağlarından özel olarak ithal edildiğini öğrendim.

Kaderin cilvesine bakın: Aynı zamanda hemşehrimiz olan Kavalalı Mehmet Ali Paşa, Mısır'ı Fransız işgalinden kurtarmak için 1799 yılında Kavala'dan gönderilen seçme askerle-



Ecyad Kalesi



rin başında Kahire'ye gelir. 1805'te de Osmanlı Devleti'nce Mısır'a vali olarak atanır. Suudi-Vehhabi kuvvetlerinin Tâif, Mekke, Medine'yi içine alan Hicaz bölgesini ele geçirmesi üzerine Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa, Vehhabileri Hicaz'dan çıkarmak için görevlendirilir. Paşa'nın kuvvetleri, 1813 yılında Mekke ve Medine'yi tekrar Osmanlı yönetimi altına almayı başarır.

Sultan II. Mahmud'un Mehmet Ali Paşa'ya ihsanı, memleketi Kavala yakınlarındaki -1457 yılında Has Yunus Bey tarafından fethedilen- Taşoz Adası olur. Taşoz Adası zengin mermer yataklarının yanı sıra altın, gümüş, bakır, çinko ve civa madenleri bakımından da zengindir.

...

Suudiler kendileriyle savaştan ve ordularını darmadağın eden Mehmet Ali Paşa'dan ne kadar nefret etseler de -şimdi Yunan'dan- ithal ettikleri mermerin çıkarıldığı Taşoz-i Osmaniye'nin kullanım tapusu onundur. Ve ataları toprak meselesi yüzünden Konya'dan Kavala'ya göç eden Mehmet Ali Paşa'nın kurduğu Kavalalılar Hanedanı, Osmanlının dağılmasının ardından Mısır'da 1953 yılındaki ihtilale kadar hüküm sürmüştür.

...

Yerlerde Taşoz-i Osmaniye'nin mermerleri, Kâbe'nin etrafında Sultan

Abdülaziz ve II. Abdülhamid tarafından yaptırılan mahzun ve mebrûr revaklar. Bu defa Hacerülesved'i öptüğümüz gibi hayal ediyoruz; -1781'de ecdadımız Osmanlı tarafından yaptırılan, 2002'de Suudi Arabistan tarafından yıktırılan- Ecyad Kalesi'nde Allah ve peygamber aşığı neferler...

"Bu tepeler tanır beni, ha bu ufuklar tanır;
Şarktan güneş doğduğunda, gölgem garba uzanır."
30.08.2023

Derkenar:

(Ecyad Kalesi'nin aslına uygun olarak başka bir yerde inşa edileceğini vadetmişlerdi ama yapmadılar. Bu unutturulmamalı, sanatkârlarımız bunun resmini, minyatürünü yapmalı.)

KUTLU NEBÎ'NİN MAHCUP MİSAFİRLERİYİZ

Peygamber Efendimizin (s.a.v.) doğduğu evin yerinde (Harem-i Şerif'in kuzeyinde, yaklaşık 300 metre uzaklıkta), günümüzde Mekke Kütüphanesi bulunuyor. Burada Efendimizin dedesi Abdulmuttalib'in evi varmış. Sonra oğulları arasında paylaştırılmış ve Mevlid-i Nebî'nin (şimdi kütüphanenin) bulunduğu yer, Allah Resûlü'nün baba-



Fahrettin Paşa'nın Kurtardığı Kutsal Emanetler Yola Çıkıyor

sına verilmiş, ondan da Allah Resûlü'ne intikal etmiş. Burada, yüreğimizle çizdiğimiz tabloya gözyaşımız ve terimiz de karışıyor... Kapılar kapalı olsa da bir güvercin olup kanatlanıyoruz ve Kutlu Nebî'nin evine misafir oluyoruz.

Mahcubuz.

25.07.2023

ARAFAT'TA NEBİYY-İ MUHTEREM'İ İŞİTMEK

"Neyi arıyorsan o'sun sen" demiyor mu Mevlâna...

Peki, ben hem de şimdi burada neyi arıyorum?

Âdematamız Cennet'ten çıkarıldıktan yıllar sonra Havvâ annemize burada, Arafat'ta kavuşmuş.

Esmer gözler, kendisini yemleyen insanları kanat çırparak alkışlayan kuşlar gibi, rızıklarını arıyorlar...

Kavurucu sıcakın altında annesinin kim bilir hangi istekleri sıraladığı ve yavrusuna iyi bir gelecek dilediği şu anda, huzursuzlanan çocuk geride bıraktığı oyun arkadaşını arıyor.

Arafat'a çıkıp da gözlerini dört bir yana gezdiren ve kaybettikleri gençliklerini derman için bir lahza da olsa arayan yaşlı dedeler ve ninelere inat, gençler de belli ki geleceklelerini arıyorlar.

Peki ya ben, neyi arıyorum her şeyini kaybetmiş bu dünyada.

Mekke'nin 21 km doğusundaki Arafat Dağı'nı izlerken ve "neyi aradığımı" düşünürken bir kez daha yankılanıyor içimdeki ses:

"Zulmün peşindeysen zalimsin,
Aşkı arıyorsan âşıksın,
Gönlün neye kapılmışsa o'sun sen.
Şu noktayı biliyorsan, işi biliyor-
sun demektir:
Neyi arıyorsan o'sun sen."

...

Gönlüm, ey biçare gönlüm!

Bak ve gör: Ki sevgililer sevgilisinin vedasına şahit yüz yirmi dört binden fazla Müslümanın yürekleri arasındasın. Ve "Size iki emanet bırakıyorum, onlara sarılıp uydukça yolunuzu hiç şaşırmazsınız. O emanetler Allah'ın kitabı Kur'an-ı Kerim ve Peygamberinin sünnetidir." diyen Nebiyy-i Muhterem'i işit.

27.08.2023

MEKKE'NİN MİSKİN KEDİLERİ VE MÜEZZA

Mekke'nin kedileri bir âlem...

Kalkmışız, Mekke'den 29 km uzaklıktaki Ci'râne'ye yeniden ihrama girmek için gelmişiz.

Öyle karşılama mı olur?

Allah'ım bu ne naz, bu ne burnundan kıl aldırma, umursamamak.

Tamam, sizden Tekir berduşluğu ve aymazlığı beklemiyoruz, ne de olsa Peygamberimizin kedisi Müezza'nın arkadaşlarıdır.

Fakat bu kadar da görmezden gelmek fazla...

Biliyorsunuzdur ama Müezza'yı bir paragraf yazayım:

Peygamberimiz Uhud seferinde iken ordunun önüne yavrularını emziren bir kedi çıkmış. Efendimiz, kedinin başına nöbetçi dikip koca bir orduyu o kedinin etrafından dolaştırmış. Ve seferden döndüğünde o kedi sahiplenerek adını Müezza koymuş.

...

Hil; Mekke ve Medine haremlerinin dışında kalan bölge için kullanılan fıkıh terimi. Bu bölgede olanların umre ihramına (yeniden) girmesi için en faziletli yerlerden birinin Ci'râne olduğunu



öğrendik. Hz. Peygamber, 630 yılında Huneyn Gazvesi'nde alınan ganimetleri Ci'râne'de dağıttıktan sonra umre yapmak amacıyla burada ihrama girmiş. Hil'de bulunanların ihrama girecekleri yerler "Tenîm", sonra "Ci'râne", sonra da "Hudeybiye"... Biz daha sonra Allah izin verirse Tenim'e de gideceğiz.

...

Ci'râne Mescidi'nde ihram namazımızı kıldık. Burada, Huneyn ganimetlerinin dağıtımını sonrasında paylarına razı olmayan bazılarının Peygamberimizi nasıl da üzdüklerini hatırladık. Hüznümüz, sıcaklığın kavurduğu tenimizden süzülen terlere karışıp gitmesi ve mescidin miskin kedilerini istemeseler de sevip azıklarımızı ikram etmesek asla dağılmazdı.

...

Müezza'yı anlattım.

Bir de Ebu Hureyre var. Sahabeler arasında en çok hadis rivâyet eden Abdurrahman bin Sahr ed-Devsî'ye, kedilere düşkünlüğü sebebiyle Peygamberimiz (kedicik babası anlamına gelen) Ebû Hureyre lakabını vermiş. Evliyâ Çelebi, Ebû Hureyre için der ki: "Sağlığında binlerce kedisi vardı. Kabri (makamı) Mısır'da Giza şehrinde olan bu sahâbinin mezarının (makamının) etrafında da nice yüz bin kedi vardır."

...

Hoşça kal Hureyre...

Peygamber beldesindeki miskin ve sevimli dostum.

Hoşça kal.

28.08.2023

KÂBE: KARALARA BÜRÜNEN MABET!

Bu sabah "son buluşmamız" gibi, son tavafımızı yaptık.

Belki bir daha göremeyiz diye uzun uzun bakiştık, tekrar nasip olması niyazıyla vedalaştık.

Peygamber Efendimiz gibi "Kâbe sen ne güzelsin, kokun da ne güzel" dedim onu seyrederken. Kalbimde bir mukabele hissettim.

Bu sabah ilk defa serindi (en düşük 31°) Mekke...

Gökyüzünde güneşi örten bulutlara bakıp, Peygamberimizi gölgelendirdikleri günlerin hasretini duydum içimde.

Yine eylöldü ve bulutlar Kâbe gibi siyahtı.

...

Kâbe'nin siyah örtüsüne bakarken aklıma merhum Ali Ulvi Kurucu'nun bir hatırası geldi.

Şöyle anlatıyordu:

Afganistan'ın Suudi Arabistan sefiri şair bir dostumuz vardı. Cidde'de bulunur, fakat on beş yirmi günde bir mutlaka Medine-i Münevvere'ye gelirdi. Kütüphaneye uğradı, görüşürdük.

Bir defasında, Farsça bir şiir yazmış. Getirdi, okuduk.

"Bu kasidenin şah beyti, taç beyti, en güzel beyti sizce hangisidir?" diye sordu...

Gösterdim.

"Aferin" dedi, "Ben de öyle düşünüyorum. Bu beyit beni ağılattı ve hep ağlatacak..."

Beyitte şair Kâbe-i Muazzama'ya bir sual soruyor ve cevabını alıyordu. Mealen şöyleydi:

"Ey Kâbe, senin elbisen niçin siyahtır, niye siyahlar giyindin, niye karalara büründün?"

Kâbe cevap verir:

"Ey şair! Benim halimi anlayan şair, derdimi soran şair, ben karalar giymeyeyim de kimler giysin? Mekke ahalisi sevgili Muhammed Mustafa'nın kadr u kıymetini bilemediler, Onu gücendirdiler. O da gidip Medine'ye yerleşti. İşte ben bunun için,



sevgilimden ayrı düştüğüm için karalar giyiniyorum."

02.09.2023

2- MEDİNE GÜNLÜĞÜ

*"Beşiğin, yurdun, yuvan
Mekke'de bunalırsan
Medine'ye göçerdin."*

Arif Nihat Asya

Peygamberimiz 622 senesinin Eylül ayında Mekke'den Medine'ye hicret etmişti. Biz de Mekke'ye "elveda" deyip Medine'ye 2023 yılının Eylül'ünde, adeta arkamızdan asılan güce mukavemetli soy atların üzerinde gibi hicret ediyoruz. Konforlu otobüsümüzle dört saat kadar sürecektir yolculuğumuzu, tarihe yön veren büyük medeniyetini kaybetmiş milletin çocukları olarak, şiirden ve musikiden kâm almamış, kültürel alanda iddiasızlığımızın ispatı, kötü ama müşterisi olan bestelere maruz kalarak sürdürüyoruz. Bazen de umre heyetine başkanlık eden hocaların anlattıklarına kulak kesilerek, çölde başıboş bırakılmış develerin boş vermişliğine benzer bir tavırla sükûneti dokuyoruz.

...

Mekke'de Müslümanların yaşam şartları son derece zorlaşmış, Hz. Peygamber ve kendisine inanıp tâbi olanlar da daha evvelki peygamberler ve ümmetlerinin âkibetine mâruz kalmıştı. Müşrikler Efendimizi alaya aldı, ona inananlara baskı uyguladı ve bu baskılar eziyet, işkence ve cinayete dönüştü. Müslümanların kahir ekseriyeti gizli gizli hicret ederken Hz. Ömer kılıcını kuşanmış; yayını, oklarını ve mızrağını yanına alıp Kâbe'ye böylece gitmişti.

Kâbe'yi yedi defa tavaf ettikten sonra orada bulunan müşriklere şöyle seslenmişti:

"İşte şimdi ben de dinimi korumak için Allah yolunda hicret ediyorum. Karısını dul bırakmak, anasını ağlatmak, çocuklarını öksüz bırakmak isteyen varsa önüme çıksın!"

Hz. Ömer, meydan okuyan bu seslenişten sonra, yirmiyeye yakın Müslümanla gün ortasında Medine'nin yolunu tuttu. Müşriklerden hiçbiri arkalarına düşme cesareti gösteremedi.

...

Müslümanların bölük bölük Yesrib'e (Medine) hicret etmesi üzerine Hz. Muhammed'in de Mekke'den çıkarak onların başına geçmesinden endişe duyan müşrikler Resûlullah'ı öldürme kararı aldılar. Planları şuydu: Onu Kureyş kavimlerinden birer gencin katılacağı bir grup öldürecek, böylece Hâşimoğulları'nın kan davası gütmesi önlenecekti. Müşriklerin planlarından haberdar olan Efendimiz hemen hicret hazırlığına başladı, öğle sıcağında Hz. Ebû Bekir'in evine gitti ve orada yolculuk planı yapıldı. Akabinde Mekke-Medine yollarını iyi bilen bir kılavuz tutuldu ve onunla, yolda binilecek develeri üç gün sonra Sevr Dağı'nın eteğine getirmek üzere anlaşılmaya varıldı. Evine dönen Hz. Peygamber, kendisini öldürmek için evini saracak müşrikleri yanıltmak amacıyla Hz. Ali'yi yatağına yatırdı. Karanlık bastıktan sonra evinden ayrılıp tekrar Hz. Ebû Bekir'in evine gitti. Gece yarısı Hz. Ebû Bekir'le birlikte arka kapıdan gizlice çıkarak Sevr Dağı'na tırmanıp buradaki mağarada üç gün gizlendiler.

...

Peygamberimizin peşindeki müşrikleri yanıltmak için üç gün geçirdiği, Medine'ye ters istikamette olan Sevr Dağı'nı çoktan ardımızda bıraktığımızda, önümüzde uzanan vadinin içine doğru yol alırken, görevlerini tamamlamış ve ödülü hak etmiş kâhyaların beklentisi okunuyordu gözlerimizden. Buna elbette

ümit ışığı da diyebilirsiniz. Günlerdir ihramlı ya da ihramsız tavafla, sa'yle, namazla, sadakayla, gözyaşı ve pişmanlıkla Rabbine yalvaran Müslümanlar, bir müjde umuduyla, Resûl-i Ekrem'e doludizgin koşuyorlar.

O'nun Mekke'den Medine'ye hicreti böyle konforlu da değildi ve sürekli yer değiştirerek on bir gün sürmüştü.

Medine'ye yaklaştığımızda şiddetlenen yağmur ve boşluğa düşen yıldırımların ışığı arasında bunları düşündüm. Sonra Nurullah Genç'in şiirinden şu mısraları okudum kendime:

*Yağmur, ayrılığuma seninle derman düştü,
Beynimin merkezine ölümsüz ferman düştü,
Silindi hayalimden bütün efsunu ömrün,
Bir dönüm noktasında aklıma Rahman düştü.*

...

Abraham Maslow'a göre, insan "olmaya" devam eder ve bu şartlarda hiçbir zaman sabit kalmaz. Kişi daha arı ve ayrı bir şekilde kendisi oldukça önceden benlik dışı olan dünya ile birleşebilme yeteneği de artar. Örneğin sevgililer daha çok yakınlaşarak iki kişi olmaktan çıkıp bir birlik oluşturur; yaratıcı, yaratılan eserle bir olur; anne kendini çocuğu ile bir duyumsar; duyarlı kişi müzik, resim, dans olur (ya da müzik o olur); gökbilimci "orada" yıldızlarla birliktedir; teleskopun deliğinden derinliklerdeki kendinden ayrı bir varlığa bakan başka bir varlık değildir.

Medine'nin içine doğru yol alırken onun da benim içimdeki yolculuğu çoktan başlamıştı. Bunu şöyle hissettim; Medine'yi diğer şehirlerden ayıran aşk, beni her taraftan kuşatmış, cisimsizleşmiş ya da Medine olmuşum.

O, nasıl ki Kutlu Nebi'ye içini açarak Yesrib'ken Medine olmuşsa ben de içimi Medine'ye böylece açtım.

...

Otele akşam vakti vardığımızda kabul görevlileri bizi güllerle karşıladılar.

Öyle aşkın duygular içinde ve o duygunun bir parçası olarak eşyalarımızı odalarımıza bırakıp Mescid-i Nebevî'ye

ve güller gülü Efendimize koştuk... Ravza-i Mutahhara'nın hududundan geçerken bu defa bir medeniyetin kıymetli mirası olarak içimizde beliren musiki, dudağımızdan çağlıyordu:

*Toprağı güldür taşı gül
Kurusu güldür yaşı gül
Has bahçesinin içinde
Serv-i çınarı güldür gül*

Peygamberimizi, hücre-i saâdetlerinde tarifi imkânsız duygularla selamladık, eş ve dostumuzun emaneti salavat-ı şerifeleri ve selamları takdim ettik, rûh-i tayyibelerine sayısız Fatihalar gönderdik. O ki salat ve selam okuyanın salatının kendisine ulaştığını bildirmiştir, biz de sayısızca kere öyle yaptık:

Allâhumme salli alâ seyyidînâ Muhammedin ve alâ âli seyyidînâ Muhammed.

03.09.2023

RAVZA-İ MUTAHHARA'DA ÜRKEK DAKİKALAR

Hz. Âişe'nin, "Eğer orada ibadetin ne kadar faziletli olduğunu bilselerdi insanlar izdiham sebebiyle aralarında kura çekerlerdi" sözü, günümüzde hemen hemen gerçek olmuş. Ravza-i Mutahhara'ya girip iki rekât namaz kılmak için heyet olarak randevu almamız gerekiyordu. Randevu saatinde orada olmamışsanız, bu buluşmanın tekrarı çok da mümkün olmuyordu. Bu yüzden ve ikinci namazı sonrasına verilen randevumuza yetişebilmek için Cennetü'l-Baki önündeki 37 numaralı kapıda kıldığımız namazın ardından, hızla -tesbihat ve duayı terk edip- mescidin avlusunda, askerler nezaretinde oluşturulan sıraya geçtik. Önce ikişerli, sonra tek sıra halinde dizilerek, sanki gözlerine baksak içeriye almayacaklarmış gibi hissettiğimiz askerlere nazar etmeden önlerinden koşarak Ravza-i Mutahhara'ya kendimizi attık. Az önce ikinci namazını kıldığımızdan kendi kerahet vaktimizin içinde olduğumuz bu anda, on-on beş dakikalık bu

rüya süre içerisinde (tavsiye üzerine) kılabilirdiğimiz kadar kaza namazı kılıyoruz. Ravza-i Mutahhara'da, bir yanda ömrünü Osmanlıyla mücadeleyle geçiren Memlûk Sultanı Kayıtbay döneminden kalan mihrap, diğer yanda da Osmanlı Sultanı III. Murad'ın armağanı minber etrafında, sanki cennet bahçesindeyiz de "yasak meyveden koparınca kovulacaktı" gibi ürkek hislerle ve kelimelerin gönlümüzden dilimize aktığı kadar taleple dualar ettik.

04.09.2023

MESCİD-İ KIBLETEYN'DE KUDÜS'Ü ANDIK

Mescid-i Kibleteyn'de iki rekât şükür namazı kıldık. Burası hicretin ikinci yılında Efendimizin öğle namazını kıldırıldığı esnada aldığı ilahi emirle yönünü Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksa'dan Mekke'deki Kâbe-i Muazza'ma'ya çevirdiği yer. Bu yüzden ona "iki kibleli mescit" anlamına gelen "Mescid-i Kibleteyn" denilmiş. Namazın ardından hemen her büyük mescidin "ikramlık" bölümündeki zemzemlere yöneliyoruz. Bu esnada Hz. Peygamber'in, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı yolculuğu hayal ediyoruz.

Medine'den Mekke'ye, oradan da Kudüs'e kanatlanıyor ruhumuz.

...

Bundan yarım saat kadar önce Uhud'daydık...

Okçular Tepesi (Cebelü'r-Rumât) olarak bildiğimiz Ayneyn Tepesi'nin zirvesine oğlum Muhammet Vefa'yla neredeyse koşarak çıktık. Eşim Gülşah Hanım ise gazi babasının selamını iletme üzere kafilayla beraber Uhud Savaşı'nda şehit olan Peygamberimizin amcası Hz. Hamza'nın ve yetmiş şehidin kabirlerinin bulunduğu Uhud Şehitliği'ne yöneldi.

Okçular Tepesi'nde Muhammet Vefa anlattı ben dinledim...

Tepe anlattı ben dinledim...

Rüzgâr anlattı ben dinledim...

Uhud anlattı ben dinledim.

Uhud Savaşı'nda düşman ordusunun arkadan saldırmalarını ve Medine'ye girmelerini önlemek için Peygamberimiz, Abdullah b. Cübeyr kumandasındaki elli kişilik okçu birliğini bu tepeye yerleştirmişti. Hz. Peygamber'in kesin emrine rağmen okçuların burayı terk etmesi savaşın neticesini değiştirmişti. Sanki Peygamberimizin emrine itaatsizlik edenler bizlermişiz gibi mahcup duygularla tepeden aşağıya inip otobüslerimizin bulunduğu noktaya ilerlerken, başımızın üzerinde uçuşan güvercinlerden her biri "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanmayın. Hayır, onlar diridirler. Rab'leri katında rızıklanmaktadır. (Âl-i İmrân, 3/169)" ayetini taşıyorlardı.

05.09.2023

MEDİNE: İSLAM ŞEHİRLERİNİN İLK MODELİ

Prof. Dr. Mustafa Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri" başlıklı makalesinde, İslâm şehirlerinin fiziki ve sosyal modelinin Hz. Peygamberin Medine'si olduğunu belirtir ve "Bütün İslâm şehirlerinde Medine'nin bir uzantısını görmek mümkündür. Bu etkileşim öylesine geniş olmuştur ki, câmi mimarisinden, câminin o dönemdeki yüklendiği göreve kadar bütün yönüyle taklit edilmeye çalışılmıştır" der. Günümüzde, geçmişin sağlam bağlarla tuttuğu şehirlerimizi okumaya çalışırken önümüzde Medine örneğinin bulunması oldukça ufuk açıydı.

Medine Taiba Çarşısı'nda gezerken, Türk olduğumuzu adeta alınlarımızdan okuyan esnafın Türkçe hitaplarıyla karşılaşılıyor, bazen de çeşitli İslam diyarlarından buraya çalışmaya gelen Müslümanların -Osmanlı ecdadımızın bu topraklardaki hizmetlerine vefa olarak- yeniden davetlerini hissediyoruz. Çarşıda "Arap Kahvesi"nin hangisi olduğunu sorduğum yaşlı ama dinç Arap, kahvenin çeşitlerini gösterirken

Filistinli olduğunu söylüyor ve dünyaya sitem, Türkiye'ye şükran ifadelerinde bulunuyor. Tanık olduğum hadiselerden bir kez daha anlıyorum ki büyük medeniyetler hiçbir zaman yok olmazlar. Büyük medeniyet tarihin bir noktasında geriye çekilse bile, ona olan özlem ve tarih içindeki varlığı, yok olmasını asla mümkün kılmaz. Bir kere var olan, ne olursa olsun zamanın behrinde yaşamaya devam eder.

...

Medine'deki son günümüzde, hatta son saatlerde Hamidiye Hicaz Demiryolu Medine İstasyonu'nu görmeye giderken, "Ben rüyamda Efendimizi gördüm. Benden asla orayı bırakmayacağıma dair söz aldım. Bu yüzden ben burayı terk edemem" diyen Çöl Kaplamı Fahrettin Paşa'nın "Medine Müdafaası"ndaki anıları canlanıyor gözlerimin önünde.

Prof. Dr. Ekrem Buğra Ekinci, "Haremeyn, yani Mekke-i Mükerrreme ile Medine-i Münevvere, Osmanlılar tarafından adalet ve hürmet ile idare edilip, servet harcanarak mukaddes makamlar tamir ve tezyin edildi. Haremeyn ahalisi, rahat ve refah içinde yaşadı. Bu saadet zamanı, I. Cihan Harbi'ne kadar devam etti. 1916'dan itibaren Arabistan ve Hicaz, elden çıktı" diye yazar.

Akşama doğru vardığımda iki katlı bir müze olarak fakat kapalı bulduğum istasyonun etrafındaki insanlara "İstanbul treninin saat kaçta kalkacağını" soruyorum.

"Kalkalı çok oldu, kaçırдың" diyorlar.

"O zaman sonrakini beklerim" diyorum.

"Çok beklersin" diyorlar.

"Gelinceye kadar beklerim" diyorum. Söz verdim.

06.09.2023■

Mekki

Açılımlar

YUSUF YERLİ

I.

Mekân ile mekîn arasında birbirini besleyen sarsılmaz bir bağ vardır. Bu nedenle bir Arap atasözünde şöyle denmiştir: “Şerefü'l-mekân bi'l-mekîn” (Bir mekânın şerefi/ itibarı o mekânda oturanlardan gelir). Kadim zamanlarda insanların şehirlerine nispetle adlandırıldıkları müsellemdir.

II.

Mekke'yi anlatırken sadece bir mekân olarak Mekke'den bahsetmek, Mekke'yi anlatmamak demektir bir bakıma. Mekke mekîn/sakin olanlarıyla bir bütündür. Mekke denince akla mekân olarak Beytullah gelir. Beyt'i temel-

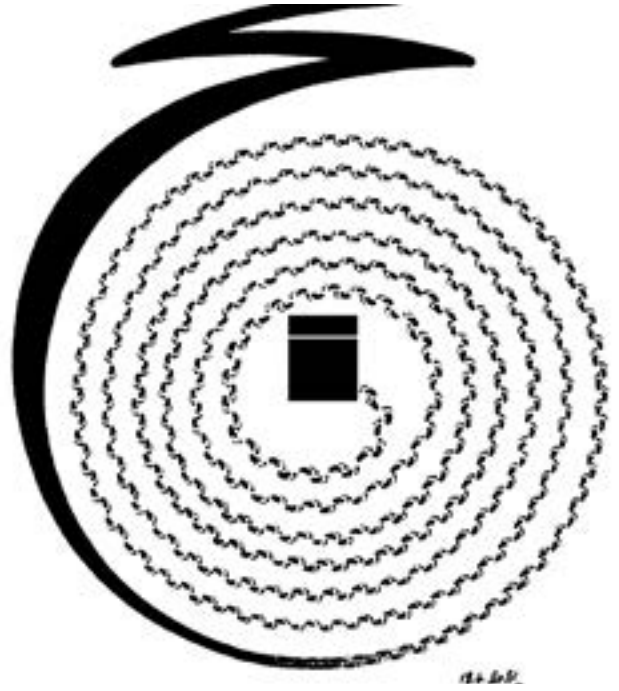
lerinden yükselten Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. Hacer öncelikli olarak gelir. Mekke'yi anlatırken bu aile'den, Âl-i İbrahim'den bahsetmek olmazsa olmaz bir gereklilik. Aynı şekilde Hz. Muhammed'den de bahsetmek gerekir. Mekke demek bir anlamda Hz. Muhammed (as) demektir. Cebrail (as) da unutulmamalı elbette. Tin suresinde ifade edilen “ve hâze'l beledi'l emîn” ibaresinin Mekke'yi işaret ettiğinde müfessirler ortak kanaat sahibidirler. İbn Arabi Emin Belde'den maksadın Hz. Muhammed (as), ondan da maksadın İnsan-ı Kamil olduğunu söyler.¹ Bu yaklaşımdan hareketle Tin suresinde üzerine yemin edilen, şahit tutulan mekânların ve meyvelerin aynı zamanda bir peygamberi ifade ettiğini söyleyebiliriz.² Tin suresi bilindiği üzere yatay düzlemde vahiy coğrafyasını (Bereketli Hilal'i), dikey düzlemde insanlık tarihini ve insanı tahkiye eder. Buradan da biz mekân isimleri ile peygamber isimlerinin birbirini çağrıştıracak biçimde vahiy tarafından da kullanıldığını fark ederiz.

III. ÖNCE MEKÂN

Şöyle bir soru sorarak açmaya çalışayım. Siz olsanız kendiniz için olsun sevdikleriniz için olsun Mekke'nin bulunduğu, Beytullah'ın inşa edildiği yeri ev kurmak ya da şehir kurmak için uygun bir mekân olarak seçer miydiniz? İnsanlık tarih ve günümüz pratiği böyle bir soruya olumlu cevap vermiyor. İnsanın beslenme ve barınma ihtiyaçlarını çıplak elle karşılayamayacağı bir mekânı kendisi için mesken tuttuğu görülmüş değil. O halde Allah kendisi için bir evin niçin verimsiz, sel yatağı üzerinde, gözlerden ırak bir coğrafyada kurulmasını ister ve bir peygamber Ur'dan çıkıp, dünyanın en verimli arazilerini görmüş biri olarak eşini ve evladını böylesi kurak iklime sahip bir coğrafyaya yerleştirir? Hz. İbrahim'in (as) rüyasında kendisini “evladını boğazlarken görmesi”³ olayı ile Kudüs ile Mekke'nin yerleşim yeri olarak seçilmesi arasında bir ilişki olma olasılığı üzerinde durulmalı. Kısmet olursa başka bir vesile ile bu ilişkiyi anlatmak isteriz.

IV. MEKKE VE MAĞARA

Mağara; mitolojide, menkıbede, masal vb. anlatılarda hep bir sığınma, korunma ve doğuş mekânı olarak ele alınır. Mağara bir metafor olarak da daha çok ana rahmine benzetilir. Mağara bu yönüyle bir doğuş yeridir, bir çıkış; aynı zamanda bir korunma yeridir ki zor zamanlarda sığınılacak bir mekân olarak muazzam bir işlev görür. Bu yönüyle kendisinden çıkan ama kendisine de varılan yerin,



rahimden rahmete geçişin adıdır. Ana rahmi de öyledir. Bir bağ ile (biz ona göbek bağı diyoruz) döl yatağının dışında bir yere bağlantı kurarak rahimdeki canlı ancak beslenebiliyor. Mekke de bu anlamda coğrafi yapısı itibarıyla (verimsiz bir arazi olması bakımından) büyük bir mağara hükmündedir: Dünya küresinin mağarası ama aynı zamanda ayetin de belirttiği gibi anası.⁴

Mekke, tarihe yön vermiş iki mağara ile meşhurdur: Hira ve Sevr mağaraları. Mekke küre içinde bir mağara ise Hira da Mekke içinde bir mağara, mağara içinde mağara. Mağara kelimesinin kökeninin gar olduğu düşünülür ve bu kelimenin tren istasyonlarının ana merkezi olduğu hatırlanırsa Mekke'nin işlevselliği daha iyi anlaşılır. Nitekim tüm kuşlar (din dilinde kuş aynı zamanda kul'dur da) oraya gelecek, orada uçuşarak dönüp yeryüzüne dağılacaktır. Hira din'in doğduğu, ilk vahyin ana rahmine düştüğü mekân. Vahyin Mekke'ye ve dolayısıyla mekâna tutunduğu, mekâna alak'a kurduğu yer. İlahi mesaj, ana rahmine düşen alakin gün gün büyümesi gibi büyüyecek, günü geldiğinde anasını da rahatsız edecek belirtilerini vermeye başlayacak ve kaçınılmaz doğuş gerçekleşecektir.

Hira isminin kökeni ve anlamı konusunda araştırma yapanlar, onun daha çok sıcaklık ve ateş anlamına gelen har kökünden türediğini söyler. Her ne kadar bu ismin mağaraya ne zaman ad olduğu noktasında bir netlik olmasa da vahyin başlangıcı sebebiyle bu ismin verilmesi ve anlamının da bu meyanda kullanılması bir yakıştırmadan ibaret

1 İbnü'l Arabi sözlüğü, Suat el-Hakim, sh. 217.

2 Tin (Hz. Âdem-Seylan/Hz. İbrahim-Ur), Zeytun (Zeytin Dağı/Kudüs-Hz. İsa), Tur-i Sinin (Hz. Musa) ve Beledü'l Emin (Hz. Muhammed).

3 Saffat suresi, 102.

4 En'am suresi, 92.



Zemzem Towers ve Beytullah

olduğu kimilerince iddia edilse de sonuçta meşhur haliyle böyle bir ismin ve anlamın verilmesi oldukça manidardır.⁵ Hamidullah'ın ifadesine göre öteden beri Mekke'ye gelen kervanların yollarını kolay bulmaları için Hira'da geceleri ateş yakılmaktadır. Bu tarihsel bilgiye atıfla Hamidullah, Hira'yı "yollarını kaybedenlere doğru yolu gösteren" anla-

mında yorumlamaktadır.⁶ Hoş bir tamamlama olarak da dağın adı Nur olarak isimlendirilmiştir. Öyle ya, eğer ateş yakıp yol bulmaları sağlanıyorsa o dağ nur dağıdır ancak. Türkçemizdeki yanmak ile uyanmak kelimelerinin arasındaki kök ve anlam birlikteliği de bunu sağlaması açısından hoş bir göstergedir. Yol bulmak isteyenler Hira'dan yükselen ışık'a uysunlar yeter! Bu uygulama bugün de Hira'da gelen

5 Hira'nın arayış anlamına geldiğini; Mekke'de fikir çilesi çeken ve sorunlarına cevap, sorunlarına çözüm arayanların sükûnetle tefekkür etmek için zaman zaman sığındıkları geleneksel bir mekân olduğunu da söyleyenler vardır.

6 TDV İslam Ansiklopedisi, Hira md.

vahiy/nur/ateş ile evrensel bir kılavuz olma fonksiyonunu sürdürüyor. Nur suresinin 35. ayeti olan Mişkat ayeti sanki bu mekânı ve burada tecelli eden vahiy hadisesini anlatır bize. Hira başka yönüyle de bir mihraba benzer. Camilerde yer alan mihrabın Hira Mağarası'nın girişini andırır bir biçimde inşa edilmesi dikkate değerdir. Mihrap miraca açılan bir kapıdır aynı zamanda.

Sevr de Mekke'de bulunan; hem bir sığınak ve barınak olarak felaha, aynı zamanda büyük bir doğuma, İslam toplumunun/şehrinin/medinesinin, medeniyetinin doğumuna sahne olan bir mağaradır. Medine'ye giderken Resulullah oraya sığınarak müşriklerden kurtulmuş, oradan çıkarak da Medine'ye ulaşmıştır. Sevr'den⁷ çıkan ve Yesrib'e giden Hz. Peygamber artık kendi toplumunu inşa etmiş, şehrini kurmuş, medeniyetini yeşertmeye başlamıştır. Hicret dediğimiz hadisenin en kritik anı Sevr'de yaşanmıştır. Sevr; Peygamber ve arkadaşı için bir korunak, sığınak; İslam şehri için bir doğum mekânı olmuştur. İbrahim'in kuşları nasıl Hz. Muhammed'in (as) doğumunda onu düşmanlardan korumak üzere İbrahimî çağrıya kulak vererek Ebabil olup Fil sürülerini yerle yeksan etmişse tıpkı bunun gibi Medine'nin doğumunu engellemeye çalışanlara karşı Sevr'in kapısına yuva kurarak İslam'ın yuvasının zuhuruyla yardımcı olmuşlardır. Hira ve Sevr; tarihen sabittir ki Hz. Muhammed (as) birkaç metre kareden oluşan bu mekânlarda bulunmuş, ayak ve el izleri çıkmış, kokusu bu mekânlara sinmiş, bütün vücudu ile o mekânı kaplamıştır. Tüm bunlar bilinmekteyken bu mekânların kutsanmaması/dokunulmaz kılınmaması Müslümanlığın kutsal anlayışının diğer inanışlardaki gibi olmadığının bir başka ifadesi olarak okunabilir.

V. MEKÂN VE MEKİN İLİŞKİSİ

Mekân ile mekin ilişkisinde zaman zaman biri ile diğeri-nin kastedildiğini söylemiştik. İlginçtir, Mekke için vahyin dile getirdiği eminlik sıfatı, vahiy henüz ortada yokken Mekkeliler tarafından genç Muhammed için bir lakap/sıfat olarak kullanılmaya başlanmıştı bile. Vahiy, Emin kişinin yaşadığı beldeye de Emin Belde sıfatını vermiş olmakla Mekke ile Muhammed (as) arasında kopmaz bir bağ kurmuş olmanın, aynı zamanda Hz. İbrahim'in (as) vaktiyle Mekke için yaptığı duanın (İbrahim-35) kabul edilmişliğinin ilanı oluyordu. Yukarıda Tin suresi bağlamında İbn Arabî'nin Beledü'l Emîn'den maksadın Hz. Muhammed olduğunu söylediğini ifade etmiş, diğer mekânların da bazı peygamberleri işaret için zikredildiğinin altını çizmiştik.

Mekke Beytullah'ı bağrında barındırmakla ayrıcalıklıdır. Beytullah: Allah'ın evi. Bursevi'den ilhamla söyleyecek

olursak Mekke Allah'ın el-Mü'min esmasının bir mazharı olarak tecelli eder ve Beledü'l Emîn olur. El-Mü'min olan Allah; Rûhu'l Emin (Cebrail as) kılavuzluğunda Mekke'nin sınırlarını, haccın menasikini Hz. İbrahim'e (as) öğretir.

Hz. Muhammed'in (as) annesinin adının Âmine (güvenilir kadın) olması da konumuz bakımından dikkate değer bir husustur.

Benzer bir örtüşme de Kudüs-Rûhu'l Kudüs/Mekke-Beledü'l Emîn bağlantısında ortaya çıkmaktadır. Rûhu'l-Kudüs tabiri Kur'ân-ı Kerîm'de üçü Hz. İsa (el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110), biri Hz. Muhammed (as) (en-Nahl 16/102) ile ilgili olan dört ayette geçmekte, dördünde de Cebrâil (as) kastedilmektedir. Hz. İsa hakkındaki ayetlerde onun Rûhu'l-Kudüs ile desteklendiğinin altı çizilmektedir. Kudüs isminin mukaddes şehir ('ir haqqodeş; Nehemya, 11/18) anlamına geldiği ve Arapların buradan hareketle şehri Kudüs ismi ile de andıkları ifade edilmektedir.⁸ Nahl sure-sinde (16/102) ilahi vahyin Hz. Muhammed'e (as) Rûhu'l Kudüs vasıtasıyla indirildiği bildirilmekte ve Şuara suresi 193. ayette Hz. Muhammed'e vahiy indirenin Rûhu'l Emîn olduğunun altı çizilmektedir. Mekke/Cebrail bağlantısı böylece Beledü'l Emin/Rûhu'l Emîn sıfatı üzerinden kuru-larak Kudüs vahyi ile Mekke vahyi arasındaki sürekliliğinin ve aynı elçi tarafından vahyin peygamberlere taşındığının; dolayısıyla Hz. Muhammed ve Hz. İsa'nın aynı kaynaktan beslendiğinin altı bir kez daha çizilmiş olmaktadır.⁹

Yine Bursevi'nin izinden giderek Mekke-i Mükerrerme Mekinleri ile olan ilişkisinin altını çizebiliriz. El-Kerim olan Allah, Kerim olan elçisi (Cebrail) vasıtasıyla Rasûl-i Ekrem'e, Kur'ân-ı Kerim'i vahyetti ve Mekke ilahi ikram-lar sayesinde Mükerrrem bir hal ile hallendi. Mükerrrem Mekke'nin sakinleri Sahabe-i Kiram olarak yad edilir oldu. Ümmet Mekke'ye Mekke-i Mükerrerme, Hz. Muhammed'e (as) Rasûl-i Ekrem, arkadaşlarına Sahabe-i Kiram adını vererek Allah Teâlâ-Cebrail-Kur'ân-ı Kerim-Hz. Muhammed ve Müslüman topluluk arasındaki sarsılmaz bağa bir kez daha işaret etmiş oldu..

8 TDV İslam Ansiklopedisi, Kudüs md.

İsa'ya (Ruhullah'a) vahiy getiren meleğin İsa'nın yaşadığı ve davetini tebliğ ettiği şehirle bağlantılı bir anlatımla takdim edilmesinin şehrin şerefini artırmaya yönelik yanı olmakla birlikte, Hristiyan inancının en temel akl-desi olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh bağlamında Baba ve Oğul'da olduğu gibi Kutsal Ruh anlayışındaki sapmaya dikkat çekip Kutsal Ruh'un da Tanrı ile aynı özden bir varlık olmadığının, sadece onun bir elçisi olduğunun altını çizmek amaçlanmış diye okuyabiliriz. Kur'an İsa'nın oğul tanrı olmadığını ve gerçek Tanrı'nın oğul edinmeyeceğini zikrederek diğer iki tanrı tanımını da İhlas suresinde net bir biçimde reddetmişti. Bu anlatımla da Rûhu'l Kudüs'ün tanrılığının değil elçiliğinin altı çizilmiş oluyor.

9 TDV İslam Ansiklopedisi, Rûhulkudüs md.

7 Sevr, öküzün bastığı topraktan toz kaldırması anlamından hareketle bir alt-üst oluş manasına gelen devrim kavramı türetilmiş olmalı. Buradan bakınca Sevr'e aynı zamanda bir devrime yuvalık etmiş bir mağara da diyebiliriz.

VI. ÜMMİ PEYGAMBER-ÜMMİ DİL-ÜMMİ COĞRAFYA

Yine mekân ve mekin paralelliğinin altını çizmek adına Hz. Muhammed'in ümmiliği ile Mekke coğrafyasının ümmiliğinden bahsedebiliriz. Ümmiliği herhangi bir mevcut dinî-felsefi-kitabi söylem sahibi olmamak, (Ali İmran, 75) herhangi bir medeniyetin ürünü ve ifadesi olmamak anlamında kullandığımızda nasıl ki Hz. Muhammed ümmi kalmış, herhangi bir dinin ve ideolojinin peşine düşmemişse Mekke de tarihi içinde herhangi bir medeniyetin taşıyıcı mekânı olmamış ve herhangi bir medeniyete ait soyut ve somut hiçbir değeri temsil etmemiş bir mekân, kısacası bakir bir coğrafyadır. Mekke coğrafyasında o coğrafyaya damgasını vurmuş tek bir mekân vardır, o da Beytullah'tır. O da İbrahimî bir geleneğin ifadesi olarak durmaktadır. Mekke'nin Kur'an'da Ümmü'l Kurâ (şehirlerin anası) olarak adlandırılmasının arka planında ümmilik ile coğrafya arasında bir bağ olduğunu, Ümmü'l Kurâ'nın Mekke'li anlamına geldiğini de ileri sürenler olmuştur.¹⁰ Yazının başında işaret ettiğimiz mağara metaforunun ana rahmini imlemesi ile Mekke'nin şehirlerin anası olması arasındaki bağ, bu ilişkiyi daha da kuvvetlendirir. Mekke bir ana rahmi olarak tüm diğer şehirleri doğurma ve yine bir ana kucağı olarak tüm insanlığı bağrına basarak kucaklama hüviyetindedir.

Yine ümmilik üzerinden devam edecek olursak Arap dilinin ümmiliği ile Hz. Muhammed'in ümmiliği arasında da bir paralellikten bahsedebiliriz. Arapça, İslam'dan önce herhangi bir dinin, herhangi bir medeniyetin taşıyıcı unsuru olmamıştır.¹¹

Hira'da yanan ateş, dili ve ona bağlı olarak zihinleri aydınlatmıştır. Arapça, o güne değin bir kabile dili olarak çok zengin bir kelime hazinesine sahip olsa da o günden sonra medeniyet dili haline gelmiştir. Ana Mekke, sadece şehirleri değil anlam dünyasını da doğurmuş ve çoğaltmıştır. Günlük hayatta yaşamsal önemi olan unsurların edebî bir biçimde ifadelendirildiği zengin bir dil konumunu almıştır. Dönemin büyük medeniyetleri olarak sayılan Roma ve Pers imparatorluklarının bilim sanat ve felsefe sütunları, Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın gelmesiyle yıkılmıştır.

Tüm bu ve daha başka sayamadığımız nedenlerden dolayı ümmiliği hem Hz. Muhammed'in hem Mekke'nin hem de Arapçanın bariz ve övülen bir vasfı olarak zikredebiliriz.

VII. MEKKE'NİN ORTAYA ÇIKIŞI

Kur'an'ın Ümmü'l Kurâ¹² (şehirlerin anası) olarak nitelemesine rağmen Mekke'nin tarihte etkin olması, adından söz edilmeye başlanması MS 6. yüzyıl gibi geç bir döneme denk gelir. Bu husus Kureyş suresinde Kureyş'in İlafi olarak dile getirilmektedir. Siyer yazarları Kureyş Barışı'nın Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf (ö. 524) zamanında yapıldığında birleşmektedir. Kureyş'in ticari faaliyetlerinin henüz Mekke sınırları dışına taşmadığı devirde Hâşim, bir kıtlık döneminde Suriye'ye ticari amaçlı bir seyahat yaptı. Bu sırada Doğu Roma imparatoru ile görüştü ve ondan Mekke'li tacirlerin emniyet içerisinde Roma topraklarına girip ticaret yapabileceklerine dair bir belge aldı. Hâşim'in, Kureyş tüccarlarının Hicaz derilerinden ve kumaşlarından çeşitli mamulleri daha ucuza satacaklarını belirtmesi, imparatoru ikna etmesinde etkili olmuştur.

Bu sayede Mekke ticari anlamda da merkez olmaya başlar. Adı sanı duyulur, bölge egemenleri tarafından rakip bir merkez olarak algılanmaya başlar ve kem gözler Mekke'nin üzerine çevrilir. Fil suresinde konu edilen Ebrehe'nin Mekke'yi işgal etme ve Kâbe'yi yok etme hamlesinin nedenini burada aramak gerekir. Mekke'nin kutsiyetini yok ederse yeni kutsal mabet kendi yaptırdığı mabet olacak ve bölgenin cazibe merkezi kendi şehri olacaktı. Mekke'nin ilaf sonucu çevresinde bilinir olması aslında insanların bu bölgeden haberdar edilmesidir, çünkü Mekke ezel planında kendine biçilmiş olan rolünü üstlenmeye hazırlanmaktadır. Ebrehe'nin başarısız ve hezimetle sonuçlanan baskını Mekke'nin ve Beytullah'ın bölge insanı üzerindeki karizmasını, tanınırlığını ve kutsiyetini adeta patlatmıştır. Bölge insanları için Mekke daha başka görünmeye başlamıştır. Aslında korunan ne Mekke idi ne de Beytullah. Tarihî veriler bize hem Mekke'nin hem de Beytullah'ın zaman zaman tahribata maruz kaldığını anlatır. Kimi zaman seller, kimi zaman kabile kavgaları Beytullah'ı ve Mekke'yi tahrip etmede rol alır. Bu durum İslami dönemde de devam eder. Öyleyse ilahi koruma altında olan Mekke ve Beytullah'ın maddi yapısı değildir. Ebrehe'nin baskınında korunan, ana rahminde olan ve doğumuna iki ay kalan sevgili Muhammed'dir. Vahyin taşıyıcısı, tebliğcisi ve vahyin bizzat kendisidir ilahi koruma altında olan.

Mekke'nin verimsiz bir coğrafyada olması, burada yaşayan insanların hayatîyetlerini devam ettirebilmeleri için ticareti tek çıkış yolu olarak görmeleri Mekkelilerin vahiy mesajını taşıyacak bir kıvamda eğitilmelerine imkân olmuştur. Mekkeliler kervanlar organize edebilme kabiliyeti kazanıyor (zaman zaman 5000 develik kervanlar organize ediliyor), yaz kış farklı bölgelerde ticaret yaparak dünyayı

¹⁰ TDV İslam Ansiklopedisi, Ümmî md.

¹¹ Klasik Arap şiirinin belli başlı mevzuları; övme (medh) ve övünme (fahır), mersiye söyleme (risâ'), hicvetme (hicâ), kadından ve aşktan bahsetme (nesîb, tegazzül, teşebbüb), özür, af ve şefkat dileme (i'tizâr, isti'tâf), tasvir (vasf, teşbih), yiğitlik, kahramanlık, bahadırılık (hamâse), ayrıca zühed, edeb ve hikem, kadın ve şarap ve benzerine dair hafif (mülâh ve lehv) mevzulardan oluşmaktadır (TDV İslam Ansiklopedisi, Arap md.).

¹² En'am suresi, 92.



Kabe'nin muhtemel geleceği

tanıyorlar ve dünyaya açılıyorlar. Dört bir taraftan hac ve fuarlar için insan toplulukları Mekke'ye geliyor. Mekkeliler dinamik bir hayat yaşayarak kişisel gelişimlerini ve organize olabilmek ve organize edebilmek kabiliyetini elde ediyorlar. Tüm bu yetenekler Müslümanlıkla buluşunca hem kişi olarak hem kent olarak hem toplum olarak ideal bir kıvama geliyor. 23 yıl gibi kısa bir sürede Hicaz bölgesinde, yarım asır gibi kısa bir sürede kadim medeniyetlerin bulunduğu coğrafyalarda, bir asır gibi bir sürede dünyanın bir ucundan diğer ucuna varıncaya dek seslerini ulaştırmaları ve egemenliklerini tesis etmeleri mümkün oluyor. Bu başarının arka planında Mekke gibi bir coğrafyanın verdiği dersler ve eğittiği insanlar da vardır.

IIIV. BUGÜN MEKKE

Mekân-mekin ilişkisi üzerinden gittiğimizde bugün Hz. Muhammed (as) ve onun taşıdığı mesaj ile olan ilgimiz, bilgimiz ve bilincimiz ne ise Mekke/Beytullah ile olan ilgi, bilgi ve bilincimiz de ona paralel akıyor. Peygamberin mesajını, sîretini ve sünnetini anlama, kavrama, yaşama azmimiz ve kalitemizle Mekke'yi imar etme pratiğimiz arasındaki paralelliği açık bir biçimde görüyoruz. Hz. Peygamberin vahiyden mülhem pratiği günümüz bireyinde, toplumunda, kentinde ve küresinde ne oranda yankı buluyorsa Mekke de benzer bir konumdadır. Sosyo-ekonomik, siyasi, kültürel, yaşamsal alanlarda nasıl ki Peygamberî örneklik hakkıyla yer almıyorsa günümüz dünyasında da Mekke kendinden

beklenen misyon ile dünya kentleri arasında yer alamıyor. Nasıl ki Mekke/Beytullah Manhattanvari bir yapılaşma ile kapitalizmin mekânsal bir uzantısı haline getirilmişse (adeta modern putlarla doldurulmuşsa) Peygamberî mesajlar da kapitalist yaşamın, duyuş ve hissedişin hizmetine amade yorumlarla servis edilmeye yeltenildi. Nasıl ki putlarla dolu olsa da Beytullah, Mescid-i Haram, Mekke, Hac "insanlar için bir diriliş" yurdu olma vazifesini geçmişte deruhte etmişse bugün de insanlık için diriliş/kıyam yeri olma potansiyelini bünyesinde taşımaktadır. Bu öz, ilahi koruma altındadır ve hiçbir güç bu özelliğini yok etmeye muktedir değildir. Nasıl ki Kudüs dün olduğu gibi bugün de egemen güçlerin boğuştuğu, masumların boğazlandığı bir savaş yurdu (adı barış yurdu olmasına rağmen) konumunda ise Mekke de bugün dün olduğu gibi varlığından dünyanın bihaber olduğu, tarih dışı bir konumda bulunuyor. Mekke'nin bu sessizliğine bakmamak lazım. Altan alta zemzemvari akan bir tarih var Mekke'nin damarlarında. Kur'an'da ifadesini bulan, insanlar için bir diriliş mekânı olma¹³ özelliğini yeniden kazanacak. Bunun için Ebrehe ordusu (haçlı ordusu) Ebabililer tarafından yok edilme vaktini bekliyor. Ebrehe, ordusu ile Mekke'nin çevresini kuşatmış durumda. Muhammedî mesajın saf haliyle yankılanması an meselesi. Mekke ayağa kalkınca Kudüs de kurtulacak, insanlık da dirilecek.■

Kutsal Şehir Kudüs

ŞİNASI GÜNDÜZ

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Dinler Tarihi ABD

MEKKE'DEN KUDÜS'E, VATİKAN'DAN SALT LAKE CİT-Y'YE, VARANASI VE LUMBİNİ'DEN İSE VE AMİTSAR'A kadar birçok şehrin, dünya genelinde farklı dinî geleneklerce kutsal kabul edildiği bilinir. Bu şehirler kutsallıklarını ilgili dinî öğretinin ve cemaatin kendilerine yüklediği anlamdan alır. Yüklenen bu anlamla olağanüstülük, sıra dışılık ve etkileyici bir güce sahip olma nitelikleriyle o şehir diğerlerinden ayrışır, ön plana çıkar, bir çekim ve cazibe merkezi haline gelir.

Bir şehrin kutsal sayılmasının arka planında birçok neden vardır. Bunlardan birisi inanılan tanrısal güçle o şehir arasında kurulan yakın ilişkiyle irtibatlıdır. Çeşitli dinî geleneklerde inanılan tanrının ya da tanrıların belirli bir zamanda ve mekânda tezahür edip görünür hale geldiğine dair bir inanca yer verilir. Teofani olarak adlandırılan bu gelenek bağlamında ilahi güç, enkarne olup bedenleşerek maddi âlemde görünür hale gelmekte ve böylelikle insanlarla buluşmaktadır. “En kutsal”, “kutsallar kutsalı” olan Tanrı, doğal olarak görünür hale geldiği zamanı ve mekânı da kutsallaştırmaktadır. Örneğin Hindistan’da bu gelenek doğrultusunda çeşitli şehirler kutsal kabul edilir. Bunların bazılarının kutsiyeti Şiva’nın avataralarının, yani enkarnasyonlarının gerçekleştiği mekânlar olmasından kaynaklanır. Benzer şekilde Hristiyan geleneğinde Beytullahim, Nasıra ve Kudüs gibi şehirler de teslisin ikinci unsuru olan “Tanrı



Kudüs 1850

Oğlu”nun enkarnasyonunun ve yaşamının gerçekleştiği mekânlar olarak kutsaldır.

Şehrin kutsallığında belirleyici olan bir diğer husus; şehrin “axis mundi” yani evrenin merkezi olarak kabul edilmesine dair inanıştır. Birçok dinî gelenekte belirli mekânlar dünyanın merkezi olarak değerlendirilmiş ve bu mekânlara özel bir değer ve kutsiyet atfedilmiştir. Örneğin İslami gelenekte Mekke ve civarına yönelik böyle bir inanış söz konusudur. Kâbe’nin bulunduğu mekân dünyanın merkezi, Arafat Hz. Âdem’in yaratıldığı ve cennetten yer yüzüne indirildiği mekân olarak görülmüştür. Bu nedenle de diğer mekânlardan farklı bir niteliğe, bir kutsiyete sahip olduğuna inanılmıştır.

Şehir ve kutsallık ilişkisi bağlamında bir diğer belirleyici unsur, şehrin metafizik âlemlerle, ilahî âlemlerle irtibatın kurulduğu mekân olarak diğer yerlerden ayrışmasıdır. Kadim dönemlerden günümüze dünya genelinde birçok şehir bu özelliği ile kutsal birer mekân olarak tebarüz eder. Örneğin Anadolu’da Hattuşa ve Edessa (Urfa) gibi şehirler bu bağlamda farklı dinî geleneklerce kutsal kabul edilmiştir. “Bin tanrı şehri” olarak Hattuşa, Hititlerin kutsal şehridir; Edessa da kutsal “mendil” ve havari Tomas’ın relikleri aracılığıyla

Tanrı Oğlu İsa Mesih’le irtibatın canlı tutulduğu bir mekân olarak Doğu Hristiyanlığının kutsal şehridir.

Şehrin kutsiyetine dair oldukça yaygın olan bir başka unsur ise şehrin din ve inanç tarihinde oynadığı rolle ilgilidir. Dünyanın bir ucundan diğerine sayısız şehir bu bağlamda kutsal kabul edilmekte, bu kutsallığı nedeniyle hac ve ziyaret mekânı işlevi görmektedir. Şehrin dinî gelenekte oynadığı tarihsel rol, ilgili dinin kurucusunun o şehirde doğması, ölmesi ya da ilk cemaatini orada tesis etmesi, önemli bir mabede ya da mekâna ev sahipliği yapması veya din tarihinde önem atfedilen önemli bir tarihsel hadisenin orada cereyan etmiş olması gibi nedenler, buranın kutsiyetine referans teşkil etmektedir. Örneğin bu doğrultuda Anadolu’da Antakya ve Efes’ten Urfa ve İstanbul’a birçok şehir şu ya da bu şekilde farklı dinî geleneklerde böylesi bir kutsallığa sahiptir.

Kudüs, dinî geleneklerde şehrin kutsallığının temel dayanakları bağlamında yukarıda zikrettiğimiz bu unsurların tamamını kendisinde barındıran bir şehir olarak dikkati çeker. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, şehre atfedilen bu niteliklerden bir kısmını ya da birisini dikkate alarak



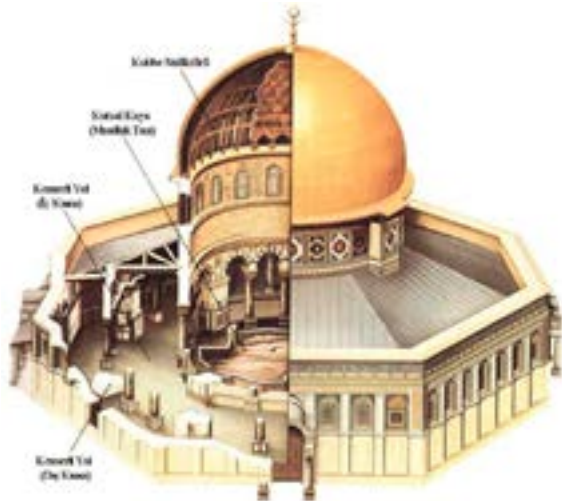
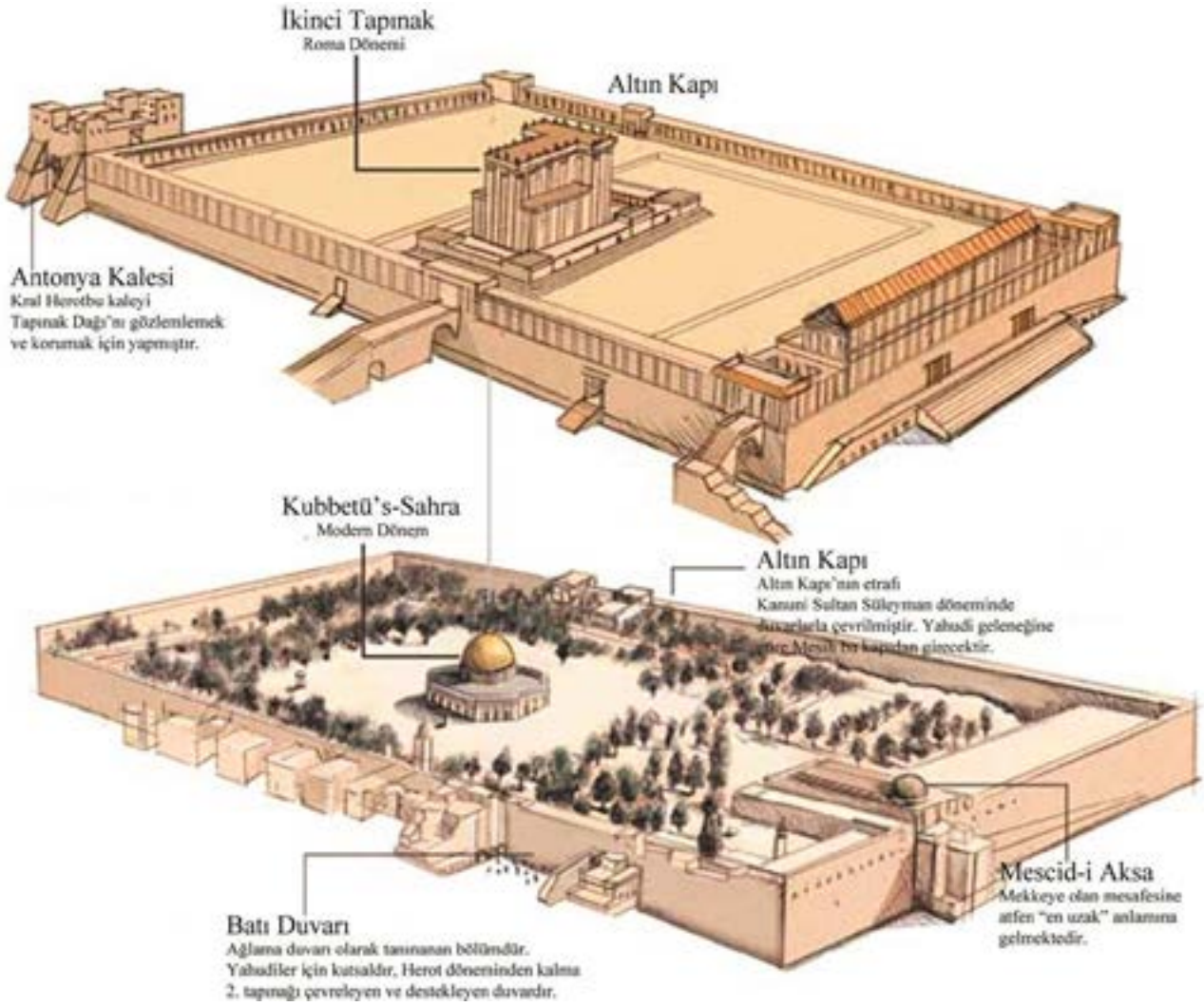
Benjamin West, Joshua, Ahit Sandığı ile Ürdün Nehri'ni Geçiyor.

kutsal bir şehir olarak Kudüs'ün diğer şehirlerden farklılığını kabul eder.

Bu geleneklerin Kudüs'ü hangi bağlamda kutsal kabul ettiği hususuna geçmeden önce, kutsal bir mekân olarak Kudüs'ün tarih boyu farklı geleneklere ve siyasal güçlere ev sahipliği yaptığını vurgulamakta yarar vardır. Öyle ki tarihsel süreçte Uru Şalimu (Şalimu'nun şehri), Yebuslular şehri, Davud şehri, İlya ve Kudüs gibi çeşitli isimler verilen bu kutsal şehir, Kenanilerden İsrailoğullarına, Grek ve Romalılarından Araplara ve Türklere kadar birçok etnik kimliğe ve siyasal iktidara ev sahipliği yapmıştır. Ayrıca paganizmden İslam'a, Yahudilikten Hristiyanlığa birçok dinî gelenek bu şehirde varlığını devam ettirmiş, zaman zaman egemenlik kurmuştur.

Tarihsel süreçte farklı kültürel yapılara ve siyasal geleneklere ev sahipliği yapan Kudüs'ün, 1099-1187 Haçlı egemenliği dönemi hariç tutulursa 638'de Hz. Ömer tarafından fethedilmesinden Birinci Dünya Savaşı öncesi İngilizlerce işgaline kadar yaklaşık 1190 yıl Müslüman egemenliğinde kaldığı ve bunun yaklaşık 400 yılının da Osmanlı iktidarında geçtiği dikkat çekicidir. Şehre Yahudilerin ve Hristiyanların egemen oldukları dönemlerle kıyaslandığında İslam





egemenliği döneminde Kudüs, farklı inançların bir arada barış içinde yaşadığı bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle şehir Medinetu's-Selam ve Daru's-Selam gibi isimlerle de anılmıştır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, kendi din ve tarih anlayışları bağlamında Kudüs'e farklı perspektiflerden kutsallık atfetmişlerdir. Yahudilikte Davud Şehri, Moriya ve Yeruslaim gibi isimlerle adlandırılan Kudüs, Yahudilerin Tanrı'yla ahitleri ve bağları açısından kilit derecede önem atfedilen bir merkezdir. Yahudilikteki ahit ve mabet öğretisinin şehre yönelik kutsallık algısında etkili olduğu görülür. Kudüs, Tanrı'yla yapılan ahitte Tanrı tarafından vadedilen toprakların bir parçası hatta merkezidir. Mabet (Bet Amikdaş) aracılığıyla bu şehir, Tanrı'nın İsrailoğullarıyla irtibatını fiilî anlamda canlı tuttuğu, hazır-nazır olduğu, ikamet ettiği bir merkezdir. Yahudi geleneği teofaniye yani tanrının maddi evrende görünür hale gelmesi inancına yer



Kutsal Kabir Kilisesi

vermemekle birlikte tanrısal güç bu kutsal mekân aracılığıyla fiilî olarak inananlarla buluşmaktadır. Yahudi kutsal kitabında



Kudüs'ten bir detay



Kudüs, Tanrı'nın kendisi için seçtiği şehir olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Kudüs, Yahudi geleneğinde Tanrı ve İsrailoğulları ilişkisinin tam merkezinde yer almakta; bir yönüyle evrenin merkezini oluşturmaktadır. Kudüs'ün adeta kalbini oluşturan mabet de ibadetlerde yönelinen kıbledir. Bu nedenle Yahudilikte mabet ve Kudüs merkezî öneme sahip kutsal mekânlardır. Yahudi geleneği, Kudüs'te egemenliğin sağlanması ve yıkılan mabedin yeniden inşasıyla bu kutsallığın tam anlamıyla yeniden ifade edilmiş ve Tanrı'yla bağın yeniden tam olarak tesisine dair restorasyonun sağlanmış olacağına inanmaktadır.

Kudüs'ün kutsallığı konusunda Hristiyan geleneğine baktığımızda, genelde şehre dair Yahudi mirası kabullenilmekle birlikte Hristiyan inancının tam merkezinde yer alan Mesih öğretisi ve Mesih'in ikinci gelişine dair eskatolojik beklenti bağlamında Kudüs'e yönelik bir kutsallık algısı ön plana çıkar. Bu algıya göre de Kudüs, Yahudi kutsal metninde işaret edildiği üzere "Tanrı şehri"dir; Tanrı'nın sonsuza kadar yaşayacağını vadettiği şehirdir. Bunun yanı sıra Hristiyan geleneğine göre Tanrı Oğlu İsa Mesih, Beytullahim'de Meryem'den doğarak bedenleşmiş, Nasıra'da yetişmiş, Kudüs ve civarında inananları Mesih'te kurtuluş mesajıyla buluşturmuştur. Ayrıca Tanrı Oğlu bu şehirde çarmıha gerilerek öldürülmüştür. Onun çarmıha gerildiği, öldükten sonra gömüldüğü ve ölümden tekrar dirildiği bu yer Hristiyanlarca oldukça önemlidir. Bunun anısına Roma döneminde Kudüs'ün Hristiyan mahallesinde inşa edilen

Kıyame Kilisesi Hristiyanlığın en önemli kutsal mekânlarının başında gelmektedir. Burası tarih boyu önemli bir hac mekânı olmuştur.

Hristiyanlıkta Kudüs'ün kutsiyeti yalnızca İsa Mesih'in misyonu, çarmıha gerilmesi ve gömülmesi gibi bu tarihsel anlatılarla sınırlı da değildir. Kudüs, Hristiyan gelecek dönem beklentisinde, eskatolojisinde de büyük önemi haizdir. Hristiyan inancına göre ahir zamanın sonunda Mesih'in tanrısal âlemde inerek yeniden yeryüzüne gelmesi hadisesinde metafizik âlemde bulunan semavi Kudüs de gökten

Peygamberler tarihinde oynadığı rol, İsra ve Mirac mucizesine konu olması ve Müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksa'yı ihtiva etmesi gibi nedenlerle Kudüs, İslam'da Mekke ve Medine şehirlerine atfedildiği gibi Harem-i Şerif'tir;

inerek yeryüzündeki Kudüs ile buluşup birleşecektir. Böylelikle Kudüs de aslı konumuna, saflığına ulaşmış olacaktır. Bu inanışla Hristiyanlık Kudüs'ün ilahi âlemde bir

eşi olduğuna inanmakta ve gelecek dönemde Tanrı Oğlu aracılığıyla kötülerin yargılanıp yok edileceği dönemde Kudüs'ün de bu eşiyile birleşerek aslı/ilahi konumuna kavuşacağını beklemektedirler.

İslam'da Kudüs'ün kutsallığı konusunda şehre atfedilen değer ve anlam ise Yahudilik ve Hristiyanlık geleneklerinde Kudüs'ün kutsallığı konusundaki yaklaşımlardan önemli farklılıklar içerir. En önemli farklılık bu kutsal şehrin tarih boyu süregelen hak ve batıl mücadelesinde sayısız peygamberin yürüttüğü tevhid mücadelesine ev sahipliği yapmış olmasıdır. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed'in yaşadığı İsra ve Mirac tecrübesine konu olması da Kudüs'ün kutsiyetine dair Yahudilik ve Hristiyanlık geleneklerinden farklı olan bir yaklaşımdır.

İslam'a göre Kudüs, tarih boyu tevhid ve şirk mücadelesinde birçok peygambere kucak açmış olan bir yerdir. Hz. İbrahim'den Hz. Davud ve Hz. Süleyman'a, Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya'dan Hz. İsa'ya birçok peygamber bu şehirde hakkı temsil ve tebliğ etmiş, küfre ve şirke karşı mücadele etmiştir. Dolayısıyla bu şehir bir "peygamberler şehri"dir. Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan sonra inşa edilen ikinci mescid olarak nitelediği Beytu'l Mukaddes (Mescid-i Aksa) bu şehirde inşa edilmiştir. Burası kible konusunda Mescid-i Haram'a dönülmesine dair ayet (Bakara, 2/144) nazil olana kadar Hz. Muhammed ve ona tabi olan Müslümanların namazlarında yöneldikleri ilk kible olmuştur. Müslümanların ilk kiblegâhı olarak bu mukaddes mekân, aynı zamanda Hz. Peygamber'in İsra ve Mirac mucizelerinin de gerçekleştiği yerdir. Buna göre risaletin Mekke döneminde Hz. Muhammed (sav), bir gece mucizevi şekilde yatağından alınmış ve Mescid-i Haram'dan çevresinin bereketlendirilmiş olduğu vurgulanan Mescid-i Aksa'ya götürülmüştür. Orada da Mirac olarak bilinen mucizevi bir tecrübe yaşamış, kendisine birtakım ayetler gösterilmiştir (İsrâ, 17/1). İsra mucizesinin gerçekleştiği mekân bağlamında, Kur'an'da "etrafını bereketlendirdiğimiz" ifadesiyle Kudüs'e atıfta bulunulur. Benzer bir atıf "içinde âlemler için bereketler



kıldığımız yer" şeklinde Hz. İbrahim'in hicretiyle ilgili ayette de (Enbiyâ, 21/71) yer alır. Bunlar dikkate alındığında Kudüs, Kur'an'da dolaylı olarak kendisinden bahsedilen mukaddes şehirdir.

Peygamberler tarihinde oynadığı rol, İsra ve Mirac mucizesine konu olması ve Müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksa'yı ihtiva etmesi gibi nedenlerle Kudüs, İslam'da Mekke ve Medine şehirlerine atfedildiği gibi Harem-i Şerif'tir; kutsiyetinden dolayı saygı duyulması gerekli bir harem bölgesidir. Burada yer alan Mescid-i Aksa da Mescid-i Haram ve Mescidu'n Nebi ile birlikte İslam'ın en önemli üç mescidinden birisidir. Hz. Peygamber, yeryüzünde namaz kılmak amacıyla sadece bu mescitlere yapılan seyahatlerin diğer mescitlere kıyasla daha değerli olduğuna dikkat çekmiştir. Tüm bu özellikleri nedeniyle Kudüs Müslümanların kutsalıdır, haremidir.■

Hazreti Gönül ve Ayasofya

LEYLA İPEKÇİ

BÜYÜKLERİMİZ “KUTSAL”A MEKÂN İZAFE ETMEZ, İNSANLA KAİM olduğunu kabul ederler. Denilir ki; müşşid-i hakikî neredeyse merkez orasıdır. “Kutsal şehir” ise buradan hareketle içinde Hazreti İnsan ya da müşşid-i hakiki olan Sevgiliyi barındırmaktan başka bir tarife gerek duymuyor âcizane. Varlığın merkezi, varoluşun mayası daima insandır ne de olsa.

İslam’da “kutsal”ın sembolleri bu insan hazretinin hakikati üzerine bina edilir. Mimariye baktığımızda bunun açılımlarını en estetik üsluplarda görebiliriz. Minarenin (menare) nur inen kâmil vücuttan kinaye tasarımılandığını, şerefenin ise o insan-ı kâmilin dilinden



İslam'da "kutsal"ın sembolleri bu insan hazretinin hakikati üzerine bina edilir. Mimariye baktığımızda bunun açılımlarını en estetik üsluplarda görebiliriz. Minarenin (menare) nur inen kâmil vücuttan kinaye tasarımılandığını, şerefesinin ise o insan-ı kâmilin dilinden dökülen hakikat sözlerinden kinaye olduğunu iştiriz. Camilerin kubbe şeklindeki tasarımı içinse miracın tamamlanmasından mülhem, kâmil makama (Muhammedî makama) erişilmesinden kinaye olduğu dile getirilir.

dökülen hakikat sözlerinden kinaye olduğunu iştiriz. Camilerin kubbe şeklindeki tasarımı içinse miracın tamamlanmasından mülhem, kâmil makama (Muhammedî makama) erişilmesinden kinaye olduğu dile getirilir.

İsa'nın (as) miracı yükselişte kalmış, yeryüzüne nüzulü tamamlanmamıştır denilir. Bu yükselişin sembolü olarak tasarımılanan kilise ve katedraller daha keskin ve yüksek yapılar iken Muhammedî zevk, miracını tamamlayıp yeniden yeryüzüne (Hak'tan halka) inmenin sembolü olarak kubbe mimariyi daha

fazla benimser, ışığın seyrine göre iç ve dış mekânı bir bütün olarak işler.

Kiliselerin Gotik üslubu sütun ve kuleleri, yüksek kemerleri hakikatin göklerdeki temsiline bir gönderme iken İslam'daki cami mimarisi ise sadece yukarıyı değil, tüm yönleri kuşatan, çoklukları cem eden, tüm isimleri vücudunda barındıran bir yapıyı benimser. Bizans mimarisinin "kubbeli bazilika" olarak istisnai bir yapısı olan Ayasofya'nın bu anlamda tevhidî bir temsili vardır. Buraya döneceğim.



Ayasofya İç Mekan



“Kutsal mekân” deyince inançlara, maneviyat sembollerine göre belirlenen ibadet yerleri; Tuva Vadisi, Golghota Tepesi gibi yerler akla geliyor. Müslümanlar için kutsallığı tasdikli üç mabet ve bulundukları şehirler de öncelikle akla geliyor: Mekke’deki Mescid-i Haram, Medine’deki Mescid-i Nebevi ve Kudüs’teki Mescid-i Aksa. Bu şerefli mekânlarda ibadet etme nasibine ermiş biri olarak, “kutsal”ın cemaatlere bakan sosyolojik yaşantısının içindeki daha sırlı ve ferdi bir alanda, çok daha mahremde yalın gerçeğini bulduğunu hep hissetmişimdir. Ne de olsa iman kültürel bir meziyet değil, insanın kalbinde parıldayan bir nurdur.

Eğer tarihi ölçü kabul edersek bugünün yeni “kutsal”larını tarif etmek için “seküler” veya “modern” gibi kavramlara ihtiyaç duyacağız. Âcizane her türlü kavram algıya göre değişken olduğundan, meramımı anlatmak için “kutsal” ölçümüzün değişmeyen öz ile (Hak) sabitlendiği bir vicdanî birim gerekir diye düşünüyorum. Pergelin sabit ayağını zamana ve mekâna göre o değişmeyen öze, o merkeze, tabiri caizse kalbin süveydasına koyabilmeyi



Ayasofya Kubbe

âcizane göreceli kavramlara sığınmaktan daha tutarlı buluyorum.

Sabit özü belirlemediğimizde ise nerede, neyle, ne kadar tatmin buluyorsak o bizim kutsalımız haline geliyor. Bazen şiddet dahi maneviyat haline gelebiliyor. Para, tüketim, teşhir vesaire derken nefis-i emmare’nin her tür sıfatı müstakil benliğimize mâl eden özelliği hemen her devirde “kutsal” addedilebiliyor. İçindeki Hak sırrı, “güzel isimleri” unutulurak...

Yıllar önceydi. Hac kfilesi havaalanına indiğinde etrafımızdaki hacılar pasaport kuyruğunda sıra kavgasına tutuştular. Uzun süre onları seyretmek durumunda kalmıştım. Emaneti, tasdikli olan kutsal şehir Mekke’de bırakmış, “kutsal” olmadığını varsaydığımız bir başka şehre dönmüştük! Ödevimizi yapmanın getirdiği rahatlamayla, sanki ibadet sona ermişti!

Böyle bakıldığında kutsal şehirlerdeki mabetleri inşa eden her taş, bizim vücut binamızın da putu olmaya aday. Bu durumda “kutsal” bizim için taklidî bir ritüel, kültürel-toplumsal bir

İsa'nın (as) miracı yükselişte kalmış, yeryüzüne nüzulü tamamlanmamıştır denilir. Bu yükselişin sembolü olarak tasarımılanan kilise ve katedraller daha keskin ve yüksek yapılar iken Muhammedi zevk, miracını tamamlayıp yeniden yeryüzüne (Hak'tan halka) inmenin sembolü olarak kubbe mimariyi daha fazla benimser, ışığın seyrine göre iç ve dış mekânı bir bütün olarak işler.

etkinlik veya bireysel faydacılık içeren bir eylemden öteye gidemiyor. Hakikat ise elbette şehirden şehre sınır çizen kısıtlı bir algı olup çıkıyor.

Büyüklerimiz “yeryüzü yâr yüzü” der. Her yer dâhil, yeryüzü mescit olduğunda, her adım ibadet, her mekân kutsal olacaktır kuşkusuz. İnsanın nefsinin Müslüman etmeden imanın kemâle ermesi mümkün değil. Evliyaullahın sözlerinden öğrendiğimize göre İsa makamında zuhur eden hakikat Muhammedi makama ulaştığında ancak miraç tamamlanıyor. Devreden hep “Zat” olduğundan suret sonsuz ama hakikat bir. İsa'nın (as) ahir zamanda nüzulü ise makam tekmil ederek Muhammedi makama dönüşmesi olarak kabul ediliyor.

Baştaki önermeyi biraz daha açayım o halde: İman insanın kalbinde bir nur ise “kutsal”ın mekânı muhakkak ki insan hazretinin gönlüdür. Her an huzurda olan... İnsanlığını isimler, sıfatlar ve fiiller tevhidinden öteye giderek Zat mertebesinde (Muhammedi makam) tamamlayan ve mümin denilen kâmil İnsan'ın gönlü. Bu şehrin merkezindeki kubbeli mabede varmak da yetmez. Onun inşa edildiği iç şehrin anlamını açmak, avlusundan geçerek kemerlerin kapı ve sütunların ortasındaki saklı



hazineye ulaşmak da nefsi bir mücadele gerektiriyor. Mihrabın ve minberin temsil ettiği tüm anlamlarıyla.

Rivayete göre Bizans döneminde Ayasofya, eşzamanlı olarak hem kendisini tasarlayacak olan mimarın hem de imparatorun mânâsına gelir. İkisinin de rüyasında devrin İsevi makamındaki kâmil insanı böyle bir mabet inşa edilmesini istemiş ve planını da göstermiştir. Devir, İbn Arabi'nin Füsüs'unda açıkladığı peygamber hakikatlerine denk gelen nefis makamlarından mülhem, İsa'nın (as) enfüsünde Hakk'ı bulmasıyla (cem) gelinen teşbih dönemidir.

İsa (as) nefsinin cem makamına ulaştığında (nefsinde Hakk'ı bulduğunda) miracını tamamlamak için daha tırmanacağı bir basamak kaldığını biliyordu. Kişisel miracı esnasında Hakk'ı nefsinde ispat eden her talibe yardımdır bu aslında. Çünkü sadece nefsinde (enfüs) hakikati bulmak yetmez. Musa (as) ise



tenzih döneminin peygamberi olarak, eşyada (afak) Hakk'ı bulmuştur. Tenzih



ve teşbihi birleştirerek tevhid üzere Hakk'ı ispat etmek ise Muhammedî makama ulaşanların nasibi.

Nitekim tasavvuf büyüklerinden Yunus Emre hazretleri bir mısraında “Nur oldu İsa bana” diyor. “Kin, kibir, riya, yalan, öfke gibi nefis perdeleriyle mücadeleyle girersen sonunda senden nur topu gibi, nefsi dumura uğramış, benliksiz, İsevileşmiş bir mânâ çocuğu doğar. Yunus burada, ‘nefsin Hz. Meryem, ruhun Hz. İsa gibi olur, sonrası kolaydır’ demek ister.” (M. Tatçı divan şerhlerinden.)

Niyazi Mısri hazretleri ise “Sonra İsa’dır dilerim Allah indirir / Şarkımızın ayı garbımızın günüdür” diyor. “İsa makamına gelebilmek için tertemiz Meryem’den doğmak yani nefsi temizlemek lazımdır. Ondan sonra bir dolunay doğar. O dolunay, batıdaki güneşimizle birlikte yeryüzüne iner. Dolunay, mânâda velayet makamıdır. Güneşin tam tecellisi de hakikat makamı.



Ay nur sıfatına mazhardır. Güneş, içimizdeki hakikatin uyanmamış halidir. Ay da velayetin uyanmamış halidir. Doğunca batmayan güneş, batmayan ay: Kıyametin kopar, bir daha kopmaz. Artık hakikatesin. Mısır hazretleri burada olup duran bir şeyden bahsediyor.” (Mustafa Tatçı şerhlerinden)

Kaynaklara baktığımızda Ayasofya’nın harcına Mısır’dan, Efes Artemis Tapınağı’ndan, Suriye Baalebek’ten getirilen profir sütunlar ile Tarsus’tan taşınan bronz kapı, Rodos’tan getirilen toprak gibi pek çok malzeme dâhil edilmiştir. Osmanlı döneminde dört bir yandan bünyesine katılan çeşitli malzemeler de cabası. Evliya Çelebi, Ayasofya’nın inşasında kullanılan taşların çoğunun Ayasuluk ve Aydıncık, renkli mermerlerin Karaman, Şam ve Kıbrıs Adası’ndan, binlerce parlak sütunun Atina yakınlarından ve ham mermerlerin de Marmara Adası’ndan taşındığını aktarıyor.

Evliya Çelebi, “Hz. Muhammed’in -sav- doğumunu müjdeleyen gece deprem meydana geldiğini, Ayasofya’nın kubbelerinin yıkıldığını” dile getiriyor. Bunun üzerine üç yüz kadar papazın Mekke’ye giderek Hz. Muhammed’in tükürüğünü, ceylan derisi üzerine çizilen elinin örneğini, toprak ve zemzem suyunu aldığını ve kubbeyi onardığını anlatıyor. Seyahatnamesinde, “Peygamber’in tükürüğüyle kubbenin kible tarafında 32 nakışlı kısım böylece zahmetsizce yeniden yapılmıştır. Kubbenin diğer taraflarından burası daha belli ve nurludur” diyerek, fetihten sonra Fatih Sultan Mehmet’in büyük kubbenin ortasına bir zincir ile altın top asmış olduğunu belirtiyor.

Tasavvuf kültürümüzde tükürük kelimesinden Hz. Peygamber’in “ağız yarı” olarak bahsedilir. Ağızdaki yaşlık, fakat içine benlik karışmamış, saf, tıpkı bebeklerin iki dudağı arasından akan saf su anlamında. Muhammedî makamın Zat sırrı sembollerle örtülü olsa da insanın mayasına konulmuş- tur kuşkusuz. Ayasofya’nın harcında Mekke’den getirilen emanetin zâhiri mevcutsa, miracını tamamlayan Hak

Ayasofya kilise olarak inşa edildiğinde özünde Muhammedî makamın hakikatini barındırmaktaydı. Tıpkı Âdem (as) zühur ettiğinde Muhammed'in (sav) mânâsının onda mündemiç olması gibi. Devir tamamlandığında ilk nurun son zühur olmasından kinaye. Teslis, hakikati üçe indirirken, tevhid bire indirerek Ayasofya'nın kubbesinde tüm varlığı kendine cem ediyorsa, elbette asıl niteliğine (cami) ilk haliyle kavuşmuştur.

erenin sırrında da bâtını mevcuttur denilebilir.

Ayasofya kilise olarak inşa edildiğinde özünde Muhammedî makamın hakikatini barındırmaktaydı. Tıpkı Âdem (as) zühur ettiğinde Muhammed'in (sav) mânâsının onda mündemiç olması gibi. Devir tamamlandığında ilk nurun son zühur olmasından kinaye. Teslis, hakikati üçe indirirken, tevhid bire indirerek Ayasofya'nın kubbesinde tüm varlığı kendine cem ediyorsa, elbette asıl niteliğine (cami) ilk haliyle kavuşmuştur.

Tarih boyunca Ayasofya'ya dair o kadar efsane üretilmiştir ki, metaforik anlatımlarla bezeli ama saklı hazineyi içindeki remizlerde barındıran katmanlı bir menakıp dili ile hurafe arasındaki ince ve keskin farkı algılamak çoğumuz için kolay olmuyor. Peygamberâne yöntem olan örtülü, remizli anlatımlar için ledün dilini (Süleyman'a -as- öğretilen kuşdilini) çözebilmek gerekiyor. Hurafe ile menakıp arasındaki fark buradan hareketle tam da "hakikat" kadardır sanırım. Ancak üzerini kaldırıp anlamı okuyabilirsek. Nefsimiz Kuran'da adı geçen emmare, levvame, mülhime, mutmainne gibi yedi merbeden hangisinin seviyesindeyse gerçeği oradan algılıyoruz demektir ki ledün dili de o ölçüde bize açılacaktır.

Ayasofya için yine Evliya Çelebi, İstanbul'un Ahırkapı tarafına bin adım ve Sarayburnu'na bin adım uzak bir yüksek tepe üzerinde gökyüzüne baş uzattığını söyler. Romalılar döneminden geçen yüzyıla dek Ayasofya yakınlarındaki Yerebatan Sarnıcı'nın önünde bulunan Milyon Taşı dünyanın merkezi olarak kabul edilirdi. Kubbe şeklindeki bazilikasıyla ilk inşa edildiğinden bugüne, dünyanın dört bir yanından gelen, her din, meşrep ve mezhepten, hemen her kimlik ve kökenden ziyaretçiyi ağırlıyor.

Bütün bu özellikleri, onun hem harcında hem mayasında bir tevhid mahalli olmasından kaynaklanıyor bana göre. Ayasofya,



Köln Katedrali

İstanbullu bir yazar olarak, benim de hemen her romanımda bir kahraman olarak farklı bağlamlarda yer almıştır. "Ateş ve Bahçe" romanımda ise imgesel bir başkahraman konumundadır adeta.

Elbet bir gün Ayasofya da helak olacak. Her şey fani. Yüz elli yıldır kubbesinde yazan "Allah göklerin ve yerin nurudur" ayeti ise insanlığın "kutsal"ını hem merkeze alan hem sınırsızlaştıran bir ifade bana göre. Evet "kutsal"dan anladığım, Ayasofya'nın kubbesinde zahir olan, hiç kuşkusuz âlemlere sığmayan ol gönlün mânâsıdır ki İnsan'la genişlemeye devam ediyor.■

Atebât-ı mukaddese Şia'nın Kutsal Şehirleri

MUHARREM AKOĞLU,
Prof. Dr. , Erciyes Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Öğretim Üyesi

KUTSAL, ARAPÇADA TEMİZ VE PAK ANLAMINA GELEN KUDS KÖKÜNDEN TÜRETİLMİŞTİR. BU ANLAM TEMELİNDE KUTSAL, DİNÎ UNSURLARI BİRBİRİNE BAĞLAYARAK O DİNİN BÜTÜNLÜĞÜNÜ SAĞLAYAN VE KUŞATAN TEMEL ELEMAN ANLAMINA GELİR. ONU BELİRLEYEN EN TEMEL UNSUR DA KİŞİNİN, KAYNAĞINI TABİATÜSTÜ GÖRDÜĞÜ VARLIĞA KARŞI BESLEDİĞİ BAĞLANMA GÜDÜSÜDÜR.¹

Şehir ise, herhangi bir mekân veya zemin üzerinde yapılaşması olan belirli bir nüfus yoğunluğuna sahip, ekonomik, sosyal ve kültürel boyutta kurum-sallaşmış, temel hizmetlerin yürüdüğü, toplum bilincinin ve birlikte yaşama kültürünün oluştuğu yerleşim yeridir. Belki şehri, devamlılık içerisinde kendine has bir yaşam tarzı üreten, mukimlerinin maddi ve manevi ihtiyaç ve beklentilerine cevap veren sosyal bir ortam şeklinde tanımlamak da mümkündür. Bu bağlamda o, toplumsal yaşama ve insanlar arasındaki ilişkilere yön veren, toplumsal ilişkilerin yoğunluk kazandığı, sosyal mesafelerin azaldığı mekânlar olarak da vasıflandırılabilir.² Ancak şehirleri sadece fiziksel zemin bağlamında değerlendirmek kuşatıcı bir yaklaşım olmayacaktır. Zira oraları, sosyal seyyahiyet temelinde etkileşimin belirleyici olduğu ortak duyuş ve düşünüşe dayalı birliktelik kültürünün şekillendirdiği sosyal mekânlar olarak da görmek gerekir.

¹ Kürşat Demirci, "Kutsiyet" DİA, Ankara 2002, XVI, 495-496.

² Bkz. Münir Yıldırım, Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 2014, Sayfa 133.

Nitekim şehir atmosferinde farklı özelliklere sahip toplulukların var olduğu bilinmektedir.

Tarih boyunca topluluklar, kendi aralarında geliştirmek durumunda kaldıkları ilişkinin ortak zeminini dinde buldular. Bu da yeryüzünde pek çok şehrin gerek ilk kuruluşunda ve gerekse tarihî gelişim sürecinde dinin ve kutsalın etkin bir yapıda belirleyici olmasını sağladı. Bu da şehrin sosyal dokusunun şekillenmesi, toplumsal kültürünün oluşumu ve özgün kimliğinin teşekkülünde din ve kutsal önemli kıldı. Hatta bazı şehirler, içlerinde barındırdıkları dinî mekânlar üzerinde oluşan ruhaniyet ile bütünleşerek kendilerine kutsallık merkezinde yoğun kimlikler inşa etti. Kutsal metinlerde şehir atıfta bulunulması veya kutsala inanan kimselerin bu mekânlara yönelik ziyaretlerinde yaşadıkları manevi haz da bu kimliğin pekişmesine katkı sundu. Bu şekilde kutsal şehir ve yerleşim merkezleri ortaya çıktı. Nitekim farklı inanç çevrelerince Babil, Ur, Bağdat, Kahire, İskenderiye, Betlehem, Banares, Amritsar ve Vatikan gibi³ müntesiplerince kutsal görülen şehirleri örnek olarak saymak mümkündür.

İslam'ın da kutsal şehirleri vardır. Bu bağlamda Mekke, Kudüs ve Medine dikkat çekicidir. Nitekim Mekke, yeryüzünde ilk ibadet mekânı olarak inşa edilen Kâbe'yi bünyesinde barındırmaktadır. İlk vahiy, Mekke'de nazil oldu. Hz. Peygamber ilk tebliğ faaliyetlerini burada başlattı. Ayrıca şehir, İslam'ın farzlarından haccın mekânı olarak öne çıktı. Dünya Müslümanlarının bir araya gelerek ortak şuur ile ibadet etme yeri ve Müslümanların kiblesi oldu.

Kudüs ise, Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'yı bünyesinde barındırmaktadır. Aynı zamanda Kudüs, Müslümanların ilk kiblesidir. Hz. Peygamber de miraca buradan çıkmıştır.

Medine, Hz. Peygamber'in hicret mekânıdır. İslam'ın yayıldığı, güçlendiği ve neşv-ü nemâ bulduğu yerdir. Ayrıca İslam'ın medeniyete dönüşme mekânı olarak görülür.

Tarih boyunca dinlerin kendi tecrübeleri bağlamında kırılmalar yaşadıkları dönem ve mekânlara kutsiyet atfettikleri görülmektedir. Mezhepler ise, konumları itibarıyla dinin temel referansları içerisinde yorum farklılıklarına dayanan oluşumlardır. Bu itibarla mezheplerde kendilerine özgü önem atfedilen mekânlar olabilmekle birlikte kutsallık düzeyinde bir algı çok da rastlanan bir durum değildir. Ancak Şiilik bunun istisnası olarak değerlendirilebilir.

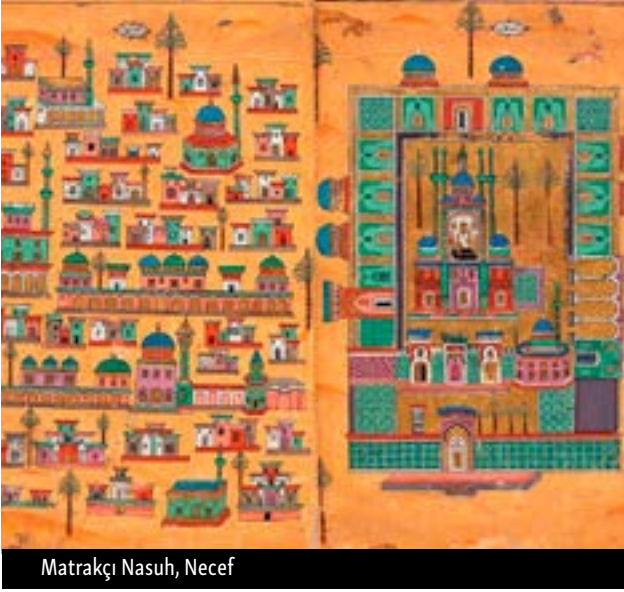
Bilindiği gibi İslam, vahiyler aracılığıyla Hz. Peygamber'e nazil oldu. O da vahiyler şeklinde kendisine gelen emir ve buyrukları etrafındaki insanlara tebliğ etti. İslam, bu şekilde insanlık ile buluştu. Hz. Peygamberin kendisi de hayatın içinde olduğu için toplumun problemleriyle mutlak oto-



H. Ali Türbesi, Necef

rite olarak doğrudan ilgilendi. Bu nedenle onun gününde Müslümanlar arasında özellikle temel itikadî konularda görüş ayrılıkları ortaya çıkmadı. Bu durum Hz. Peygamber döneminde yeknesak bir topluma öncülük etti. Ancak Hz. Peygamber sonrası dönemde İslam'ın yayıldığı alan ve coğrafya genişledi. Farklı din ve kültürlerle mensup insanlar İslam coğrafyasında yer almaya başladı. Bu da toplumda yeni tartışma mevzularının gündeme gelmesine gerekçe oldu. Bunlara cevap üretme konusunda mutlak otoritenin olmayışı, temel konular dâhil farklı yaklaşım tarzlarının ve din anlayışlarının ortaya çıkmasını kaçınılmaz kıldı. Ortaya çıkan farklı din anlayışlarının kurumsallaşması da İslam toplumunda Mezhep denilen sosyolojik yapıların vücut bulmasına zemin hazırladı.

İslam toplumunda ortaya çıkan mezhebî yapıları itikadî/siyasî ve fikhî/amelî olarak kategorize etmek mümkündür. Bu kategorizasyonun ayrıntıları elinizdeki yazının ilgi alanının dışında olmakla birlikte itikadî/siyasî ekoller içerisinde önemli sayılanlardan birinin Şia olduğunu söyleyebiliriz. Şia da diğer mezhebî yapılar gibi -her ne kadar müntesipleri farklı iddialarda bulunsalar da- Hz. Peygamber döneminde ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde henüz varlık sahnesine çıkmamıştı. Çünkü Şia'yı mezhep haline getiren temel nazariye, Hz. Peygamber sonrasında Hz. Ali'nin nass ve tayinle, bir başka ifadeyle Kur'an'ın beyanı ve Hz. Peygamber'in atamasıyla mutlak olarak halife olduğu inancıdır. Oysa tarihsel gerçeklik dikkate alındığında bu inancın gündeme gelmesi, Hicri 61 yılında Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da hunharca şehit edilmesi akabinde gelişen siyasî olayların meydana getirdiği düşünce atmosferi ile ilintilidir. Bu bağlamda Hz. Ali'nin imam/halife olması konusu bahse konu dönemde geçmişe yönelik temenni mahiyetinde ortaya çıkan bir kanaat iken, hicri birinci asrın sonu ikinci başlarında bir inanca dönüştü.



Matrakçı Nasuh, Necef

Bu inancın ortaya çıkması, Şia'nın mezhepleşme sürecine işaret etti. Buna rağmen Şia, tarihin reel akışını görmezden gelerek kendi düşünce perspektifine dayalı yeni bir tarih inşası süreci başlattı.

Şia, Hz. Ali ve soyuna gösterdiği özel ihtimamın neticesinde onlara ait veya onlar ile ilintili mekânlara kutsallık atfetmeye başladı. Nitekim Şiilikte İmamet, bir iman esasıdır. Bu durum imamlara kutsallık kazandıran en temel unsurdur. İmamların kutsallığı, onların veya türbelerinin bulundukları mekânları da kutsal kılmaktadır.

Şia'da kutsal şehirler için basamak, eşik veya yüksek bir kişinin makamı anlamına gelen *"atebât"* kelimesi merkezinde *"atebât-ı âliyye veya atebât-ı mukaddese"* kavramları kullanılmaktadır. Bu özelliğe sahip şehirlerden Kûfe, Necef, Kerbelâ, Kazımiyye, Sâmerâ ve Meşhed dikkat çekmektedir. Ancak süreç içerisinde Havza-i İlmiye/İlim Havzası olarak nitelendirilen Şîî eğitim merkezlerini de burada zikretmekte fayda vardır.

KÛFE

Kûfe; Babil harabelerinin güneyinde, Fırat'ın batı kenarında kurulmuş bir yerleşim yeridir. Günümüzde şehirlerin büyümesi ile Necef vilayetinin içinde yer almaktadır. Bağdat'a 170 kilometre mesafede olan şehir, ilk olarak 14-19/635-640 yılları arasında Hz. Ömer'in hilafet sürecinde askerî bir karargâh olarak kuruldu. el-Cezîre, Tüster, Rânehürmüz, Nihavend, Hemedan, Cürcan, Azerbaycan ve İsfahan gibi yerlerin fethinde üs vazifesi gördü. Şehrin sivil yerleşime açılmasıyla da bedevî, hadarî, güneyli ve kuzeyli çeşitli Arap kabilelerine mensup mevali ile Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit bir demografik yapıya kavuştu.

Hiz. Ömer, Kûfe kadılığı ve beytü'l-mal idaresi ile ilgili Abdullah b. Mes'ûd'u görevlendirdi. O da idari görevlerinin yanında halka İslam'ı öğretmek ve ilmî faaliyetlerde bulunmak maksadıyla tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve gramer gibi ders programları tertipledi. Bu şekilde Kûfe'de ortaya çıkan ilmî atmosfer şehrin bir ilim merkezi olmasının önünü açtı. Şehirde vücut bulan ilmî atmosfer kısa sürede Kûfe'yi bölgenin idarî, ticarî ve kültürel merkezine dönüştürdü. Bu durum coğrafyanın İslamlaşması yönünde de büyük tesir icra etti.⁴

Hiz. Osman dönemine gelindiğinde şehrin kozmopolit



Kerbela

yapısından kaynaklanan birtakım sıkıntılar baş gösterdi. Bu durumda şehirde yönetim aleyhine muhalefet grupları oluştu. Bu gruplar halifeyi hedef alan diğer muhalefet grupları ile iş birliğine girdi. Bu gruplar, muhalif Basra ve Mısır gruplarıyla iş birliği halinde hilafet ve yönetim merkezi olan Medine'yi kuşattı. Hatta Kûfeli muhalifler, Halife Hiz. Osman'ı şehit eden gruplar arasında yer aldı (35/656).

Hiz. Ali halife olduğunda bölge halkı Cemel (36/656) ve Sıffin savaşlarında (37/657) yeni halifeyi destekledi. Halife de şehrin merkezî pozisyonunu, kültürel ve siyasî altyapısını dikkate alarak Kûfe'yi başşehir/yönetim merkezi yaptı. Fakat Sıffin'de Hiz. Ali'nin, hakem tayinini kabul etmesi ilişkilerde yeni bir kırılmaya neden oldu. Bölgenin bedevî kökenli Temim kabilesi mensupları başta olmak üzere binlerce Kûfeli ondan ayrıldı ve Hariciler olarak bilinen muhalif bir grup ortaya çıktı. Hiz. Ali, bu gruptan Harici İbn Mülcem tarafından Kûfe Camii'nde şehit edildi (40/661).

Ümeyye Oğulları döneminde yöneticiler, Hiz. Ali karşıtlığına dayalı uygulamalar içerisine girdi. Bu bağlamda hutbelerde

4 Bkz. Casim Avcı, Kûfe, DİA, Ankara 2002, XXVI, ss. 339-342.



Kufe Camii

olumsuz söz ve tavırlar dile getirilmeye başlandı. Ancak bu durum Kûfe'de Hz. Ali taraftarlığını pekiştirdi. Yönetim aleyhine de muhalefeti güçlendirdi. Bu süreçte Kûfe'de Hz. Ali taraftarı ve savunucusu Hucr b. Adiy ile arkadaşları çeşitli işkencelere maruz kalarak öldürüldüler (51/671).

Emevi halifesi Muaviye'nin ardından Kûfeliler, Yezid'e biat etmeyen Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ettiler. Buna duyarsız kalmayan Hz. Hüseyin, ön gözlemci olarak Müslim b. Âkil'i Kûfe'ye yönlendirdi. Onun halkta ciddi bir teveccüh görmesi üzerine kendisi de Kûfe'ye gitmek üzere yola çıktı. Ancak bu süreçte o, Müslim b. Âkil üzerinde merkezî yönetimin baskı kurarak yalnızlaştırıldığını, hatta öldürüldüğünü öğrenemedi (60/680). Nihayet kendisi, etrafındaki insanlarla Kûfe'ye yaklaştığında Ümeyye Oğullarının askerî müdahalesiyle karşılaştı. Kûfe'ye girmesine müsaade edilmediği gibi, Kerbelâ çölüne gitmeye zorlandı. Burada susuzluğa ve kuşatmaya maruz kalan Hz. Hüseyin ve ailesi, yakınlarıyla birlikte 10. Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde hunharca şehit edildi.

Bir müddet sonra Kûfe'de, Hz. Hüseyin'i önce davet edip sonra yalnız bırakan Kûfeliler, sebep oldukları vahim olaydan pişmanlık duyarak Tevvâbûn adıyla yeni bir kalkışmaya öncülük ettiler. İlerlemiş yaşlarıyla dikkat çeken grubun tamamı Ümeyye oğulları tarafından kılıçtan geçirildi (65/685).

Kûfe'de Hz. Ali taraftarlığı ve Ehl-i Beyt sevgisi adına başlatılan bu hadiseler, bütünüyle hüsrân ile sonuçlandı. Bu durum yönetim karşısında fiilî başarı elde edemeyen grupların Kûfe merkezinde teorik algılarını güçlendirmele ile sonuçlandı. Yaşanan bu talihsiz tarihsel olayların zihinsel yoğunlaşması Hz. Ali'yi mezhebî bir yapıda inanç meselesi haline getirdi.

Görülüyor ki şehirde Hz. Ali'nin vefatı ile başlayan süreç ve gelişen hadiselerin yansımaları, mezhebî bir itikat sisteminin ortaya çıkmasına kaynaklık etti. Şîî ulemanın

şehre yapılan ziyaretleri teşvik etmeleri ve faziletlerini dile getirmeleri de şehre ilgiyi artırdı. Bu ilgi, şehrin atebât veya kutsal kent olarak algılanmasının önünü açtı.⁵

Kûfe, tarihte Necef'e bağlı 10 km mesafede bir yerleşim alanı iken bugün -yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- Necef ile bütünleşmiştir. 2003 yılı verilerine göre nüfusu 110.000 olarak kabul edilmektedir.

NECEF

Necef tarihinde Gırâ (Guryân), Rabve ve Vâdisselâm isimleriyle bilindiği gibi, ilk devirlerde *en-Necefü'l-Eşref* diye anılmış, ayrıca Hz. Ali'nin şehâdet mahalli olması itibarıyla Meşhed ismine de muhatap olmuştur.

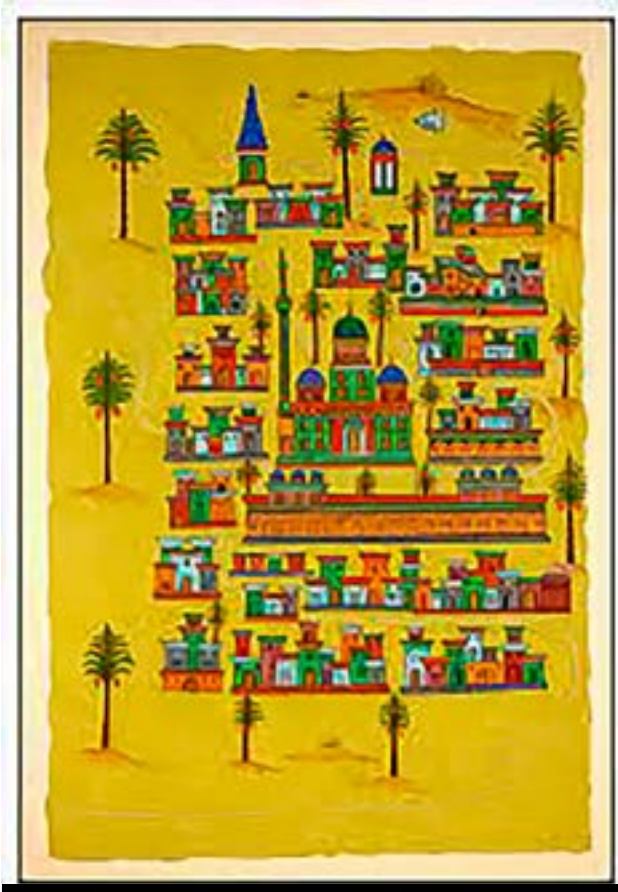
Hz. Ali, Harici İbn Mülcem tarafından Kûfe Camii'nde 40/661 yılında şehit edildi. Bir rivayete göre bedeni gizlice Kûfe'nin 10 km batısında yer alan Necef'e defnedildi. O dönemde Necef henüz bir yerleşim yeri değildi. Emeviler döneminde Hz. Ali'nin defnedildiği yer gizli tutuldu. Ancak Abbasilerin yönetime gelişi sonrasında Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, Hz. Ali'nin torunlarından Cafer es-Sâdık'ı Kûfe'ye çağırdı. Ondan Hz. Ali'nin defnedildiği yeri bildirmesini istedi. O da kabrin bulunduğu yere gelerek kabri teşhis etti.⁶ Onun işareti ile kabir bilinir oldu. Bu durum, Hz. Ali taraftarları açısından bölgeye ilginin kutsallık nazarıyla artmasını sağladı. Bu da süreç içerisinde bölgede bir yerleşimin ortaya çıkmasına kaynaklık etti. Ancak kabrin yerinin resmen tanınıp ilân edilmesi ve türbenin devlet eliyle tamir edilmesi Abbasi halifesi Hârûn Reşîd dönemine (786-809) rastladı. Bu da Hz. Ali'nin şehadetinden yaklaşık yüz elli yıl sonra Necef'in bir yerleşim birimi olarak ortaya çıktığı anlamına geldi.

Şehrin tarihî serüvenine baktığımızda öncelikle Hamdânîlerin kurucusu Abdullah b. Hamdân'ın (317/929) Hz. Ali'nin kabri üzerine bir türbe inşa ettirdiği görülmektedir. Daha sonra Büveyhî Hükümdarı Adudüddavle (978-983) burada kendisi ve oğulları için bir türbe yaptırdı. 479 (1087) yılında bölgeye gelen Selçuklu Sultanı Melikşah ve veziri Nizâmülmülk kabri ziyaret ettiler. İlhanlılardan Gâzân Han ziyarete gitmemekle birlikte şehrin imarı için çaba sarf etti. Necef VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllarda mescitleri ve medreseleriyle Irak'ın başta gelen şehirlerinden biri oldu.

Şah İsmail'in Şiîliği devlet politikasına dönüştürmesi ile Necef başta olmak üzere Şîî imamların türbelerinin bulunduğu ve kutsal kabul edilen atebât bölgelerine ilgi teşvik edildi. Pek çok Şîî, hayatının son günlerini buralarda geçirebilme arzusuna kapıldı. Çünkü atebât bölgelerinde vefat ettikleri takdirde imamların kabirlerine yakın yerlere

5 Halil İbrahim Bulut, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ, (Ed. Âlim Yıldız), Sivas 2010, I, 415-416.z

6 Mustafa Öz, "Necef", DİA, İstanbul 2006, XXXII, 486.



Matrakçı Nasuh - Kerbelâ Hz. Hüseyin Türbesi

defnedilmeyi arzu ettiler. Nitekim bu insanlar, kıyamet günü komşusu olacakları imamların şefaatlerine nail olmayı murat ettiler. Ne de olsa Şîî imamlara yakın ölmenin âhirette kendilerine bir paye sağlayacağını düşündüler. Bu çerçevede Necef'te Hz. Ali'nin türbesi yanında bulunan *Vadi es-Selam* mezarlığına defnedilen birinin, ahirette de Hz. Ali'ye komşu olacağı, ona yakın olduğu için feyzinden istifade edeceği ve şefaatine nail olacağı düşünüldü. Onun şefaatiyle de Berzah Azabı'ndan kurtulunacağı anlayışına sahip olundu.⁷

Bölgede yaklaşık dört yüz yıl Osmanlılar da hâkim oldular. Onların hâkimiyeti ile başlayan süreçte 941/1534-35 yılında Necef'e gelen Kanûnî Sultan Süleyman, şehrin imarı için gereken emirleri verdi. Daha sonra II. Abdülhamid'in de bölgede imar faaliyetlerinde bulunduğu ve özellikle şehrin su probleminin aşılmasına yönelik kanallar açtırdığı bilinmektedir. Osmanlıların son dönemlerinde Bağdat vilâyetinin Kerbelâ sancağına bağlı bir kaza olan Necef, 7

Mart 1917 tarihinde İngilizler tarafından işgal edildi. 1920 yılında da kurulan monarşi idaresine bağlandı.⁸

Şia'da, fetva makamı ve müçtehid kabul edilen ve taklit için müracaat edilecek kişi anlamında "merci-i taklid" müessesesi vardır. Bu kişiler, Şia'nın inanç nazariyesinin temelini oluşturan imametin günümüzdeki temsilcileridir. Irak'ta, bu kişilerin Necef'te yaşıyor olmaları dikkat çekicidir. Ayrıca en önemli Şîî öğretim merkezlerinden/havzalarından birinin Necef'te bulunması da şehrin önemi açısından kayda değerdir.

Necef'in bir özelliği de yakın geçmişte şahlık rejimine karşı koyan İranlı mollaların sığınma yeri olmasıdır. XX. yüzyıl başlarında Kaçar Hânedanı ile anlaşmazlığa düşen üç büyük Şîî âlim Mirza Halîl-i Tahrânî, Kâzım-ı Horasânî ve Abdullah-ı Mâzenderânî, daha sonra 1965'te son İran şahı tarafından sürgüne gönderilen Âyetullah Humeynî Necef'e yerleşmiş ve muhalefetlerini buradan yürütmüşlerdir.⁹

Görülüyor ki Necef, başlangıçta Kûfe'ye 10 km mesafede, ancak yerleşimi olmayan bir yer idi. Hz. Ali'nin türbesinin Necef'te olması kutsallık zemininde yerleşimi teşvik ettiği gibi, süreç içerisinde yörenin şehre dönüşmesinin ve büyümesinin gerekçesi oldu. Bu büyüme süreç içerisinde Kûfe'yi de kuşattı ve içine aldı. Günümüzde her iki yerleşim yeri birbiriyle bütünleşti. Necef, vilayet merkezi olmakla birlikte Kûfe de ona bağlı bir yerleşim yeri olarak kaldı.

KERBELÂ

Şia'nın kutsal saydığı atebât şehirlerden biri de Kerbelâ'dır. İslam öncesi kurulan bir belde olduğu düşünülen şehir, Irak'ın başkenti Bağdat'ın yaklaşık 100 km güneybatısında yer almaktadır.

Şehri kutsal yapan özellik, Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'in burada Emevî halifesi Yezid döneminde insanlık dışı bir muameleye maruz bırakılarak 10 Muharrem 61/10 Ekim 680 tarihinde başının gövdesinden ayrılmak suretiyle hunharca şehit edilmesidir.

Hz. Hüseyin'in şehadeti sonrasında facialar silsilesi yaşandı. Şehit düşen cesetler savaş meydanında açıkta bırakıldı. Ümeyye Oğulları bu duruma duyarsız kalırken Benî Esed kabilesi mensubu Gâdiriyye köylüleri cesetleri Hâir denilen yerde toprağa verdi. Bu arada Hz. Hüseyin'in kesik başı ve esir alınan yakınları da Şam'da Emevî Halifesi Yezid'e götürüldü. Onlar, yolculuk esnasında ve Şam'da saygı sınırlarını zorlayan muamelelere maruz kaldılar. Sonradan Medine'ye dönmelerine müsaade edildi.

Bu süreçte Hz. Hüseyin'in Şam'a götürülen başının ne olduğu hususu muğlak kaldı. Kaynaklarda bu konuda farklı rivayetler ileri sürüldü. Kuvvetle muhtemel olan, yakınla-

7 Muharrem Akoğlu, "Irak'ta Şîî-İmamiliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi", *Bilimname*, XXXVI, 2018/2, 123-124.

8 Öz, "Necef", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 486.

9 Avni İlhan, "Atebat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 50.

örnekte, Şiî fıkında toprak yemek haram olduğu halde Kerbelâ toprağından şifa niyetiyle belli oranda yenmesinde sakınca yoktur.¹³

Şiîlerce kutsal sayılan Hz. Hüseyin'in türbesi gündelik siyasetin etkisi altında farklı dönemlerde farklı muamelelere maruz kaldı. Nitekim Abbasiler genel olarak Hz. Hüseyin'in türbesine hürmet göstermelerine rağmen Abbasî Halifesi Mütevekkil-Alallah, 236/850-51 yılında türbeyi ve çevresindeki binaları yıktırdı ve araziye tarlaya dönüştürdü. Bununla da yetinmeyerek ziyarete gelenleri en ağır şekilde cezalandıracağını ilan etti.¹⁴ Ancak bu karşı duruş çok uzun sürmedi. Kısa bir müddet sonra türbe ve diğer binalar tekrar yapılarak ziyarete açıldı.

Kerbelâ, Hz. Hüseyin ve ailesine uygulanan vahşetin oluşturduğu mağduriyet ve mazlûmiyet temelinde bütün Müslüman topluluklar için büyük bir tarihî yarayı bünyesinde barındırmaktadır. Bu itibarla tarih boyunca Kerbelâ, gerek Sünnî gerekse Şiî yöneticiler tarafından özel ilgiye mazhar oldu. Nitekim Sultan Melik Şah'ın bölgeyi ziyareti sırasında (479/1086-87) türbelerin donatıldığı, İlhanlı hâkimiyeti döneminde şehirde misafirler ve görevliler için meskenler yaptırıldığı bilinmektedir. Şah İsmâil (1502-1524) ile başlayan Osmanlı-İran mücadelesinde her iki tarafın da bölgede hâkimiyet kurdukça âdeta daha iyi şeyler yapma yarışına girdikleri görüldü. Bu bağlamda Kanûnî Sultan Süleyman, Bağdat'ı aldıktan sonra Kerbelâ'yı ziyaret etti (941/1534). Şehrin sulama ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik çalışmalar yaptırttı. Bu çerçevede su kanalları açtırttı. III. Murad da zaman içinde tahrip olan türbenin 991/1583 yılında yeniden yaptırılmasını sağladı.

Kerbelâ tarihinde geç dönemlerde yaşanan bir başka acı olay vardır. O da 1801 yılı Nisan ayı başlarında Vehhâbîlerin Kerbelâ'yı yağmalayıp 3000'in üzerinde Şiî'yi öldürmeleridir. Onlar bu arada Hz. Hüseyin'in sandukasını tahrip ederek türbedeki kıymetli eşya ve hediyeleri de alıp götürdüler.

Bölge, I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı hâkimiyetinde kaldı. Bu süreçte Kerbelâ, Osmanlıların bölgeye yönelik ihtimamının yanında İran şahlarının ve Hindistan Şiîlerinin de ilgisine mazhar oldu.¹⁵

Kerbelâ, XX. yüzyılın başlarında 50.000 civarındaki nüfusuyla Irak'ın Bağdat'tan sonra ikinci önemli şehri oldu. Nitekim ziyaretçilerin bıraktığı gelirler, türbenin vakıfları, Necef ve Mekke yolları üzerinde bulunması şehri zengin ve mamur yaptı.

Görülüyor ki Kerbelâ'nın suyu ve toprağı Hz. Hüseyin ve yakınlarının kanı ile karışmış olduğuna inanıldığı için Şiîlerce kutsal sayıldı. Bu kutsallık algısı pek çok Şiî'nin

idealinde ölünce bu topraklara gömülme arzusunun ortaya çıkardığı. Bu da İran, Hindistan ve Pakistan gibi Şiî nüfusa sahip yerlerden varlıklı kişilerin cenazelerinin buralara getirilmesine gerekçe oldu. Aynı amaçla pek çok Şiî'nin, hayatlarının son günlerini imamlara komşu olarak geçirme gayesiyle buralara yerleştikleri de görüldü.¹⁶

Günümüzde Kerbelâ, aynı adı taşıyan 5034 km2 genişliğinde ve 690.000 (2014) nüfuslu bir idarî birimin merkezidir. Yeni şehir, eski Kerbelâ'nın etrafında daha çok batı yönünde gelişen yeni mahallelerden oluşmaktadır. Şehirde yoğun olarak İran, Pakistan ve Hindistan'dan gelip yerleşen Şiîler ile Arap asıllı Şiîler meskündür.

KÂZİMİYE

Irak'ın başkenti Bağdat'ın dokuz ilçesinden biri Kazîmiye'dir. İlçe, Bağdat'ın kuzeyinde ve Dicle Nehri'nin sol kıyısında konumlanmıştır. Adını Şiâ'nın yedinci İmamı Musa el-Kazım (ö. 183/799)¹⁷ ile torunu dokuzuncu imam Muhammed et-Tâkî'den (ö. 220/835)¹⁸ aldı.

Bölge, Sâsânîlere dayanan bir tarihe sahip olmakla birlikte Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ilk zamanlarında Şûnîziyye diye anıldı. Onun 150/767 yılında ölen büyük oğlu Ca'fer'i buraya defnettirmesi ve daha sonra Abbasîlerden, Ali oğulları ve Kureyşlilerden kimselerin de buraya defnedilmeleriyle *Makberetü Kureyş* veya *Mekâbiru Kureyş* isimleri öne çıktı.¹⁹

Mûsâ el-Kâzım'ın defninden sonra *el-Meşhedü'l-Kâzımî*, *Meşhedü Mûsâ b. Ca'fer* adıyla anılan mezarlık, ardından torunu Muhammed et-Takî'nin yanına konulması üzerine her ikisine nisbetle Kâzimeyn olarak anıldı. Diğer atebât şehirlerinde görüldüğü gibi, ilçede oturan nüfusun büyük çoğunluğunun bu iki önemli imama yakın olma güdüsüyle Şiî olması dikkat çekicidir. Bölgeye daha çok İranlı Şiîlerin gelip yerleştikleri gözlemlenmektedir.

Kâzimeyn'de imamların türbeleriyle ibadet mahallinin ilk defa ne zaman ve kimler tarafından yaptırıldığı hususunda farklı rivayetler vardır. Bununla birlikte Musa Kazım'ın türbesinin ilk kez Abbasi halifesi Harun Reşid tarafından yaptırıldığı, Büveyhîlerin Bağdat'a hâkim olmaları sonrasında da ilk Büveyhî sultanı Muizzüddavle'nin 336/947-48'de her iki imamın mezarlarına ahşap sandukalar koydurmak suretiyle belirgin hale getirttiği bilinmektedir. Şah İsmail'in imam türbelerine özel ilgisini burada da görmek mümkündür. Nitekim o, türbelerin 924-925/1519'da bugünkü yapıya

16 İlhan, "Atebat", *DİA*, IV, 50; Suraiya Faroqhi, *Pilgrims Sultans The Hajj under the Ottomans*, London 2014, 137-142.

17 Tam adı: Ebû'l-Hasen Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır

18 Tam adı: Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık

19 Mustafa Öz, "Kazimeyn", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 152-153.

13 Bulut, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ, I, 425.

14 Muhammed Cerîr et-Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Kahire, 1358, V, 312.

15 İlhan, "Atebat", *DİA*, IV, 49.



Samarra



Samarra (20. yy başları)

kavuşturulması gayretinde bulundu. Ancak eksik kalan ince işçilikler ise 940-941/1534 yılında Bağdat'a giren Kanûnî Sultan Süleyman tarafından tamamlatıldı.²⁰

Şia'da erken dönemden itibaren başlayan imamların türbelerini kutsallık algısıyla ziyaret geleneği, içinde misafir ettiği iki önemli imam sebebiyle Kazımiyye için de geçerlidir. Yılın her mevsiminde ziyaretçi ağırlayan türbe, hac mevsimi ve Muharrem ayının ilk on gününde daha yoğun bir ziyaretçi trafiğiyle dikkat çekmektedir.

SÂMERRÂ

Irak'ta Şiîler açısından kutsal kabul edilen dört atebât şehrinde biri de Sâmerrâ'dır. Şehir, Bağdat'ın yaklaşık 100 km kuzeyinde Dicle Nehri'nin kıyısında Abbasî Halifesi Mu'tasım tarafından 221/836'da kuruldu. Şehir, Abbasî ordularında görev almaya başlayan Türk askerlere karargâh merkezi olarak planlandı. Ancak yapılan yatırımlar ile 221-279/836-892 yılları arasında Abbasilere başkentlik yaptı.

Bugün, küçük bir kasaba olan Sâmerrâ'da Şia'nın onuncu imamı Ali el-Hâdî²¹ (ö. 254/868) ile on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin²² (260/874) türbeleri bulunmaktadır. Ayrıca Şiîler, "gâib imam" diye adlandırdıkları on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın (Muhammed b. Hasan el-Askerî) 874 yılında gaybete gittiğine/kaybolduğuna, vakt-i zamanı gelince tekrar geri döneceğine inanırlar. Onun kaybolduğuna inanılan yer olan *Serdâbü'l-Mehdî* (*Gaybetü'l-Mehdî*)'nin Sâmerrâ Askeriyye Türbesi'nde veya Hasan el-Askerî'nin medfun bulunduğu binada olduğu düşünülür.²³

Sâmerrâ da, diğer atebât şehirleri gibi medfûn bulunan imamları nedeniyle Şiîlerin kutsallık atfederek ziyaret ettikleri mekânlardandır. Burası da yılın her mevsiminde ziyaretçi ağırlamakla birlikte hac mevsimi ve Muharrem ayında ziyaretçi yoğunluğunun oldukça arttığı görülmektedir.

MEŞHED

Meşhed, İran'ın doğusunda Razavî Horasan eyaletinin merkezi konumunda bir şehirdir. Şehrin kuruluşundan önce aynı yerde Tus vilayetinin Nûkân kazasına bağlı Senâbâz köyü vardı. Abbasî Halifesi Harun Reşid, Horasan seferine çıktığında burada hastalanarak vefat etti ve toprağa verildi (193/809).

Harun Reşid'den sonra oğlu Emin halife oldu. Ancak o, babasının vasiyet ettiği hilafet sıralamasını kendi oğulları lehine bozunca kardeşlerinin itirazına maruz kaldı. Bu şekilde kardeşi Me'mun ile aralarında bir taht mücadelesi başladı.²⁴ Bu mücadelede mevalinin desteğiyle hareket eden Me'mun, Arapların desteğini alan Emin'i mağlup ederek hilafete geçti.

Me'mun, hilafet mücadelesinde desteğini aldığı kesimlerin yönetimde önünü açtı. Bu bağlamda yönetim merkezini Arap nüfusun etkin olduğu Bağdat'tan mevalinin yoğun olduğu Merv'e taşıdı.²⁵ Ayrıca Şiîlerin sekizinci imam kabul ettiği Ali b. Mûsâ el-Kâzım'ı (Ali er-Rızâ) kendisinden sonra halife olmak üzere veliaht tayin etti. Hatta onu kızı Ümmü Habîb ile de evlendirdi.²⁶

Halifenin ortaya koyduğu Abbasî siyaset geleneği ile örtüşmeyen bu uygulamalar, toplumun belli kesimlerinde rahatsızlık sebebi oldu. Hatta süreç içerisinde kaos ortamına kaynaklık etti. Bunun üzerine halife, yönetim

21 Tam adı: Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cevâd b. Ali er-Rızâ el-Hüseynî el-Askerî

22 Tam adı: Ebû Muhammed Hasen b. Ali el-Hâdî b. Muhammed el-Cevâd et-Takî

23 Mustafa Demirci, "Sâmerrâ" DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 70.

24 Taberî, *Tarih*, VIII, 374vd; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, 76.

25 Ebu Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim b. Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1868, VI, 346, 357.

26 Taberî, *Tarih*, VIII, 554; İbn Esir, *el-Kamil*, VI, 326.

20 Avni İlhan, "Atebat" DİA, IV, 50.



Meşhed



kadrolarıyla birlikte tekrar Bağdat'a geri dönme kararı aldı. Tus şehrinde babasının mezarının olduğu yere geldiğinde orada bir müddet konakladı. Halifenin dönüş ekibinde yer alan veliaht Ali er-Rıza burada aniden hastalanarak vefat etti (203/818).²⁷ Cenazesi de Harun Reşit'in mezarının baş tarafına defnedildi. Me'mun, Ali er-Rıza'nın vefatı nedeniyle yoğun bir üzüntü yaşamış olmasına rağmen Şifler, Ali er-Rıza'nın halife tarafından zehirlenerek öldürüldüğü ve şehit olduğu iddiasında bulundu. Bu nedenle onun kabrinin olduğu Senâbâz köyüne öncelikle "şehitlik veya şehâdet yeri" anlamına "Meşhed" adı verildi. İmam Ali er-Rıza'nın türbesi nedeniyle köy, bütün Şifler için kutsal bir ziyaret-gâha dönüştü. Bu da bölgeye yapılan yatırımları teşvik etti. Süreç içerisinde türbe ve çevresi külliyeye dönüştü. Külliye Âsitân-ı Kuds, Harem-i Şerîf, Harem-i Mukaddes ve Harem-i Razavî gibi isimlerle anılırken etrafında oluşan şehir de Meşhed olarak isimlendirildi.

VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarına kadar bölgenin merkezi Tus şehriydi. Şehre hâkim olan bir Moğol asilzadesi bağımsız devlet kurmak amacıyla ayaklandı. Timur'un oğullarından Mîrân Şah babasının emriyle ayaklanmayı bastırmak amacıyla Tûs üzerine yürüdü. Birkaç aylık kuşatmanın ardından da şehri ele geçirdi (791/1389). Yağmalanıp harabeye çevrilen Tûs'tan kaçabilenler İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin çevresine yerleştiler. Bu tarihten sonra Tûs'a ciddi bir yatırım yapılmadı. Nüfus yoğunluğu da türbe ve çevresine kaydı. Böylece Meşhed, bölgenin merkezi haline geldi.

Safevîlerin hâkimiyet dönemlerinde Meşhed'e özel bir ilgi gösterilerek büyük bir imar faaliyeti başlatıldı. Nadir Şah döneminde altın devrini (1736-1747) yaşayan şehir, bir dönem İran'a başşehirlik de yaptı. Bugün Meşhed, Horesan eyaletinin merkezi ve Tahran'dan sonra İran'ın ikinci büyük şehridir.

HAVZA-İ İLMİYE/İLİM MERKEZLERİ

Şiî öğretimin yapıldığı yerlere *Havza-i İlmiye* denilmektedir. Şiî dünyasında iki büyük ilim havzasından söz edilir. Bunlardan biri, daha önce bahsi geçen Irak'ta Hz. Ali'nin medfûn bulunduğu Necef kentidir. Diğeri de İran'ın Kum şehridir.

İlim merkezlerinde Şiî/mezhebî düşünce çerçevesinde entelektüel yenilenme, Şiî itikadî yapılanma, yayılcı politik motivasyon, Şiîliğin propaganda ve savunusu üzerine eğitim-öğretim ve çalışmalar yapılmaktadır. Havza-i İlmiyeler, Şiî dünyanın motivasyonunda etkin molla ve Ayetullahları kendi içlerinden çıkarmaları itibarıyla Şiî dünyayı şekillendirme gücüne sahiptir.²⁸ Her iki havza da ortaya koydukları ilmi faaliyetleri, yetiştirdikleri din adamları, topraklarında barındırdıkları ve masum addettikleri kimselerin türbeleriyle Şiîler nazarında kutsaldır.

Havza-i İlmiyelerden biri olan Necef daha önce bahse konu olduğu için şimdilik İran'ın Kum kentinden söz etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Kum, Tahran'ın 150 km güneybatısında bir şehirdir. Kurulduğu tarih tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Büyük İskender tarafından tahrip edildiği, Sâsânî Kralı I. Kubâd (488-531) tarafından yeniden inşa edildiği veya 23/644 yılında Ebû Mûsâ el-Eş'arî kumandasındaki İslâm ordusunca fethedildiği, ancak daha geç bir dönemde 94/712-13 yılında Kûfeli Şiî Araplar tarafından kurulduğu şeklinde farklı rivayetler bulunmaktadır.

Şifler açısından önemli sayılan Kum şehri, kutsallığına atıfla *Kum-ı Mukaddese* adıyla da anılmaktadır. Şifler arasında şehrin adının Hz. Peygamber tarafından verildiğine inanılır. Burada oturan kişilerin sorgu ve suallerinin kolay olup doğrudan cennete girecekleri, meleklerin şehri her türlü belâ ve musibetten korudukları, Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamların şehrin sakinleri hakkında hayır duâda

27 Taberi, *Tarih*, VIII, 568; İbn Esir, *el-Kamil*, VI, 351.

28 Bkz, Ziya Abbas, "El Havza El İlmiye (Şiî Medreseleri)", Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 8(1). 117-124.



Mâsûme'nin Türbesi, Kum



İmam Musa Kâzım Türbesi, Kâzimiye

bulundukları ve şehirde bulunan Mûsâ el-Kâzım'ın kızı Fâtıma'nın (el-Mâsûme) türbesini ziyarete gelenlerin cennetle ödüllendirileceği inancı hâkimdir. Nitekim Şiilerin yedinci imamı Mûsâ el-Kâzım'ın kızı Fâtıma 201/816-17 yılında ağabeyi sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın yanına giderken burada vefat etmiş ve toprağa verilmiştir. Türbenin ününün süreç içerisinde artarak ziyaretgâha dönüştüğü bilinmektedir.

Kum şehri, bu özelliklerinin yanında içinde barındırdığı çok sayıda medrese ile de dikkat çekmektedir. Safevîler döneminde şehirde ilmî faaliyetler yoğunlaştı. Süreç içerisinde de Havza-i İlmiye denilen bir ilim merkezine dönüştü. 1979 ihtilali ardından Kum, yeni kurulan rejimin taleplerine göre yeniden şekillendirildi. Kum, toplumun Şiî öğreti çerçevesindeki ihtiyaçları yanında rejimin İran dışı ülkelere ihracı konusunda da aktif kılındı. Kent, Şiî ilim merkezi olması itibarıyla Mollalar ve Ayetullahlar şehri olarak da anılmaktadır.

Günümüzde Kum, her yıl 1 milyondan fazla kişinin ziyaret ettiği bir şehirdir. Kentte, Şiî imamların soylarına mensup yaklaşık beş yüz kişinin türbesi bulunmaktadır. Kum, diğer atebât şehirleri gibi, Şiilerin kutsal gördükleri için defnedilmek istedikleri yerlerden biridir. Bu durum şehrin nüfusunu artırıcı bir etki yapmaktadır. Nitekim nüfusun, 1966'da 134.292 iken 1976'da 247.219'a, 1986'da 543.139'a, 1996-1997'de 777.677'ye ve 2011'de 1.074.036'ya ulaşmış olması dikkat çekicidir. Bu nüfusla Kum, bugün İran'ın sekizinci büyük şehridir.²⁹

Görülüyor ki farklı inanç sistemlerine sahip dinlerde gerek kuruluş aşamasında gerekse tarihsel süreçte ortaya çıkan tecrübe ve müktesebatlarına bağlı kutsal kabul edilen şehirler vardır. İslam için de Mekke, Kudüs ve Medine kutsal şehirlerdir. Ancak mezhepler için kutsal şehir algısı çok da yaygın olmamasına rağmen Şia, bunun istisnasını oluşturmaktadır. Çünkü Şia, imamet temelinde bir iman

nazariyesi ortaya koydu. Bu da Şia'nın ayırt edici vasfını oluşturdu. Bu iman nazariyesi çerçevesinde kutsal sayılan imamların türbeleri de kutsal kabul edildi. Bu kutsallık, türbeyi barındıran şehri de kuşattı. Bu şekilde Şia içerisinde kutsal kabul edilen ve atebât olarak isimlendirilen kutsal şehirler ortaya çıktı.■

KAYNAKÇA

- Abbas, Ziya, "El Havza El İlmiye (Şii Medreseleri)", *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 8(1) . 117-124.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, 76.
- Akoğlu, Muharrem, "İrak'ta Şii-İmamiliğin Yayılmasında Safevî-İran Etkisi", *Bilimname*, XXXVI, 2018/2, 123-124.
- Algül, Hüseyin, *Kerbela*, İstanbul 2011, 163.
- Avcı, Casim, Küfe, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 339-342.
- Bazın, Mercel, "Kum" *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 561-562.
- Bulut, Halil İbrahim, Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ, (Ed. Âlim Yıldız) Sivas 2010, I, 415-416.
- Demirci, Kürşat, "Kutsiyet" *DİA*, Ankara 2002, XVI, 495-496.
- Demirci, Mustafa, "Sâmerâ" *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 70.
- Duceyli, Cafer, *Mevsuatü'n-Necef el-eşref* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1993), 39-41.
- Faroqhi, Suraiya, *Pilgrims Sultans The Hajj under the Ottomans*, London 2014, 137-142.
- İbn Esir Ebu Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1868, VI, 346, 357.
- İlhan, Avni, "Atebat", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 50.
- Litvak, Meir, "A failed manipulation: The British, the Oudh Bequest and the Shi'i 'Ulamâ' of Najaf and Karbalâ", *British Journal of Middle Eastern Studies* 27/1 (2000).
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara 1993, 62vd.
- Taberî, Muhammed Cerir, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Kahire, 1358, V, 312.
- Yıldırım, Münir, Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 23, Sayı 1, 2014.
- Öz, Mustafa, "Necef", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 486.
- Öz, Mustafa, "Kazimeyn", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 152-153.

29 Mercel Bazın, "Kum" *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 561-562.

Havari Yakup'un Yolunda: Orta Çağ'da Başlayan Bir Hac Hikayesi ve Üretilen Çağdaş Kutsallıklar

AHMET ERDEM TOZOĞLU

Doç. Dr. Ahmet Erdem Tozoğlu,
İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık
Fakültesi Öğretim Üyesi

KURUMSALLAŞMIŞ DİNLERİN PEK ÇOĞUNDA OLDUĞU GİBİ HRİSTİYANLIKTA da hac ibadetinin önemli bir yeri vardır. Yeni Ahit'te İbraniler bölümünde Hristiyanlar, "... yeryüzünde yabancı ve konuk olduklarını açıkça kabul ettiler" diye tasvir edilir. Latince yabancı kelimesi ile hacı kelimesinin etimolojik olarak aynı kökenden (*pelegrinus*) türediğini akılda bulundurarak, her Hristiyan'ın inancı gereği birer hacı olduğu ve kutsal yerleri ziyaretin bir dindarlık göstergesinden öte inanca içkin bir kabul olduğu düşünülebilir. Üçüncü yüzyıldan itibaren önce Kudüs ve ardından Roma, Hristiyanlar için doğal hac merkezleriydi. Her yıl binlerce Hristiyan hacı yalnızca Kudüs'ü değil, Beytullahim ve Celile gibi Hz. İsa'nın hayatındaki önemli yerleri de ziyaret eder ve onun mütevazı yaşamına, acı-

sına ve ıstırabına ortak olurdu. Benzer şekilde, başta havarilerden Petrus ve Pavlus olmak üzere Roma'da şehit edildiğine inanılan azizler anısına inşa edilen kiliseleri, mezarlıkları ve katakompları bir sıra içerisinde ziyaret etmek de kendi başına bir hac ritüeli olmuştu. Bu yazıda bu iki popüler hac rotasının yanına Orta Çağ'da eklenen bir üçüncüsünün, yani Havarî Yakup'un (Aziz James) anısına İber Yarımadası'nın kuzeyinde dikilen bir katedralin bir hac güzergâhı haline gelişi ve yirminci yüzyılda bu rotanın yeniden ilgi görmesi konusunu inceleyeceğiz. Bu kapsamda, Orta Çağ'da Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki gergin ilişkiler ve Avrupa'da gelişen kentsel yaşam ve yükselen kentsoyluluğun etkisiyle mimari ve sanatsal alandaki bir dizi gelişmeyi de tartışacağız.

TARİHSEL VE DİNİ ARKA PLAN:

Havarî Büyük Yakup (Aziz James) Hristiyan inancına göre Hz. İsa'nın kuzenlerinden biri olup, diğer bir havari ve Yeni Ahit yazarlarından Aziz Yuhanna'nın (Aziz John) ağabeyidir. İnanişâ göre misyonerlik amacıyla bugünkü İspanya'nın kuzeyinde bulunan Galiçya'dayken bir gün Hz. Meryem mucizevi bir şekilde ona görünür ve ondan Filistin'e (Judaea) geri dönmesini diler. Bunun üzerine uzun bir yolculuğun ardından Filistin'e varan Yakup orada Kral Herod tarafından bir sebeple öldürtülür (MS 44) ve bu nedenle Hristiyanlığın ilk şehidi olarak kabul edilir. Kudüs'te defnedilen Yakup'un mezarı daha sonra bir hac kilisesine dönüştürülse de inanişâ göre ölümünden bir süre sonra onun bedeni ve ona ait olduğu kabul edilen başka rölikler Galiçya'ya götürülmek üzere gemiyle yola çıkarılır; ancak bu hikâye bir süre sonra unutulur.

Yakup'un tekrar hatırlanmasını sağlayan gelişme çok sonraları dokuzuncu yüzyıla tarihlenen bir savaştır. Bildiğimiz gibi sekizinci yüzyılın başından



Görsel 1: Onlarca farklı rotanın birleşmesiyle son durak Compostela'ya ulaşan Aziz Yakup Yolu
Kaynak: Wikipedia açık kaynak görsel (erişim tarihi: 20 Ekim 2023) (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2b/Ways_of_St._James_in_Europe.png)



Görsel 2: Avrupa'da Geç Orta Çağ'da inşa edilen katedraller
Kaynak: <http://legalhistorysources.com> (erişim 20 Ekim 2023)

itibaren Kuzey Afrika'dan akınlarla İber Yarımadası'na girişi yapan Müslüman orduları kısa süre içinde tüm yarımadayı kontrole alırlar. Ancak Müslümanların Avrupa kıtası içinde ilerleyişi Pirenelerin ötesindeki askerî direniş ve baskınlar sebebiyle kolay olmasa da Müslümanlar Endülüs olarak da bildiğimiz bu coğrafyada yedi yüzyıldan uzun süre

tutunmayı başarırlar. İnanişâ göre Hristiyan ordularının Müslümanlara karşı yarımadadaki ilk zaferlerini Clavijo Savaşı adı verilen bugünkü Galiçya bölgesinde kazandıkları anlatılır. Bu inanişâ göre, Havarî Yakup savaştan önce Hristiyan askerlere görünmüş ve onun rehberliği ve manevi desteğiyle Hristiyanlar muzaffer olmuşlardır.



Görsel 3: Solda: Reims katedrali'nden iç mekân. Sağda: Notre Dame Katedrali (Paris) girişi cephesi

Kaynak: Britannica Ansiklopedisi <https://www.britannica.com/art/Gothic-architecture> (erişim 22 Ekim 2023)

Savaşın ardından Havari Yakup'a ait olduğu bilinen mezarın olduğu yere bu zaferin anısına bir kilise yapılır ve Hristiyanlara Müslümanlara karşı umut aşılayan bu azizin makamı uğrak bir ziyaretgâh haline gelir.

İşin ilginç yanı, yaygın bir inanış olsa da modern tarihçiler Clavijo Savaşı adında bir savaşın tarihsel izlerini bulamamıştır. Belli ki bu yaygın inanış tarihsel temeli olmasa da uzun yıllar kıta Hristiyanları için sembolik bir umudu temsil ediyordu denebilir. Ancak hikâyenin şu kısmı gerçektir ki dokuzuncu yüzyıldan itibaren Müslümanların yarımada'daki hâkimiyet alanı giderek güneye doğru küçülürken Hristiyan krallıkları ise kendilerine alan açmaktaydı. Tuleytula (Toledo) 1085'te, Kurtuba (Cordoba) 1236'da, İşbiliye (Sevilla) 1247'de ve son olarak da Gırnata'da (Granada) Nasiri hanedanının 1492'de yıkılmasıyla Müslüman hâkimiyeti biter. Bu anlamda Aziz Yakup yıllar içinde Müslümanların geriletilmesi ve Hristiyan zaferinin müjdecisi olarak düşünülür. İspanyolcada *reconquista* (yeniden fetih) anlamına gelen tarihsel

kavram hem İber Yarımadası'ndaki hem Sicilya'daki Müslüman hâkimiyetinin ortadan kaldırılmasını ve bu coğrafyaların Hristiyanlaştırılmasını ifade ediyordu.

İşte Aziz Yakup'un mezarını barındıran yarımada'nın kuzeyindeki Compostela şehri artan popüleritesi ile Geç Orta Çağ'da Kudüs ve hatta Roma'ya kıyasla ulaşım kolaylığı da göz önüne alındığında bir hac mekânı haline gelir. Aşağıdaki haritada da görüldüğü üzere orta ve batı Avrupa'dan her yıl binlerce hacı belli güzergâhları takip ederek şehre varır. Hacılar taşıdıkları Aziz Yakup'u temsil eden deniz kabuğu işareti taşıyan desenlerle kolaylıkla ayırt edilebilirdi. Hacıların ücretsiz konaklaması için yol üzerinde misafirhaneler inşa edilir. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde Avrupa'da kıta içi panayırların ve ticaret yollarının da giderek canlanmaya başladığı, merkezî krallıkların güçlendiği ve dolayısıyla kentlerin nüfusunun artıp kentlerin ekonomik arka alanı dışında kalan bölgelerle de ticaret yapmaya başladığı bir dönem söz konusudur.

Bu anlamda Aziz Yakup yıllar içinde Müslümanların geriletilmesi ve Hristiyan zaferinin müjdecisi olarak düşünülür. İspanyolcada reconquista (yeniden fetih) anlamına gelen tarihsel kavram hem İber Yarımadası'ndaki hem Sicilya'daki Müslüman hâkimiyetinin ortadan kaldırılmasını ve bu coğrafyaların Hristiyanlaştırılmasını ifade ediyordu.

Ticaret yollarının güvenliği tabii ki hac yolunun da güvenliği demektir, bu da her yıl daha çok hacının Aziz Yakup Yolu'nu yürüyerek Compostela'ya ulaşması anlamına geliyordu.

Bu tarihsel bağlamda yol üstünde bulunan kimi şehirler bu yoğun insan hareketinden daha çok faydalanma yoluna girdiler. Özellikle Haçlı Seferleri ile başta Kudüs olmak üzere Filistin'in farklı bölgelerinden ve Latin istilas döneminde İstanbul'dan çalınan ve batıya taşınan pek çok dinî obje (rölik) farklı şehirlerde inşa edilen yeni katedrallerin önemli sergi malzemesi haline geldi. Bu katedrallerin inşası aslında Avrupa'da yeniden önem kazanan kentlerin ve kent soylu yaşamın önemli de bir göstergesiydi. Hemen hemen aynı dönemde pek çok şehir, daha geniş ve daha yüksek katedraller inşa etmenin ve katedraline daha çok hacı çekebilmek için de dinî açıdan kıymetli kutsal emanetler bulabilmenin yarışına girer. Bu sayede şehirleri hac yolu üzerinde önemli bir durak haline gelirken diğer yandan da kentin silüetinde yükselen bu abideler, dine adanmışlığın ve bunun arka planındaki kentin ekonomik başarısının veciz birer göstergesi olurlar. Aşağıdaki harita, bu dönemde inşa edilen büyük katedraller ile Aziz Yakup Yolu'nu birlikte düşünebilmek açısından yararlı olacaktır. Yapıların



Görsel 4: Aziz Yakup Yolu'nda görülebilecek modern işaret taşlarından biri.
Kaynak: Wikipedia açık kaynak görsel (erişim tarihi: 21 Ekim 2023) https://en.wikipedia.org/wiki/Camino_de_Santiago#/media/File:Marker_Camino_de_Santiago.jpg

büyük çoğunluğunun bugünkü Fransa, Almanya kuzey İtalya ve İngiltere sınırları içinde olması kuzey-güney yönünde gelişen karasal ticaretin bir yansımasıdır.

Temel problem, teknik açıdan daha yüksek ve daha ferah yapıların nasıl inşa edileceği konusudur. Zira antik Roma'nın yapı teknolojisi birikimi bu coğrafyada uzun zaman önce unutulmuştur. Bu noktada, Müslümanlarla olan etkileşim yine devrededir. İber Yarımadası ve Sicilya'daki yeni fetihler, gelişen Akdeniz ticaret bağlantıları ile diğer İslam coğrafyalarından aktarılan teknik bilgi Batı Avrupa'da mimarlık ve mimari sanatlarda devrimsel bir değişime olanak sağladı. Artık kalın duvarları ve küçük pencereleri olan karanlık ve basık kırma ahşap çatılı kiliselerin yerine, giderek daha yüksek ve iç mekâna daha çok ışık alan yenileri inşa edildi. Gelişen vitray tekniği ile pencerelerdeki cam yüzeyler ikon tasvirleri için yeni kanvaslara dönüştü. Kilisenin ana giriş (batı) cepheleri özenle tasarlandı: simetrik kuleler; gül pencereleri, heykeller ve sivri kulelerle bezendi. Kiliselerin önünde büyük meydanlar oluşurken burası antik dünyadaki agora/forum benzeri

çok amaçlı bir kamusal açıklık haline geldi. Sanat tarihinde bu değişimler romanesk ve gotik dönemler olarak adlandırılır.¹ Bu dönemde maddi varlık, teknik beceri ve tecrübe birikimi ile her şehir komşularında inşa edilenden daha yüksek, aydınlık ve gösterişli bir katedral inşa etmek arzusundaydı. Bir fikir vermek gerekirse 1153'te inşa edilmeye başlanan Laon Katedrali (Fransa'da) 24 mt yükseklikteyken 1225 yılında başlayan Bouvais katedrali iç mekânı 48 mt yükseklikteydi. Dış mekândaki kulelerin yüksekliği kıyaslandığında rekabetin ve teknik gelişimin ölçeği daha net anlaşılabilir. Örneğin 1128'de inşası başlayan Compostela'daki katedralin en yüksek noktası 76 mt iken, Reims katedrali 87 mt, Bouvais katedrali ise 153 mt'ye ulaşmaktaydı.²

Kuşkusuz bu yapıların inşası yıllar hatta yüzyıllar sürmekteydi. İnşaat kimi zaman savaş ya da salgınlar, kimi zaman maddi kaynakların tükenmesi sebebiyle durmaktaydı. Öyle ki içlerinde on dokuzuncu yüzyıla kadar tamamlanamadan kalanlar vardır. Bunların en bilinen örneği herhalde Almanya'nın ulusal birliğini kurmasının ardından bunun bir nişanesi olarak kuleleri tamamlanan Köln Katedralidir (1880).

GÜNÜMÜZDE AZİZ YAKUP YOLU

Hikâyemize geri dönecek olursak Geç Orta Çağ'da popülerleşen Aziz Yakup Yolu yirminci yüzyıla kadar sayısı azalsa da hacılar tarafından yürünmeye devam eder. 1957 yılında Walter Starkie adlı yazarın bastırdığı Santiago Yolu (*The Road to Santiago*) adlı kitap rotayı yeniden gündeme taşır. Bu

durum, diktatör Franko yönetimindeki İspanya'nın, ülkenin Katolik tarihini vurgulamaya yönelik politik tercihi ile de uyumlu bir gelişmedir.

Özellikle 2000'li yıllarda rotanın popülaritesi giderek artar. Her yıl Avrupa'da rotanın farklı başlangıç noktalarından çıkan binlerce kişi aynı Orta Çağ'da olduğu gibi yürüyerek ya da at sırtında veya bisikletle bu yolu tamamen ya da kısmen kat eder. İstatistiklere göre 2017 yılında bu sayının 400,000'i aştığı kaydedilmiştir.³ Bugün, bu rota üzerine onlarca rehber kitap bulunmakta. Sosyal mecralarda ise pek çok sayfadan içerik paylaşımı yapılmakta. Yürüyen insanlar için duraklar ve konaklama yerleri sağlanmasının yanında özellikle kırsal bölgelerde yolun takibini sağlamak için düzenli işaretlemeler de yapılmış durumda. Bu yürüyüş bugün artık modern bir seyyahlık, gündelik yaşamın yoğunluğundan bir uzaklaşma ve arınma olanağı olarak değerlendiriliyor. İnsanlar bir Katolik dindarlığının ötesinde, ruhani bir deneyim olarak bu rotada günlerini geçiriyor. Seyyahlar pasaport benzeri bir defterle seyahat edip, konakladıkları her hacı misafirhanesinde bunlara Aziz Yakup mührü vurduruyor. Rota üzerindeki dükkânlarda rotanın da sembolü haline gelen deniz kabuğu biçimindeki ürünler hatıra dükkânlarında karşınıza çıkıyor. Bu yürüyüş Compostela'ya varışla başarılı bir biçimde bitirilmişse bir sertifika düzenleniyor.

Modern dünyada kutsallık her ne kadar bastırılıyor görünse de, seküler kutsallıklar olarak kendini tezahür ettirmekten de geri kalmıyor.■

- 1 Yüksek ve Geç Orta Çağ ya da sanat tarihindeki Romanesk ve Gotik dönemler üzerine Türkçe en kapsamlı içerik Umberto Eco'nun editörlüğünü yaptığı Ortaçağ (Alfa Yayınları) başlıklı kapsamlı çalışmadır.
- 2 Bu rakamları ilgili Vikipedi sayfasından derledim. İlgilileri için adresi https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_tallest_church_buildings (erişim 21 Ekim 2023)

- 3 2022 yılı verisi 438 binin üzerinde. Bu yürüyüşe çıkanların sisteme kaydolması ve belirtilen minimum mesafeyi yürütmesi halinde, Compostela'ya varmalarının ardından bir sertifika verilmekte. <https://www.editorialbuencamino.com/estadistica-peregrinos-del-camino-de-santiago/> (erişim 21 Ekim 2023)

Kutsalın Dokunulmazlığı ile Gösteride Tüketiminin Birlikte Yaşadığı Şehir:

VARANASI

YONCA GENÇOĞLU

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Sosyoloji
Bölümü

GİZEMİNİ KORUYAN AMA BİR TARAFTAN DA GİZEMİN TÜKETİME SUNULDUĞU BİR ŞEHİR. HİNDÜİZM’İN tanrılarının karmaşıklığı; inancın, tanrılarının köken ve biçimlerinin modern insanın tahayyülünü zorladığı ve bunun şehrin hayatına sindiği bir mekân. Her gün Hindu hacıların tanrıça Ganga’ya ibadet ve arınma için akın ettiği, hiç çekinmeden Ganj’ın kahverengiye boyanmış sularına daldığı ve ancak inanç insana bunu yaptırabilir dediği Hinduizm’in kutsal şehri. Yine her gün binlerce turistin ağırlandığı, gizemin ve ritüelin kutsallığının anlamından koparılıp bir gösterinin parçası haline getirildiği bir turizm merkezi. Bir tarafta şehrin kutsallığı ve gizemini bizzat yaşayan hacılar, bir tarafta onu dışarıdan izleyip basit bir eğlence ve merak duygusunu tatmine çalışan turistler. Aynı mekânda ama birbirinden keskin bir şekilde ayrılan iki dünyanın var oluşu. Aşılarını olmuş, paralarını harcamak

üzere gelmiş olan dünyalıların hayret, hayranlık ve dehşetle izlediği manzaraların şehri...

Varanasi Hint Yarımadası’nın en önemli kutsal şehridir. Hintlilere göre bu şehri diğer kutsal şehirlerden ayıran temel özellik binlerce yıldır bozulmadan kalmayı başarmış olmasıdır. İbadet ve ritüeller, giyim kuşam, gündelik hayat gerçekten de binlerce yıllık geçmişi ve geleneği taşımaya devam etmektedir. Hinduizm’in birbirinden farklı inanç biçimlerinin ortak bir paydada bu şehirde kanlı canlı varlığını devam ettirdiğini görmek mümkündür gerçekten. Ama modernliğin istila edici karakterini de dikkatli bir gözlemcinin fark etmemesi imkânsız gibidir. Hindistan’ın kültürel başkenti olarak da görülen Varanasi’yi anlamak için onun tarihine ve Hinduizm’in niteliklerine kısaca bir göz gezdirmek gerekir.

Varanasi’nin binlerce yıllık tarihiyle dünyanın en eski kutsal şehirlerinden biri olduğu kanısı oldukça yaygındır.



Ganga Aarti ritüeli

Ancak Bakker, dört bin yıllık bir geçmişe sahip olduğu söylenen Varanasi'ye yerleşimin en fazla MÖ 800 yılına kadar geriye götürülebileceğini, Ganj ve ona bağlı Varana Nehri'nin kavşağında yer alan şehrin stratejik konumu nedeniyle zaman içinde önemli bir ticaret merkezi haline geldiğini, MÖ 5. yüzyılda Varanasi'nin Budistlerin ilgisini çekmiş olmasının nedeninin de bundan kaynaklandığını ifade eder. Hatta ona göre Varanasi'nin Hindular için bir kutsal şehir niteliği kazanmasının tarihi MS 3. yüzyıldır. Şehre kutsal bir mekân olarak damgasını vuran maddi unsurlar ise Şiva tapınakları olmuştur. 7. yüzyılda şehirde yirmi Hindu tapınağının yanı sıra çok kutsal sayılan kule ve binalar yükselmiştir. Şehrin sakinleri bir Budist hacı tarafından zengin, insancıl, sakin ve çalışkan olarak tasvir edilmektedir (Bakker, 1996,33).

12. yüzyıla gelindiğinde ise Hindistan'da öne çıkan tüm kutsal mekânların bir versiyonunun Varanasi'de yeniden üretildiğini görmek mümkün hale gelmiştir. Varanasi artık Hinduizm'in kozmik birliğinin saklandığı Hindistan'ın en

kutsal şehridir (Sing, 206, 5). Zira zaman içinde Varanasi'ye farklı ırk, din, dil ve kültüre sahip çok sayıda insan göç etmiştir. Hindistan'ın hemen her bölgesindeki inanç, kültür ve ritüeller böylece şehirde hayat bulmuş, yüzyıllar boyunca farklı inanç ve kültürlerin yaşam tarzı ve ritüelleri nesilden nesile aktararak bugüne kadar gelmiştir (Kutlutürk, 2014, 153). Şehir bugün Hindistan'ın tüm dinî ritüellerinin, etnik çeşitliliğe dayalı sanatının, mimari hazinelerinin bir arada var olduğu, Hindistan'ın en kutsal mekânıdır. Hindistan'ın tüm bölgelerinde yaşayan farklı dil ve lehçeler, dinler, gelenekler, tabular bu kutsal mekânda barış içinde varlıklarını sürdürmektedir. Bu nedenle tüm kültürel zenginliği ile küçük bir Hindistan niteliği taşır. Tüm farklılıkların karşılıklı saygı ve barış içinde var olabildiği kutsal bir şehir olarak Dünya Mirasına dâhil edilmiştir (Singh, 2006, 4-5). Her ne kadar bugün Hindistan'da özellikle Müslüman karşıtı bir rüzgâr esiyor olsa da şehir Hindu, Müslüman ve diğer din mensuplarına ev sahipliği yapmaya devam etmektedir.

Müslümanlar için Mekke, Hristiyanlar için Roma/Vatikan neyse Hindular için de Varanasi odur. Zira Hinduizm çok çeşitli inanç biçimlerini içinde barındıran bu haliyle Hindistan nüfusunun büyük bölümünü oluşturan halkların sahip olduğu tüm dinlerin ortak adı olarak ifade edilebilir. Hinduizm, tanrıların tamamını kendi inanç ve fikir havzası içinde barındırabilen, monoteizmin ve politeizmin bir arada var olabildiği bir inanış biçimidir (Batuk, Hinduizm). Bu nedenle Hinduizm'in tüm inanış biçimlerinin, tanrılarının ve ritüellerinin hayat bulduğu ve temsil edildiği Varanasi, Hinduların en kutsal şehri ve ana hac mekânıdır. Mohapatra'ya göre Hinduizm, tüm Hindu tanrıların varlığını kabul etmesine rağmen dinî açıdan monoteisttir. Zira bu dinin ana felsefesi tüm tanrıların tek bir tanrının açılımı olduğu savı üzerine kuruludur. Brahma, Vişnu ve Şiva şeklindeki Hindu üçlemesi ezeli ve ebedi baş tanrının açılımıdır. Bu üç ana tanrıdan Brahma, yaratmayı; Vişnu, korumayı; Şiva ise yok etmeyi kontrolünde tutar (1990, 121-122). Söz konusu üç tanrı çeşitli zamanlarda ve mekânlarda yeryüzünde bambaşka kimliklerle tecelli ederler. Hinduizm'de tanrının somut biçimlerdeki ilahi tecellileri avatar olarak adlandırılır. Her tanrı defalarca farklı avaturları ile yeryüzünde tecelli etmişlerdir. Örneğin bu avatlardan en bilineni olan Krishna, Vişnu'nun sekizinci ve en önemli avatardır. Bu nedenle Hinduizm'de tanrıların sayısı sayılamayacak kadar fazladır. Tanrılar putlar ve resimlerle ikonlaştırılır. Her biri tanrının çeşitli formlardaki somut sembolleridir. O tanrılara tapınmak üzere üretilen ritüeller de o derece çeşitli ve renkli bir nitelik arz eder. Her bir tanrının her bir avatari bile Hindular arasında farklı görünümlemlerle resmedilmiş ya da heykelleştirilmiştir. Varanasi'nin tapınaklarında ve çevresinde, hatta her evin penceresinin bir köşesinde bu



Varanasi, Hindistan - 26 Aralık 2019: Aarti ritüeline katılmak için Ganga Nehri kıyısında bir kalabalık toplanıyor. Varanasi'deki Hindu Panditler, Dashashwamedh Ghat'ta her akşam saat 18.00'den itibaren bir saat boyunca Ganga Aarti ritüelini gerçekleştirir.

Hindistan'ın tüm bölgelerinde yaşayan farklı dil ve lehçeler, dinler, gelenekler, tabular bu kutsal mekânda barış içinde varlıklarını sürdürmektedir. Bu nedenle tüm kültürel zenginliği ile küçük bir Hindistan niteliği taşır. Tüm farklılıkların karşılıklı saygı ve barış içinde var olabildiği kutsal bir şehir olarak Dünya Mirasına dâhil edilmiştir.

bambaşka şekillerde somutlaştırılmış tanrı tasvirlerine rastlamak mümkündür.

Hindu inancı insani düzenin yaratılışta yeryüzünde var olduğunu savunur. Bu nedenle geleneksel ya da soylu coğrafi alanlar, şehirler ve tapınaklar, cennetteki versiyonlarının dünyadaki bir tecellisi olarak kabul edilirler. Bu aşkın, ilahi bir tecelli niteliği taşıyan unsurlar makrokozmosla (cennet) mikrokozmos (insan bedeni) arasında yer alan mezokozmoslar olarak ifade edilebilirler. Varanasi de bu ilahi düzenin tecelli ettiği mezokozmoslardan en önemlisi olan bir hac merkezidir (Singh, 1993, 239-240). Şehrin Hindular açısından sahip olduğu önemin en temel kaynağı Ganj Nehri'dir. Ganj Nehri bir tanrıça olarak tapılan dünyadaki yegâne nehirdir. Tanrıça Ganga'nın, gökten yeryüzüne inmiş halidir (Zöngür, 2017,

139). Hindu mitolojisinde tüm nehirlerle kirliliğin gidericisi olarak saygı gösterilse de tanrıça Ganga'nın vücut bulduğu Ganj Nehri, Hindular için hayat veren suyun kutsal formudur ve Ganga Anne (Ganga Mai) olarak anılır. Bu nedenle kutsal nehir Ganj, Hinduizm'in tüm dinsel törenlerinde, doğumdan ölüme, arınmadan evliliğe dair tüm tapınma ritüellerinde hayati bir role sahiptir. Ganj Nehri boyunca çok sayıda kutsal mekân/şehir bulunmasına rağmen Varanasi bunlar arasında ayrı bir yere sahiptir. Zira nehir üzerindeki konumu özeldir. Himalayalardan doğan nehir sadece Varanasi'de güneyden kuzeye doğru hilal şeklinde akar. Sonra tekrar eski rotasına döner. Bu doğal fenomen şehre ayrı bir kutsallık atfedilmesini de beraberinde getirir (Singh, 1994, 211-213). Ganj'ın Varanasi'de yön değiştirmesi

Ganj Nehri boyunca çok sayıda kutsal mekân/şehir bulunmasına rağmen Varanasi bunlar arasında ayrı bir yere sahiptir. Zira nehir üzerindeki konumu özeldir. Himalayalardan doğan nehir sadece Varanasi’de güneyden kuzeye doğru hilal şeklinde akar. Sonra tekrar eski rotasına döner. Bu doğal fenomen şehre ayrı bir kutsallık atfedilmesini de beraberinde getirir (Singh, 1994, 211-213). Ganj’ın Varanasi’de yön değiştirmesi Hindular açısından doğum ve ölüm çarkını sembolize eder.



Ganga Aarti ritüeli

Hindular açısından doğum ve ölüm çarkını sembolize eder (Kutlutürk, 2014, 155).

Karadeniz’e göre kutsal kavramı kutsal olmayana nispetle tanımlanır. Kutsal olmayan sıradan, alelade, kaotik ve din dışıdır. Kutsal ise bunun tersine olağanüstülüğü, aşkınlığı ve tanrısal düzeni ifade eder. Kutsallık irrasyonel ve gizemlidir. Kutsallık kavramına ilişkin tanımlamalarda kutsalın dokunulmazlığı en temel unsurlardan birini oluşturur. Kutsal olan dokunulamayandır. Dokunulmaması, bozulmaması gerektirir (2018, 377-380). Ritüeller ise sürekli tekrarlanan, aynı biçimli ve her biri sembolik bir anlamı olan ritmik eylemler, kuşaktan kuşağa anlamın aktarılmasını sağlayan törensel davranışlar bütünü olarak tanımlanabilir. Toplumsal yaşama içkin bir karaktere sahip olan ritüeller sosyokültürel hayatın kutsallarını ve kutsal olanın anlamını kolektif bir biçimde paylaşma imkânını verir (Şahin, 2008, 270).

Yüzyıllar boyunca Varanasi kutsalın toplumsal olarak yeniden üretildiği ritüellerin en zenginlerine sahne olmuş, uhrevi bir mekân olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak 19. yüzyıla gelindiğinde işler değişecek, sömürgeleştirilen Hindistan’ın modern yüzü ortaya çıkmaya, şehrin kutsallığını tecrübe etme biçimleri de değişmeye başlayacaktır. Arınmanın, temizliğin, kurtuluşun sembolü olan Ganj,

endüstriyel atıkların kayıtsızca boşaltıldığı dünyanın en kirli nehirlerinden biri haline gelecektir. Varanasi de bundan payını alacak, Hindistan’ın çevre kirliliğinden en çok muzdarip olduğu şehirlerden biri haline gelecektir. Hatta modern hayata uyum sağlamış Hindular için bir utanç kaynağına, zorunluluk olmadığı müddetçe gitmekten kaçındıkları, ebeveynlerinin küllerini atarken sadece ayaklarının ucuyla Ganj’a dokunup hemen şehri terk ettiği bir mekâna dönüşecektir (Jayapal, 1996, 1). Ancak yine de Varanasi ve Ganj Hinduların büyük çoğunluğu için kutsiyetini yitirmeyecek, kirlilik akan nehirde yıkanarak arınacakları ve kurtuluşu arayacakları mukaddes bir şehir olmaya devam edecektir. Toplu ritüeller tüm canlılığı ve renkliliği ile yerine getirilmeye devam edilecektir. Böylece Varanasi’nin iki farklı yüzü ortaya çıkacaktır. Bir taraftan kutsallık ve kutsallığın dokunulmazlığının yaşatıldığı bir hac merkezi olacak; diğer taraftan yine bu özellikleriyle dünyanın her yerinden meraklı turistler için bir gösteriye dönüşen, bazı ritüelleri izleyip tüketmek için geldikleri bir şehir haline gelecektir.

Modern Varanasi’nin bu iki yüzünü şehrin iki ghatında gerçekleştirilen iki farklı ritüelde bulmak mümkündür. Ganj Nehri kenarındaki tüm kutsal şehirlerde olduğu gibi burada da dinî ritüeller esas olarak nehre ulaşma imkânı sağlayan merdivenlerin bulunduğu ghatlarda yapılır. Şehirde toplam 84 ghat bulunmaktadır. Ancak bunlardan Asi, Dashashvamedha, Manikarnika, Panchaganga, Adi Keshava adlarındaki beş ghat en önemlileridir. Bunlardan Manikarnika ghatında ölü yakma ritüelleri gerçekleştirilir. Cenaze yakma merasimleri bu ghatda günün yirmi dört saati devam eder. Dashashvamedha ghatında ise her gün Ganga Arti denilen bir ritüel gerçekleştirilir. Bunlardan ilkinde dışarıdan katılmak mümkün değildir. İkincisi turistlere açıktır ve büyük ölçüde bir gösteri halini almıştır.¹

Hindular açısından ölüm yaşamın nihai hedefidir. Bu nedenle ölümü üzüntüyle değil memnuniyetle karşılarlar. Varanasi’de ölmek, yakılmak ve küllerin buradan Ganj’a atılması ise kurtuluşun (moksha) bir garantisi olarak görülür. Bu nedenle sırf ölmek için şehre gelenler vardır

1 Her iki ghatta yapılan törenlere ilişkin yorumlar yazarın kendisinin gözlemlerine dayalıdır.



Manikarnika Ghat

(Jayapal, 1996,3). Ölüm kurtuluşa ermenin bir aracıdır. Ölüleri yakma ise ruhu bedeninden esaretinden kurtaran ve böylece cennete yükselmesini sağlayan bir dinî uygulamadır. Ölüler yakıldıktan sonra külleri toplanır ve bir nehre atılır. Böylece hem ateşin hem de suyun arındırıcı kutsiyetiyle ölü kurtuluşa erme imkânına sahip olur (Aslanoğlu, 2022, 256). Manikarnika ghatı yalnızca ölü yakma ritüelinin yapıldığı, ateşin hiç sönmediği, Varanasi ve Hindistan'ın en önemli ölü yakma merkezidir. Manikarnika'da ölüm ve yaşam iç içedir. Ölülerin yakılma törenlerini herkes izleyebilir. Varanasi sokaklarında yakılmaya giden ölüleri ve ona eşlik edenleri günün her saatinde görmek mümkündür. Ölünün yakıldığı yerin hemen yanında hayat devam eder. Turistler törenleri izleyebilir ama dâhil olamazlar. Gün boyunca ölülerin yakıldığı bu ghatta törene katılan herkes etraflarına aldırmadan kendi görevlerine odaklanmıştır. Ritüelin kutsallığı bozulmaz. Bu süreçte yapılan hiçbir eylem diğerleri için değil ölü içindir. Ölü, bedeninden esaretinden kurtulurken akrabaları ona son görevlerini yerine getirir. Kendilerini seyredenlerin onlar için bir önemi yoktur. Turistler sadece dışarıdan bakar, anlamaya çalışır, belki anlar belki anlamaz ama yine de cenazenin mahremine ve törenin gizemine dâhil olamaz. Bu ghatta yapılan cenaze törenlerinde gösterişe yer yoktur.

Asıl olan törenin kutsiyetinin bozulmadan icra edilmesidir. Belki de bu nedenle Manikarnika'daki ölüm manzarası, dışarıdan biri/turist için görünmez sınırlarla korunan kutsallığın dokunulmazlığını hissetme imkânından başka bir şey vermez. Merak duygusu tatmin olmaz, bir hayranlık ya da dehşet duygusu uyandırmaz; törenler kendi aşkınlıkları ve gizemi içinde neredeyse hiç iz bırakmadan akıp gider.

Dashashvamedha ghatında yapılan arti ritüeli ise Hindu'ların gündelik hayatında her sabah ve akşam tekrarladıkları bir sununun din görevlilerince (pandit) yapılan daha gösterişli bir biçimdir. En yalın haliyle "ışık sunusu" olarak ifade edilebilecek olan arti ritüeli Hinduizm'in en yaygın ve önemli dinî ritüellerinden biridir. Tanrıyı sembolize eden bir nesnenin önünde fitilli bir lambanın saat yönünde ritmik hareketlerle döndürülmesi şeklinde gerçekleştirilir. Ritüelin belki de en önemli özelliği gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Kadınlar kocalarını arti ritüeliyle kutsar, düğünlerde evliliğin kutsanması ve bereketi için zorunludur, savaştan zaferle dönen komutan bu ritüelle karşılanır vb. Varanasi'de her akşam gerçekleştirilen arti ritüelinde ise tanrıyı sembolize eden nesne bizzat Ganga Ana'dır (Ganj). Arti ritüelinin Dashashvamedha ghatında yapılmaya başlandığı tarih 1992'dir. 1999'a kadar yılda iki

festival sırasında icra edilen ritüel, bu tarihten sonra her gün yapılmaya başlanmıştır (Öztürk, 218,76,78,88). Dolayısıyla ritüelin her gün yapılmasının dinî bir gerekçesi yoktur. Mesele ritüelin ihtişamının insanların, özellikle turistlerin büyük ilgisini çekiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim yıllar içinde ritüelin popülaritesi gerek Hindular gerekse turistler açısından giderek artmış, ritüele katılım Varanasi'ye gelmenin bir nedeni haline gelmiştir. Tören için hazırlıklar akşamüzeri başlar. Hava kararmaya başladığında kalabalık ghatta toplanmaya başlar; kimi tören alanında, kimi töreni gören merdivenlerde, kimi de kiraladıkları sandallarla Ganj üzerinde töreni izlemek için hazırlıklarını tamamlarlar. Hava kararınca otantik ve ihtişamlı giysileriyle ritüeli gerçekleştirecek din görevlileri yerini alır. İlahiler söylenir, borazan sesine benzeyen bir ses çıkaran deniz kabuklarına üflenir, sonra büyük ve süslü fenerlerle ışık sunusu gerçekleştirilir. Ancak tüm bunlar dışarıdan bakan bir göz için hayranlıkla izlenecek bir ışık ve ses gösterisidir. Gerçekten etkileyicidir ama insanda bir kutsiyet duygusu uyandırmaz.

Törene katılan ya da izleyenlerin büyük çoğunluğu ellerinde cep telefonlarıyla bu gösteriyi kaydetmenin telaşı içindedir. Bazıları ilahilere ve alkışlara acemice katılmaya çalışır. Törenin sonunda Ganj'a nilüfer çiçeğine benzeyen mumlar bırakılır. Herkes ritüelin hem içinde hem de dışındadır. Kutsal; gösterinin ihtişamının büyüğü içinde ritüeli izleyenler tarafından tüketilir, gizemini kaybeder. Ritüelin eylemlerinin sembolik anlamları yok olur. Mesele gösteri ve gösterişin büyüklüğüne şahit olmaktan ibaret hale gelir. Kutsala dokunulmuş, kutsalın gizemi ve aşkınlığı yok olmuştur. Ritüelin amacı olan kutsalın kolektif paylaşımı yerini kutsalın kolektif tüketimine bırakmıştır.

Marx'ın deyimiyle katı olan her şey buharlaştığı bir yüzyıldır 19. yüzyıl. Katı olanın buharlaştığı dünyanın kendisini, dingin dünyasına kendi geleneği içinde yaşayan medeniyetlere zorla dayattığı, onları alt üst ettiği, kimliklerini yok ettiği; şehirlerin de giderek kent olmaya başladığı bir dönem. Bugün ise katı olan ya da olmayan her şeyin tüketime sunulup çöpe atıldığı, katı olanın varlığından bile habersiz bir belirsizlikle karakterize olan bir gerçekliğin içinde yaşamaktayız. Tam da bu nedenle artık, kutsalın

gündelik hayatın ve insanın kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğu bir geçeklikten çıkıp her şeyin bu dünyaya ait olduğu, bu dünya için yaşandığı ve dokunulmaz/değişmez olan hiçbir şeyin kalmadığı bir belirsizlikler dünyasında insanın tutunacak bir dal aradığı şehirlerden biridir Varanasi. İnancın, kutsallığın dokunulmazlığı içinde yaşamının ve ölmenin sembolü olan şehir, kutsalın gösterinin içinde yok olduğu manzaralara da şahitlik etmektedir. Kutsal metinlerle turistik tanıtım broşürlerinin, kalıcı olanla kaybolup gidenin bir arada var olduğu bir mekân haline gelmiştir. Kutsal olanın dünyevileştirilmesi için gereken belki de bütün şartların bulunduğu, kutsal olanın dokunulmazlığına küstahça dokunuşların gözlemlenebildiği ama yine de kutsalın her seferinde kendi dokunulmazlığını yeniden ilan ettiği bir şehir.■

KAYNAKÇA

- Aslanoğlu, Ayhan (2022). Zerdüştlük ve Hinduizm'de Anınma Araçları: Ateş, Su ve Kurban, *The Journal of Academic Social Science Studies* Yıl: 15, Sayı: 89, s. 255-268.
- Bakker, Hans (1996). Construction and Reconstruction of Sacred Space in Vārāṇasī, *Numen*, Vol. 43, No. 1, pp. 32-55.
- Batuk, Cengiz https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/cengiz_batuk/126436/06_Hinduizm%20-.pd
- Jayapal, Pramila (1996). Varanasi: City of Living, Dying and Death, *The Institute of Current World Affairs*, PJ-10, pp. 1-15.
- Karadeniz, Sıtkı (2018). Bir Kavram Habitusu Denemesi: "Kutsal", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt. 11, sayı. 56, s. 376-388.
- Kutlutürk, Cemil (2014). Hindistan'da Din Olgusunun Sosyal Hayata Etkileri, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı. 62, s. 147-163.
- Mohapatra, A. Ranjan, (1990). "Philosophy of Religion an Approach to World Religions" (New Delhi, India) 119-138. sayfaların çevirisi. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184479>
- Öztürk, Nermin (2018). Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 23, sayı. 40, s. 71-98.
- Singh, Rana P.B. (1993). Cosmic Layout of the Hindu Sacred City: Varanasi (Benares), *Arch. & Comport. /Arch. & Behav.*, Vol. 9, no. 2, p. 239-250.
- Singh, Rana P.B. (1994). Water symbolism and sacred landscape in Benares. *Erdkunde*, 48 (3), pp. 210-227.
- Sing, Rana P.B. (2006). Archives of Varanasi as Heritage City on the scale the UNESCO World Heritage List From Contestation to Conservation, *issue. 1, vol.5*, pp. 1-15.
- Şahin, İlkey (2008). Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 2, 269-285.
- Zöngür, Canan (2017). Hinduizmin Önemli Tanrı ve Tanrıça Heykelleri, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl. 5, sayı. 2, s. 113-147.

Japonların Kutsal Evi: Ise Tapınağı (Ise Daijingu)

HÜLYA DEVECİ

Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Japon Dili ve Edebiyatı

JAPONCA ISE DAIJINGU-伊勢大神宮 ŞEKLİNDE İFADE EDİLEN BÜYÜK Ise Tapınağı, Japonya'da yaklaşık 90.000 Şinto tapınağı arasında en kutsal değere sahip mekân kabul edilmektedir. Bu tapınağın imparatorluk ailesinin atası ve Japonların koruyucusu Amaterasu Ömikami'nin yeryüzüne indiği yer olduğuna inanılmaktadır. Bu manada bütün ulusal tapınakların merkezidir. Japonya'nın üç kutsal emanetinden biri olan aynanın (Yata no Kagami 八咫鏡)¹

1 Japonya'nın kutsal emanetleri (Sanshu no Jingi-三種の神器): **kılıç** (Kusanagi no Tsurugi-草薙劍), **ayna** (Yata no Kagami -八咫鏡), **değerli taş/mücevher** (Yasakani no Magatama-八咫瓊勾玉).

bulunduğu yerdir. Japonların manevi/kutsal evi (*Nihonjin no kokoro no furusato* 日本人の心のふるさと) şeklinde de ifade edilmektedir.² Ayrıca Ise, Japonya'nın modern ulus devlet kuruluş sürecinde millî öğretilerle yakından ilişkilendirilmiştir. Günümüzde ise Japon kültürel kimliğinin belirgin sembolleri arasında yer almaktadır.³

Ise Tapınağı, Honshū Adası'nın Kansai Bölgesi'ne dâhil olan Mie Eyaleti'nde bulunmaktadır. Shimaji ve Kamiji dağlarının eteklerine kurulmuştur. Orman içinde yer almaktadır. Tapınağın yakınında bulunan Isuzu Nehri'nin (五十鈴川-Isuzugawa) kutsal alan ile dünyevi alanı ayırdığına inanılmaktadır. Tapınağa giriş ise, bu nehir üzerine kurulmuş Uji Köprüsü'nden (Ujibashi-宇治橋) sağlanmaktadır. Köprüyü geçtikten sonra *torii* (鳥居) adı verilen kapıdan girilerek Ise Tapınağı'na ulaşılır. (Fotoğraf 1)

Ahşaptan yapılmış bu tapınak iç tapınak (*naiku*-内宮) ve dış tapınak (*geku*-外宮) adı verilen iki kısımdan oluşur. *Naigu*'da Güneş kamisi⁴ *Amaterasu Ōmikami* (天照大神); *Geku*'da ise Japonların besinlerini, giyim ve barınaklarını, üretimlerini koruyan kami, *Toyoyake Daijin* (豊受大御神) kutsanmaktadır. Ise



Fotoğraf 1: Inari Tapınağı'nın Giriş Kapısı (Kyoto)

Jingu, bu iki mekân dâhil 125 büyüklü küçüklü tapınağın bulunduğu bir külliye şeklinde kurulmuştur. Her yıl yaklaşık 6 milyondan fazla Japon, bu kutsal mekânı ziyaret etmektedir.⁵ Burada her yıl imparatorluk ailesinin refahı, dünya barışı ve bereketli hasat için dua etmek amacıyla 1.500'den fazla tören düzenlenmektedir.⁶ Bu törenler *Amaterasu Ōmikami*'nin torunu sıfatını taşıyan imparatorların egemenliği altındaki Şinto din adamları tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla Ise Tapınağı'nda gerçekleştirilen her tören, "millî tören" olarak da nitelendirilmektedir. Tapınakta düzenlenen törenler üçe ayrılmaktadır. Birincisi günlük ve yıllık düzenlenen; ikincisi özel günlerde imparatorluk ailesinin, ulusun ve Ise'nin korunması için düzenlenen törenlerdir. Üçüncüsü ise her yirmi yılda bir yapılan *Shikinen Sengu* (式年遷宮) törenidir.⁷

Japonlar tapınağa yaptıkları günlük ziyaretlerde imparatorluk ailesi, Japonya

ve kendi ihtiyaçları için kamilere dua ederler. Bu ziyaret Japonların hac ibadeti kabul edilir. Japon imparatorları, hac amacıyla yıllık bir kez Ise'yi ziyaret ederler.⁸ Yıllık yapılan törenlerden olan *Kanname-sai* (神嘗祭) pirinç hasadına yakın bir dönemde yapılmaktadır. Bu törende, imparator tarafından yetiştirilen ve hasadı yapılan pirinç *Amaterasu Ōmikami*'ye sunulmaktadır. *Shikinen Sengu*'da ise, Ise'nin iç ve dış tapınağı yıkılıp bitişik arazilerde benzerleri inşa edilmektedir. Bu inşa töreni 20 yılda bir yapılmakta ve toplamda 30 ayrı ritüelden oluşmaktadır. Tören, tapınak yapımı için kullanılacak ağaçların kesimi ile başlar. Tapınakların yeniden inşa süreci için ortalama 10,000 selvi ağacı kesilir. Dağlarda kesilen kütükler nehirde yüzdürülür. Bu kütükler yağlarını çıkarmak için 2 yıl boyunca bir havuzda bekletilir. Daha sonra kütükler iklime alışması için 1 yıl boyunca dışarıda istiflenir ve son yılda kesilip hazırlanır. Bu kütüklerin hazırlanması 8 yıl sürmektedir. Bu kütükler arabalarla taşınır ve inşa edilecek bölgeye götürülür. Törenin bu

2 Ise Jingu Official Website: <https://www.isejingu.or.jp/first/beginner.html> (19.10.2023)

3 Mark Teeuwen, John Breen, A Social History of the Ise Shrines, Divine Capital, Bloomsbury Publishing, 2017, 3.

4 Motoori Norinaga (1730-1801), korku ve merak uyandıran her şeyin kamiye karşılık gelebileceğini belirtir. Devasa bir ağaç, dağın zirvesi, bereketli hasat, şaman özelliklerine sahip bir bebek, bir imparator veya kahraman, kami olabilir. Gizemli hayvanlar, gök gürültüsü, şimşek çakması, depremler, dağlar, ağaçlar, sular, yeryüzü ve gökyüzü, ay, güneş, sihirsel uygulamalar, kötü ve iyi güçler, uğursuzluk, güzelliğe karşı yapılan fenalıklar, ölümlerin ruhları, toplumdaki güçlü kişiler kami içeriğini karşılayan bazı şeylerdir. Muazzam ve mistik güçlere sahip her şeyin kami olduğuna inanılır. Kami, sıradan insan kontrolünün ötesinde insanüstü varlıklardır. D.C. Holtom, "The Meaning of Kami. Chapter III, Kami considered as Mana", Monumenta Nipponica, Vol. 4, No. 2, Jul.1941, ss.351-394, ss. 380-381.

5 <https://www.asahi.com/articles/ASR1475XR-R14ONFB004.html> (19.10.2023)

6 Ise Jingu Official Homepage <https://www.isejingu.or.jp/en/about/index.html> (26.10.2023)

7 Ise Jingu Official Homepage <https://www.isejingu.or.jp/en/ritual/index.html> (26.10.2023)

8 https://www.worldhistory.org/Ise_Grand_Shrine/ (26.10.2023)



Shikinen Sengu (tapınağı yenileme) töreni

kütük taşıma kısmı ihtişamlı gösterilerle yapılır.⁹ İnşa edilen tapınağın içindeki eşyalar ve giysiler de yeniden yapılır. Yapımı tamamlanan tapınağa, kutsal ayna Şinto rahipleri tarafından taşınır. Bu törenin ilki, 690'da İmparator Jito Dönemi'nde, en sonuncusu ise 2013'te gerçekleştirilmiştir. 2013'teki tören 62. *Shikinen Sengu* olarak kaydedilmiştir. 2013 *sengusuna* hazırlık kapsamında 2006 ve 2007'de gerçekleştirilen kütük çekme törenine (*okihiki*-御木曳) yaklaşık 200.000 kişi katılmıştır. Bu törenlere İse'ye aidiyetlerinin güçlendirilmesi için Japon halkının katılmasına olanak tanındığı bilinmektedir. Törenin gerçekleştirilmesi, ortalama 57 milyar yene mâl olmaktadır. Bu maliyet, imparatorluk kurumunun sembolik desteği olsa da, çoğunluğu tapınağı ziyaret eden halktan karşılanmaktadır.¹⁰ Bir sonraki *Shikinen Sengu*'nun ise 2033'te yapılması planlanmaktadır.¹¹

Büyük emek ve maliyet getiren bu törenin anlamı nedir? Meiji Dönemi'nden önce Japonya'daki bazı önemli tapı-



20 yılda bir yapılan tapınak

naklarda bu tarz yeniden inşa törenleri icra edilmekteydi. Restorasyondan sonra kurulan imparatorluk yönetimi, mali yükünden dolayı bu törenleri İse ile sınırlandırmıştır. Modern dönem öncesi tapınak yapımında kullanılan malzemeler dayanıklı olmadığı için periyodik yenilenmeye ihtiyaç duyulduğuna dair bir tez vardır. Bu amaçla başlatılan yenilenme, geleneksel olarak devam etmektedir. Diğer bir tez ise tapınak inşa yöntemini nesilden nesile aktarmak amacıyla yenilenmenin gerçekleştirildiğidir. Diğer bir yorum ise bu yenilenmenin modern ulus devlet

sürecinde Japonların millî birliğini sembolize ettiği yönündedir. Bu törenle Japonlar ve imparator arasındaki bağın meşruluğu ulusal ve uluslararası düzeyde pekiştirilmektedir.¹²

İse Tapınağı, uzun yıllar Japon devlet kuruluşunun merkezinde yer almıştır. 5. yüzyılda Yamato Bölgesi'nde (günümüzde Nara Eyaleti) bir grup Japon, askerî ve siyasi egemenliği eline alarak devlet kurmuştur. Yamato Krallığı'nın bu yöneticileri kendilerini Güneş kamisinin torunları olarak tanıtarak egemenliklerini meşrulaştırmıştır. Kralların Güneş kamisine tapınım törenleri devletin varlığının korun-

masını sağlayan önemli uygulamalar olmuştur. Bu törenler ilk dönemler sarayda ve Ōmiwa Tapınağı'nda (大神神社) yapılırken 7. yüzyılda Mie'deki İse Tapınağı'na taşınmıştır.¹³

İse Tapınağı'nın ilk inşası ile ilgili çok sayıda literatür olmasına rağmen, bilgilerin kesinliği konusunda bilim

9 <https://japanwoodcraftassociation.com/2020/02/13/traditions-shikinen-sengu/> (26.10.2023)

10 Mark Teeuwen, John Breen, *A Social History of the Ise Shrines*, Divine Capital, 6.

11 Mark Teeuwen, John Breen, *A Social History of the Ise Shrines*, Divine Capital, 2-3 Ise Jingu Official Homepage <https://www.isejingu.or.jp/en/ritual/index.html> (26.10.2023).

12 Jordan Sand, "Japan's Monument Problem: Ise Shrine as Metaphor", *The Past and Present Society*, 10, 2015.

13 Jonathan M. Reynolds, "Ise Shrine and a Modernist Construction of Japanese Tradition", *The Art Bulletin*, 83 (2), 2001, 316.

adamları henüz bir fikir birliği sağlayamamıştır. Bunun sebebi, Ise ile ilgili ilk kayıtlı bilgilerin bulunduğu *Nihonshoki*'nin (日本書紀) çelişkiler içermesi ve makul bir hikâye sunmasıdır. Japon mit metinlerinden olan *Nihonshoki*'nin (*Nihongi*), 720'de yazımı tamamlanmıştır. 694 ve öncesine ait sürecin tarihî kayıtlarıdır. Çince yazılmıştır. Bu metinde imparatorluk ailesinin tarihinden ve Japon ulusunu şekillendiren beyliklerden bahsedilmektedir. Şinto ritüelleri ve pratikleri hakkında da bilgiler içerir. Ayrıca yönetim ile ilgili olan çeşitli beyliklerin dokunulmazlık hakları ve görevleri anlatılır.¹⁴ Bu metinde Ise, Amaterasu Ōmikami'nin gökten yeryüzüne indiği yer şeklinde geçmektedir. Ayrıca yine bu kayıta göre Ise'nin kuruluşu MÖ 4 (Suinin 26) şeklinde tarihlendirilmektedir. Bu tarih, günümüzde *Jingu Shichō* (Ise Tapınağı Ofisi) tarafından kabul edilen resmî tarihtir.¹⁵

Nihonshoki'de Ise ile ilgili dönüm noktası niteliğinde geçen olay 672'de gerçekleşen *Jinshin no Ran* (壬申の乱) adı verilen vesayet savaşıdır. Asuka Dönemi'nde (538-710) yaşanan bu olayda, İmparator Tenji'nin (626-672) ölümünden sonra tahta geçen oğlu Prens Ōtomo'nun (648-672) yönetimi, amcası Prens Ōama'nın darbesiyle yıkılmıştır. Daha sonra kendine İmparator Tenmu (631-686) denen Ōama tahta geçmiştir. Tenmu ve kendi taraftarlarından olan grup, Ise'ye gidip *Amaterasu Ōmikami*'ye şükranlarını sunarak onu kutsamıştır. Bununla birlikte, Tenmu Yamato Krallığı'nın başına geçmiş ve Yamato Ovası'nın güneyindeki Asuka'daki yeni sarayı Kiyomihara'da hükümranlığını ilan etmiştir. İmparator Tenmu, kendisine Yamato Kralı olan Ōkimi (大君) unvanını değil, "Japon imparatoru" anlamına gelen *Tennō* (天皇) unvanını

veren ilk imparatorudur. Bu minvalde yine ülkede çeşitli hanedanlar tarafından tutulan kayıtların ve kelimelerin derlenmesini emrederek ülkesinin tarihini inşa çabasına girmiştir. Bu çalışmaların sonucunda Japonya'nın ilk tarih eserleri kabul edilen *Kojiki* 712'de tamamlanmıştır. Bu tarihî metinde imparatorluk ile *Amaterasu Ōmikami* arasındaki ilişki kesinleştirilmektedir. Japon imparatorlarının Güneş kamisi *Amaterasu*'nun torunu oldukları ve Japonya'da hâkimiyet kurmak üzere gönderildikleri ifade edilmektedir.¹⁶ Bu açıdan Ise'yi kutsal ve siyasi bir mekân olarak da değerlendirmek mümkündür. Yamato Krallığı döneminde *Amaterasu Ōmikami*, Nara'da bulunan Ōmiwa Tapınağı ile yakından ilişkilendirilmekteydi. İmparator Tenmu ise bu ilişkiyi Ise tapınağına taşımıştır.¹⁷ Bu nedenle Jinshin Darbesi, Ise tarihinde ve Japonya'nın devlet kuruluşunda dönüm noktası niteliğindedir.

Ise Tapınağı'nın kutsallığı Japonya'nın modern ulus devlet kuruluşunda etkin bir rol oynamıştır. 1868 Meiji Restorasyonu ile Kyoto'da inziva halinde yaşayan Japon imparatorları, ülkenin siyasi ve askerî erk merkezine yerleştirilmiştir. Bu süreçte Ise Tapınağı ve diğer Şinto tapınakları, Japon modern ulus devletinin kuruluşunda kutsal, aynı zamanda Japonların birliğini (*kokutai*) pekiştiren bir mekâna dönüşmüştür. Bu süreçte Ise tapınağı ise imparatorların büyük atası *Amaterasu Ōmikami*'nin mozalesi olarak sunulmuştur.¹⁸ Bu nedenle Meiji Dönemi'nden itibaren Japonya'da tanınırlığı ve önemi artmıştır. Devlet adamları başta olmak üzere Japon halkı Ise Tapınağı'na hürmet göstermiştir. Ayrıca modern eğitim, medya aracılığıyla Ise Tapınağı'nın önemi ve değeri anlatılmıştır. Japon-

ya'nın girdiği savaşlarda Japonların ilahî yardım istediği veya teselli bulduğu merci haline gelmiştir.¹⁹

İkinci Dünya Savaşı sürecinde ise Ise Tapınağı'na devlet adamları ve Japonların katılımları artmıştır. 1940'ta Ise'yi ziyaret edenlerin sayısı sekiz milyona ulaşmıştır.²⁰ Savaşın mağlubiyetle sonuçlanması Ise Tapınağı'nın statüsünü de değiştirmiştir.

ABD işgali, Japonya'da kamusal alanı değiştiren kapsamlı reformlar başlattı. Şinto tapınakları ile milliyetçilik ve emperyalizm arasında yakın bir ilişki tespit edildi. Bu nedenle Şinto tapınakları işgal kuvvetlerinin hedefi haline geldi. İşgal, Şinto tapınaklarına sağlanan devlet desteğini sona erdirdi ve Şintoizm'in devlet okullarında yayılmasını yasakladı. Ise, bu şekilde kamusal niteliğinden arındırılıp özel dinî yardım kurumu konumuna getirildi. İşgal 1952'de sona erdiğinde Japonya siyasi özerkliğini ve bağımsızlığını savunurken diğer taraftan edebiyattan psikolojiye kadar birçok alanda Japonya'nın kültürel kimliğinin araştırılmasını destekledi. Bu noktada Ise Tapınağı'nın, Japonya'nın kutsal/manevi evi şeklinde hizmet edebileceği düşünüldü. Ise Tapınağı, kültürel kimliğin önemli unsurlarından biri görüldü. Bu nedenle Ise Tapınağı uluslararası düzeyde, Japonya'nın kültürünü ve millî birliğini temsil eden bir mekân olarak kabul edilmektedir.²¹

14 Ono Sokyō, *Shinto, The Kami Way*, Tuttle Publishing, Tokyo, 1962, 10.

15 Mark Teeuwen, John Breen, *A Social History of the Ise Shrines, Divine Capital*, 9-10.

16 Mark Teeuwen, John Breen, *A Social History of the Ise Shrines, Divine Capital*, 11.

17 Ōmiwa Tapınağı, Nara'da bulunmaktadır.

18 Mark Teeuwen, John Breen, *A Social History of the Ise Shrines, Divine Capital*, 238-239.

19 Mark Teeuwen, John Breen, *A Social History of the Ise Shrines, Divine Capital*, 238-239.

20 Jonathan M. Reynolds, "Ise Shrine and a Modernist Construction of Japanese Tradition" 322.

21 Jonathan M. Reynolds, "Ise Shrine and a Modernist Construction of Japanese Tradition" 322.

KENTİN KUTSAL DOKUNULMAZI: MÖSYÖ BETON

AHMET BAŞ
Dr. Abdullah Gül Üniversitesi Mimarlık
Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama

BETON; TÜRKİYE KENTLERİNİN SON YÜZYILINA DAMGA VURMUŞ, varlığı tartışmaya açılmayan, bir inşaatın olmazsa olmazı, insanların usanmadığı (!), her dem yeni, eğilip bükülen ancak kuruduktan sonra başı her daim dik, mağrur, sert mizaçlı, haşin kent soylusu.

İcadı binlerce yıl öncesine gitse de sadece bir asır önce kullanımı yaygınlaşmaya başlayan, Türkiye’de 1950 sonrasında çimento fabrikalarıyla birlikte her ailenin bir parçası haline dönüşen beton ve betonarme binalar artık şehirlerimizin muhterem soyluları olarak hayatımızın vazgeçilmez haline gelmiş bulunuyor. Lakin nasıl oldu da bu kadar kısa sürede binlerce yıllık kadim inşaat malzemeleri olan taş, toprak, ahşap terk edilerek şehrin yabancı olan bu soğuk malzeme ekonomiden siyasete, kültürden sosyal hayatın her alanına hızlıca nüfuz etti? Bugün beton ve betonarmenin varlığı ülkemizde o kadar kanıksanmış durumda ki abdestsiz namaz olmayacağı gibi onsuz da bir inşaat düşünmüyoruz.

Geçmişte adına türküler söylenen, şiirler yazılan, hikâyeler anlatılan ve insanın bir parçası olan taş, toprak ve ahşap, aynı zamanda yenilenmenin de sembolleri olarak insan ömrüyle orantılı bir şekilde onunla yaşıyor,



onunla ölüyordu. Aileler için ev inşa etmek aynı zamanda yeni bir hikâye yazmaktı. Evin inşaatında eli iş tutan herkes çalışır ve kendinden bir parçayı da evin temeline gömer, duvarlarına nakış nakış işlerdi. Böylece ev ile evin bireyleri arasında temelden çatıya ünsiyet kurulmuş olurdu. Betonla birlikte kitlesel üretimin yaygınlaşması evin inşa aşamasında kurulan bu ünsiyetin de kaybolmasına sebep oldu. Artık mimarlık ofislerinde çizilen çok katlı sıra sıra odaların ve binaların olduğu konut projeleriyle birlikte fabrikada üretilen çimentonun sahada demirle buluşması kent için yeni bir kimlik ortaya çıkardı: Beton Kentler.

6 Şubat 2023 tarihinde meydana gelen Kahramanmaraş merkezli Türkiye tarihinin en büyük depremlerinden sonra bir kez daha idrak ettik ki kutsalımızdan vazgeçmiyoruz, betonumuz tükenmiyor, dizi dizi yeni bloklar olarak üstümüze gelmeye devam ediyor. Şehirlerimiz için artık yeni istatistikler üretiyoruz: ... milyon m² beton döküldü, ... ton demir kullanıldı, ... sayıda bağımsız birim inşa edildi. Gerçekte ise tüm dairelerin birbirine bağlı olduğu; her gün insanların evlerinde alttaki, üstteki ya da yan dairedeki konuşulanları dinlediği; mahremiyetin kaybolduğu bir ortamda aile olarak kalmaya çalışıyoruz.

Fotoğraf 1-2-3-4: İstanbul’da1 (sol-üst), Kayseri’de2 (sağ-üst), Bursa’da3 (sol-alt) ve Ankara’da4 kentsel dönüşüm sonrasında inşa edilen bloklar ve dönüşümü bekleyen diğer binalar.

Kentin bu yeni kutsalı elbette kapitalist sermayenin de biricik ortağı olacaktı. Yeni kentler kurulurken protokolde zaten birinci sırada bulunan “mösyö

- 1 Fotoğraf yazar tarafından çekilmiştir.
- 2 <https://www.haberler.com/guncel/son-dakika-haberi-sahabiye-kentsel-donum-projesi-2-nci-uygulama-14554142-haberi/sitesinden> 15.10.2023 tarihinde alınmıştır.
- 3 <https://www.webtekno.com/toplu-konut-ornekleri-h137507.html> sitesinden 15.10.2023 tarihinde alınmıştır.
- 4 <https://www.altindag.bel.tr/#!haberler/2021-donusumun-kalbi-altindag-sitesinden> 15.10.2023 tarihinde alınmıştır.

Kentin yeniden inşa süreci siyasi ve ekonomik olaylardan bağımsız olarak gelişmiyor. Zira “mösyö beton”un da yer aldığı inşaat sektörü doğrudan ve dolaylı olarak ekonomik aktivitelerin neredeyse üçte birini oluşturuyor. Böyle bir ortamda elbette beton da büyük bir kutsallık kazanıyor.

beton” tarihi şehirlerin dönüşümünde de başköşeyi kapmada zorlanmadı. Taşa, toprağa ve ahşaba dayalı, tabiatla uyumlu kadim şehirler kentsel dönüşüm adı altında yenilenirken, beton kurtarıcı olarak hızlı ve seri bir şekilde taşın, toprağın ve ahşabın içine nüfuz ediyordu. Doğal malzemenin içinde organik olarak oluşan bağ beton ile görüntü itibarıyla sağlamlaştırılırken, doğal malzemenin sıcaklığı ise yerini betonun soğukluğuna bırakıyordu.

Kentleri güzelleştirmek adına “Mösyö Beton”un müdahale etmediği bir alan elbette yoktu. Tabiatın da güzelleştirilmeyi bekleyen dereleri, ormanları, dağları ve tepeleri betonun güzelliğini sergileyebileceği alanlar olarak müdahaleyi bekliyordu. Artık beton kalitesi artırılmış, mühendislik olarak müthiş binaları dere yataklarına inşa edebildik; tepeleri dümdüz ederek istediğimiz binayı arzulanana yere dikebilirdik; fakat Sünnetullah olan tabiat kanunları; sel, heyelan, deprem olarak bize her seferinde gerekli cevabı vermeye devam etti, ediyor. Üst üste dizilmiş ve betondan üretilmiş modern mağaralarımız olan dairelerimizde doğanın güzelliklerini تماشا etmek artık pek mümkün değil. Hülasa betonun değil, insanın ve doğanın önemli olduğu gerçeğini anlamamız gerekiyor. Betonun kendisinin asli bir unsur olmadığı, doğayı tahrip etmeden insanın barınma ihtiyacına çözümler üretecek bir araç olduğu gerçeğinin kabul edilmesi Türkiye şehirlerinin geleceği için kaçınılmaz tercih olarak görünmektedir.

Kentin yeniden inşa süreci siyasi ve ekonomik olaylardan bağımsız olarak gelişmiyor. Zira “mösyö beton”un da yer aldığı inşaat sektörü doğrudan ve dolaylı olarak ekonomik aktivitelerin neredeyse üçte birini oluşturuyor. Böyle

bir ortamda elbette beton da büyük bir kutsallık kazanıyor.

Betonarme binaların inşa edilmesinde önemli bir argüman, artan nüfusa yetecek miktarda yüksek konut talebine hızlı çözüm bulma isteğidir. Bu yönüyle inşaat sektöründe yapı malzemesi olarak en çok kullanılan betonun bu talebi karşılaması beklenmektedir. Güncel olarak dünyada beton; taş, toprak, ahşap gibi doğal yapı malzemeleriyle birlikte diğer tüm yapı malzemelerinin toplamından kat kat daha fazla kullanılmaktadır. Betonun bir diğer zararlı

Bu coğrafyanın doğal malzemesi olan taşı, toprağı, ahşabı kullanmaktan bizi alıkoyan nedir? Bu sorunun cevabı pek çok girift parametreyi de içeren zor bir cevaptır. Ancak tartışılması gereken önemli husus ise betonun alternatiflerinin de bulunduğu kabul edilmesi ve insanların bu alternatiflere erişimini kolaylaştırıp uygulama örneklerini artırarak şehirlerimizin yeniden orijinal kimlikler kazanmasının sağlanması olmalıdır.

çıkıtısı da üretim aşamasında ve sonrasında oluşan kirletici gazların çevreye ve insan bedenine verdiği zararlardır. Taş, toprak ve ahşap kullanım süresi dolduktan sonra tekrar doğaya karışırken ve üretim süreçlerinde betona kıyasla neredeyse sıfıra yakın kirletici unsur oluşurken, betonun kullanım ömrü sonrasında dönüştürülmesi de hayli meşakkatli olmaktadır.

Ev inşa etmek, insanın bilinçli bir varlık olarak tarih sahnesine çıkmasından beri her zaman güncelliğini korusa da evin konuta evrilmesi, sanayi ürünü haline dönüşmesi, rant üretmenin öncelikli bileşeni olması ve ekonominin başat aktörü haline bürünmesi 19’uncu yüzyıl uygarlığının

ve özellikle de modern kentin başkenti⁵ olan Paris’te Haussmann uygulamalarının bir sonucudur. Zira Fransa 20’nci yüzyılda mimari projelerde betonarme kullanımında önde gelen ülkelerden biridir. Hâlbuki bugün ekonomik olarak gelişmiş denilen ABD, Japonya, Almanya gibi ülkelerde doğal malzeme olan ahşap önemli miktarda konut üretiminde kullanılmaktadır. O halde bu coğrafyanın doğal malzemesi olan taşı, toprağı, ahşabı kullanmaktan bizi alıkoyan nedir? Bu sorunun cevabı pek çok girift parametreyi de içeren zor bir cevaptır. Ancak tartışılması gereken önemli husus ise betonun alternatiflerinin de bulunduğu kabul edilmesi ve insanların bu alternatiflere erişimini kolaylaştırıp uygulama örneklerini artırarak şehirlerimizin yeniden orijinal kimlikler kazanmasının sağlanması

olmalıdır. Bunu gerçekleştirmenin yolu da birinci olarak mevcut olandan daha güzelin olduğuna inanmakla başlamaktadır. Unutulmamalıdır ki öldürülen şehir yeniden doğmaz, gaye insanı huzurlu olacağı bir şehirde yaşatmaktır.

“Hüner bir şehir bünyâd etmektir / Reâyâ kalbin âbâd etmektir.”
(Fatih Sultan Mehmed)■

5 David Harvey’in önemli eseri “Paris, Modernite’nin Başkenti” şehrin Haussman dönemindeki dönüşümünü farklı kaynaklar üzerinden etraflıca değerlendirir.

Modern Şehirde Dinî Mekân Kavramı ve Anlamı

OĞUZHAN YALÇIN

Ressam, BÜSAM Şehir Akademî Öğrencisi

İnsan inandığını inşa eder (T. Cansever)

İNSANLIK TARİHİ BİZE, İNSANOĞLUNUN ÜZERİNDE YAŞADIĞI YERYÜZÜNE ZAMAN VE MEKÂNSAL OLARAK sürekli artan bir ivme ile toplu halde yaşama ihtiyacı neticesinde şehirler inşa ettiğini ve şehirlileştiğini göstermiştir. Şehir kelimesi, fiziki mekân olmasının yanında insanla birlikte anılan bir kavramdır. Kelimenin etimolojik olarak köküne bakıldığında Farsça “şehr”; nüfusunun çoğunluğu-

nun ticaret, sanayi ve yönetim gibi işlerle uğraştığı büyük yerleşim merkezlerini ifade eder. Türkçede XI. yüzyıldan itibaren halk dilinde “şar” biçiminde telaffuz edilmiş, Soğdca kökenli kent (kant) ile “kale” ve “saray” gibi anlamlara da gelen balık kelimeleri kullanılmıştır.¹ Şehir ve şehirleşmeyi anlamak için; insanla birlikte anılan bu mekânların nasıl ortaya çıktığına, ortaya çıkmasını sağlayan temel unsurların neler olduğuna, nasıl gelişip dönüştüklerine ve günümüze ulaştıklarına ya da ulaşamayanların neden ayakta kalama-

1 TDV İslam Ansiklopedisi, “Şehir” maddesi, 38. cilt, s. 448.

yıp yok olduklarına şehri konu edinen farklı disiplinlerin cevapları vardır. Fakat bizim ilgilendiğimiz kısım, bir şehri meydana getiren düşünce sistemlerinin inançları ve bunun şehir üzerindeki yansımalarıdır. Bu yüzden kanaatimizce mekânı anlamak, öncelikle insanı tanımakla mümkündür.

Günümüzde, içinde bulunduğu dönemin mekânsal olarak bütün ihtiyaçlarını karşılayabilen bir yapıya sahip ve bunun yanında geçmişinden kendisine miras kalan bir kimliği, bir hafızası olan, toplumsal üst bir akılla idare edilen, bu özelliği de şehrin her yerine sirayet etmiş bir şehir mümkün mü? Ya da böyle şehirler var mı? Bu tanımlamaya uygun bir durum varsa eğer, o zaman ruhu olan bir şehir söz konusudur. Böyle şehirlerde gücü nispetinde mekânı şekillendiren, düşünce sistemleri üzerinden bir tasnif bilinci ortaya koyan, mekâna müdahale edebilen ve bunu bir yöntemle yapabilen, insanın meydana getirdiği toplumsal bir öz bilinçten bahsedilebilir. Bu bağlamda mensubu olduğumuz İslam düşüncesi sistemi nazariyesinden, Doğu ve Batı uygarlığı ekseninde niceliğinin ötesinde niteliğini ön plana çıkararak anlaşılması gereken şehirleri, insan ve inandıkları üzerinden değerlendirmemiz mümkündür.

Şehir kavramında iki temel unsur bulunur. Bunların ilki şehri meydana getiren maneviyat yani düşünce sistemleri, diğeri ise fiziksel olarak karşılığı olan maddi unsurlardan müteşekkil mekân ve yapılarıdır. Bu nedenle ontolojik olarak şehri meydana getiren düşünce o şehirdeki mekân ve yapılar üzerinden tevarüs eder. Diğer bir deyişle bu aslında bir medeniyeti ortaya çıkaran düşünce sisteminin, şehirler üzerinden elle tutulur gözle görülür hale gelmesidir. Şehirleri tahlil ederken anlama, kavrama ve tanımlama konusunda bakış açısının önemli olduğunu varsayarak, şehri oluşturan mekânların ve yapıların o şehirde yaşayan toplumun düşünce sistemini yansıttığını söylemek yanlış olmaz. Ya da başka bir deyişle şehirlere bakarak insanları, insanlara bakarak da şehirleri tahlil edebiliriz. Burada şehir kavramını bu açıdan tanımlamak için bireyin kendi varlığı karşısında idrak derinliğine, bunun neticesinde yapmış olduğu fiillerini, içinde bulunduğu ve mensubu olduğu mekâna karşı tavrını merkeze alan ilkesel bir yöntem kullanmak gerekir.

İnsanı diğer yaratılmış varlıklardan ayıran temel özelliği özgür bir irade sahibi olmasıdır. Onun bu özelliği, içinde bulunduğu hayat karşısında bir inanca mensup olmasına neden olur ve bu inançla eşyaya karşı inandığı öğretiler doğrultusunda bir tavır sergilemesiyle sonuçlanır. Böylece insan ve toplum bir inançla içine dâhil olduğu düşünce sistemini şekillendirir. Bu sistem aynı zamanda toplumsal bilinç ve kimliktir. İşte bu var olma zahiren, insanlık tarihi boyunca mekânsal olarak genellikle şehir ve şehirleşme üzerinden tecelli etmiştir. Bu manada insanın varlıkla



Formel bir alan olan bu tanımlamanın dışında, medeniyetler tarihi alanına ait olan medeniyet ve ben-idraki kavramı Turgut Cansever'e göre bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür. Kimlikle aynı şey olmayan ben idraki insanın medeniyetle olan ontolojik ilişkisini şehir üzerinden kavramsallaştırma çabasına denk düşmektedir.

ilgili bilgisi ve inancı onun şehir ve mekân tasavvurunu da



zorunlu olarak belirler.²

Medeniyet kavramı üzerinden bakıldığında ise şehir ve medeniyet doğru orantılı iki kavramdır. Medeni olmanın yeryüzündeki varlığı deyim yerindeyse şehirler üzerinden kendisini gösterir. Medeniyetin tezahürü olan şehirleri meydana getiren temel dinamikler genel olarak siyasi, ticari, askerî ve dinî merkezli anlayışla gerçekleşir. Bunlar birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemez. Zaman içerisinde bu kavramlardan birinin baskın olması şehrin o yönde gelişmesine sebep olmuştur. Sonuç itibarıyla bu anlayışların meydana getirdiği, iç içe geçmiş halde şehirleri geliştiren katmanlı bu yapılar kadim şehirlerin tarihini ve kimliğini oluşturur. Formel bir alan olan bu tanımlamanın dışında, medeniyetler tarihi alanına ait olan medeniyet ve ben-idraki kavramı Turgut Cansever'e göre bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür. Kimlikle aynı şey olmayan ben idraki insanın medeniyetle olan ontolojik ilişkisini şehir üzerinden kavramsallaştırma çabasına denk düşmektedir. Bir varlık sorunu olarak kabul edilen medeniyet ve insan arasındaki bu ilişki şehir üzerinden kendisine faaliyet alanı bulmuştur. Şehrin bu derece önem kazandığı bir anlayışı günümüzde, içinde bulunduğumuz şehirler üzerinden değerlendirmek konuyu son derece önemli hale getirmektedir.

Günümüzde özellikle İslam coğrafyasındaki şehirler modernizm karşısında direnememiş, deyim yerindeyse bütün şehirler bu etkinin tesiri altına girmiştir. Batı düşüncesinde insanı ve onun bakışını merkeze alan yaklaşım varlığı parçalamış, onu ikili bir yapıya hapsedmiş ve böylece sadece insanda değil içinde yaşadığımız zaman ve mekânda da ciddi anlamda kırılmalar ve parçalanmalar ortaya çıkmış-



tır.³ Modernizmin kaynağı olan Batı'nın inandığı değerler, insana biçilen rolü modernizmin çıkarları doğrultusunda şekillendirmiştir. Bu durum yukarıda bahsedilen insana özgü inancın bir sonucudur. Burada etkiden kastedilen şey geçmişini bir şekilde reddeden, yenilenme adına hafızasını, kimliğini ve nihayetinde ruhunu kaybeden şehrin yapısıdır. Sonuçta şehir bir hatırlama demektir. Türkiye'de, İslam Dünyası'nda şehre dair yapılan operasyonların hemen hemen hepsi bizim hatırlamalarımızı yok etmeye yönelik operasyonlardır, bir yönüyle baktığınızda. Neyi hatırlatır şehir? Şehir bizim aidiyetimizi hatırlatır, kimliğimizi hatırlatır, değerlerimizi hatırlatır. Yani şehir insanı şekillendirdiği

2 Dursun Çiçek, Mekânı Hayata Katmak, Turgut Cansever'de Meydan Fikri, Düşünen Şehir, Sayı 14, Mayıs 2021.

3 Dursun Çiçek, Mekânı Hayata Katmak, Turgut Cansever'de Meydan Fikri, Düşünen Şehir, Sayı 14, Mayıs 2021.



gibi insan da şehri şekillendirir.⁴ Şehirlerimize bu gözle dönüp bakınca o şehri ayakta tutan dinamiklerinin neler olduğu, bu kaygıların da boşa olmadığı görülmektedir. Modernizm kabuğu altındaki diğer düşünce alanlarına asla izin vermeyen ideolojik seküler bir anlayışın insanı şehre hapseden kendi düzenine araçsallaştırdığı bir metaya çevirdiği görülmektedir. Buna karşı bütün çabalar, biraz nostaljik ve sembolik kalmaya mahkumdur. Bu bağlamda Akif Emre'nin şu tanımlaması olayı özetlemektedir. "Büyük şehirlerin kuruluşu, modernleşmesi aslında şehirlerin sekülerleşme operasyonudur. Geleneksel şehirlerimizi korumak orayı müzeleştirmek değil hayata katmak, hayatın içinde o dinamizmini yeniden üretmeyi gerektirir. Biz genellikle müzeleştirmekle sahip çıkmayı karıştırıyoruz. Müzeleştirmek biraz da modern bir şeydir. O orada kalır, hayata dokunmaz ama siz bakarsınız oraya..."⁵

Kaynaklar bize gösteriyor ki, tam burada bir inancın en temel değerlerinden olan dinî mekânlar (Bunlar İslam coğrafyası için genellikle camiler, mescitler, türbeler ve mezarlardır), şehir olgusunu içerisine alan niceliksel alan

olarak az bir yer kaplasa da yakın zamana kadar mensubu olduğu şehir için önemli bir yere sahiptir. Cansever'e göre insanın ürettiği nesne, onun düşünce ve inanç kabullerinin yansımalarıyla şekillenmektedir. Diğer bir deyişle biçim ile inanç arasında kesinlikle ayrılmayan bir bağ ve bütünlük bulunmaktadır.⁶ Kadim şehirleri inşa eden inanç sistemleri, inancın bir tezahürü olarak dinî mekânları merkeze almış ve şehir buradan dışarı doğru genişlemiştir. Böylece genel hatlarıyla şehir ve insan bu anlayışa göre şekil almıştır. Batı ya da Doğu uygarlıkları için bu anlayış modernizme kadar genel hatlarıyla böyle süregelmiştir. Bu anlayış şehrin hafızası, kimliği ve aynı zamanda ruhudur. Kadim şehirlere bakıldığında Kudüs, Roma, Medine ya da Pekin, İstanbul, Kahire ve daha birçok örnek verilebilir; bu şehirler kutsal mekânın etrafında genişleyip çok katmanlı bir yapıya bürünmüştür. Sonuçta şehirlerin inşası imaj ve planlama bağlamında özde tanrısal karakterli olmakla birlikte sahip olunan toplumsal değerlerle de yakından ilişkili olmuştur.⁷

6 Murat Şentürk, Turgut Cansever Düşüncesinde Şehrin Değişimi. İnsan & Toplum, 4(7).

7 Münir Yıldırım, Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 2014.

4 Akif Emre, Mekân ve İnsan, Düşünen Şehir, Sayı 6, Haziran 2018.

5 Akif Emre, Mekân ve İnsan, Düşünen Şehir, Sayı 6, Haziran 2018.



İnsanın şehirleşme serüveninde modern düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte hemen hemen bütün alanlarda olduğu gibi şehirleşmede de modern şehir kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Burada modern şehir kavramından bahsedilince doğal olarak karşısına modernitenin zıddı kabul edilen geleneği yerleştirerek modern şehir ve geleneksel şehir şeklinde bir ayrıma gitmenin doğru olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü canlı, her an değişen, gelişen şehirde gelenekçi bir tavır kanaatimizce geçmişe takılıp orada kalmayı, bugünden de uzak kalarak belli bir zaman aralığında hapsolmayı içerir. Bu durum bilinçli bir Müslüman zihninin kabul etmeyeceği duruştur. Doğru olan Cansever'in de belirttiği gibi geleneğin oluşmasına imkân veren "özden", "kültürel muhtevadan", "inanç sisteminden" ve "tarihî tecrübeden" hareket ederek gelecek için çözüm geliştirmektir. Bu; geçmişle bağı koparmamak, günün şartlarına doğru bir bakışla medeniyet olgusu içerisinde gelişmeye devam etmekle mümkündür. Bu bağlamda

İslam düşünce sisteminin şehirciliğini doğal olarak Medine üzerinden başlatmak gerekir. Bu tür bir şehirleşmenin farklı medeniyetlerdeki birçok örneği de temel olarak aynı düşünce üzerinden şekillenmiştir. Kutsal mekân fenomeniyle inşa edilen mabet ve bunun etrafının gelişmesiyle ortaya çıkan şehirler aynı zamanda dünyanın yeniden kurulması anlamına da gelmektedir. Yeni kurulan mabet ya da şehir, inşa ritüeli aracılığıyla evrenin merkezine giden yolu ya da evrenin bizzat merkezini karşılamaktadır. Buna göre dünya bir merkezden başlayarak yaratılmış ve bu nedenle, şehrin inşası, bir merkez etrafında gelişmiştir.⁸

Şehirlerin merkezindeki mabet, tapınak ve sunaklar kendilerine özgü kutsal bir olayın tezahürü sonucunda gerçekleşmiştir. Doğrusu bir model olarak alınan kozmik temelin kopyasıyla başlangıçta tapınak ve zamanla şehir-

8 Münir Yıldırım, Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 2014.

lerin inşası, imaj ve planlama bağlamında özde tanrısal karakterlidir.⁹ Her şehir kendisini meydana getiren temel değerlerin bir sonucu olarak gelişir, büyür ve ona göre niteliksel özelliğini kazanır. Son derece doğaldır ki bu değerler birbirlerinden soyutlanmış, ayrıştırılmış şekilde olamazlar. Mekâna ve zaman bağlı olarak dönem dönem güçlü olanlar tarafından şekillenirler. Bu durum her ne açıdan bakarsanız bakın doğal bir süreçtir. Şehir medeniyetin, medeniyet kültürün, kültür insanın yansımasıdır. Şehrin özünü insan yani onun zihniyeti oluşturur.

Belki de konunun en can alıcı yeri burasıdır. Bir şehrin merkezi o şehir için önemli bir yere sahiptir. Diğer bir deyişle şehirlerin bu metafizik ve bâtını ilkelerinin en açık bir şekilde tezahür ettiği noktalar, şehirlerin merkezleridir. Bir şehir inşa edilirken, şehrin binaları ve fizikî yapısı, her yönüyle o toplumun inançlarının, âdetlerinin ve toplumsal örgütleniş biçiminin bir yansıması olarak belirir. Bu anlayış nadir olarak kırılmalar gösterir ve değişimlere uğrar. Öyle görülüyor ki bunlardan birisi de yaşadığımız İslam coğrafyasında bir şekilde dayatılan geri kalmışlık düşüncesinin verdiği refleksiyle, ilerleme adına, Batı düşünce anlayışıyla şekillenen modernizmin ortaya çıkardığı, geçmişle bağını sert bir şekilde koparan ve toplumun sahip olduğu ana düşüncenin yıkımıyla sonuçlanan durumdur. Bu yıkımın yansımalarını şehirlerimizde yoğun bir biçimde görürüz. Sonuç, hafızasını kaybetmiş seküler ve kimliksiz şehirler olmuştur. Metafizikle bağını koparan, kimliksiz modern seküler şehirler hızlı ve kontrolsüz bir şekilde büyürken, ortaya çıkan sorunlar daha çok siyaset ve ekonomi üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bir eksen kaymasıdır. Örneğin, İslam şehirlerindeki caminin aldığı merkezî yerin Batı şehirlerindeki karşılığı “meydanlar” olmuştur. Batı şehir tarihi bir anlamda meydana ve meydan etrafında örgütlenen ekonomik ve siyasal toplumsallıktan oluşmaktadır. XI. yüzyıldan itibaren özellikle Kuzey İtalya şehirlerinde, “piazzas” denen, Türkçe’ye “piyasa” olarak uyarlanan büyük meydanlar; ekonomik, sosyal ve siyasal hayatın merkezi olmuşlardır.¹⁰

Bu kırılmadan sonra şehirlerimizdeki meydan fikri “modern düşünce” eksenli gelişim göstermektedir. Bir toplumun inandığı değerlerin tezahürlerini merkez kavramı üzerinden okumak adına, şehrin merkezinde yer alan büyük ibadet mekânları (camileri), yeni meydanlar açılmak suretiyle yavaş yavaş o şehrin merkezi olmaktan uzaklaştırılmaya başlamıştır. Öyle ki İslam şehirlerinin bir meydanı, halkın günlük faaliyetlerini sürdürdüğü

bir agorası yoktur, ama cumaları toplanacağı merkezî bir cuma camisi bulunmak zorundadır. Merkez camiler sadece dinin değil, sosyal hayatın da boyutlarını tamamlayan bir odak konumundaydılar. Fakat burada merkezi oluşturan mekânsal unsur, hayatın da merkezî unsurunu teşkil eden dindir. Din o kadar hayatın merkezinde ve kendisindedir ki dinî-dünyevi ayrımına pek fırsat kalmaz.¹¹ Bunun ne anlama geldiğini bir Anadolu şehrinde nüfusun yoğunluğunu barındıran uydu kentler üzerinden de anlayabiliriz. Şehirlerde genellikle, yapı stoku çok katlı betonarme olan, çoğunluğu son elli yılda kırsal kesimden gelmiş ve tabiatı kopmuş insanların içine doldurulduğu binalar, kimliksiz sıradan ve estetikten yoksun bir şekle bürünmüştür. Daha da önemlisi bu durum şehrin inşasını sağlayan insan faktörünün ontolojik bir sorununa dönüşmüştür.

Toplumların en temel özelliği olan inanma ve inandığı gibi yaşama fiili neredeyse reddedilmektedir. Yüksek katlı binaların aralarına sıkışmış, barınmadan sonra ortaya çıkan ihtiyaçla inşa edilen dinî mekânlar geldiğimiz noktanın en güzel göstergeleridir. Günümüzde bu dinî mekânların yani cami ve mescitlerin yoğun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Burada dikkat çekilen husus dinî mekânların kullanılıp kullanılmadığı değil, bir idrak sorunu olan şehri inşa ederken merkezî bir konumda olup olmadıklarıdır. Öyle anlaşılmaktadır ki günümüz Müslümanlarının zihinlerinin merkezinde ne varsa şehirlerin merkezinde de artık o var.

Üzerinde durulması gereken diğer bir konu; İslam şehirlerinin, zihinsel bir kırılma sonucu, kadim şehirlerin merkezlerinde yer alan anıtsal mekânlarını, çoğunlukla turizm adına bir nevi müze işlevi vererek, içi boş, asıl amacından uzak turistik mekânlar haline getirmeleri ve görüntüye indirgemeleridir. Günlük merkezî yaşam alanları tamamen seküler alanlara, yerlere kaymıştır. Akif Emre’ye göre şehir; insan toplumunu ayakta tutan, o toplumu bir araya getiren değerler sisteminin somutlaşmış yeridir.

Sonuç olarak bir şehri meydana getiren maddi ve manevi unsurlar o şehri bütün boyutlarıyla şekillendirir. Bu iç içe geçmiş katmanlı yapı canlıdır, sürekli değişir ve baskın gelen değer veya değerlerin yönüne doğru evrilir. Bu durum da bize gösteriyor ki şehri şekillendiren toplumun değerleri ne ise şehir de odur. Bugün “modern” şehirleri ayakta tutan maddi unsurların insanı merkezden alması, şehirlerde de dinî mekânları işlevsiz bırakmasıyla kendisini göstermektedir. Öyle gözüküyor ki şehirler içinde bulundukları şartlar neticesinde oluşan temel bileşenlerinin bir sonucudur. Öyleyse insana bakarak şehirleri, şehirlere bakarak insanları tanırız...■

9 Münir Yıldırım, Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din, Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 23, Sayı 1, 2014.

10 Mustafa Demirci, İslam’da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri, İstem, Yıl:1, Sayı:2, 2003.

11 Cellaeddin Çelik (2012), İslam Şehri’nden Şehir İslam’ına: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları, Milet ve Nihal, 9 (3), 2012.

Çarmıha Çakılan Din ve Tarih Anlatısı: Bir Yahudi Mesihî Olarak Ben- Hur ve Kutsalın Politikleştirilmesi

“Of not being a Jew”
İsmet Özel

MURAT BOZKURT
Dr.

“**A** MERİKA BİR YERİ İŞGAL ETME-
DEN ÖNCE HOLLYWOOD İLE
bilinçaltını işgal eder.” der Wim Wenders.
Sinemanın -özellikle Hollywood’un-
ideolojik ve politik işleyiş biçimini sarıh
bir şekilde dile getiren bu ifadeden
hareketle zevklerimizin, fikirlerimi-
zin, inançlarımızın, değerlerimizin,
ahlakımızın tüm türleriyle medya
tarafından biçimlendirildiğini, algı-
mızın yönlendirildiğini, görüşümüzün
köreltildiğini söyleyebiliriz. Daha da
kötüsü, doğruların ve yanlışların yanı
bir şekilde yer değiştirmesidir. Sinema
aracılığıyla kendi “kanlı” tarihini “des-

tansı” bir şekilde ve “medeni” bir imajla yeniden yazmaya çalışan, modern ve kapital yaşam tarzını uygarlığın tek geçerli biçimi olarak dayatan, kendi dışındaki uygarlık tecrübelerini yok sayan (ve bunun için onları deforme veya elimine eden) “Amerikan ideolojisi” hâkim ideolojiyi temsil eder. Hâkim ideolojinin kudretli tahakküm araçlarından biri olan sinema bu yönüyle “masum bir temsil değildir.” Din gibi kemikleşmiş bir tecrübeyi dahi dönüştürme iştihasına sahip söz konusu sektör etik olanı estetize ve politize ettiği gibi teolojik olanı da estetize ve politize etmektedir. Teolojik olanın estetize ve politize edilmesi demek uhrevinin dünyevileşmesi ve “yeryüzü krallığı”nın “ideolojik bir aygıtı” hâline gelmesi demektir. Bu noktada Hollywood, gerek Hristiyanlığı sekülerleştirerek gerek diğer dinleri, dayattığı yaşam tarzına (*life style*) eklemleyerek kendini âdeta “şari” (kanun koyucu) olarak konumlandırmaktadır. Holokostu sürekli bir mağduriyet unsuru olarak kullanan Siyonist diasporanın güçlü olduğu Hollywood’da Yahudilerle ilgili birçok film üretilmiştir. Dünyadaki Yahudi algısını biçimlendirmeye (bizi onlara acımaya ve onlara hak vermeye zorlayan) bu filmlerden biri de Metro-Goldwyn-Mayer Pictures’ün dağıtıcılığını ve yapımcılığını üstlendiği *Ben-Hur* filmidir. Yakın zamanlarda Amazon tarafından satın alınan söz konusu yapıım stüdyosu üç Yahudi’nin kurduğu ve Hollywood içinde en etkili film stüdyolarından biridir. İsrail’in kuruluşundan 10 yıl sonra çekilen filmin tarihsel ve siyasal bağlamı -bu yazının konusu olmamakla birlikte- gözden kaçırılmaması gereken bir noktadır. İsrail’in kuruluşuyla birlikte Hristiyan kamuoyu desteğini sağlamak ve dünya kamuoyunda oluşan tepkilerin önüne geçebilmek, o toprakların asıl sahiplerinin kendileri olduğunu bilinçaltına yerleştirmek, kalıtsal ve tarihsel olarak hak sahibi olduklarını iddia etmek ve



Ben Hur filmi

haklılıklarını göstermek gibi ideolojik alt amaçları olan *Ben-Hur*, tüm dramatik ve sinematografik başarısına rağmen iyi yedirilmiş örtük bir Yahudi propagandası olarak da değerlendirilebilir.

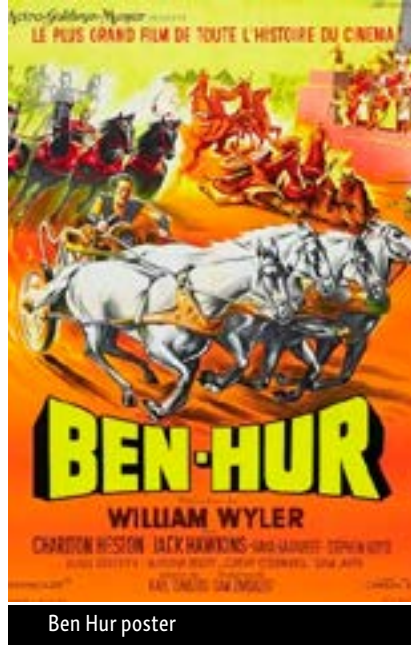
1902’de Fransa’nın Alsace bölgesinde doğan W. Wyler, Hollywood’un Avrupa’dan “ithal” ettiği yönetmenlerden biridir. Ticaretle uğraşan bir aile ortamında büyüyen Wyler’in okul hayatı başarısızdır. İlgisizliğinden ve yaramazlıklarından ötürü okuldan ihraç edilir. Annesi ve abisinin tiyatro ve sinemaya ilgisi küçük Wyler’ı da bu sanatlara yönlendirir. Hatta kendi çapında aile ortamında küçük çaplı tiyatro oyunları sergiler. Aile mesleği olan manifaturacılığa ilgisiz olmasında dolayı annesi, Hollywood’da Universal Pictures adlı yapıım şirketinin sahibi uzak kuzeni Carl Leaden ile iletişime geçip Amerika’ya gitmesini sağlar. 1920’li yıllarda W. Wyler Hollywood’da bir film şirketinin en alt kademesinden üst kademesine tırmanacak serüvenine başlar. Temizlik işçisi olarak başladığı bu serüvende set görevlisi, editör yardımcılığı, görüntü yönetmenliği,

üçüncü yardımcı yönetmenlik yapar. 1928 yılında Amerika vatandaşlığına geçer. Yine bu yıllarda kaderin bir cilvesi olarak, yazımız dâhilinde bahsedeceğimiz *Ben-Hur* filminin 1925’te yapılan ilk uyarlamasının otuz yönetmen yardımcısından birisi olur. Kader onu yıllar yıllar sonra (34 yıl sonra) bir sinema kültü olan 1959 yapımlı *Ben-Hur*’un yönetmenliğine doğru çeker. 12 kez en iyi yönetmen kategorisinde aday olduğu Akademi ödüllerini 3 kez kazanan W. Wyler mükemmeliyetçi, titiz, disiplinli, çalışkan tavrıyla ön plana çıkan bir yönetmendir. Bir sahnenin/planın çekimi sırasında istediğini alana kadar o sahneyi/planı defalarca kez çektiği bilinir.

Filmografisinde *Uğultulu Tepeler* (1939), *Bayan Minever* (1942), *Hayatımızın En Güzel Yılları* (1946), *Sefahat Kurbanı* (1952), *Kan Dökmeyeceksin* (1956), *Ben-Hur* (1959), *Komik Kız* (1968) gibi dramdan komedi ve müzikale kadar birçok türden film bulunan Wyler, Hollywood’un birinci nesil kurucu kuşağından (Griffit, Ford, Welles vb. gibi isimlerden) sonra gelen ikinci nesil

inşa edici kuşaktan bir yönetmendir. Amerikan imge ve imagosunu oluşturan birinci kuşak yönetmenlerin filmlerinde sahip olduğu ideolojik bakış ve işleyiş W. Wyler gibi ikinci kuşak yönetmenlerde de görülebilir. Mesela Jan Struther'in romanından uyarlanan *Bayan Minever* adlı filmi İkinci Dünya Savaşı sürecinde ortalama bir İngiliz kasabasının ve ortalama bir İngiliz ailesinin hürriyetperver ve vatanperver bir şekilde savaşa dâhil olması ve savaştan etkilenmesini anlatan romantik ve epik bir film gibi görünür. Ama aslında filmin alt metni ve sahip olduğu politik/ideolojik kurgu İngiliz hükümetinin siyasal amaçlarına hizmet etmeye yöneliktir. Churchill bu film için "Yüz savaş gemisi gücünde bir propaganda!" der. Roosevelt filmi çok beğenir. Kennedy, politik dengelerin değişimi ihtimalini göz önünde bulundurarak Alman karşıtı, İngiliz yanlısı film yapma konusunda daha temkinli davranmak gerektiğini ifade eder. Tüm bu açıklamalar, filmin politik ve ideolojik olanın etik ve estetikleştirilmesi amacıyla yapıldığını gösteren belirgin beyanatlardır. Film izlendiğinde edinen ruh hâli (karakterlerle özdeşleşme sonucunda ortaya çıkan katartik durum) izleyiciyi savaş esnasında İngiliz ve Amerika yanlısı bir tutum -hiç değilse bir duygulanım- takınmaya sürükler.

İsa Mesih'in teolojik konumundan ötürü Batı sanatının merkezî öğelerinden biri olan "kurtarıcı" figürü tüm Batılı sanat formlarında belirgindir. İncil merkezli bu figür Batı sanatında bir anlatı biçimi hâlini almıştır. "Byblical" (İncil-vari) denilen bu üslup/tarz, dolaylı veya doğrudan bir şekilde İsa Mesih'i sembolize eden bir kurtarıcı etrafında şekillenir. Bir anlatı biçimi olarak sinema da söz konusu üslubu fazlasıyla benimsemiştir. Popüler aktüel filmlerden kült filmlere, bilim kurgudan sanat filmlerine kadar tüm janrlar içinde "kahraman", kelimenin klasik ve klişe anlamıyla bir "kurtarıcı" olarak belirir



ve İsa'nın misyonunu tamamlamaya çalışır.¹ *Ben-Hur* filmine geçmeden önce İsa Mesih'in dolaylı değil doğrudan bir "kahraman" olarak anlatıldığı historik ve teolojik filmlerden kısaca bahsetmekte fayda var. Hristiyanlığın ve İncil'in resim ve heykel üzerinden görselleştirilmesi ve ikonolojik bir boyut kazanmasıyla *Ben-Hur* tarzı filmlerle bir bağlantı kurulabilir. Başka dillere tercümesi geç dönemde gerçekleşen İncil'in en eski versiyonlarının Grekçe olması (ki orijinal dili Aramcadır) ve halkın İncilleri anlayamaması sebebiyle İncil eski dönemlerden itibaren resmedilerek halkın anlayabileceği (en azından hissedebileceği) bir formla desteklenmiştir. Belirgin bazı olayların tasviri hem halkın İncillerle olan -kısmen ve olumlu olumsuz- bağını geliştirmiş hem de sanatın gelişmesini sağlamıştır. Yahudilikten gelen tasvir yasağının "delinmesi" Hristiyan Batı

sanatını görsel ve pratik anlamda ileri düzeye taşımış ve İsa'nın gerek resimlerde gerekse modern dönemde sinemada canlandırılmasını sağlamıştır. Söz konusu bu olumlu sürecin elbette olumsuz yönleri de vardır: Bu, aynı zamanda Hristiyanlığın uhrevi boyutunun zayıflaması ve dünyevileşmesi, profan bir alana kayması ve itikadının tahrif ve tahrip olmasına da sebep olmuş bir süreçtir. Hristiyanlığın sekülerleşmesinin tetikleyicisi olan unsurlardan biri de ikonografidir diyebiliriz. Bizantinizm, Helenizm ve Aydınlanma üzerinden düşünsel ve eylemsel anlamda daha da kökleşen sekülerleşme süreci uzun bir tartışma konusu olmakla birlikte özellikle son dönemlerde çekilen İsa filmleri, kutsalın profanlaştırılması ve sıradanlaştırılması konusunda çok etkindir. R. Guenon'un en genel bağlamda sarf ettiği "Modern insan kendini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendi seviyesine indirmeye çalışmaktadır." şeklindeki modernlik eleştirisini akla getirir.

Melies'ten (1900) *Ben-Hur*'un son versiyonuna (2016) kadar birçok İsa/Jesus filmi çekilen Batı'da, her İsa filmi yönetmeninin düşünce ve inanç dünyasını, İsa ile olan ilişkisini yansıtan bir biçim ve içeriğe sahiptir: Kimi Hz. İsa'yı bir sosyalist gibi gösterirken kimi sıradan bir günahkâr olarak tasvir etmiş, kimi tanrı kimi oğul kimi devrimci olarak yansıtmıştır. (Aziz Matyas'a Göre İncil, *Günaha Son Çağrı*, *Çile* gibi filmler farklı İsa tasvirleri bağlamında izlenebilir.) Nihai olarak İsa Mesih bir "kahraman prototipi" ve bir "kurtarıcı" olarak Batı sanatının merkezindedir. Ontolojik bir gerçek olarak bilmekteyiz ki sanatın köklerinde dünyevi bir güzellik algısı/arayışından çok uhrevi bir güzellik/yücelik arayışı vardır. Yücelik/kutsallık (insanın yüce bir varlığa, kutsal bir düşünceye/inanca sığınma güdüsü), insanın sanatsal tüm faaliyetlerine yansıdığı ve onları biçimlendirdiği gibi

1 Hollywood -özellikle de Western- filmlerinde bu durum bir adım daha öteye giderek kahraman sadece "kurtarıcı" olarak değil aynı zamanda "şari" (kanun koyucu) olarak konumlandırılır. Dolayısıyla bu pozisyonda konumlandırılan aslında kahraman değil, Hollywood'un (Amerikan ideolojisinin) kendisidir.



Ben Hur filminden bir sahne

“yedinci sanat” sinemada da kurucu öğelerden biridir. Avrupa sanat sinemasında da Hollywood sinemasında da kutsalın bizzat karşılığı olan İsa (ve onun “müjdesi”/mesajı İncil), filmlerin içeriğini de biçimini de etkilemiştir. Biblical anlatı normu ve formunda dolaylı ya da doğrudan Hz. İsa’nın kurtarıcı rolüne gönderme yapılır. Bu Mesihyen biçim ve algı, kendini özellikle merkezde (her şeyin merkezinde; inancın, kutsalın, sanatın vs.) konumlandırmaya çalışan Hollywood tarafından “suiistimal” edilecek kadar çok kullanılır. Bu “aşırı kullanım” kutsallığın doğasını zedeler. Zira Baudrillard’ın vurguladığı üzere bir şeyin aşırılığı o şeyin yok oluşunun başlangıcıdır. Aşırı kullanım ve aşırı vurgu, Hz. İsa’nın aşırı ve aşıktan temsilleri, P. Schrader’in *Sinema’da Aşkın Üslup*’ta getirdiği gibi seyirciyi İsa seviyesine çıkarmak yerine İsa’yı seyirci seviyesine indirmek gibi bir işlev görmektedir.

Kutsalı doğrudan temsil etmenin ayartısına ve zaafına kapılmayan filmler seyirciye “aşkın” bir alan açarlar: Dreyer’in *Ordet*’i, Bunuel’in *Nazarin*’i, Tarkovski’nin *Andrey Rublyov*’u, Bresson’un *Au Hasard Balthassar*’ı gibi. Wyler’in *Ben-Hur*’u da kısmen bu minvalde bir filmidir. Kutsalı doğrudan temsil etmeyen, bu özelliğiyle de dramatik etkisini artıran bir filmidir. Wyler, Lewis Wallace’in romanından

uyarladığı filmde kişisel bir intikam ve arınma hikâyesini İsa Mesih ile birlikte eş zamanlı, eş güdümlü, eş anlamlı bir şekilde kurup dolayımıyla anlatıya dramatik ve estetik bir güç kazandırır. Wallace’in romanda kurduğu bu anlatı yapısı filmde de sürdürülür.

Ben-Hur, epik (destansı) bir dramatizasyondur. Girişteki üvertür de bunu ele verir. Üvertüre eşlik eden Mikelandjelo’nun *Âdem’in Yaratılışı* freskenden bir kesit, filmin birinci ve ikinci bölüm başlangıcında gösteriliyor. İnsanın yaratılış süreci ve dünya macerasına göndermesi bağlamında resmin odağında olan Tanrı ve Âdem’in parmaklarının kesişmesi, insana bahsedilen hayatı (hayy; dirilik, canlılık), güçsüz insanoğlunun can bulup ayaklanmasını sembolize eder ki *Ben-Hur*’da da böyle bir diriliş hikâyesi anlatılmaktadır.

Açılış planında Brugel’in resmettiği *Beytullahim’de Sayım* tablosu canlandırılmaktadır. Hristiyan teolojisinde “Teo-tokos” (Tanrı’yı doğuran) olarak adlandırılan hamile Meryem ve eşi Yusuf’un sayım için Beytullahim’e gelmeleri, Meryem’in bir ahırda İsa’yı doğurması vs. yine Batı resim sanatında çokça tasvir edilen bir sahnedir. Buradan hareketle filmin sinematografisini inşa eden öğelerden biri İncil tasvirlerinden oluşan resim sanatıdır diyebiliriz. (Hakeza muhtelif yerlerinde bu tür sahneler karşımıza çıkar. Mesela

sonlara doğru *Dağ Vaazı* resminin sahnelerildiğini de görürüz.) Wyler, bazı önemli sahneleri resim sanatından mülhem, kafasında biçimlendirmiş ve hareketlendirmiş gibidir.

Ben-Hur’un dramatizasyonu “Roma-Amor” çatışması üzerine kuruludur. Roma gücü, Amor (Roma’nın tersten yazılışdır ve zıddıdır) sevgiyi temsil eder. Biri dünyevi, diğeri uhrevi iki müteharrik unsurdur. Güç, devletin; sevgi diyanetin mesajıdır. Tabii burada tarihsel bir çarpıtma yapılarak Hz. İsa’nın gönderilişi sanki Roma zulmü altındaki Yahudileri kurtarma misyonuna sahipmiş gibi gösterilir. (Oysa Hz. İsa’nın gönderiliş misyonu Yahudileri Roma’nın zulmünden değil, Yahudi din adamlarının tahakkümünden ve tasallutundan kurtarmaya matuftur.) Filmin ideolojik amacı ve alt metni bu bağlamda başlıyor. Sinema tarihinin kült filmlerinden biri olmasına rağmen sanatsal/varoluşsal anlamda pek bir değeri olmayan *Ben-Hur*, güçlü dramatizasyonu ve zengin prodüksiyonu ile neredeyse bütünüyle ideolojik arka plana sahip “maksatlı” bir filmidir. Uzun yıllar süren politik Siyonist uğraşların akabinde 1949 yılında kurulan “İsrail devleti”ne karşı gerek Doğu dünyasından gerek Batı dünyasından tepkiler doğmasından sonra 1959’da çekilen *Ben-Hur*, âdeta Yahudilerin Kudüs’ü işgalini (dolayısıyla da orada İsrail devletinin



kurulmasını²⁾ bir hak olarak gösterme amacı gütmektedir diyebiliriz. Örneğin filmin hemen başlarında, çocukluk arkadaşı Messela'nın Kudüs'e bir Roma komutanı olarak gelişini tebrik etmek amacıyla onu ziyarete giden Yahudi prensi Ben-Hur'un gelişini haber veren subaya Messela'nın söylediği sözler tamamen bu alt metni içermektedir: "Gerekli saygıyı göster. Biz gelmeden önce burası onun ülkesiydi. Bunu sakın unutma!"

Filmin temel karakteri olan "Yahudi prensi Ben-Hur" yakışıklı, adil, cesur, merhametli, bilgili vs. gibi klasik kahraman figürüyle temsil edilmekteyken yine aynı bölgede yaşayan bedevi bir Arap şeyhi tam anlamıyla oryantalistik şekilde temsil edilmektedir: çirkin, çok eşli, sefahat içinde yaşayan, kaba (yemekten sonra geğirip kahkaha pat-

latan) ve buna rağmen uygarlık dersi vermeye yeltenen bir tiptir. Filmdeki karakterler filmin teolojik ve historik (ve dolayısıyla da ideolojik) arka planını anlayabilmek adına önemlidir:

Judah/Yahuda, filmin kahramanı Ben-Hur'un ön adıdır. Tarihsel bir karakter olarak Judah/Yehuda Hz. Yakub'un dördüncü oğlu ve Yahudilerin atasıdır. Yehuda aynı zamanda Hz. İsa'nın iki havarisinin adıdır ki biri ona ihanet eden ve Roma askerlerine yerini ispiyonlayan kişidir. Yahudi-Hristiyanlığı (Judeo-Chretiens) bir düşünceye ve arka plana sahip (miş gibi görünen) filmde Judah/Yehuda ismi elbette Yahudilerin atası olan dördüncü oğula göndermeye sahip olsa gerektir.

Mesela, İS 160 yıllarında yaşamış bir senatör, komutan ve edip olarak bilinen karakter Shakespeare'in *Julius Ceaser*'ında Brutus'un dostu olarak tasvir edilmektedir. Filmde Ben-Hur'un çocukluk arkadaşıyken Roma ordusuna

katılıp yükselen ve Kudüs'e bir Roma komutanı olarak geri dönen, iktidar düşkünü, düzen yanlısı nankör ve vefasız biri, klasik anlatı yapısının "kötü karakteri" olarak tasvir edilir.

Ester, Ben-Hur'un âşık olduğu kızdır. Yahudi mitolojisinde ise köle olarak satıldığı Pers diyarında Kral I. Serhas (Aheşveroş) ile evlenerek kraliçe olan gizli bir Yahudi'dir. Aheşveroş'un veziri Haman'ın hem kişisel hesaplarından hem de iktidar için tehlikeli gördüğü Yahudileri öldürme planını engelleyen Ester birçok Yahudi düşmanının da katledilmesini sağlar (bazı kaynaklarda 50 binin üzerinde). Olayın detayları Tanah'ta (Tevrat ve Zebur'u kapsayan kutsal metin) Ester Kitabı bölümünde de geçer. Yahudiler için Ester kıssasından çıkan hisse şudur: Yaban ellerde kimliğini gizleyeceksin, gücü kendi tarafına çekeceksin ve Yahudilerin lehine kullanacaksın.

2 Bu konu hakkında bkz. Alan Taylor, *İsrail'in Doğuşu*, Pınar Yayınları, İstanbul.

Balthasar, Hristiyan mitolojisinde İsa'nın doğumunun müjdelendiği üç münecim/kraldan biridir. (Diğer ikisi Nelkios ve Gaspar'dır.) Bebek İsa'ya Yahudilerin kralı olarak hürmetlerini sunmak üzere doğudan gelen hacılar olarak kabul görürler. İsa'nın Beytül-lahim'de doğumunu tasvir eden birçok tablo gibi "Münecimler" tabloları da meşhurdur. Bu isim ve karakter, Yahudi-Hristiyanlığı kimliğini pekiştiren bir detay olarak okunabilir.

Miriam/Meryem, filmde Yahudi prensi Judah'ın/Yehuda'nın, tarihte ise Yahudilerin içinden çıkan Hristiyanlığı kuran İsa'nın annesidir. İsim sembolizmi üzerinden bir eşleştirme yapıldığını, Judah Ben-Hur'un İsa ile dolaylı olarak eşleştirildiğini, İsa gibi konumlandırıldığını söyleyebiliriz. Zaten filmde de İsa'nın çağrısına ve çarmıha gerilişine tanıklık eden Ben-Hur, zamansal olarak da İsa ile koşutlanır. Âdeta bir Yahudi Mesih olarak tasvir edilir.

Tırza, Ben-Hur'un kız kardeşidir. Yahudi tarihinde Hz. Musa'ya gelerek hak talep eden beş kız kardeşten biridir. Tüm bu karakterlerin biyolojik ve fiziksel olarak Doğulu değil Batılı aktör ve aktrislerle canlandırılmasını, filmin star sistemiyle çekilmesini kısmen Hollywood'un Hristiyanlığı sekülerleştirme/Batılılaştırma çabası olarak değerlendirebiliriz.

Yahudiliğin ve Hristiyanlığın kısmen iç içe geçtiği süreçte kesin/keskin ayrılıklar olduğu gibi (Hristiyanların yıllarca Yahudilerden ve devlet otoritelerinden baskı ve zulüm görmesi gibi) bazı ortak oluşumlar da söz konusudur, Judeo-Christianism gibi. Bu terim modern bir terimdir. Klasik kaynaklarda "Çarmıhtan Sonraki Kilise, İnanan İbraniler" olarak geçer. Hz. İsa'yı beklenen Mesih olarak kabul eden, Hristiyan olmakla birlikte Yahudi kimliğini de sürdüren grubu/kişileri işaret eder. Günümüzde, şahsen Yahudilerce politik ve ideolojik bir araç olarak kullanıldığını düşündüğümüz

bu kavram/olgu; özellikle 2. Dünya Savaşı sürecinde Batı'da ortaya çıkan Yahudi nefretini seyretmek, Hristiyan Batı'nın gücünden istifade etmek, desteğini arkasına almak için Siyonistler tarafından tekrar güçlü bir şekilde vurgulanan kavram/olgu; Ben-Hur filminde de dolayımınarak işlenir. Bir Yahudi prensi olan Ben-Hur, Hz. İsa'nın (ve öğretisinin) doğuşuna ve idamına şahit olur. Önce İsa, "Roma"nın Ben-Hur'a yaptığı zulme karşı ona yardım etmeye (en azından susuzluğunu gidermeye) çalışır; sonra da Ben-Hur, "Roma"nın Hz. İsa'ya yaptığı zulme karşı ona yardım etmeye (en azında susuzluğunu gidermeye) çalışır. Böylece "ortak geçmiş, dostluk, kardeşlik ve ortak düşman" mesajı verilerek âdeta "new" Jedua-Christianism duygusu güçlü bir şekilde hissettirilir.

Günümüzde anti-semitizm olarak adlandırılan durum; zamanla Hristiyanlığın yayılması, güçlenmesi ve devletler nezdinde kabul görmesi sonucu geçmişte Yahudilerin yaptığı zulümlere duyulan ortak nefretin adıdır. Yahudi ilahiyatında "arz-ı mevd" olarak nitelendirilen Filistin toprakları (Eretz İsrail) Tanrı tarafından seçilmiş ve Yahudilere vaad edilmiş tek topraktır ve Kudüs de bu vaadin, bu kutsal toprağın merkezi, "Tanrı'nın evi"dir. Hristiyan ilahiyatında ise Hz. İsa'nın (dolayısıyla da hem Oğul'un hem Baba'nın) vatanıdır. Her ne kadar Hz. İsa, Kudüs'e zannedildiği kadar çok gitmemiş olsa da Kudüs Hristiyanlığın doğduğu şehirdir.

Tüm bu mitolojik, historik ve teolojik göndermeler, çağrışımlar, eşleştirmeler Avrupa'da hâkim olan Hristiyan dünyasını Yahudi dünyasıyla yakınlaştırma, İsrail devletinin kuruluşuna gelen tepkileri absorbe etme, genel izleyicinin konuya olan b/ilgisini biçimlendirme çabalarının bir parçasıdır. Ben-Hur karakteriyle âdeta "Yahudi Mesih" oluşturulmuş, Hristiyanlığın Mesih İsa'sıyla eş zamanlı, eş güdümlü, eş

anamlı hareket eden bir karakter ve olay örgüsüyle Yahudilerin Kudüs'teki varlığı Hristiyan Batı zihninde meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Her Semitik din, kendini bir öncekinin devamı ve tamamlayıcısı olarak görür. Hristiyanlık ve Yahudilik arasındaki ilişki bu açıdan daha yakındır. Judeo-Christian geleneği/ ifadesi de bunu ortaya koyar. Bir Yahudi olan Hz. İsa ile Yahudi Hristiyanlığı inşa edilirken Pavlus'la da Helenik Hristiyanlık (Hristiyanlığın sekülerleşme süreci) başlar.³ Hollywood içindeki büyük Yahudi lobisinin güdümünde çekilen Ben-Hur, Yahudi Hristiyanlığı olgusunu tekrar canlandırarak Avrupa kamuoyunu arkasına almaya çalışır.

Son olarak filmin kısmen çarpıttığı şeylerden biri de mekân meselesidir: Geçmişten itibaren bölgenin genel adı Filistin'dir. İÖ 5 asır önce Herodot ve Aristo da bölgeden Filistin olarak bahseder. Bu isim İsa'dan sonra da devam eder. Filistin'in 3 önemli bölgesi vardır: Yahuda, Galile ve Samiriye. Ben-Hur, Yahudiye ismine odaklanarak bölgenin kalıtsal olarak Yahudilerin tarihsel hakkı olduğunu ima ediyor.■

KAYNAKÇA

- Taylor, A., (2019). İsrail'in Doğuşu (Mesut Karahan, Çev.). Pınar Yayınları.
 Çoban, B. Z., (2018). *Yahudilerden Sonra Hristiyanlardan Önce Hz. İsa*. İnsan Yayınları.
 Kellner, D., (2013). *Sinema Savaşları* (Gürol Koca, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
 Özel, İ., (2010). *Of Not Being a Jew*. Şule Yayınları.
 Baudrillard, J., (2020). *Kötülüğün Şeffaflığı* (Işık Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
 Schrader, P., (2017). *Sinema'da Aşkın Üslup* (Kemal Çevik, Çev.). İnsan Sanat Yayınları.
 Karahan, S., (2022). *Bir Hakikat Şehri: Kudüs*. İnsan Yayınları.
 Guenon, R. (2020). *Modern Dünyanın Bunalımı*. İnsan Yayınları.

3 Bu konu hakkında bkz. Bekir Zakir Çoban, *Yahudilerden Sonra Hristiyanlardan Önce Hz. İsa*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Modernitenin Merkezinde Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı ve Kutsalın İşlevi

RUKİYE KAPÇI

KABİR, ARAPÇADA “ÖLÜNÜN GÖMÜLDÜĞÜ YER” ANLAMINA GELMEKTEDİR. EŞ ANLAMLI OLARAK KULLANILAN mezar kelimesi ise Arapçada “ziyaret edilen yer” anlamına gelmektedir. Bizlerden önce yaşayan insanların son izlerini barındıran bu mekânlar, içinde olanlar açısından bir başka duraktır. Berzah âlemine göç etmiş insanların, insan bedeninin özü olan “acbü’z-zeneb” ile tekrar yaratılarak sorguya çekilecekleri zamana kadar bekleyecekleri mekânlardır.

İslam geleneğinde kabir ziyaretleri, ölümü hatırlamak ve ölüden ibret almak açısından önemli bir yere sahiptir. Bir adab içerisinde yapılan kabir ziyaretinin hem ziyaret eden kişi hem de ziyaret edilen kişi açısından faydaları bulunmaktadır. Ziyaret eden kişiye ölüm tefekkürü yapma fırsatı sağlar ve ahireti için ibret olarak takvaya yönlendirir. Ziyaret edilen kişiye gönderilen dua ve istiğfar ise kabirde bulunan insanın azabının hafifletilmesine sebep olacağına dair bir umut barındırır.

Mezarlıkların oluşumu ise defin geleneği ile ilişkilidir ve içinde bulunulan döneme, ölen kişinin sahip olduğu konum ve ekonomik statüye göre farklılıklar göstermektedir. İnsanlar mensup oldukları dinin referansları ile gömülmek istiyorlar ve sahip oldukları kültürel birikimler doğrultusunda da dönemin gelenekleri ve değerlerini yansıtacak

şekilde mezarlar inşa ediliyor. Bu geleneklerin sonucu olarak kültürel ve tarihî değerleri barındıran mezarlar ve mezarlıklar inşa edilmektedir. İçinde bulunduğumuz coğrafyada da kültürel ve dinî açıdan önemli devlet adamları ve din âlimlerinin anısına inşa edilen mezarlar ve türbeler bulunmaktadır.

Mezarlıklar, o şehir/bölge için kolektif hafızanın mekâna tezahür ettiği önemli alanlardır. Her şehrin kimliğini belirleyen mekânların belki de en başında gelir çünkü sahip olduğu kimliği inşa eden şahsiyetlerin bedenlerine ev sahipliği yapmaktadırlar. Yaşadığı dönem içerisinde, bulunduğu bölgede toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ve İslam geleneğinin izlerini devam ettiren âlimlerin türbelerinin bulunduğu mezarlıklar hatta kimi beldeler orada medfun olan âlimlerin isimleri ile anılmaktadır.

Kayseri; Anadolu’nun göbeğinde, ticaretin önemli bir merkezi, Selçuklu başkenti Konya’ya olan yakınlığı nedeni ile dönemin önemli şehirlerindendir ve İslam âlimleri bakımından zengin bir şehir olması sebebi ile birçok önemli şahsiyetin mezarına da ev sahipliği yapan bir şehirdir. Kolektif değerler manzumesi olan bu şehirde kimi yerleşim birimleri, içindeki önemli şahsiyetlere ait mezarlar ile anılmaktadır. Himmetdede, Mollahacı, Ganişeyh, Karahıdır, Koyunabdal, Musaşeyh, Ebce, Karaşeyh, Şeyhşaban, vs. örneklerinde

görüldüğü üzere, yerleşim merkezleri isimlerini doğrudan orada yatan veya yattığı farz olunan, manevi açıdan önemli şahsiyetlerin mezarlarından almaktadır. Kayseri’de, şehrin merkezinde bulunan Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı da bu örneklerden birisidir.

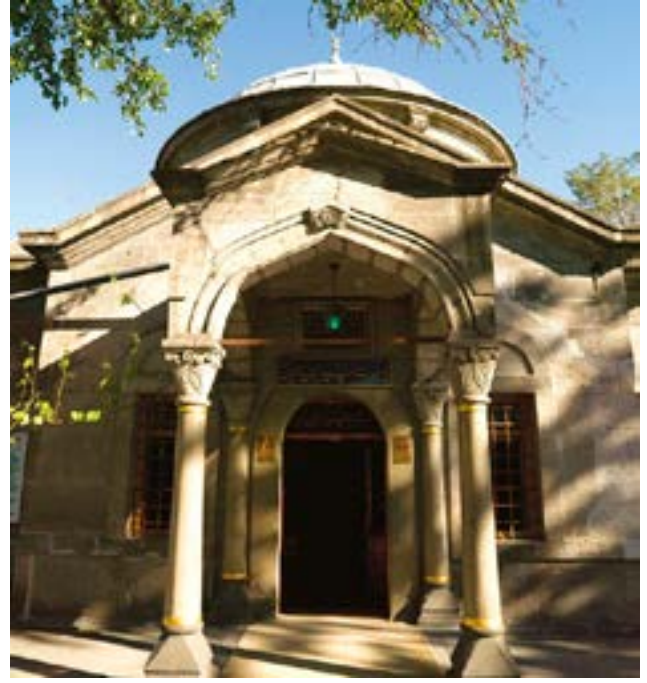
Kayseri denilince, İslami geleneğin önemli âlimlerinden olan Seyyid Burhaneddin hazretlerinin Türbesi Kayseri’ye gelen her dindar insanın huzurunda dua etmek için ziyaret ettiği bir mekândır. Seyyid Burhaneddin Hz. Türbesi ve Mezarlığı; Kayseri’nin merkezinde, zamanla harap olmuş ve bir kısmı yok olmuş olsa da yüzyıllardır orada varlığını devam ettiren ve Kayseri’yi Kayseri yapan mekânlardan birisidir.

SEYYİD BURHANEDDİN HZ. VE TÜRBEİ

Seyyid Burhaneddin Hz., 12. yy’da dönemin ilim merkezlerinden biri olan Tirmiz’de doğmuş ve Hz. Mevlana’nın babası Sultani’l-Ulema Bahaeddin Vele’ın öğrencisi, Hz. Mevlana’nın da hocası olmuştur. Seyyid Burhaneddin Hz., Hz. Mevlana’nın eğitimi tamamlandıktan sonra Konya’dan ayrılıp Kayseri’ye yerleşmiştir. Hunat Camii bitişiğindeki medresenin müderrisi ve şu an sadece tonozları bulunan Hakırdaklı Cami’nin de imamı olarak görev almıştır. Hakikatleri ve gizli sırları bilen manasında “muhakkik” ve “Seyyid-i Sırdan” denilen Seyyid Burhaneddin Hz., yalnız Hz. Mevlana’nın müşşidi olmakla kalmayıp aynı zamanda Mevlana’dan sonra Mevlevilere halife olan Kuyumcu Selahaddin’in de şeyhi olarak kabul edilir. Kayseri’de 1244 yılında vefat ettiği tahmin edilen Seyyid Burhaneddin hazretlerinin kendi adı ile anılan mezarlıkta türbesi bulunmaktadır. Yaşadığı dönem içerisinde toplum ile ilişkisi ve hem kendisinin önemli bir din âlimi olması hem de kendisinden sonra da topluma yön verecek öğrenciler yetiştirmesi sebebi ile mübarek bir insandır.

Kahramanlıkları, kerametleri ve faziletleri ile temayüz etmiş saygın kişilerin anısına inşa edilen türbe yapılarından bazıları zaman içerisinde çeşitli efsanelere, menkıbelere ve kehanetlere de sahip olmuştur. Özellikle İslam geleneğinde saygınlık kazanarak halkın gönlünde taht kurmuş âlimlerin türbeleri bir çekim merkezi haline gelmiştir. Yaşadıkları dönemde sahip oldukları saygınlık ve kutsiyet sonucu mezarları üzerine inşa edilen türbeler kutsalın sirayet ettiği mekânlar olarak algılanmıştır. Seyyid Burhaneddin Hz. yaşadığı dönemde de daima kalplerde bulunan sırları ve bilinmeyen şeyleri söyleyebilen bir veli olarak anılmaktaydı, bu nedenle vefatından sonra mezarının bulunduğu mekân da kutsal bir alan olarak görülmeye başlandı.

İlk bakışta bizler için alelade olan taş ve kayaların ziyaretlere konu olmalarının sebebi, kutsiyet bulundurduguna inanılan bu mekânların ziyaret edenlerde de tezahür edeceğine inanılmasından kaynaklanmaktadır. Mekânda



bulunmak, suyunu içmek, elini sürmek gibi fiiller, sirayet etme düşüncesinin simgelerini oluşturur. Toplumda belirli dileklerin gerçekleşmesi için belirli âlimlerin türbelerinin ziyaret edilmesi aslen birtakım inançlar sonucu ortaya çıkmaktadır. Seyyid Burhaneddin Hz. Türbesi, çocuk sahibi olmak isteyenlerin muradına erebilmesi ve her türlü hastalığı olanların şifa bulması gibi çok farklı maksatlar çerçevesinde de ziyaret edilmektedir.

Seyyid Burhaneddin Hz. Türbesi, Kayseri Mutasarrıfı Nazım Paşa tarafından 1892 yılında yaptırılmıştır. 19. yy’da inşa edilmesine rağmen Selçuklu Mimarisi izleri taşıyan yapı kare planlıdır ve kesme taştan yapılarak üzeri kubbe ile örtülmüştür. Türbenin içerisinde Seyyid Burhaneddin Hz. ile Hz. Peygamber’in torunlarından 1414 yılında Kayseri’de ölen Seyyid Zeynelabidin’in mezarı ve Kayseri Mevlevi Şeyhi Süleyman Turâbi’nin (1835), şeyhin oğlu Hacı Remzi Efendi’nin (1865), Ahmet Remzi Efendi’nin oğlu Süleyman Atallah’ın (1904) ve Ahmet Remzi Dede’nin (1944) mezarı bulunmaktadır. Türbe yapısının güneyinde türbeye bitişik olarak Emir Erdoğmuş türbesi de bulunmaktadır. Türbe içerisinde ve çevresinde hatırı sayılır birçok şahsiyetin mezarları bulunmaktadır. Bu nedenledir ki Nazım Paşa tarafından türbe girişine yazılan kitabe; mübarek olan mekânın önemini ve usul, adab dâhilinde ziyaretin ehemmiyetini arz etmektedir. Kitabeler şu şekildedir.

Kitabe metni:

Fart-ı adab ile gir zair-i mahlas ki budur

Merkad-ı Muhterem-i Hazreti Burhaneddin

*Çeşm-i irfanına kühl ister isen olmalısın
Cebne-say-i kadem-i hazret-i Burhaneddin*

Anlamı:

*Ey ziyaretçi! Büyük edeple gir, kurtulacak yer burası,
Saygıdeğer Hazreti Burhaneddin'in kabridir.
İrfan gözüne ilaç istersen,
Hazret-i Burhaneddin'in ayak bastığı yere
alnını sürmelisin.*

Giriş kapısının üzerinde bulunan diğer bir kitabe ise şu şekildedir.

Kitabe metni:

*Kuddise sırrahu Muhakkak-i Tirmızı
Ya Hazret-i Seyyid Burhaneddin 1341 Ed-Dai Ömer Vasfi*

Anlamı:

*Allah, Seyyid-i Burhaneddin Muhakkak-i Tirmızı hazretle-
rinin sırrını kutsasın
Söyleyen (yazan) Ömer Vasfi*

MEZARLIĞIN TARİHSEL GELİŞİMİ

Seyyid Burhaneddin Hz. gibi önemli bir velinin türbesini barındıran mezarlık, Mükremin Mahallesi'nde, Talas yoluna paralel olarak uzanan Gültepe Parkı'nın tam karşısında, şehrin merkezinde yer almaktadır. Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı 13. yy'dan beri önemli bir defin merkeziydi ve Anadolu'nun ve Kayseri'nin en eski mezarlıklarından biri olarak burada Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminden, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminden asırlardır sahip olduğumuz değerlerin oluşumunda ve korunmasında emeği geçen birçok önemli şahsiyetin mezarı bulunmaktadır.

1800'lerin sonunda bakımsız bir hale gelen mezarlık Kayseri'nin ilk belediye başkanlarından biri olan Molla Mustafa Ağa tarafından yeniden düzenlenmiştir. Fakat mezarlık içerisinde bulunan beşikli taşların kırılarak duvar yapılmasına ahalinin karşı çıkması üzerine bu tadilat işi yarım kalmıştır. 1900'lü yılların başında mezarlık yanı, marul ve lahana tarlası olarak kullanılmıştır. Sonrasında ise Gültepe Parkı tasarlanmış ve hizmete sunulmuş, karşısında da Gültepe Hastanesi tamamlanmıştır. Bütün bu gelişmeler, mezarlığın belirli bir alanının ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Asırlardır orada bulunan mezarlık, bir dönem kültür parkına dönüştürülmek istenmiş ve bu nedenle bir kısım kemikler yeni Şehir Mezarlığına nakledilirken bir kısım mezarlık ise ortadan kaldırılmıştır. Fakat Anıtlar Koruma Kurulunun itirazı üzerine çalışmalar durdurulmuştur.

Literatüre dayalı olarak oluşturulan haritada (Resim 1) mezarlığın önceki halinin şu anki bulunduğu alanın üç katı olduğu tahmin ediliyor. Buna göre Ali Cafer Kümbeti'nden

Kartal Şehitliği'ne kadar olan kısım içerisinde Gültepe Parkı, Sırcalı Kümbet ve Döner Kümbet'i de kapsayan geniş bir alan eski mezarlığı oluşturmaktadır.

Yol, park, düzenleme derken yok olup giden tarihe ve değerlerimize, yarısından fazlasını kaybettiğimiz Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı'nda şahit oluyoruz. Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı sadece içinde bulunan türbe ve orada yatan birçok önemli şahsiyet ile değil ayrıca ilmî ve manevi bir geleneğin sürekliliğini koruması açısından da önemli bir mekândır. Mezarlıklar, şehrin kimliğini belirleyen hafıza mekânlarıdır. Sahip olduğumuz değerlere dayanak olan, arkamızda bize destek ama önümüze bakarken de unutmadığımız mekânlar olması gerekirken yeni yollar, parklar gibi şehir düzenlemelerinde mezarlara yer bırakılmamaktadır.

MEZAR VE MODERNİTE

Mezarlar âlimlerin, devlet adamlarının, şehitlerin, İslam dininin öncüleri ve koruyucuları olarak bu günlere taşınmasında rol oynayan şahsiyetlerin bu dünyadaki son mekânlarıdır. Sahip olduğu kutsal değerlerden vazgeçmediği için ölen ve öldürülen insanları unutmamak, unutturmamak için yapılan soykırım mezarlıkları da kutsal tarihin bizlere korumak için miras bırakılmış bir parçasıdır.

Modernite, geleneksel toplumdan ayrılarak oluşturulan yeni toplumsal organizasyona verilen isimdir. Genel anlamda gelenek ile karşıtlık oluşturarak toplumsal alanda yapılan değişikliklerdir. Şehrin en güzel yerlerini mezarlara ayıran bir medeniyetten, yollar ve parklara yer açmak için mezarları göz ardı eden yeni modern toplumsal organizasyona evrilirken kutsal değerlerimiz de şehrin dışına mezarlar ile sürüklendi. Şehir içerisinde küçük alanda sıkışıp kalan eski mezarlıkların, açık yeşil alanlar tasviri ile şehir planlamasında adı geçmektedir. Toplumsal hafızamızda şehirde kalan son yeşil alanlar olarak tezahür eden mezarlıklar, modern dönemde tüketilen bir başka unsur haline gelmeye başlamıştır. Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı da bu durumdan kendi payına düşeni almaktadır. Bu durum, aslında hem tabii hem tarihî alanların yok edilerek, mekânın ve şehrin kutlu özelliğinden arındırılarak profan hale dönüştürülmesine yol açmaktadır. Artık bu türden mekânlar bir anma ve hafıza oluşturmaktan daha çok, eğlenme ve vakit geçirme mekânı olma yolunda evrimleşmektedirler.

Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı modernleştirilerek düzenlenmeye çalışılan bir mekândır. Şehrin hızlı ve plansız büyümesi sonucunda bir kısmı zayı olmuş ve merkezde bir kestirme yol ve durak olarak kullanılır hale gelmiştir. Mezarlık düzenlemesi nedeni ile sonradan yapılan alan içi sirkülasyon yolları samimi bir düşünce ile inşa edilmiş olsa da zaman içerisinde mekânın ziyaretgâh olma vasfını

kaybetmesine neden olmaktadır. Yapılan ziyaretler de tamamen kent planına sadık bir şekilde dünyevi ihtiyaçların ve taleplerin yerine getirilmesi şeklinde aslı havasından farklı bir anlam dünyasına bürünmüştür.

Kitabe üzerinde yer alan “*Fart-ı adab ile gir zair-i mahlas ki budur*” yani “*Ey ziyaretçi! Büyük edeple gir, kurtulacak yer burası*” cümlesine karşın o edebe ve ilgiye sahip olup olmadığımız ise bir muamma...

KAYBEDİLENİ BULMAK VE KORUMAK

Türbenin bulunduğu mezarlık, tarihî ve kültürel olarak sahip olduğu değerlerin yanı sıra Seyyid Burhaneddin Hz.'nin ilmi ve manevi geleneğinin devamı vasfına sahip olması gereken bir mekân olarak da değerlendirilmelidir. Yaşadığı dönemde şehre kattığı ilmi ve manevi geleneğin, vefatı ile yok olmaması ve türbesinin bulunduğu alanda geleneğin devam ettirilmesi bizlere bırakılan mirasın gerekliliğidir.

Mezarlık bir gün yok olabilir fakat korunması gereken Seyyid Burhaneddin Hz.'nin geleneği, ismi ve mekânın kutsal hafızadır. Seyyid Burhaneddin Hz. Mezarlığı önünde bulunan durak, insanların mekâna olan farkındalığını azaltmış olsa bile şehir içerisinde her yere otobüs bağlantısı sağlayan ve mezarlığa ulaşımı kolaylaştıran bir unsur olarak avantajlı bir duruma dönüştürülme kapasitesine sahiptir. Modern hayat içerisinde insanların yoğunlukları, bir yere yetişme çabaları, durakta dalgın ve dikkatsiz bir şekilde beklemeleri her gün aynı yerde otobüs bekleyerek olağanlaşan bir durum haline gelmesi nedeni ile insanlar bulundukları mekânın kutsal olarak sahip olduğu değer farkındalığını kaybetmektedirler. Farkındalığı artırmak ve bilinçli bir toplumsal hafızaya sahip olabilmek amacı ile durak olarak kullanılan mezarlığın, Seyyid Burhaneddin Hz.'nin geleneği çerçevesinde uğrak bir mekâna dönüştürülmesi faydalı olabilir.

Modern dönem içerisinde, İslami geleneğin devamını sağlamak için Selçuklu yapı tarzında yeniden bir medrese inşa etmeye çalışmak usulsüz bir yöntem olacaktır. Yeniden bir medrese inşa etmek yerine içerisinde bulunduğumuz döneme ait bir enstitü yapısı ile İslami geleneğin devamlılığını sağlamak mümkün kılınabilir.

Gelenek üzerine yapılan eski yapılarda en önemli esas, yeni yapıların çevre bilincine sahip olmasıdır. Eski yapıya zarar vermeden fakat eklenerek ve yeni fonksiyonlar ile eskiye uyumlu mekânlar meydana getirmektedirler. Fakat son dönemde hızlı kararlarla, geri dönüştürülemeyen betonarme yapılar ben merkezci biçimde inşa edilmekte ve bunlar, çevre ile bağlantısı kurulmadığı için bulunduğu alandaki diğer yapılara ve mekânlara zarar vermektedir.

Geniş çapta bir alan kaplayan mezarlık zaman içerisinde yok olmuş ve mezarlık içerisinde bir bütün olarak



Seyyid Burhaneddin Mezarlığı'nın kapladığı alan sınırının değişimi (Literatüre dayalı tahminî olarak oluşturulmuştur)

kabul edilebilecek olan kümbetler günümüzde bütünden kopan parçalar haline gelmiştir. Aralarındaki bağlantıların geniş asfalt yollar ile kapatılması sonucunda farklı alanlar içerisinde bulunan, sadece tarihî mekân algısı ile ziyaret edilen yapılar haline gelmişlerdir. Şehir planlamasında göz ardı edilen kümbetler arasındaki ilişki yeşil yaya yolları ile zenginleştirilerek tekrar kurulmalıdır. Bu sayede yeşil alan artırılabilir ve merkezdeki yeşil alan olan mezarlık anlayışı değişebilir.

Mezarlık ile bağlantıya sahip olan yapılar sadece kümbetler değildir. Mezarlık çevresinde birçok kültürel miras ile devam etmesi gereken birçok gelenek bulunmaktadır. Mezarlık etrafında bulunan Ahi Evran Müzesi, eski Arkeoloji Müzesi binası, Seyyid Burhaneddin Hz. Çilehanesi ve mezarlık içerisinde bulunan Kalemkırda Camii örnek olarak verilebilir. Mezarlık sadece diğer mezarlar ile değil çevresindeki diğer yapılar ile de bağlantı kurularak toplumsal hafızada yeniden, doğru bir üslup ile inşa edilmelidir.

Mezarlık içerisinde ve çevresinde bulunan yapılar, mezarlık içerisinde bulunan mezarlar, yanlış planlama ile yok edilen mezarlar ve yapılar aslında hepsi eklenerek bizlere gelen bilginin bir bütünü olarak bizlere ulaşmıştır. İslam geleneği çerçevesinde toplumsal olarak değer görmüş mirasımızın, gelenek ile karışıklık oluşturarak değişiklik yapılan modern dönemde daha çok sahip çıkılmasına ihtiyacı var. ■

Kutsal Mekânın Adaletsizliği: Camiler ve Cinsiyet İzleri

VERA YILDIZ

Abdullah Gül Üniversitesi
Mimarlık Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

KENTSEL ALANIN ÖNEMLİ BİR BELLEĞİ, BİRLİK OLMA BİLİNCİNİ pekiştiren kutsal mekânlar, bugün pek çok alanda hizmet veren sosyal bir kurum olma hedefindedir. Bu yazının amacı, bu kutsal mekânlardan biri olan camilerin bugünün dünyasındaki pozisyonunu ve bugünün ihtiyaçlarına cevap verebilirliğini sorgulamaktır. Son yüzyılın gündemden düşmeyen cinsiyet temelli ayrışmaları, kadınların kent deneyimlerinin erkeklerinkinden farklı olduğu üzerinde durmaktadır. Bu tartışmaları cami eksenine taşımak, ilk mescidlerin kullanımını ve tarihsel dönüşümünü incelemek önemlidir. İnceleme sırasında yaşanan sosyal olaylar ve toplumsal kırılmalar göz önünde bulundurulmalıdır. Amaç, bugünün olgusu olarak karşımıza çıkan camilerin “eril” mekânlar olmasına ve camilerin mekânsal düzenlenmesinde adil olmayan müdahalelere dikkat çekmektir. Mescidde kadının varlığı; mescidin siyasi, sosyal ve dinî yapısı göz önünde bulundurulduğunda kadının sosyal hayattaki statüsüne dair fikir vermektedir. Kadınlar, ibadet mekânlarında maruz kaldıkları opak sınırlar ve statüsel dayatmalarla bugünün pek çok araştırmasının konusu, öznesi ve nesnesi olmaya devam eder. Yazının ana odağı da yalnızca bu ayrışmaya dikkat çekmek, çeşitli kaygılarla oluşan mahrem sınırların daha estetik çeşitlenmelerine imkân ve ilham vermektir.

İLK MESCİD VE TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ

İlk mescid, bilindiği üzere ibadet etmenin yanı sıra pek çok önemli toplumsal kararın alındığı bir toplanma mekânıdır. Bu kutsal mekânda Müslüman kadınlar da toplu ibadetlere katılmakta, sabah ve yatsı namazları için dahi mescide gelmektedirler.¹ Mescid-i Nebî’de kadınların erkeklerin arkasında namaz kıldıklarını ve ayrıca bir para-



Bir Şehzade Camii Hanımlar Kısmı <https://golgeliyol.wordpress.com/2019/07/27/hanimler-kismi-bir-sehzade-camii/>

van kullanmadıklarını bilmekteyiz.² Kadınlara ayrı bir giriş, Peygamberin isteği üzerine yaptığını ileten Hz. Ömer tarafından³ tahsis edilmiştir. Toplum yaşamının merkezinde yer alan mescidde zaman geçiren, el işlerini yapan, Peygamberin hutbe ve sohbetlerini dinleyen kadınlar; Peygamber ile birebir iletişim kurmuş, günlük hayata ilişkin kişisel sorunlarını dahi sormuşlardır. Özellikle kadınların ve çocukların **bayram namazlarına eşlik etmelerini isteyen Peygamber**, kadınların bayram namazını **kılamasalar dahi namazın kılındığı alana gelmelerini öğütlemiştir.**⁴ Toplu ibadetlere cinsiyet ayırt etmeksizin katılımın teşvik edilmesi hiç şüphesiz ibadethanenin kullanımında bir kullanıcı grubunun öncelenmemesi gerektiğinin en önemli göstergesidir.

Mescid, siyasi bir mekân olarak pek çok kararın alındığı bir meclis hükmündedir. Bu bağlamda Peygamber ve Mekke’de valiliğini ilan eden Abdullah b. Zübeyr kadınlardan biat alırken, sonraki dönemlerde kadınların biatin dışında tutulmuş olması ve biat merasimlerinin de kadınlara kapatılmış olması kayda

değerdir.⁵ Elbette bu konu, İslam siyasi tarihi içerisinde detaylı incelenmelidir. Burada değinilen nokta, mescid mekânının işlevleri ve kullanıcılarını ayırtmış olmasıdır.

Kadınların mescidlere aktif katılımının zaman içerisinde azalmasının temel sebebi dönemin ulemasının anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Peygamber döneminde mescid kullanımına ilişkin hadisler bize, Peygamberin kız torunu Üme-me’yi omzuna alarak mescidde namaz kıldığını,⁶ dış kıyafeti olmadığı için mescide gelemeyeceğini ifade eden bir kadına ödünç giysi alarak namaza katılmasını söylediğini⁷ aktarmaktadır. Kadınlara özel sohbetler düzenleyen Hz. Peygamber, **bazı günler mescidi kadınlara ayırmıştır.**⁸ Mescidde cemaat bilincinin oluşturulmasında etkili olan bu tutumların birleştirici ve adil olduğunu rahatlıkla tespit edebilmekteyiz.

Halifeler döneminde genel olarak kadınlar mescidi rahatlıkla kullanmışlardır. Hz. Ömer’in eşi mescidi sıklıkla kullanmıştır. Mescidin içerisinden

5 Köse, F.B., 2021, Sünni Siyaset Düşüncesinde Kadın, Siyasette Müslüman Kadın, Ensar, 26.

6 Ebu Davud, “Salat”, 169, Nesai “Mesacid”, 19, “Sehv”, 13.

7 Buhari “İydeyn”, 21; Müslim “İyneyn”, 10.

8 Buhari, İlim, 87.

2 Buhari, İdeyn 12.

3 Ebû Dâvûd, Salât, 53/571 / Ebû Davûd, Salât 17.

4 Müslim, İydeyn: 12; Buhari, Hayz: 23.

1 Abdurrezzak, Musannef, II, 444- IV, 474.



"The First Day of School" by Jean-Baptiste Vanmour (17. yüzyıl)

aktarılan bir rivayete göre Hz. Ömer artan mehirlerin sınırlandırılmasını istemiş ve bir kadın bunun Allah'tan gelen bir hak olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır.⁹ Mescidde namaz harici maksatlarla buluşmayı engelleyen Hz. Ömer, kadınların namazlara katılımlarına herhangi bir kısıtlama getirmemiştir.¹⁰ Peygamber döneminde başlayarak raşit halifeler döneminin sonuna kadar mescidde eğitim almaya devam eden kadınlar¹¹ için ilerleyen dönemlerde artan kamusal alan kullanım kısıtlamalarının ana kaynağının dini sebepler olmadığı açıktır.

Yine Hz. Ömer ve Hz. Ali, Ramazan ayında kadınlara ve erkeklere ayrı imam tahsis etmiş, raşit halifeler döneminde kadınlar kamusal alanlarda ve camilerde aktif bir biçimde rol almıştır. Tüm bu teşviklere rağmen dönemin kültür ve atmosferi içerisinde, ahabın kadınlara yönelik engelleyici tutumları da gelecek dönem imamları tarafından kadının kamusal yaşamının kısıtlanması için gerekçe olmuştur. Öyle ki "Kadınlarınız gece mescide çıkmak için sizlerden izin istediklerinde onlara izin verin."¹² hadisi bir emir ifadesi olarak değil, bir tavsiye olarak yorumlanmış, İbrahim en-Nehai kendi eşlerinden hiçbirinin cuma ve cemaat namazlarına katıl-

masına izin vermemiş,¹³ Abdullah b. Mübarek kadınların bayram namazına gelmesini tasvip etmemiş,¹⁴ Ahmet b. Hanbel ise durumu kadının fitne olması¹⁵ ile sebebendirerek bu uzaklaştırma ve ayırıştırma dinin selametine bir araç olarak göstermişlerdir. Burada kritik olan nokta, Peygamber dönemi sonrası artan nüfus ve fitne ile dönemin kültür anlayışına paralel hükümler verilmesidir.

Toplumsal yaşamdaki önemli ayrılmaların ise Emeviler ve Abbasiler döneminde olduğu görünmektedir. Artan şehirleşme ile kadının camideki varlığında önemli azalmalar olmuş, ataerki aile yapısı İslami yorumlarla pekiştirilmiştir.¹⁶ Tabii bunun tersi görüşler de mevcuttur. Kadının o dönemde refah içerisinde olduğu ve eşit bir şekilde eğitim alma hakkına sahip olduğu da bazı kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁷ Durumu kadınların sosyo-ekonomik düzeyi üzerinden okumak daha sağlıklı olacaktır.

Selçuklu döneminde kadının idari, askerî ve siyasi alana aktif bir şekilde katıldığına ilişkin kaynaklar bulunmaktadır. Kadınlar, Ahi teşkilatının kadın kolu olan "Bacıyan-ı Rum" içerisinde, toplumda dini yaymak ve sosyal

dayanışmayı artırmak adına çeşitli görevlerde yer almıştır.¹⁸

Kadınların sosyal yaşamına ilişkin kırılmalar imparatorluk kültürü ile yaşanmıştır.¹⁹ Camiler Ramazan aylarında kadın kullanıcılar için açılmış, son dönemlerde çeşitli kamusal alanlara ve parklara erişimleri kısıtlanmıştır.²⁰ Dönem dönem camilere gitmeleri yasaklanmış olan kadınların²¹ toplumsal hayattan net bir şekilde ayrıştığı; sokak kıyafetinin uygunsuz bulunmasından veya yanında ona helal bir erkek olmaksızın akşam sokakta dolaşmasından dolayı kendisi ya da ailesinin cezalandırılmasından²² anlaşılmaktadır.

ADİL MEKÂN ÜRETİMİ

Tüm bu tarihsel dönüşüm içerisinde kadınlar, kamusal alanlar başta olmak üzere kendilerini ve haklarını görünür kılmaların yöntemleri üzerine düşünmüşlerdir. Ancak 20. yüzyılın sonunda tartışmaya başladığımız feminist kent teorisi ve feminist coğrafya, bizlere mekânı deneyimlemede cinsiyetin önemini anlatır. Öyle ki çeşitlenen bu ihtiyaçlara cevap verebilen kentler, kentliyi cinsiyet ya da kabiliyet fark etmeksizin kapsar.

Maryam Eskandari 2011 yılında yaptığı çalışmasında Amerika'da bulunan camilerin kadın mahfillerini belirli ilkeler etrafında derlemiştir. Bu çalışma, camilerin kadın kullanıcılar perspektifinden analiz edilmesi açısından kıymetlidir. Çünkü ele alınan mekânlar kutsal olması sebebiyle sorgulanmamış olsa da, bir mekânın en temel kaygısını gündeme taşır ve "Mekân kullanıcıları,

9 İbn-i Hacer, *Metâlib*, II, 4, 5.

10 Döndüren, 2006:841, Can, 2008:26.

11 Yılmaz, 2005:89.

12 Müslim, *Salât*, 139; Şevkânî, age, III, 130.

13 İbn ebi Şeybe, *Musannef*, 2.c.s.277.

14 Tirmizi, "İydeyn", 388.

15 Ahmet b. Hanbel, *Mesailu'l-imam Ahmed b. Hanbel*, 1.c.c.468.

16 İslam Ansiklopedisi, c.24, (?):92.

17 Ağaoglu, 1985:42-45.

18 Can, 2008:222-229.

19 Bilgin, 2005:55.

20 Ellison, Grace. (der) (2001), *Zeynep Hanım Özgürlük Peşinde Bir Osmanlı Kadını*, İstanbul: Buke Yayınları.

21 Bilgin, 2005:45.

22 Yılmaz, H., & Akşin, A. (2022). Osmanlı Devleti'nde Kadınların Mekânsal Sınırlılıkları: 1850 Tarihli Tenbihat Örneği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(3), 1267-1278.



Görsel 1: Kayseri Fevzi Çakmak Camii Kadınlar Bölümü – Vera Yıldız (21/03/2023)

bilhassa kadın kullanıcıları için işlevsel mi?” sorusunu Amerika’da bulunan cami yapılarında sorgular. Camileri Sünni, Şii ya da karma kullanım olarak ayırmanın yanı sıra kadınların imamlık yapmasına müsaade edilip edilmediğini de kaydeder, kullanım esnasında gerekli olan bazı ritüellerin aslında göz ardı edildiğini cesurca ele alır. Mekânsal olarak camileri;

Girişler: Ayırıştırılmış veya Ortaklaştırılmış

Mihrab: Mihraba görsel erişim ve fiziksel erişim

İbadet Alanının Büyüklüğü: Kadınlara ayrılan ibadet alanının metrekaresinin tüm ibadet mekânına oranı

İbadet Alanı: Cinsiyete göre ayrılmış veya ortaklaşmış ibadet alanları

Bariyer: Kadınlar için ayrılan alanı ifade etmede kullanılan elemanlar

Akustik erişim: İmamın sesine doğrudan erişim

Esnek Mekânlar: Kullanım yoğunluğuna göre değişebilen kapasitesi bakımından sınıflamıştır.²³

Girişlerin ortaklaşması veya ayırıştırılması caminin bulunduğu konum ve kullanıcı tipine göre ayrışsa da ana ibadet mekânının kadın kullanıcıları kısıtlanmasının ortak bir sorun olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim, sürekli eksik yönlendirici unsurların bulunduğu, arka planda kalmış “bayanlar kapısını” gösteren veya caminin ana

mekânını deneyimlemek isteyen bir kadını kadınlar mahfiline yönlendiren erkek kullanıcılar için durum o kadar da problemli değildir.

Kubbe, çoğu anlatıda göğün temsilidir ve camiyi oluşturan temel sembolik yapı elemanlarının başında gelir. Bir buluşma mekânı olan camilerde, ana mekâna dâhil edilmeyen kadın mahfillerinin temsil ettiği dışlanmışlığı anlamak, dışladıklarını fark etmek önemlidir.

Üst katlara yerleştirilen mahfillere dahi örtülen opak örtüler, yaşlı kullanıcılar için kullanımı neredeyse imkânsız merdivenler, ana giriş kapısının yarısı ölçeğinde dahi olmayan ve yönlendirici elemanlar yönünden eksik kadınlar mahfili girişleri hiç şüphesiz kadın kullanıcıları önceleyerek tasarlanmamıştır. Erkek cemaatin sayıca az kaldığı fırsatta camide kendine yer bulan kadınlar için bu mekânlar, kullanıcılarına adil davranmazlar. Son zamanlarda yeni yapılan camilerde son cemaat yerinin bir kısmını PVC sistemleri ile kadınlar için ayırmak, kasıtlı olarak dışlayan bir zihnin ürünüdür (Görsel 1). Kadınlar, bir duvar ötesinde yer alarak kendisini cami cemaatinin ve dolayısı ile İslam’ın bir parçası olarak hissedebilecekken sınır dışı edilir; eklenen hoparlörle, cami duvarını gören kıblesi ile şüphesiz içerideki kullanıcıdan çok farklı bir alan deneyimler. Ancak ne yazık ki bu tip inşai faaliyetler kadının durması gereken yeri daha net çizer, ona esnek bir kullanım hakkı tanımaz. Tüm bu

sınırlılıklar dâhilinde ötekileştirilen estetikten uzak müdahaleler ile kadını “görünmez” kılmanın yolları aranır. Oysa sağlıklı iletişim zeminini oluşturmanın yolu sınırları bilerek konuşmaktan geçer, kaçmaktan yahut saklanmaktan değil.

Bugün camiler, gerek mekânsal düzenlemeleri gerekse geçmişten gelen öğretileri ile erkek odaklı mekânlardır. Ana ibadet kapısı ve mekânı çoğunlukla erkeklerin kullanımına ayrılmıştır. Zaman zaman mescidden men edilen kadınlar için bu durum, din sosyolojisi açısından incelendiğinde, ayırıştırılarak bilgiden yoksun bırakılmanın, hurafeler ve batıl inançların kadınlar ve eğitim düzeyi düşük insanlar arasında yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.²⁴ 2013 yılında İstanbul’da yapılan saha çalışmalarında, kadınların genellikle cami mekânına aidiyet hissi duymadığı, girmeye çekindiği, karşılaştığı sorunlar sebebi ile mekânı kullanmadığı tespit edilmiştir. Ankete katılan kadınlar; namaz kılma ve abdest alma mekânlarındaki yetersizliklerden, bazı camilerde aynı kapıdan girmekten, teravih maksatlı geçici iyileştirmelerin kalıcı müdahalelere dönmemesinden, vaaz ve hutbelerin ise erkeklerle yönelik hazırlanmasından rahatsızlık duymaktadır. Ayrıca, eğitim seviyesi yükseldikçe kadınların ibadet mekânlarına dâhil edilmesi ve şartların iyileştirilmesi bir lütuf olarak görülmemektedir.²⁵ Günümüzde Türkiye’de camilerin kadınlara ayrılan bölümünün özensiz organizasyonu, değişen standartları ve ikincil konumda olan ve çoğu zaman erişilmesi zor olan girişleri ile bugün daha fazla camiye değil, daha adil camilere ihtiyaç duymaktayız. Pek çok caminin kadın mahfili cuma ve bayram namazlarında kapatılmaktadır. “Kadınlar Camilerde” isimli bir sosyal

24 Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 598, 599.

25 Kılıç, F., Ağçoban S., 2013, Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler, *Diyanet İlmî Dergi*, 49(4), 61-77.

23 Eskandari, M. 2011. Women Places and Spaces in Contemporary American Mosque. MIT.



Görsel 2: Marmara Üniversitesi İlahiyat Camii, Kadın mahfilinde yer alan çocuk oyun alanı ve kadınlar mahfili genel görünümü (Gamze Taylga Arşivi, 2020)

oluşumun yaptıkları saha çalışmasına göre İstanbul'da bulunan 3271 camiden 483'ü cuma namazında kadınlara açılıyor. Bu toplam oranın %15'inin dahi altındadır.²⁶ Kadın kullanımının azlığına sebep göstermek bu noktada anlamlı değildir çünkü tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda kadınların cami kullanımının azlığı sonucunda kadın mahfilleri değerlendirilmek maksatlı erkek kullanıcılara açılmamış, aksine yoğun erkek kullanımı ile gittikçe sınırlanan kadın mahfilleri ve uygun olmayan fiziki şartlar sebebiyle kadın kullanımı zaman geçtikçe azalmıştır. Yukarıda, erkek iktidarının varlığı altındaki gelişimini detaylı bir şekilde inceleyebilmekteyiz.

Diyanet eliyle yürütülen "Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi"²⁷ dahi terminolojide "kadın dostu cami" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu isim, bu sıfatı taşımayan camilerin kadın kullanıcılar için elverişli olmadığını ifade eder. Konuya ilişkin 2017'den beri aktif bir şekilde faaliyet gösteren "Kadınlar Camilerde" sosyal oluşumu; kentlerde bulunan camilerin kadın kullanıcılar için ne derece uygun olduğunu tahlil edip paylaşması, caminin ana mekânında çeşitli toplantılar

düzenlemesi, yeniden organize edilen kadın mahfillerini inceleyip kamuoyu ile paylaşması açısından ilham vericidir. (@kadınlar camilerde) Bu sosyal oluşum çerçevesinde belirli aralıklarla cuma namazında kadınları kabul eden camileri, mahremiyet sağlamak amacı ile yapılan ancak estetikten ve demokratik olmaktan uzak müdahaleleri yayımlamaktadırlar. Online bir aktivizm olarak değerlendirilen bu girişim, politik söylemlerin karşısında dijital bir kimlik ve aktivizm yaratarak cinsiyetleştirilmiş mekânları haritalandırmaktadır.²⁸ Ayrıca son zamanlarda akademi dünyasında da sayıca artan kadınlar ve ibadet mekânlarının ilişkilerinin incelenmesi, son derece önemlidir. Oluşuma medyanın farklı aktörlerinden destekler olduğu gibi, Nihal Bengisu Karaca'nın "Hayırseverler yeni cami yaptıracağınıza kadın mahfillerini onarın"²⁹ isimli 2020 yılında yazdığı gazete yazısı da okunmaya değerdir.

Bugünün camileri kentlerin merkezlerindeki fiziksel yerini korusa da kullanıcıları gittikçe azaldığından, çeşitli fonksiyonlarla zenginleşmesi mekânın kullanım yoğunluğu açısından olumlu etkilere sahip olmaktadır. Nitekim bu fonksiyonlar ile ibadet mekânları da

bugünün ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Camiler; bir eğitim alanı, kamusal alan ve bir iletişim merkezi olarak farklı amaçlara doğrudan hizmet eder. 2021 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan "Cami Tasarım ve Planlama Kılavuzu"nda camilerde bulunan çok çeşitli fonksiyonlara ilişkin regülasyonlar bulunmaktadır. Kadın mahfiline ilişkin çok az detayın bulunduğu kılavuzda Kuran kursu, çocuk oyun alanı, aile ve dinî rehberlik bürosu, kütüphane, gençlik merkezi, çok amaçlı salon, ticari mekânlar, taziye evi gibi çok çeşitli mekânlar bulunmaktadır. Bir kompleks inşa etme güdüsü ile oluşturulan mekânsal organizasyonda temel odak, cami içerisindeki ibadet alanını yalnızca ibadete ayırmış olmasıdır. Tüm ibadet alanının çoğunlukla erkek kullanıcılara tahsis edildiği göz önünde bulundurulduğunda ise mekânın eşitlikçi bir yaklaşım sergilemesinden söz edilememektedir. Ayrıca, cami kompleksi içerisinde yapılan konferansların konu ve kapsamı göz önünde bulundurulduğunda, bu konuşmaların cami içerisinde yapılamıyor oluşu caminin yalnızca ibadet için kullanılabileceği inancını pekiştirmektedir. Esasında kullanıcıyı artırmak amacı ile çeşitli aralıklarla düzenlenen "Haydi Çocuklar Camiye!"³⁰ dijital platformu, "Sabah Namazlarında Buluşalım!"³¹ gibi etkinlikler cami mekânlarının farklı yaş grupları ve kadın-erkek kullanıcılarca farklı zamanlarda kullanılmasını desteklemektedir. Çocukların cami kullarımlarını artıran en önemli fonksiyon şüphesiz Kuran kurslarıdır. Kurslar dönemsel olarak değişen kullanıcı kitlesi ve ayrıışan yaş grupları ile caminin kullanımını

26 <https://www.instagram.com/stories/highlights/17909326318289724/>

27 Erdemli Avcı, K., 2013, Cami Mimarisinde Kadınların Yeri ve İstanbul Müftülüğü: Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2013, sayı: 20, s. 66-71.

28 Alparslan Nas (2022) "Women in Mosques": mapping the gendered religious space through online activism, Feminist Media Studies, 22:5, 1163-1178, DOI: 10.1080/14680777.2021.1878547.

29 <https://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/2777028-hayirseverler-yeni-cami-yaptiracaginiza-kadin-mahfillerini-onarin>

30 Haydi Çocuklar Camiye Instagram Platformu: <https://www.instagram.com/cocuklarcamiye/?hl=tr> Son erişim: 21.09.2023.

31 Çankaya Müftülüğü Sabah Namazında Buluşalım Etkinlik Duyurusu <https://ankara.diyanet.gov.tr/cankaya/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=1128> Son erişim: 21.09.2023.



Görsel 3: Sergi salonu ve derslikler (Gamze Tayılga Arşivi, 2020)

zenginleştirir. Ancak geçmiş yıllara nazaran yeni camilerde Kuran kursu için genelde bodrum katlar kullanılır ve ayrı bir girişi vardır. Bazı camilerde kız öğrenciler camilerin bodrum katında ders görürken erkek öğrenciler cami içerisinde kalırlar. Çocukluktan itibaren başlayan bu tip ayrışmaların mekânsal karşılığı camilerin eril mekânlar olarak algılanması ile karşımıza çıkar. Nitekim yapılan çeşitli anketler ve araştırmalara göre pek çok kadın ibadet etmek için camileri kullanmaya çekinmekte, camileri eril mekânlar olarak görmektedirler.³² Bu olguyu fark etmek bizlere kutsal mekânlarımızın bugünün kentlerinde daha anlamlı bir yer tutması için gereken ipuçlarını gösterir. Her ne kadar Kuran kursu personeli ile cinsiyet dengesi sayısal olarak problemli gözükme de kullanılabilir alanlar özelinde bakıldığında durumun netliği anlaşılacaktır. Konu üzerinde yapılan araştırmalara örnek olması niteliğinde, MADJournal'de bulunan "Camilerin Toplumsal Cinsiyet ve Mekân Odaklı İncelenmesi: İstanbul Örneği" isimli



Görsel 4: Caminin Kadınlar İçin Olan Abdesthanesi (Gamze Tayılga Arşivi, 2020)

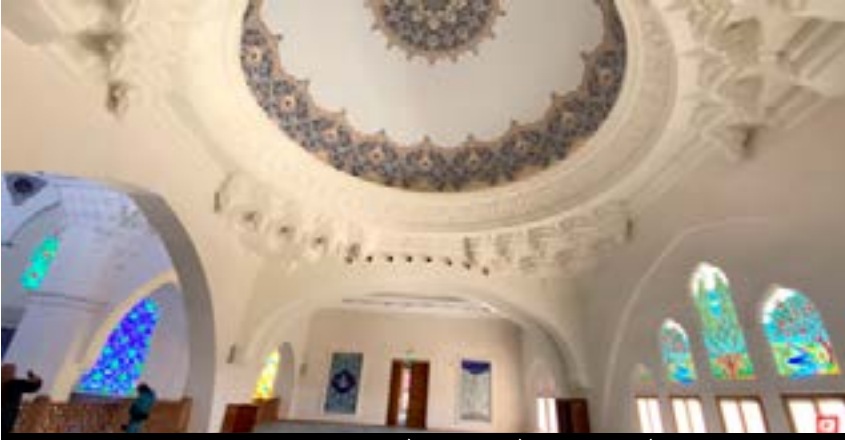
makaleye ulaşılabilir.³³ Kadınların cami kullanımlarını iyileştirmek için 2014 yılından bu yana yapılan çeşitli müdahaleler ilerleyen yıllarda yavaşlamış ve ivmesini kaybetmiştir.

yeni kullanıcılar için daha davetkâr olmasını hedefleyecektir. Umuyorum, cami inşasında rol alan aktörler için ilham verici olur.

Değinmek gerekir ki bir mekânın içini organize ederken ona erişim için kullanılacak yolların güvenliği, ulaşım kolaylığı ve bulunduğu çevre de son derece önem taşımaktadır. Bugün kentler; emzirme odaları bulunmayan

32 Kılıç, F., Ağçoban S., 2013, Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler, *Diyanet İlmî Dergi*, 49(4), 61-77.

33 Türkdoğan, Ö., Sunay S., 2019. Camilerin Toplumsal Cinsiyet ve Mekân Odaklı İncelenmesi, *MADJournal*, 76-109.



Görsel 5: Çamlıca Camii mahfil görüntüleri (Pakoraman. (2022, Mayıs 26). Camlica Mosque Istanbul - 4K | Çamlıca Camii - Tour of the Mosque, Gardens & full Adhan [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PHSFPXw-Q2o>.

kamusal alanları, yoğun erkek kullanıcısı olan ticari işlevdeki birimlerin yoğunlaşması ile güvenli olmayan sokakları, düzensiz göçle kente yerleşen mülteci çoğunluk için herhangi bir entegrasyon çalışmasının yapılmaması, konut bölgelerine uzak konumlanan toplu ulaşım güzergahları ile oldukça buyurgan bir yapıya sahiptir. Bu yapı, kadının kenti günün istediği bir saatinde kullanmasına müsaade etmeyip güzergâhını sınırlandırmaktadır. “Yer kaplama hakkı, yalnız kalma hazzının daha geniş toplumsal cinsiyet ve iktidar politikasıyla kesiştiği yerdir.”³⁴ diyen Kern, kentlerde kadının fiziksel mevcudiyetini var etmenin iktidar politikaları ile mümkün olduğunu savunur. Esasında bir mekânda fiziksel olarak var olabilme hakkı, kamusal alanda kendini ve cinsini temsil etmenin hakkıdır. Bu ön açıklama, cami mekânına erişirken kullanılan alanların da bu bağlamda okunması gerektiğinin kanıtıdır. Nitekim kentlerde kadınlar; sabah ve yatsı namazlarına gitmeyi güvenli olmadığı için de tercih etmiyor olabilir.

Marmara Üniversitesi Camii kadınlar için özel mekânlar kurgulamış olması açısından incelemeye değerdir. Çocuk oyun alanları, sosyalleşmek için bodrum



Görsel 6: Şakirin Camii ana ibadet mekânından kadınlar mahfiline ve mihraba bakış. (Mustafa Cambaz Arşivi, 2009 / Görsel 5: Çamlıca Camii mahfil görüntüleri (Pakoraman. (2022, Mayıs 26). Camlica Mosque Istanbul - 4K | Çamlıca Camii - Tour of the Mosque, Gardens & full Adhan [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PHSFPXw-Q2o>

katlarında bulunan sergi salonları ve kitap-kafeler, engelli kullanıcıyı da kapsayan kullanım alanları, kadınlar için kullanımları göz önünde bulundurularak tasarlanmış abdest alma birimleri, mihrapla görsel ve işitsel ilişkinin doğrudan kurulması gibi çok çeşitli iyileştirmeler bulunmaktadır (Görsel 3).³⁵ Burada önemli olan nokta,

camiyi bir toplanma mekânı olarak organize etmek ve bunu yaparken cinsiyet ayırt etmemektir.

Çeşitli fonksiyonlarla desteklenen bu camide üniversite ile birlikte kadınlara yönelik eğitimler, dönem dönem çeşitli sosyal yardımlaşmayı ve entegrasyonu besleyecek dersler verilmektedir (Görsel 4). Sergiler ve etkinliklerle birleşen cemaat camiyi yalnızca geçici olarak ibadet anında değil, sonrasında da vakit geçirip yeni ağlar kurabileceği bir buluşma mekânı olarak kullanabilmektedir.

Abdesthaneler ise; bugün yeni camilerde dahi devam eden, kadınlara

rın ibadet ettiği mekândan bağımsız olan ve kadınlara özel bir hazırlanma mekânının bulunmadığı müstakil tuvaletlerden farklı olarak; caminin içerisinden doğrudan erişebildiğiniz, kadın ergonomisine uygun olmasa da bazı temel eşyaları ve başörtüsünü asma bölümleri olan hijyenik birimlerdir (Görsel 4).

34 Kern, L. (2020). Feminist Şehir. BS Aydaş, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

35 Taylga G.-Sibel Demirarslan, “Camilerde Kadınlar Mahfili ve Diğer Özelleştirilmiş Mekân İhtiyaçları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii

Örneği”, The Journal of Turk-Islam World Social Studies (2020).

Çamlıca Camii; kadınlar için ayrılan abdest alma birimlerinden doğrudan kadınlar mahfiline erişim imkânı veren sirkülasyonu, kadınlara yönelik eğitimler için ayrılmış atölyeleri, emzirme ve çocuk bakım odaları ile kadın kullanıcılar gözetilerek tasarlanmış sayılı örneklerden biridir (Görsel 5). Ayrıca çok sayıda sergi salonu, etkinlik alanları ve dış mekân peyzajı ile çeşitlenen, bir buluşma mekânı olan, kullanıcıları açısından erişilebilir ve adil bir camidir. Kent içerisindeki konumu ve temsiliyeti bir başka tartışmanın konusudur.

Bu örneklerin yanı sıra Şakirin Camii de kadınlar mahfilinin mihrapla olan görsel ve işitsel ilişkisini maksimum düzeyde kurması açısından incelemeye değerdir. Cami'nin görünürlük kazanması, Türkiye'de nadir görülen bir husus olarak bir kadın mimar tarafından inşa edilmesi ile olmuştur. Dönemin haberleri mimar Zeynep Fadılloğlu'nu, Türkiye'nin ilk kadın cami mimarı diyerek tanıtmıştır. Mimarın mihrabı ve minberi soyutlayarak elde ettiği yeni form, nitelikli olmasına bakılmaksızın yeni bir deneme olduğu için de kıymetli örneklerden biri sayılabilir (Görsel 6).

Geçmiş dönemlerde erkek kullanıcılar için ilave bir birim olması maksadıyla³⁶ inşa edilen kadınlar mahfillerinin bugünün kullanımı ve ihtiyaçları göz önüne alındığında revize edilmesi gerekmektedir. Camiler, eski zamanlardan beri bir toplanma, bir buluşma mekânıdır. Bu mekânın toplumun diğer yarısı olan kadınlar için daha adil prensipleri benimsemesi camiler başta olmak üzere tüm kentin de ana hedefi olmalıdır.■

KAYNAKÇA

- Ağaoğlu, Ahmet (1985), (Öhmed Bâi Ağayev) İslamiyette Kadın, çev: Hasan Ali Ediz, Birey ve Toplum Yayınları, Ank.
- Alparslan Nas (2022) "Women in Mosques": mapping the gendered religious space through online activism, *Feminist Media Studies*, 22:5, 1163-1178.
- Bilgin, Beyza (2005), *İslam'da Kadının Rolü Türkiye'de Kadın*, Sinemis Yayınları, Ank.
- Can, Sevim (2008), *Selçuklular Döneminde Kadın*, Ufuk Ötesi Yayınları, İst.
- Döndüren, Hamdi (2006), *Delilleriyle İslam İlm-i Hali*, Erkam Yayınları, İst.
- Ellison, Grace. (der) (2001), *Zeynep Hanım Özgürlük Peşinde Bir Osmanlı Kadını*, İstanbul: Buke Yayınları.
- Erdemli Avcı, K., 2013, Cami Mimarisinde Kadınların Yeri ve İstanbul Müftülüğü: Camilerin Kadınlar Bölümünü Güzelleştirme (3T) Projesi, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 2013, 20, 66-71.
- Eskandari, Maryam. 2011. *Women Places and Spaces in Contemporary American Mosque*, MIT.
- Günay, Ünver (2008), *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Haydi Çocuklar Camiye Instagram Platformu: Kılıç, F., Ağçoban S., 2013, Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler, *Diyanet İlmî Dergi*, 49(4), 61-77.
- İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- Kern, L. (2020). *Feminist Şehir*. BS Aydaş, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Kılıç, F., Ağçoban S., 2013, Kadın ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler, *Diyanet İlmî Dergi*, 49(4), 61-77.
- Köse, F. B., 2021, Sünni Siyaset Düşüncesinde Kadın, *Siyasette Müslüman Kadın*, Ensar, 26.
- Pakoraman. (2022, Mayıs 26). Camlica Mosque Istanbul - 4K | Çamlıca Camii - Tour of the Mosque, Gardens & full Adhan [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PHSFPXw-Q2o>
- Tayılga G.-Sibel Demirarslan, "Camilerde Kadınlar Mahfili ve Diğer Özelleştirilmiş Mekân İhtiyaçları: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii Örneği", *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* (2020).
- Tirmizi, "İydeyn", 388.
- Türkdoğan, Ö., Sunay S., 2019. Camilerin Toplumsal Cinsiyet ve Mekân Odaklı İncelenmesi, *MADJournal*, 76-109.
- YILMAZ, Hüseyin (2005), *Camilerin Eğitim Fonksiyonu*, Dem Yayınları, İst.
- Yılmaz, H., & Akşin, A. (2022). Osmanlı Devleti'nde Kadınların Mekânsal Sınırlılıkları: 1850 Tarihli Tenbihat Örneği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(3), 1267-1278.
- https://www.mustafacambaz.com/details.php?image_id=18743 Son erişim: 21.09.2023.
- <https://www.instagram.com/cocuklarcamiye/?hl=tr> Son erişim: 21.09.2023.

<https://www.instagram.com/stories/highlights/17909326318289724/> Son erişim: 21.09.2023.

<https://www.haberturk.com/yazarlar/nihal-bengisu-karaca/2777028-hayirserverler-yeni-cami-yaptiracaginiza-kadin-mahfillerini-onarin> Son erişim: 21.09.2023.

<https://ankara.diyaret.gov.tr/cankaya/sayfalar/contentdetail.aspx?MenuCategory=Kurumsal&ContentId=1128> Son erişim: 21.09.2023.

Seyyid Burhaneddin Türbesi ve Emir Erdoğan Türbesi Planı

36 Çetinaslan M., 2013, Hünkâr Mahfillerinin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Osmanlı Dönemi Örnekleri, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 29, 61-74.

Dinler ve Kùltürler Işığında Evin Kutsalı

AYSU ŞENBAŞ

Abdullah Gül Üniversitesi Mimarlık
Lisansüstü Programı Yüksek Lisans
Öğrencisi

GÜNLÜK HAYAT KOŞUŞTURMA-
CASININ İÇERİSİNDE, EVLERİMİZ
hepimiz için bir sığınak, bir dinlenme
noktasına dönüşür. İç huzurumuzu
bulmak için de çoğu zaman evlerimizi
kutsal alanlara dönüştürürüz. Kutsal-
lık, sadece dinî ritüellerde değil, aynı
zamanda manevi bir deneyim arayışında
olan insanların günlük yaşamında da
bulunur. Bu yazıda, evlerimizin içindeki
kutsal mekânlara odaklanarak, kültür
ve yaşam tarzı odağında farklı kültür-
lerine de göz atarak bu özel alanların
derinliğine bir yolculuğa çıkıyoruz.

İBADET ODALARI: RUHSAL BAĞLANTININ MERKEZİ

Evler; sadece yaşam alanları değil,
aynı zamanda manevi deneyimlerin
merkezidir. Kişisel ibadet odaları, bu
manevi deneyimin odak noktalarından
biridir. İnsanların manevi bağlantılarını
güçlendirdiği, huzura kavuştuğu ve
derin düşüncelere daldığı özel alanlar
olarak bu odalar, farklı kültürler ve
dinlerin etkisinde farklı şekillerde
kullanılmaktadır.

Ülkemizde ve dünyada yaygın bir
din olan İslam için ise dinî ibadetlerin
yapıldığı mekânların özellikleri büyük
önem taşır. İbadet mekânlarında beş
vakit namaz kılma, Kuran okuma, dua
etme gibi aktiviteler yapılır. Namaz



köşeleri, Müslümanların manevi görev-
lerini yerine getirmelerine yardımcı olur.
Ev günde beş defa ve hatta farklı aile
bireyleri tarafından farklı zamanlarda
yapıldığında daha sık olmak üzere ibadet
amacıyla kullanılır. Bu sıklık özellikle
İslam dininin yaşandığı ailelerde mekân-
ların sürekli hibrit kullanımına ve hatta
daha az yoğunlukta kullanılan odaların
büyük oranda bu aktiviteye ayrılmasına
yol açmaktadır. Ülkemizde pek çok insan
evinde sabit bir köşeyi ibadet köşesi
olarak kullanmakta ve zaman zaman
bu köşe farklı aktivitelere ev sahipliği
yapmakta, ancak genel itibarıyla evin
çok kullanılmayan ikinci odası olan
salon, oturma odası veya yatak odası gibi
mekânlarda namazlarını kılmaktadırlar.
Rutin ibadet aktiviteleri haricinde de

misafir gelmesi durumunda evin daha
kamusal olan oturma odası, salon gibi
mekânları da toplu ibadet mekânlarına
dönüştürülebilmektedir.

Bu hibrit kullanım aslında İslam kül-
türünde her mekânın Allah'a ait olduğu
düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Tatar'a
göre (2022) İslam kültürü Hristiyanlık
ve Hinduizm gibi diğer bazı kültürlerle
kıyasla mekânsal anlamda profan ve
kutsal kavramlarından bir derecede
yoksundur. Yazının devamında daha
geniş çerçevede anlatılacağı üzere
Hinduizm gibi kültürlerde özellikle
ev içerisindeki bazı mekânlar kutsal
addedilirken bazı mekânlar ise saf
olamayan, kirli veya profan olarak
sınıflandırılmıştır. İslam kültüründe
ise bu yatay kutsal-profan ayrışması
görülmemekte ve dikey ve zamansal
çoklu mekân tanımları öne çıkmaktadır
(Tatar, 2022). Mekânın farklı işlevlerle
farklı zamanlarda kullanımı sık görülen
bir durumdur ve bu noktada mekânları
kutsal veya profan olarak karşılaştı-
rmak İslam kültürü için çok ifadelî bir
karşılaştırma olmamaktadır.

Namaz kılma aktivitesinin çoğun-
lukla dolaylı olarak oluşturduğu mescit
veya hibrit kullanımlı ibadet odaları
spesifik özelliklerle sınırlandırılmamakla
birlikte, yazının devamında bahsedile-
cek olan çeşitli özelliklerin birini ya da

bazılarını bir arada içerebilir veya kişinin kendi isteklerine göre farklı özellikler gösterebilir. Ancak bu yazıda, ülkemizde İslam dini ve kültürünü temel alarak belli özelliklerin öne çıktığını ve bu özelliklerin ortak olarak dinî mekânlarda bulunmasının geleneksel olarak da beklendiğini belirtebiliriz. İbadet için kullanılan odanın figürlerden oluşan öğeleri daha az varlık göstermektedir. İlâveten, sakıncalı bulunan resim tasvir vb. öğelerin de ibadete engel olmayacak şekilde örtülmesi veya yerinin değiştirilmesi suretiyle mekân özellikleri ibadetin yerine getirilmesi için hazırlanır. Özellikle kible yönünü gösteren çeşitli süslemeler, İslam kültüründen esinlenen tasvirler yapılabilir. Duvarlarda Kuran ayetleri veya İslam sanatı bulunabilir. Ancak İslam'da tüm bu manevi inanış ve ibadetlerin mekânsallaşmasından ziyade içe dönerek kutsal bağlantıları bulmanın ve Tanrı'nın varlığının mekân ve zamandan bağımsız olarak her yerde bulunduğu farkındalığı ile birlikte içe dönmenin yeri de yadsınmamalıdır.

İbadet odaları, dünyanın dört bir yanında farklı adlarla anılır. İbadete dair öğelerin en çok somutlaştığı ve mekânsallaştığı dinlerden biri olan Hinduizm'de "puja odaları" olarak bilinirler ve genellikle evlerin bir köşesinde bulunurlar. Bu odalarda Hindu aileleri tanrılara dua eder, çiçekler sunar ve manevi kitapları okur (Görsel 1). Bu odalar, aile üyelerinin manevi bağlarını güçlendirmek ve birlikte ibadet etmek için kullanılır.

Hindular ibadet için ön hazırlık olarak çiçek toplama, tanrılara sunmak için yemek hazırlama ve ibadetin yapılacağı odayı temizleme gibi ibadet öncesi ritüeller yapmaktadırlar. İslamiyet'tekine benzer abdest alma ritüelleri de bulunmaktadır, zaman zaman ise tamamen yıkanıp temiz kıyafetlerini giydiklerinde ibadet odasına geçiş için hazırlanmış olmaktadır (Mazumdar & Mazumdar, 1994).

Hindu evlerindeki ibadet odaları, evin en kutsal mekânlarından birini oluşturur. Bu alan, aile tanrılarına adanmıştır ve tüm kutsal nesnelerin saklandığı bir yerdir. Hindu evlerinde günlük ibadetlerin yanı sıra Hindu takviminin kutsal günlerinde de ibadetler düzenlenir. Bu alanın korunması ve saflığının muhafaza edilmesi Hindu inancına göre oldukça önemlidir. İbadet odası, genellikle evin diğer kısımlarından izole edilmiş bir alandır ve genellikle sessiz bir meditasyon atmosferi oluşturmak amacıyla bu şekilde düzenlenir. Bazı evlerde bu alan tamamen ayrı bir oda olarak tasarlanır ve sadece özel bir kapı ile erişilebilir. Daha küçük evlerde veya sınırlı alanlarda ise bu alan mutfak, banyo veya yatak odası gibi başka bir oda içinde bulunabilir. Ancak kutsal ve profan olarak sınıflandırıldığında profan özelliği daha yüksek olan veya nötral olarak sınıflandırılan mekânlara yerleştirilmesi tercih edilir (Mazumdar & Mazumdar, 1994).

İbadet odası, Hindu tanrılarına yapılan dualar, meditasyonlar ve ritüeller için kullanılır. Bu mekânda genellikle ahşap bir Hindu tapınağı taklidi bulunur ve bu tapınak üzerinde Hindu tanrı ve tanrıçalarının resimleri veya heykelleri yer alır. Duvarlar, Hindu tanrılarının resimleri veya tabloları ile süslenir ve bazı aileler atalarının fotoğraflarını da bu alanın duvarlarına asarlar. (Görsel 2)

Bu mekânlar aynı zamanda kutsal nesnelerin saklandığı yerlerdir. Hindu ibadetlerinde kullanılan bronz veya gümüş lambalar, Ganj Nehri'nden gelen kutsal su, tütsü sopaları, tütsü sopası tutucuları, kamfer, taş bir levha ve taze sandal ağacından yapılan kumkum pastası için kullanılan malzemeler gibi birçok kutsal nesne bu alanın içinde bulunur. Hindu "puja" odasındaki ritüeller günlük olarak gerçekleştirilir. Bu ritüeller arasında sabah ve akşam duaları, tütsü yakma, kutsal su ile el yıkama ve tanrılara taze çiçekler sunma gibi adımlar bulunur. Ayrıca bazı özel

günlerde veya festivallerde daha büyük ve karmaşık ibadetler düzenlenir.

Hinduizm dünyanın dört bir tarafında yaşanan bir din olması özelliğiyle pek çok farklı mekânsal adaptasyon zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir (Görsel 3). Özellikle ev tasarımları puja odalarının yerleştirilmesi konusunda yetersiz kaldığında evlerde zaman zaman geçici konumlarda zaman zaman ise sabit bir köşede bulunan ibadet köşeleri yapılmıştır. Ancak bu köşelerin temel sorunu gerekli olan kutsallık seviyesini yakalamasının zorlaşması olmaktadır (Sahney, 2021). Buna rağmen tezgâhların köşelerinde, yemek odalarının kenarlarında, bazen de dolap içlerinde bu alanları konumlandırarak temel değerlerini temsil etmek ve dinlerini uygun şekilde yaşayabilmek için çeşitli çözümler bulmaktadırlar.

Hindu evlerindeki ibadet odaları, ailelerin günlük ibadetlerini gerçekleştirdikleri ve Hindu inancının birçok yönünü yaşadıkları kutsal ve özel mekânlardır. Bu alanlar, Hindu kültürünün önemli bir parçasıdır ve evlerin iç düzeninde büyük bir rol oynarlar (Sahney, 2021).

Budistler ise meditasyon odaları veya şapeller oluştururlar. Bu odalarda meditasyon yaparlar, Budist metinleri okur ve manevi gelişimlerine odaklanırlar. Budistler için sessizlik ve sakinlik, meditasyonun önemli bir parçasıdır ve bu odalar bu amaçla tasarlanır.

Hristiyanlar da evlerinde dua odaları veya Tanrı'yla etkileşim mekânları oluştururlar. Bu odalar, aile üyelerinin bir araya gelip dua ettiği ve manevi kitapları okuduğu yerlerdir. Bazı Hristiyan ailelerinin bu odalarında haçlar veya dinî sanat eserleri bulunur. Günümüzde ise dualarını ve hedeflerini ayetler ile birlikte yazdıkları kişisel meditasyon odalarını da içeren örnekleri bulunmaktadır. Hristiyanların dinî aktiviteleri evde mekânsallaşmaktan ziyade daha çok objeler (Görsel 4) etrafında şekillenmektedir (Konieczny, 2009).



Görsel 1: Puja İbadet Köşesi

Tüm bu odalarının ortak bir özelliği sessizlik ve sakinliktir. İnsanlar bu özel alanlarda zihinlerini dinlendirir, meditasyon yapar ve manevi bağlarını güçlendirirler. Kişisel ibadet odaları, günlük yaşamın stresinden kaçmak için bir sığınak görevi görür. Her ne kadar farklı inançlara ve geleneklere sahip olsalar da bu odaların ortak amacı ruhsal bir bağlantı kurmaktır. Evlerimizin bu gizli hazineleri, manevi bir deneyimin sadece dinî ritüellerle sınırlı olmadığını gösterir. Evlerimiz, içsel huzurun ve manevi bağlantının bir kaynağıdır.

EVDEKİ KUTSAL METİNLER: SÖZLERİN GÜCÜ

Evlerimiz, sadece yaşadığımız fiziksel alanlar değil, aynı zamanda manevi ve duygusal bağlantıların merkezi olan özel yerlerdir. Bu bağlantıları güçlendiren ve manevi rehberlik sağlayan birçok unsurdan biri, evlerimizde bulunan kutsal metinlerdir. Farklı kültürler ve dinlerde bu metinler özel bir değere sahiptir ve evlerimizin maneviyatını zenginleştirir.

Kutsal metinler, farklı dinlerde ve inanç sistemlerinde bulunur. İslam için Kuran, Hristiyanlık için İncil, Hinduizm için Bhagavad Gita, Budizm için Tripitaka, Yahudilik için Tevrat ve daha birçok inanç için özel metinler bulunur. Bu metinler, inananlar için kutsal kabul edilir ve manevi bir rehber olarak görülür.

Evlerimizdeki kutsal metinler, genellikle özel bir yerde saklanır. Özellikle, İslam dininde Kuran'ın özel bir raf veya dolapta muhafaza edilmesi ve hatta ülkemizde çoğunlukla yerden yüksek bir yerde muhafaza edilmesi yaygındır. Hristiyanlar, İncil'i evlerindeki bir kitaplığın en özel yerinde saklarlar. Hindu aileler ise Bhagavad Gita'yı ve diğer kutsal metinleri bir puja odasının içinde korurlar. Bu metinlerin saklandığı yerler genellikle temiz ve özenle korunan yerlerdir. Kutsal metinler, aynı zamanda inananlar için okuma, öğrenme ve manevi büyüme kaynağıdır. İncil veya Kuran, dinî öğretileri ve yaşam kılavuzlarını içerir. Bu metinlerin okunması ve anlaşılması inananlar için önemlidir çünkü bu, dinî bilgiye ulaşımı sağlar ve manevi bağlantıların kurulmasını sağlayarak ibadeti zenginleştirir.

Namaz gibi gün içerisinde sıklıkla tekrarlanan bir aktivite olmamakla birlikte Kuran okumak, dinlemek veya eşlik etmek de İslam kültüründe önemli yere sahiptir. Bu kutsal metinler özellikle bizim kültürümüzde saygın bir noktaya yerleştirilmektedir. Daha dindar veya muhafazakâr çevrelerde yüksek bir yere asılmak ya da koyulmak suretiyle dinî metinlerin görünür kılınıyor oluşu da dikkate değer bir özelliktir.

KUTSAL ANILAR VE MİRAS: GEÇMİŞLE BAĞLANTI

Kültürümüzde kutsal denince akla dinî inanışlarımız gelmekte ancak kutsal kavramı pek çok insan için farklı değerleri ifade edebilmektedir. Pek çok insan için geçmişini temsil eden

Evler; sadece yaşam alanları değil, aynı zamanda manevi deneyimlerin merkezidir. Kişisel ibadet odaları, bu manevi deneyimin odak noktalarından biridir. İnsanların manevi bağlantılarını güçlendirdiği, huzura kavuştuğu ve derin düşüncelere daldığı özel alanlar olarak bu odalar, farklı kültürler ve dinlerin etkisinde farklı şekillerde kullanılmaktadır.

ve kimliğini tanımlayan öğeler kutsa kabul edilmektedir ve evlerimizde başköşede yerlerini almaktadırlar. Evlerimiz, geçmişimizi yansıtan ve geleceğe aktarılabilecek anıların saklandığı özel mekânlar olma özelliğini taşımaktadır. Bu anılar; aile albümleri, miras nesneleri ve soy ağaçları gibi değerli öğeler aracılığıyla yaşatılır. Kutsal anılar ve miras, sadece kişisel bağlantıları güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda kültürel ve tarihî kimliğimizi de korur.

Miras nesneleri, geçmişten gelen özel eşyaları temsil eder. Bu eşyalar; büyükannelerden kalma antika bir masa, dedelerden gelen bir saat veya aile arması gibi öğeler olabilir. Miras nesneleri, aile geçmişi ve kültürel kimliğin bir parçasıdır. Bu nesneler, aile üyeleri arasında paylaşıldıkça ve hikâyeleri aktarıldıkça daha fazla değer kazanır.

Belli nesneler aile içerisinde nesilden nesile aktarıldıkça değer kazanır ve bu onun anıtsal özelliğini artırmada görev alır. Bu nesneler vitrin, vazo, dolap veya halı gibi büyük nesneler de fotoğraf gibi görsel öğeler de olabilir. Ancak yazımızın konusu itibarıyla mekânsallaşan öğeleri daha çok odağımıza alacağız. Bahsettiğimiz öğeler zamanla öznelleşmekte ve ev içerisindeki konumunu her bir mevsim daha da güçlendirmektedir. Mesela birkaç nesildir ailede olan bir



Görsel 2: Geleneksel Puja Odası



Görsel 3: New Jersey'nin merkezindeki müstakil bir evin yemek alanı süs dolabının içindeki bir tapınak. Fotoğraf: Sahney

vazo anıtsal özelliği sebebiyle en görünür noktaya yerleştirilir. Benzer şekilde aile fotoğrafları da evin girişinde karşılama elemanı olarak görev yapabilmektedir.

Sonuç olarak, kutsal anılar ve miras, geçmişimizle bağlantı kurmamıza ve bu bağlantıları gelecek kuşaklara aktarmamıza yardımcı olan değerli unsurlardır. Evlerimizde saklanan bu özel öğeler, geçmişimizin bir parçası olarak bizi hatırlatır ve aile bağlarını güçlendirir. Bu anıları yaşatmak, kültürel ve tarihî kimliğimizi korumanın bir yoludur.

Evlerimizdeki kutsal mekânlar, yaşamlarımızın önemli bir parçasını oluşturur ve manevi bağlantılarımızı güçlendirir. Kişisel ibadet odaları, kutsal metinler, kutsal anılar ve miras, doğa ve bahçeler; hepsi insanların içsel huzur bulmalarına, manevi bağlarını derinleştirmelerine ve kendilerini yeniden keşfetmelerine yardımcı olur. Bu mekânlar, farklı kültürler ve inançlar arasında benzer şekillerde veya farklılıklarla kullanılsa da, evlerimizin manevi zenginliğinin bir parçasını oluştururlar. İç huzurun ve manevi

deneyimin önemli birer kaynağı olarak bu kutsal mekânlar evlerimizin gizli hazineleridir ve bizi geçmişimizle, doğayla ve kendi içsel varlığımızla daha derin bir bağa götürürler. Evlerimizdeki bu kutsal alanları korumak ve değer vermek, manevi bir deneyimin sadece dinî ritüellerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda günlük yaşamın bir parçası olduğunu hatırlatır. ■

REFERANSLAR

- Konieczny, M. E. (2009). Sacred Places, Domestic Spaces: Material Culture, Church, and Home at Our Lady of the Assumption and St. Brigitta. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48(3), 419-442. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01458.x>
- Mazumdar, S., & Mazumdar, S. (1994). Of Gods and homes: Sacred space in the Hindu house. *Environments*, 22(2), 41-49.
- Sahney, P. (2021). Producing Sacred Space in Secular Kitchens: South Asian Immigrant Women's Hindu Shrines in American Domestic Architecture. *Material Culture Review*, 90-91, 24-42. <https://doi.org/10.7202/1076796ar>
- Tatar, B. (2022). Mekân ve İnsan. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7(2), Article 2.



Görsel 4: L'art sacre' crucifix. Sunak St. Brigitta spor salonu. Fotoğraf: John Chwedyk

Samanlığın İğnesi, Şehrin Kutsalı

FARUK KARAARSLAN

Doç. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü



I

Hikâye budur ya!

Bir çiftçi çok sevdiği iğnesini samanlıkta kaybetmiş. Sağına bakmış soluna bakmış bulamamış. Sonra samanlığın dışına çıkmış. Başlamış iğnesini aramaya. Aramış aramış bulamamış. Yorgunluktan bitkin düştüğü bir sırada, yanına bir köylü gelmiş. Çiftçiye ne aradığını sormuş. Çiftçi hafifçe doğrularak iğnesini aradığını söylemiş. Köylü hemen yardım etmek arzusuyla iğnesini nerelerde kaybettiğini sormuş. Çiftçi samanlıkta iş yaparken düşürdüğünü söylemiş. Köylü hayretler içinde sormuş:

“Peki neden samanlıkta aramıyorsun da burada arıyorsun o zaman!”

Çiftçi bütün arama eylemine yön veren nedeni açıklayıvermiş:

“Orası çok karanlık da ondan dolayı dışarıda arıyorum” demiş.

Bu hikâyeden öğrendiğimiz temel bir fikir var. *Bir şeyi bulmanın ilk şartı onu doğru yerde aramaktır.* Hele ki bu öncesinde kaybettiğimiz bir şey ise onu kaybettiğimiz yerde aramakla başlamak gerekir.

Gündelik hayata ilişkin bu basit anekdotu sosyal bilimlərimizin zor meseleleri için bir ölçek haline getirebiliriz. Medeniyetimizi, şehirlerimizi, değerlerimizi, benliğimizi, varlık tasavvurumuzu, idrakimizi ve daha birçok şeyi nerede kaybettiyssek orada aramamız gerekir. Daha ışıltılı diye başka yerlere baktığımızda bulacağımız, o ışıkl ortamın yanılsamalarından başka bir şey değildir. Bir müddet sonra neyi aradığımızı dahi hatırlamamız imkânsız hale gelir. Arayışın alışkanlığa dönüştüğü bir ortamda arama eyleminin ışıkla bağımlı dünyasına kapılıp gidiveririz. Artık iğnemizi kaybettiğimiz için değil de sadece ışık gördüğümüz için aramaya başlarız. Bugün İslam dünyasının sekülerleşme ile ilişkisinin özeti niteliğindeki bu hikâye bize çok temel bir şeyi daha öğretiyor: Neyi kaybettiysen onu ara!

Bazen arama eyleminin kendisi, kaybettiğimiz şeyin aracı iken amacı olabilmekte. Aramanın alışkanlığa dönüştüğü bir pratikte aramanın kendisi erek haline gelmekte. Eleştirmek, düşünmek, tartışmak, okumak, yazmak vb. hepsi birer kaybettiklerimizi bulma aracı iken kutsanmakta ve amaca dönüşüvermekte. Halbuki tüm bunlar yaşayabilmek için vardır. Yaşamı anlamlandırmak için gereklidir. Anlamlandırma mücadelesinin kendisi, yaşamayı dışladığında ise elimizde anlamlandırma mücadelesinin bitmek tükenmek bilmeyen entelektüel serüveni kalmakta. Bu entelektüel serüven başkaları için hayranlık uyandırır da yaşama buluşmadığında, su üzerine yazı yazmak gibi, silinip gitmekte. Onun için kaybettiğini aramanın kendisini kutsamaktansa kaybettiğimizin kutsallığını unutmamak daha anlamlı. Elbette yolda olmak çok önemli. Ama ondan daha önemlisi hangi yolda olduğumuz!



II

Bugün kaybettiklerimizi aramamızın en pratik yolu şehirleri gezmektir. Başka bir deyişle bizim samanlığımız şehirlerimizdir. Çünkü insanoğlunun ortak tecrübesini müşahade etmenin en pratik yolu şehirleri gezmektir. Bu insanoğlunun gelişim çizgisinin ve tarihsel dönemlerdeki zihniyet dünyasının izini sürmek anlamına gelir. Her şehir, insanın yapıp etmelerine dair tarihte atılmış bir çentik gibidir. Şehirleri gezmek, deneyimlemek bu çentikleri keşfetmek, insanlığın hafızasında gezintiye çıkmaktır. Başka bir deyişle şehirleri gezmek insanlık tarihini bugünden deneyimlemektir. Bundan dolayı bugün şehirleri gezmek suretiyle tarihte yolculuğa çıkılabilir. Çok gezenin en az çok okuyan kadar bilmesinin sırrı da burada gizlidir. Çünkü gezmek şehirleri okumaktır.

Her şehir gezisi tarihte yolculuk anlamına gelir mi? Ya da her gezi sahici midir? Bize tarihin deneyimini açılar mı? Bu soruların yanıtını peşinen vermek mümkün. Her gezi sahici bir eylemi ihtiva etmez. Şehrin kendi tecrübesini bize sunmaz. Şehirleri gezmek belirli bir perspektifi gerektirir. Daha doğru bir ifade ile niyet almayı zorunlu kılar. Yani niyetimiz söz konusu deneyimin niteliğini öncelikli olarak belirler. Daha sonrasında başka faktörler devreye girer. Fakat tüm bu faktörlerin yanı sıra bir şehrin kendini açmasının

asıl belirleyeni ya da ön koşulu o şehri deneyimleyenin niyetidir. Yani o şehre bakma isteğidir.

Bir turist ya da bir gurme gibi şehri tüketilecek bir unsur olarak algılamak sahici bir gezmeyi imkansız kılar. John Urry'nin ustalıkla yaptığı kavramsallaştırmaya başvurarak ifade edecek olursak, bir şehri *turist bakışı* ile görmek sadece şehri ve şehrin mekânlarını bir eğlence türü için tüketilecek meta olarak algılamaya neden olur. Tam bu noktada bir şehri yaşamak ile bir şehri tüketmek iki farklı anlama atıf yapar. Her iki eylem türünü sergileyen de şehrin sokaklarında dolaşır, mekânlarını izler, yemeklerini yer; fakat birisinde şehir tüketilir, diğerinde ise şehir yaşanılır. Tıpkı iğneyi bulmak için aramakla, aramanın kendisinin aurasına sığınmakta olduğu gibi. Sosyal bilimlerin yaygın iki farklı kategorisi ile ifade edersek birisinde nicelik önemlidir, diğerinde ise nitelik.

Bir şehri tüketmek için ne kadar çok mekân gezdiğiniz, ne kadar çok yemek yediğiniz, ne kadar çok şehir ve şehrin farklı unsurlarıyla fotoğraf çekindiğiniz anlamlıdır. Başkalarına anlatabileceğiniz deneyim sayısının çokluğu kadar şehri gezmeniz yeterlidir. Niteliksel bir deneyimde ise *ne kadar* sorusundan çok *nasıl* sorusu anlam kazanır. Bir şehirde ağaçlar nasıl yetişir, esnaf malını nasıl satar, şehrin kaldırımları nasıl döşenmiştir, toplumsal tabakalar nasıl şekillenmiştir vb. sorular şehri yaşamayı mümkün kılar.

III

Bir şehri yaşamak ile tüketmek arasındaki fark bir yemeği yapmak ile yemek arasındaki fark kadar büyüktür. Bir şehri yaşadığınızda o şehrin gündelik hayatının oluşum sürecini adım adım bilirsiniz. Neresine ne kadar malzeme katıldığını deneyimler, hangi mekânların birbiri ile uyumlu olduğunu, hangilerinin ise birbirinin zıddı niteliğinde konumlandığını öngörürsünüz. O şehre neyin renk kattığını, neyin o şehrin tadını kaçırdığını hissedersiniz. Onun için yaşamak ya da yaşayarak bir yeri gezmek aktör olmaya kapalı bir eylem değildir. Yaşayarak o şehrin gündelik hayatını, akışını, gidişatını oluşturan bir parçaya dönüşürsünüz. O şehre lezzet katarsınız. Günün sonunda ise şehrin varlığında az da olsa bir payınız vardır. Yaşayarak gezdiğinizde, yani nasılna odaklanarak deneyimlediğinizde siz şehrin bir parçası haline gelirsiniz. İşte tam bu noktada, şehrin deneyimi sizin deneyiminiz, sizin deneyiminiz de şehrin deneyimlerinden birisi haline gelir. Böylelikle şehrin hikâyesini ve tecrübesini müşahade edersiniz. Bir şehri sadece tükettiğinizde ise hikâyesinin ve o şehrin nasıl oluştuğunun bir anlamı yoktur. Bütün anlam o şehrin size sunduğu kadardır. Şehrin nereden gelip nereye gittiğini önemsemesizin o şehrin duygularınıza hitap eden yönlerine odaklanırsınız. Şehir, sizin için size verdiği haz kadar vardır. En fazla o haz

kadar kıymetlidir. Onun için şehri ve mekânlarını hemen bir fotoğraf karesine hapsederek saklamak istersiniz. Size sunduğu deneyimi yakalamak ve sonrasında (çoğu zaman bakmasak bile) hatırlamak için muhafaza edersiniz. Öyle ki o kareyi yakalamak için o anı yaşamaktan feragat edersiniz. Şehir hikâyesi ile değil ama görseli ve lezzeti ile sizin için var olur. Bir yabancı gibi sokaklarında dolaşır, meşhur mekânlarını gezer, popüler anlarını tadarsınız. Bu şekilde gezilen şehirler hep güzeldir. Işıltılıdır. Parlar ve size başkaları için anlatacağınız malzemeler sunar. Belki ışığı başka şehirlerin ışığından sönmüştür ama hep şehrin en ısıltılı hali hatıralarda kalır. Bu ışık, aradığınız şeyin orada olduğuna dair bir yanılsamayı da barındırır.

Şehrin insanoğlunun hikâyesini size anlatması için o şehri yaşayarak deneyimlemek gerekir. Şehri yaşadıkça şehir kendisini açar. Hikâyesini anlatır. İyisiyle kötüsüyle size kendisini tanıtır. Sizi her gelenin göremediği gizemli dünyasına davet eder ve bu gizemli dünyada seyre dalmaya imkân tanır. Bir şehri tüketmek için gezdiğinizde ise ancak gezme arzunuz kadarını alabilirsiniz. Vitrindekilere bakar ama içeridekilerden habersiz bir şekilde geri dönersiniz. Onun için bir şehri gezmek ve insanoğlunun o şehirdeki ortak tecrübesini deneyimlemek hissederek gezmek ve yaşamakla mümkündür. Yani neyi aradığını bilmekle mümkündür.

IV

Bir şehrin tarihsel deneyimine şahitlik yapmak için, niyet almak ve o şehri yaşayarak gezmek yetmeyebilir. Bu önemli bir şarttır fakat her zaman yeterli değildir. Bir de meselenin şehre bakan yüzü vardır. İlk baştaki anekdota dönecek olursak, aradığımız oralarda olmalıdır. Yani nasıl gezdiğimiz kadar nereyi gezdiğimiz bir o kadar önemlidir. Tabii bunun için önce neyi aradığımızı bilmemiz ön koşuldur. Burada temel soru belirir: Bir şehirde neyi aramak gerekir? Ya da her şehirde, aradığımızı bulabilir miyiz?

Hızın ve hazzın her şeye bulaştırıldığı bir çağda aradıklarımızı her şehirde bulmamız mümkün değildir. Hatta gün geçtikçe aradığımızı bulabileceğimiz şehirler azalmaktadır. Birçok şehir daha da benzeşmekte. Şehirleri birbirinden ayıran tarihî yerler bile benzer ışıktandırmalar ile aynılaşmakta. Mekânların servis edilmiş biçimi küreselleşmenin temel mantığına bürünmekte. Bu ışıklı dünyada şehirde aramamız gerekenler ya da yaşayabileceklerimiz, görmemiz gerekenlerin kurbanı olmakta. Niceliğin egemenliği gün geçtikçe kendisini hissettirmekte. Hal böyle olunca kaç kişinin geldiği, kaç ürünün satıldığı, sosyal medyada ne kadar beğeni aldığı önemli hale gelmekte. Şehirler de bunun yarışına girmekte. Bu sebeple bugün neredeyse her şehirde bulunan ve tiksinti haline gelmiş olan, İngilizce

yazılan ve hatta “love” kısmı kalp ile sembolize edilen “I Love Nevşehir”, “I Love İstanbul”, “I Love Konya” yazılarının önünde fotoğraf çekilmek kutsal bir ziyaret haline gelmiş durumda.

Arayanın sahiciliği kadar aranan yerin sahiciliği de kıymetlidir. Bugün şehirler gezilmekten yaşanmaya yer kalmayacak kadar kalabalıklaşmakta. Bunun için birbiri ile yarışa girmekte. Buna rağmen şehirlerin insanlığın deneyimlerini aktaracak arka sokakları bulunmakta. Her ne kadar modern dünyada bu deneyim sunumu ışıklı hayatın gölgesinde kalsa da her şehir kendine has kadim değerleri muhafaza etmekte. Başka bir açıdan bakacak olursak bugün bu kadim değerleri muhafaza edebilen yerler şehir olarak kalma özelliğini saklamakta. Tek sorun, yaşanabilecek ve hissedilebilecek bu kadim değerler artık arka sokaklara gizlenmek durumunda.

V

Yukarıdaki sorduğumuz soruya geri dönelim. Bir şehirde neyi aramak gerekir? Bu sorunun ilk bakışta cevabı çok basit. Neyi kaybettiysen ve neye ihtiyacımız varsa onu aramalıyız. Bugün modern dünyada kaybettiklerimiz aslında aramamız gerekenleri bize ifşa ediyor. İnsanoğlu teknolojik gelişmelerle birlikte tarihte hiç olmadığı kadar hızlı ve yoğun bir değişimle karşılaşılıyor. Bedenimiz ruhumuzun çok önünde. Ta ki hayat bir sınıra gelip dayanasıya kadar. Bu süreye kadar hayat üzerine düşünmek, dünyayı anlamlandırmak, ölüm üzerine tefekkür etmek hep erteleniyor. Ruhun gıdası ise bunlar. Hal böyle olunca hiçbir zaman oturmamış, ayakları yere basmayan bir heyula bizleri çepeçevre sarıyor. Anlamlandıramadığımız bir neden yüzünden hayat hiçbir zaman yerli yerinde durmuyor. Hep bir boşluk hissi var.

Sosyal medyanın, online ortamın bir kapanıp bir açılan penceresi bölünmüşlüğünde sürükleniyoruz. Hangi dünyada varız ve neresi gerçek! İki farklı uzamda iki farklı kişiye dönüşüyoruz. Online ortamın ışıltısı ve hızı da cabası. Oradaki hıza ayak uyduramayan benliğimiz hayata döndüğümüzde de sendeliyor. Bir tarafta hıza alışmış bedenimiz diğer tarafta bu kadar hızla yaşamaya imkân tanımayan hayat. Bu sıkışmışlığın içinde oradan oraya sürüklenip duruyoruz. Tüm bu kaosta birisinin “Durun! Nereye koşuyoruz!” nidası gelmez ise hayat artık koşamayacağımızı trajik bir şekilde hatırlatıyor.

Hayatın bize gerçeği haykırmasına imkân vermeden bu hayatı anlamlandırmak kaybettiklerimizi ve ihtiyaç duyduklarımızı bize hatırlatacaktır. Bugün şehirlerde aramaya başlamamız gereken hikmet budur. Şehirlerde bulacaklarımız da bunlardır. Bu, anlamın deneyimidir. Çünkü insanlığın ortak mirasının sergi alanı olan şehirler insana dair kadim konulardan bahseder. Bu kadim konular hayatın, evrenin,

insan olmanın, şehir kurmanın, medeniyet inşa etmenin anlamıdır. Bütün bu konular aynı zamanda şehirde insanın yapıp etmelerinin ötesinde bir şeylerin olduğunun idrakini bize açar. Şairin dediği gibi, kader deyip geçemeyiz. Çünkü kaderin üstünde de bir kader vardır. Şehirlerde insanlığın ortak tecrübesine dair göreceğimiz yegâne şey, insanın yapıp etmelerinin üstünde bir şeylerin olduğudur.

Bugün şehirlerde aramamız gereken insanoğlunun ortak mirasıdır. Çünkü şehirleri bu miraslar kurmuştur. Her bir şehrin kendine has karakteri olsa da medeniyet havzalarının mekâna yansımaları şehirleri oluşturmıştır. Bu mirasın içinde ise insanoğlunun ortak kaderi gizlidir. Bu ortak kader bize aslında sürekli seslenir: “Bu şehirleri kuranlar öldü. İmparatorlar, sultanlar, mimarlar, bilim adamları. Hepsi göçüp gitti. Tüm mesele arkada bir hoş seda bırakmak.” Şehirlerin ortak mirası olan bir türküde ifade edildiği gibi:

*Kaftan kafa hükmederdi bir zaman
Davut oğlu Sultan Süleyman öldü ya dost
Omuzuyla Kafdağı'nı kaldıran
Hamza ile Kahraman Pehlivan öldü
Medet Allah medet beyim onlar da öldü
Omuzuyla Kafdağı'nı kaldıran ya dost
Hamza ile Kahraman Pehlivan öldü
Efendi gül yüzlüm o can da öldü
Medet Allah medet beyim onlar da öldü
Hani ya bu dünya benim diyenler
Milyonunan altınları sayanlar ya dost
Hiç görünmez adam eti yiyecekler
Koca devler öldü Şahmaran öldü
Medet Allah medet beyim onlar da öldü
Hiç görünmez adam eti yiyecekler ya dost
Koca devler öldü Şahmaran öldü
Efendim gül yüzlüm o can da öldü
Kalsa bu dünya Muhammed'e kalırdı
Can satın alınsaydı Nemrut alırdı ya dost
Çıkmayan canlara da derman bulurdu
Hekimler hekimi Lokman da öldü
Medet Allah medet beyim onlar da öldü
Çıkmayan canlara da derman bulurdu ya dost
Hekimler hekimi Lokman da öldü
Efendi gül yüzlüm hocam da öldü
Medet Allah medet beyim onlar da öldü
Kırıkhan¹ Barağı■*

1 Kırıkhan Hatay'ın büyük ilçelerinden birisidir. Aynı zamanda Maraş Depremi'nde en fazla zarar gören ilçelerdendir. Bu türkünün depremin yerle bir ettiği bir şehirde insanoğlunun ortak mirasını seslendirmesi oldukça manidardır.

Ölülere Yer Açmak

FATMA NUR TAKIŞ

Abdullah Gül Üniversitesi Mimarlık
Lisansüstü Programı Yüksek
Lisans Öğrencisi

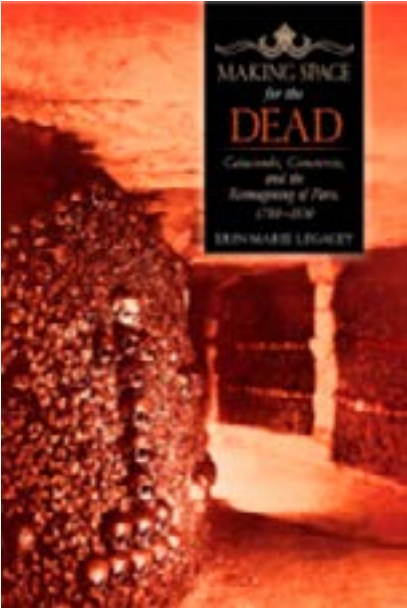
Making Space for the Dead: Catacombs, Cemeteries, and the Reimagining of Paris, 1780-1830, Erin-Marie Legacey, Cornell University Press, 2019.

DR. ERİN-MARİE LEGACEY, ERKEN MODERN VE MODERN FRANSA tarihi alanında uzmanlaşmış bir tarihçidir ve özellikle Fransız Devrimi dönemine odaklanmaktadır. Bu araştırması, devrim sonrası dönemde Paris'teki defin uygulamalarına odaklanmış, Paris Katakombaları ve Père Lachaise Mezarlığı gibi önemli mekânları detaylı bir şekilde incelemektedir. Dr. Legacey'nin çalışmaları, Kanada Sosyal Bilimler ve Beşerî Bilimler Araştırma Konseyi, Andrew W. Mellon Vakfı ve 2015-2016 akademik yılında uzun dönemli bir bursiyer olarak görev aldığı Newberry Kütüphanesi gibi kurumlar tarafından desteklenmiştir. Araştırmalarının yanı sıra, Fransız ve Avrupa tarihi alanında dersler vermekte olan Dr. Legacey bununla birlikte çeşitli tarih konularında yüksek lisans tezlerinin yürütücülüğünü yaparak bir eğitimci olarak da rol üstlenmektedir.

Legacey "Making Space for the Dead: Catacombs, Cemeteries, and the Reimagi-



ning of Paris, 1780-1830," adlı kitabında, ilgi çekici bir dönemin kapsamlı bir keşfini sunuyor bizlere. Fransız Devrimi öncesinde Paris, mezarlık alanlarının yetersizliği sebebiyle ölülerin gömülmesiyle ilgili sorunlarla karşı karşıya kalmış ve genellikle bu soruna çözüm olarak kalabalık ve hijyenik olmayan toplu ve ortak mezarlara başvurmuştur. Ancak, zorlu devrim döneminin ardından yaşanan sosyokültürel, politik ve ideolojik değişimler, ölüme ve ölülere yönelik bakış açısında köklü bir dönüşüm olduğunu göstermektedir. Ve bu değişimin sonucunda, mezarlıkların yalnızca insan kalıntılarını gömmenin



ötesinde, eğitim verme ve ilham kaynağı olma misyonuyla tasarlanması gereken alanlar olarak yeniden ele alındıklarını görüyoruz. Paris Katakombaları, Père Lachaise Mezarlığı ve Fransız Anıtları Müzesi gibi bu değişimin merkezinde yer alan mekânlar; Paris tarihindeki bu önemli döneme ait etkileyici bir değişim öyküsü aktarmakta bizlere.

Legacey kitabında, devrim sonrası Paris'teki bu değişim sürecini ve devrimci ideallerin ve toplum sağlığına dair endişelerin etkisini detaylı bir şekilde ele alarak, yeni bir defin kültürünün nasıl ortaya çıktığını aydınlatıcı bir şekilde inceliyor. Ayrıca titiz araştırması ve defin kültürünü daha geniş bir perspektifle kültürel ve siyasi manzara içinde değerlendirmesi ve sıradan Parislilerin deneyimlerine odaklanması, "Making Space for the Dead" kitabını bu kritik değişim döneminin ilgi çekici bir anlatısı haline getiriyor."

Kitap, 18. yüzyılın sonlarına tarihlenen ve okuru Paris'in kalbine taşıyan canlı ve ilgi çekici bir anlatıyla başlıyor. Bu anlatı, 1785 yılında Paris'in en büyük ve en eski mezarlığı olan Kutsal Masumlar Mezarlığı'nın taşınmasıyla ilgili dramatik olaylara sürüklüyor bizi. Masumlar Mezarlığı, uzun yıllar boyunca sağlıksız koşulları ve çamurlu zemininden yayılan kötü kokular nedeniyle Paris halkı arasında hem korku hem de küçümseme kaynağı olmuştu. Legacey, Kutsal Masumlar Mezarlığı'na giren, meşale ışığı altında çalışan ve tarihî mezarlığın tüm sakinlerini tahliye etmek gibi benzeri görülmemiş bir görevden sorumlu karanlık figürlerin resmini ustalıkla çiziyor. Okurken Paris'in sokaklarına taşınıyoruz; komşu binaların sakinleri, bazıları pencerelerinden, bazıları da sokaklardan bu ürkütücü manzarayı izliyor. Bu güçlü görüntüler okurun dikkatini cezbediyor ve sonraki keşif yolculuğu için bir zemin hazırlıyor.

Legacey'nin yürüttüğü titiz araştırma, mezarlığın boşaltılma sürecini tarihî



Claude-Louis Bernier, "Şubat 1786'da rue de la Lingerie boyunca Masumlar Mezarlığı." Fransa Ulusal Kütüphanesi. (Kitapta 18. sayfa)

kayıtları ve anlatımları ile açıkça önümüze seriyor. Şehir çalışanlarının derin toplu mezarlardan insan kalıntılarını titizlikle çıkardıkları ve mezarlıktan milyonlarca kemik topladıkları altı aylık bir sürecin ayrıntılarını gün yüzüne çıkarıyor. Bu korkunç ayrıntılar, o dönemde Paris'te meydana gelen daha büyük bir dönüşümün küçük bir örneği olarak okura sunuluyor.

Fransız Devrimi, bu anlatıda merkezî bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Legacey, devrimcilerin Eski Rejim'den bir defin krizini miras aldıklarına değiniyor ve Kutsal Masumlar Mezarlığı'nın kapatılması örneğini bizlere bir kanıt olarak sunuyor. Ancak devrimciler, mezarlıkları kapatmanın da ötesine geçerek şehirdeki mezarlıkların Parisliler için taşıdığı sembolik anlamı ve önemi temelden değiştirdiler.

Çünkü devrim, ölüme ve ölümlere yönelik tutumlarda radikal bir değişimi de beraberinde getirdi. Bir zamanlar kentsel çürümenin ve tehlikenin kaynağı olarak görülen şey, artık devrimcilerin gözünde şehri ve kimliğini yeniden şekillendirmenin bir aracı haline geldi. Legacey, ölümlerin artık toplum sağlığına bir tehdit olarak değil, gelecek nesilleri eğitmek ve özellikle terör döneminde şahit oldukları şiddetten kaynaklanan

toplumsal travmayı iyileştirmek için bir araç olarak görüldüğünü aktarıyor ve bu bakış açısındaki değişim sürecini aktarırken okura ustaca rehberlik ediyor. Jacques-Louis David'in devrim şehitleri için düzenlediği büyük cenaze törenleri ve 1793'teki meşhur ateist mezarlıklarının yaratılmasında da görüldüğü gibi, bu dönemde ölüm ve ölümler güçlü semboller ve halk figürleri haline geldi.

Temelde, kitabın bu giriş bölümü, okuyucuları köklü bir değişim geçiren bir şehrin kalbine çeken büyüleyici bir başlangıç görevi görüyor. Legacey'nin sarsıntı ve dönüşüm zamanında Paris'in yeniden hayal edilmesinde mezarlıklar ve ölüm kavramının nasıl merkezî bir rol oynadığını derinlemesine keşfi için zemin hazırlıyor.

"Making Space for the Dead", kabaca kronolojik beş bölümden oluşuyor ve her bir bölüm Paris'in yeni defin kültürünün gelişimine farklı bir açıdan bakıyor.

Kitap, ilk bölümde Fransız Devrimi'nin toplumun ölümlere ilişkin algı ve beklentilerini nasıl çarpıcı bir biçimde değiştirdiğini anlatıyor. Buna devrim öncesi defin uygulamalarıyla ilgili reform hareketlerinden bahsederek başlıyor. Ancak devrimin bu reformların yönü üzerinde önemli bir etkisi

olduğunu savunuyor. Halk sağlığını ve hijyenini temel alan devrim öncesi reform çabalarından, devrim döneminin mezarlıkları “yaşayanların okulları” olarak gören daha geniş vizyonuna geçişini tartışıyor. Devrimci tahayyülde mezarlıklar, yalnızca ölen kişiyi korumakla kalmayıp gelecek nesillere hem kamusal hem de özel hayatta erdemli davranışlar konusunda eğitim ve ilham vermek amacıyla “yaşayanların okulları” olarak da hizmet etmeyi amaçlıyordu. Ölüme yönelik bu devrimci yaklaşım, merhumun dönemin siyasi ve kültürel ortamında oynadığı önemli rolü yansıtıyordu.

Bu yeni idealist vizyona rağmen, devrim yılları boyunca ölen birçok Parisli kendilerini derme çatma mezarlıklardaki aşırı kalabalık toplu mezarlarda buldu. Terörün sona ermesiyle birlikte, ölümler yalnızca toplum sağlığına karşı bir tehlike değil, aynı zamanda devrimin başarısızlıklarının rahatsız edici hatırlatıcıları haline gelmişti. Böylelikle bölüm, bu büyük idealler ile toplu mezarların acımasız gerçekliği ve devrimin yerine getirilmemiş vaatleri arasındaki çelişkileri de vurguluyor.

Yazar ikinci bölümde, terör döneminin sonu (1794) ile Napolyon İmparatorluğu’nun yükselişi (1804) aralığındaki zaman dilimini mercek altına alıyor. Fransa bu dönemde yolsuzluklar, siyasi istikrarsızlık ve ekonomik çalkantılar gibi sorunlarla karşı karşıya kalmıştı. Belirsizliğin hâkim olduğu bu dönemde Paris’teki defin kültürü üzerine yapılan konuşmalar da felaketvari bir ton aldı. Kitabın bu bölümü, defin reformu üzerine belirsizlik atmosferinde yapılan fikir alışverişlerini ve tartışmaları inceliyor.

Legacey, Fransız ahlaki ve toplumsal karakterinin devrimin bir sonucu olarak ciddi bir şekilde zarar gördüğünü iddia eden eleştirilerin, ölümlere yönelik “saygısızlık” ve “kayıtsızlık” örneklerini artan bir biçimde öne sürmesine dikkat çekiyor. Bu eleştirilerin toplumsal karakterin onarılması için öne sürdükleri çözüm

ise iyi düzenlenmiş mezarlıklar ve defin uygulamaları. Bu dönemde öne sürülen çözüm yolları, erdemliyi kötünden ayırmaya yönelik “ikili mezarlık” gibi fikirlerden insan kemiklerini ilham verici cam heykellere dönüştürme mekanizmalarına kadar uzanan bir yelpazede, ölüm ve defin uygulamalarını yeniden kavramsallaştırmayı amaçlıyordu. Devrimcilerde, Fransa için devrim sonrası sosyal ve ahlaki düzenin inşasında, iyi vatandaşlığın teşvik edilmesinde ve parçalanmış nüfusun ortak demokratik değerler etrafında birleştirilmesinde önemli bir rol oynayacak yeni bir defin kültürü yaratmayı amaçlıyordu.

Ancak bu bölüm aynı zamanda devrimci özgürlük ve eşitlik idealleri arasındaki artan gerilimi de vurguluyor. Mezarlık reformunu destekleyenler, mezarlıkların “doğal eşitliği” yansıması ve güçlendirmesi gerektiğine inananlar ile her ailenin ölümlerini dilediği gibi anma hakkını vurgulayan daha liberal bir görüşü destekleyenler olarak bölünmüştü.

Üçüncü bölümde odak noktası, Paris’in defin kültüründe önemli bir gelişme olan 1804’teki Père Lachaise Mezarlığı’nın kuruluşuna kayıyor. Şehir surlarının dışında bulunan bu modern mezarlıkta gür yeşillikler, çiçek açan ağaçlar, çalılar, özel mezar alanları ve ortak mezarlar bulunuyordu.

Père Lachaise Mezarlığı, Parislilere özel mezar alanları satın alma seçeneği sunmuş ve elde edilen gelirle, mezar alanlardaki mezarlara defnedilmesine olanak tanımıştı. Böylelikle farklı defnetme seçenekleri sunarak uzun süredir devam eden “ölümün eşitliği”nin nasıl yorumlanacağı sorununu çözdü. İlk ziyaretçiler Père Lachaise’i yas eylemleri aracılığıyla insanları birleştiren eşsiz bir alan olarak tanımladılar ve mezarlığın oyulmuş mezar taşları ve rehber kitapları bu toplumsal deneyime

katkıda bulundu. Zamanla bu toplumsal deneyime turizm de eklendi.

Kitabın dördüncü bölümünde, 1809’da halkın erişimine açılan Paris Yer Altı Mezarları (katakompaları) inceleniyor. Şehrin altına gizlenmiş geniş madencilik tünelleri; Eski Rejim’in son dönemlerine kadar uzanan, şehir mezarlıklarından çıkarılan milyonlarca kemiğin saklanması ihtiyacına acil ve pratik bir çözüm sağladı. Napolyon Bonapart 1809’da Maden Dairesine (Department of Mines) bu yer altı labirentini halka açık bir anıta dönüştürmesi emrini verdi. Birçok sayıda ziyaretçi çeken katakomplar Parislilerin ölümü ve şehrin geçmişini nasıl algıladıklarını değiştirdi. Legacey bu bölümde, yer altı mezarlarının Fransız düşüncesi-nin farklı kollarını birleştiren bir alan olarak nasıl hizmet ettiğini anlamak için çağdaş anlatımları ve yayımlanmamış bir ziyaretçi kitabını bir araya getiriyor. Buna ek olarak, geçmişle şimdi arasındaki ilişkinin sürekli yeniden tanımlandığı bir dönemde, ölümler için ayrılan mekânların şehrin tarihiyle nasıl somut bir bağlantı sağladığı temasını da tanıtıyor.

Kitabın beşinci ve son bölümü, 1793’ten 1816’ya kadar ülkenin ilk tarih müzesi olan Fransız Anıtları Müzesine odaklanıyor. Bu bölümün ilgi çekici yönlerinden biri, müzede ölümlerin rolünün araştırılması. Alexandre Lenoir’un fikir babalığını yaptığı bu müzede, kamulaştırılmış kiliselerden ve aristokrat mülklerinden el konulan binlerce heykel parçası ve mezar sergileniyordu. Müzenin iç kısmında kronolojik olarak boş kraliyet mezarları yer alırken dışarıdaki Elysian Bahçesi’nde yeniden gömülen entelektüel figürler için yeni inşa edilmiş anıtlar sergileniyordu. Bu bölümde müzenin iç ve dış mekânlarının ziyaretçilere Fransız tarihine dair farklı anlatıları nasıl aktardığı vurgulanıyor. Böylelikle Legacey, müzede ölümlerin rolünü ve bu mekânların geçmişle nasıl somut bir bağlantı sağladığını

ve sonuç olarak da Parislilerin devrim sonrasında şehirlerini ve uluslarını yeniden tanımlamalarına nasıl yardımcı olduğunu okurun gözleri önüne seriyor.

Bu bölümlerin her birinde, yazar Paris'in gelişen defin kültürünün toplumu yeniden şekillendirmede nasıl önemli bir rol oynadığının, geçmiş ile bugün arasında köprü kurmanın bir yolunu sağladığının ve devrimin çalkantılı yıllarından sonra sosyal dünyanın yeniden inşasına nasıl katkıda bulunduğunun altını çiziyor.

Dr. Erin-Marie Legacey'nin bu çalışması, Fransız tarihinde önemli bir dönem olan 1780-1830 yılları arasındaki Paris mezarlıklarının karmaşık dünyasına, oldukça ihtiyaç duyulan yeni bir perspektif sağlıyor. Legacey'nin Jules Michelet'nin anıtsal "Fransız Devrimi Tarihi" adlı eserinden ilham alan çalışması, yalnızca Michelet'nin anlatımında örtük olanı ön plana çıkarmakla kalmıyor, aynı zamanda bu konuyu büyük bir tutkuyla daha da derinleştiriyor.

İlk olarak kitap, Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında mezarlıkların ve cenaze törenlerinin teknik ve maddi yönlerini titizlikle inceliyor ve bu uygulamaların zaman içinde nasıl geliştiğine dair kapsamlı bir anlayış sağlıyor. Kitabın 1780'den 1830'a kadar olan kronolojik aralığı, 1793-1794 terör yıllarını da içeren çalkantılı dönemi fiilen kapsıyor. Bu dönemselleştirme, okuyucuların defin pratiklerindeki değişimlere ve bu dönüşümlerin Fransız toplumu üzerindeki kültürel önemine tanıklık etmelerine olanak sağlıyor.

İkincisi ve belki de en önemlisi, "Making Space for the Dead" bu değişimlerin kültürel bir okumasını sunuyor. Defin uygulamalarındaki maddi değişikliklerin basit tanımının ötesine geçiyor ve bu değişikliklerin bireyler ve bir bütün olarak toplum için anlamlarını ve sonuçlarını derinlemesine araştırıyor. Kitap, mezarlıklara yönelik geleneksel Katolik ve ahlakçı yaklaşımlardan uzaklaşarak Aydınlanma düşüncesinin yeni cenaze biçimleri ve ritüelleri üze-



rindeki etkisinin altını çiziyor. Bunun yerine, mezarlıkları geçmiş, bugünü ve geleceği birbirine bağlayan köprüler olarak konumlandıran daha rasyonalist görüşleri araştırıyor.

Kitabın muazzam değeri beş önemli örneğin titizlikle yakın okunmasında yatmaktadır: Orta Çağ mezarlıklarının kapatılması, yeni mezarlık tasarımları hakkındaki ütöpik fikirler, Père Lachaise Mezarlığı'nın yaratılması, Paris Yer Altı Mezarları ve Fransız Anıtları Müzesi. Legacey'nin analizi, her vakanın nüanslarını ve karmaşıklıklarını ortaya çıkararak, iyi çalışılmış konulara yeni bakış açıları sunuyor. Buna ek olarak kitap, Legacey'nin Paris'teki kapsamlı arşiv araştırmasından faydalaniyor; bu araştırma, genellikle önceki çalışmalar tarafından gözden kaçırılan değerli bilgileri gündeme getiriyor. Bu arşiv keşifleri, anlatıya daha fazla derinlik ve zenginlik katarak Fransız Devrimi'nin defin kültürü üzerindeki etkisini daha kapsamlı bir şekilde anlamamıza yardımcı oluyor.

"Making Space for the Dead" kuşkusuz geniş bir okur kitlesinin ilgisini çekecek bir kitap. Tarih meraklıları, özellikle de Fransız Devrimi'ne ilgi duyanlar, bu

kitabı bu çalkantılı dönemin daha az bilinen bir yönünün büyüleyici bir keşfi olarak görecektir. Kültür tarihçileri ve akademisyenler, defin uygulamalarının toplumsal değişimleri nasıl yansıttığı konusunda yeni bilgiler sunan bu kitabın titiz araştırmasını ve kültürel analizini takdir edeceklerdir. Yaşam, ölüm ve kültürel normların evrimi arasındaki kesişme noktalarını merak edenler için bu kitap, bu dinamikleri görebilecekleri düşündürücü bir mercekle sunuyor. Ayrıca, kentsel gelişim ve kamusal alanların dönüşümüyle ilgilenen okuyucular, kitabın mezarlıkların Paris'in fiziksel ve kültürel manzarasını nasıl yeniden şekillendirdiğine dair incelemesini aydınlatıcı bulacaklardır. Özünde, "Making Space for the Dead" meraklı bir zihne sahip olan ve tarih, kültür ve Fransız Devrimi'nin kalıcı etkisi arasındaki büyüleyici etkileşimi derinlemesine araştırma arzusu olan herkese hitap ediyor.

Sonuç olarak, Dr. Erin-Marie Legacey'nin "Making Space for the Dead: Catacombs, Cemeteries, and the Reimagining of Paris, 1780-1830" adlı eseri, akıcı bir dille yazılmış ve titizlikle araştırılmış bir inceleme. Okuyuculara, 1780'den 1830'a kadar Fransız tarihinin çalkantılı bir döneminde defin kültürünün nasıl geliştiğine dair derin bir bakış sunuyor. Kitabın mezarlık gelişiminin teknik ve kültürel yönlerine ikili olarak odaklanması, araştırmaya kapsamlı bir perspektif sağlıyor. Akıcı ve ilgi çekici anlatım tarzıyla kitap; tarih meraklılarından kültür tarihçilerine, akademisyenlerden yaşam, ölüm ve toplumsal değişimin kesişimine ilgi duyan herkes için oldukça zengin bir kaynak sunmakta. Legacey arşiv araştırmasıyla anlatıyı zenginleştiriyor ve bu kritik tarihsel dönemin daha önce gözden kaçan yönlerine ışık tutuyor. "Making Space for the Dead" kültür tarihi alanına değerli bir katkı ve Türkçeye çevrilmesi halinde daha geniş bir okuyucu kitlesi bu önemli çalışmadan faydalanabilir.■

Türkiye’de Sekülerleşme/ Kadriye Durmuşoğlu

*Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2022, 544 Sayfa,
ISBN: 978-625-7608-43-5*

ADEM MENEKŞEOĞLU

Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji
Bölümü (Doktora Öğrencisi). Email:
ademmenekseoglu@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8099-2115

Dünya üzerinde var olan her şey değişimle kaimdir. Özellikle insanın olduğu her alanda değişim kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu tezden hareketle toplumların da -insan yaşamındaki değişim kadar hızlı olmasa da- nihayetinde değişim geçirdiği muhakkaktır. En temel anlamda toplum 5.0 olarak tabir edilen hadise de bir değişim sürecini anlatmaktadır. Nitekim toplumlar; avcı-toplayıcı, tarım, sanayi, bilgi ve süper akıllı toplum olarak ilerlemeci bir değişime şahitlik etmiştir. Bu değişim insanlık tarihinden günümüze kadar olan zaman dilimindeki farklılaşmayı anlattığı için daha makro boyutlu bir yapıya sahiptir.

Sosyal değişim, belirli bir zaman dilimi içerisinde zuhur eden toplumsal olaylar neticesinde de gerçekleşebilmektedir. Örneğin matbaanın icadı, yayın dünyasında önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir ve kültürel alanda ciddi değişime sebep olmuştur. Başka bir örnek ise Covid-19 pandemisi ile dünya genelinde milyonlarca insan yaşamını yitirmiş ve

önemli sosyal değişimlere zemin hazırlamıştır. Toplumsal olaylar neticesinde gerçekleşen değişim genellikle kurumlar üzerinden gerçekleşmektedir ve ilk bahsedilen değişime kıyasla daha mikro ölçeklidir. Ekonomi, siyaset, eğitim, aile gibi kurumlarla kıyaslandığında din kurumu daha muhafazakâr bir yapıya sahip olmasından dolayı sosyal değişime kapalı gibi bir görünüm sergiler. Fakat sekülerleşme olarak adlandırılan hadise din kurumundaki değişimi net bir şekilde ortaya koymaktadır. Sekülerleşme; gerek bireysel inanç olarak gerekse kurumsal pratikler olarak bilimsel olanın kutsal olana galebe çalmasıdır. Başka bir deyişle, kutsal olanın gündelik yaşamdan tedrici olarak çekilmesidir. Sekülerizm, Batı-Hristiyan dünyasında baş göstermiş olsa da yalnızca bu coğrafi alanla sınırlı kalmamıştır. Farklı coğrafyalarda olduğu gibi Türkiye de önemli bir sekülerleşme tecrübesi geçirmiş ve geçirmeye devam etmektedir.

Sekülerleşme olgusuyla ilgili gerek Türkçe gerekse yabancı literatürde azımsanmayacak bir yazın külliyatı oluşmuş durumdadır. 2022 yılının Şubat ayında Büyüyenay Yayınları tarafından yayımlanan Kadriye Durmuşoğlu’na ait iki cilt kitap, sekülerleşme hadisesini birçok boyutuyla ele almış ender kitaplardandır. *Din, Değişim ve Sekülerleşme* başlığını taşıyan birinci kitap, Türkiye örneğinden hareketle Müslüman toplumların

sekülerleşme sürecini ve İslam’ın temel düsturlarından yola çıkarak sekülerleşmeyi teorik olarak tartışmaya açmaktadır. Ayrıca birinci kitap, *Türkiye’de Sekülerleşme* başlıklı ikinci kitap için de teorik altyapı niteliği taşımaktadır. Bu metinde ikinci kitap analize tabi tutulmuştur. Eser giriş ve sonuç bölümleri hariç 12 bölümden oluşmaktadır.

Durmuşoğlu, kitabı yazmasındaki amacı şu cümlelerle ifade etmiştir: “Amacımız ne sekülerleşme teorilerini ortaya koyarak birini diğerine tercih etmek ne de Türkiye’deki dini değişim sürecini Batı’daki Hristiyan tarihiyle benzer bir kıyaslamaya dayandırarak göstermektir. Amacımız, sekülerleşme teorilerini modern toplumlarda dini hayat hakkında kapsamlı bilgi elde etmeye yönelik bir analiz imkanı olarak değerlendirerek Cumhuriyet dönemiyle beraber modernleştirme süreci olarak başlatılan toplumsal değişimi, süreklilik ve kırılma bütünlüğünde ele almak, bu değişimin sekülerleşme süreci olup olmadığını, nasıl sekülerleşme ve dindarlaşma tiplerine yol açtığını ortaya koyabilmek; sekülerleşmenin toplumsal dinamiklerini tespit etmek ve bu doğrultuda gerekli tedbirler alabilmeye ve uygulamalara geçebilmeye imkan verebilmektir” (s. 11).

Kitapta Türkiye’nin Cumhuriyet dönemindeki değişim ve dönüşüm tecrübesi 3 dönemselleştirme bağlamında ele alınmıştır: 1923-1950 (dayatmacı sekülerleşme), 1950-1980 (dayatmacı sekülerleşmeden küresel sekülerleşmeye), 1980 sonrası dönem (yaygın sekülerleşme veya eklektik sekülerleşme). Ayrıca söz konusu üç dönem, ülkemizdeki farklı düşünürlerle gerçekleştirilen saha çalışmasıyla zenginleştirilmiştir. Araştırmanın varsayımları ise şu şekilde belirtilmiştir:

“1- Sekülerleşme, modern zamanlara özgü bir toplumsal değişim sürecidir.

2- Sekülerleşme, zorunlu, kaçınılmaz, sürekli, tek yönlü, doğrusal bir süreç değildir.

1 Kadir Canatan, Vefa Taşdelen, Yavuz Çobanoğlu, Necdet Subaşı, Atasoy Müftüoğlu, İbrahim Çelik, Rıdvan Kaya, Etyen Mahcupyan, Ahmet Taşgetiren, Ali K. Metin ve Cemal Şakar.

3- Sekülerleşme, sekülerleşmeyi dayatan güçlerle, bu güce karşı çıkanlar arasındaki zihniyet ve dünya görüşlerinin farklılığında işleyen bir mücadele sürecidir.

4- İslam söz konusu olduğunda din-siyaset ayrımında laiklik, sekülerleşme sürecinden ayrı ele alınamaz.

5- Sekülerleşme süreci ülkemizde 'modernleştirme'yi hedefleyen siyasal programlarla başlayarak, bu programın yetersizliği akabinde 'modernleştirme'yi gerçekleştirebilecek toplumsal dinamiklerin sürece dahil edilmesiyle genişleyen ve yaygınlaşan bir süreçte işler.

6- İslam'la modernlik arasındaki potansiyel çatışma dinamiklerinin zemin oluşturduğu İslami hareketler (cemaatler, tarikatlar ve siyasi partiler vb) sekülerleşme sürecine karşı sosyal ve kültürel bir bariyer oluşturabildikleri gibi sekülerleşmede de etkilidirler.

7- Batı dışı toplumlarda modernleşme sürecinin bir toplumsal proje olarak uygulanması ötekileştirmeye, ötekileştirme de birey-toplum ilişkisinde oluşturduğu gerilimle ötekileştirilenlerin damgalarından (stigma) kurtulma çabasında sekülerleşmeye direnişte çok ciddi kırılmalara yol açar" (s. 13-14).

Eser, 1920'li yıllarda Türkiye'nin sekülerleşme sürecinde "kamusal alan" kavramının kilit bir rol oynadığından bahsederek başlamaktadır. Nitekim laiklik ve sekülerleşme ile doğrudan karakterize olan kamusal alan, devletin modernleştirme projesiyle özdeşleşmiştir. Bu dönemlerde kamusal alan, devletin "ideal vatandaş" yetiştirmesi için eğittiği bir zeminin adıdır. 1922'de saltanatın kaldırılması, 1923'te Cumhuriyetin ilanı ve 1924 yılında hilafetin kaldırılması, 1925'te fesin yasaklanması ve Batı tarzı şapkaya bırakması, 1932'de dil devriminin bir parçası olarak ezan ve kametin Türkçe olarak okunması, 1933'de Darü'l Fünun İlahiyat Fakültesi'nin öğrenci yetersizliği sebebiyle kapatılması, 1933-1947 yılları arasında din eğitiminin yasaklanması ülkenin sekülerlik anlamında attığı önemli adımlardandır. Görüldüğü üzere bu dönemde gerçekleştirilen inkılaplar siyasi-sosyal ve kültürel yapıyı dinin etkisinden azade etmektir. Söz konusu inkılapların doğrudan iktidar eliyle yapılması, yazarın bu dönemi Demerfat-

h'dan hareketle tepeden inme (coercive secularization) ve Gilpin'den hareketle din karşıtı sekülerizm (irreligious secularism) olarak adlandırmasına neden olmuştur. Nitekim bu dönemde sosyal değişimin dinamiği toplumun baskılanması yoluyla gelişmiştir.

Thomas S. Kuhn, 1962'de yayımladığı "The Structure of Scientific Revolutions" adlı kitapta bir dönemin değerlerinin eksik bulunmaya ve eleştirilmeye başladığı zamanlarda yeni bir değerler sisteminin ortaya çıkmaya başladığını belirtir.² Kuhn, bu durumu paradigmatik devrim olarak adlandırmaktadır. 1950'ler, Türkiye'de paradigma değişiminin yaşandığı önemli dönemlerden birisidir. Bu dönemde (hatta 1945 sonrasında itibaren) Tek Parti döneminin baskıcı sekülerleşme yöntemine karşı eleştiriler yükselmiş ve 1950'lerden itibaren baskılanan din, yeni bir ivme kazanmıştır. 1 Mart 1950 tarihinde Tek Parti döneminde kapatılan türbeler yeniden ziyarete açılır, ezan ve kamet tekrar Arapça okunmaya başlar ve radyo programlarında dinî yayın yasağı kaldırılır. Ayrıca 1951 yılında açılan İmam Hatip liseleri 1958 yılında ilk mezunlarını verir. Görüldüğü üzere bu dönem, bir önceki dönemin yapısal teşekkülünün üzerinden şekillenmiştir. Yazara göre bu dönem dayatmacı sekülerleşmeden yaygın sekülerleşmeye (from coercive secularization to diffused secularization) geçiş dönemidir.

Yazar, 1980 ve sonrası dönemi gündelik hayatın en hızlı ve sürekli olarak değiştiği dönem olarak tasvir eder. Bu dönemde insanların eğlence tarzları, tüketim alışkanlıkları, sanatsal uğraşları, sofa kültürleri yoğun olarak değişime uğrar. Esasında bu değişim sadece Türkiye'de yaşanmamaktadır. Dünya üzerinde birçok ülkede radikal değişimlerin yaşanması 1980'ler ve sonrasında küreselleşme kavramı ile karakterize eder. Türkiye için bu dönemde dikkat çeken bir husus İslam ve modernitenin eski soğukluğunun yıkılarak kaynaşmasının görülmesidir. Bu kaynaşma neticesinde "İslami bir modernite" icat edilir. "İslami tatilden İslami mayoya, İslami

bankacılığa, İslam-demokrasi uyuşmasına birçok siyasi projelere, Müslüman ve modern birlikteliklerden söz edilmeye, kentlerin, tatil yerlerinin hayat pratiğine dökülmesine başlar" (s. 59). Yazar, yine Demerath'ın terminolojisine başvurarak bu dönemi küresel sekülerleşme veya eklektik sekülerleşme (diffused secularization or areligious secularization) olarak adlandırmıştır.

Yazar, bahsedilen üç dönemi aile, gençlik, yaşlılık, eğitim, cemaat ve tarikat, kent, siyaset, tüketim olarak moda ve tatil, dindarlık gibi alt başlıklar ile incelemeye tabi tutar. Kitabın özgün tarafı, tarihsel süreç içerisinde Türkiye'nin sekülerleşme tecrübesini farklı kavram setlerine başvurarak açıklamasıdır. Ayrıca kitabın başında belirtilen varsayımlar, sonuç kısmında ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Ciddi bir literatürden faydalanılarak kaleme alınan bu kitap, sekülerleşme yazını için iyi bir kaynak niteliğindedir. Kitabın dezavantajlı bir yönü ise aynı açıklamaların tekrar tekrar yapılması olarak belirtilebilir. Fakat 535 sayfa gibi hacimli bir eserde bu durum mazur görülebilir. Son olarak yazar, ülkenin süregelen önemli tartışma konularından olan dindarlık, sekülerleşme ile ilgili düşüncelerini şu satırlarla noktalamaktadır: "Sekülerleşme ne basit bir yapısal süreç ne de dinin ortadan kalkmasıyla neticelenen bir süreçtir. Tarihsel aktörleri içerir. Türkiye'de çoğunluk kendisini 'dindar' olarak tanımlasa da aslında yaşanan temel dinamik sekülerleşme yönündedir." (s. 481).■



2 Paradigma kavramı Türkçeye "değerler dizgesi" olarak çevrilmiştir. TDK'ya göre paradigma: "Toplumsal yaşama ve değer yargılarına etki eden değer ve modeller dizisi"dir.

Kâbe ve İnsan

AYŞE ŞAHİN
sahinaise94@gmail.com

Veysel Akkaya'nın Kâbe ve İnsan Kitabı Üzerine

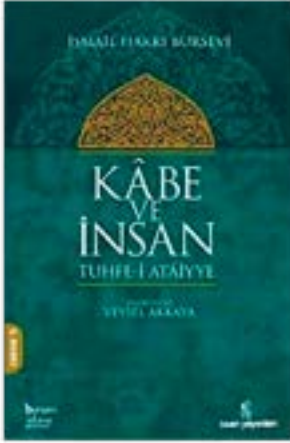
“...Dil hânesini yık koma taş üstüne bir taş
Sen yap anı iller ana vîrâne disünler
Gönlünde senin gayr u sivâ sureti n'eyler
Layık mı bu kim Kâbe'ye büthâne disünler...”

“**G**ÖNÜL EVİNİ YIK TAŞ ÜSTÜNE TAŞ BIRAKMA! SONRA TEKRAR YAP VARSIN ELLER VİRANE DESİN. GÖNLÜNDE sevgilinin gayrısının sureti ne gezer? Kâbe'ye puthâne denilmesi layık olur mu?” Taşlıcalı Yahya, beyitlerinde Kâbe ile gönlün bağlantısını kurarak gönlün Kâbe gibi mukaddes bir yer olduğunu, gönle puthâne denmesinin layık olmadığını vurgular. Kâbe Allah'ın beyti, evi olarak kabul görmüş ise gönül de yaratıcıyla konuştuğumuz, seslendiğimiz, yardım istediğimiz ve bağlantı kurduğumuz bir yerdir. Dolayısıyla gönül de Allah'ın evidir. Bu anlamda şair; nasıl ki Kâbe putlardan arındıysa sen de gönlünü putlardan arındır, o putları yık. Çünkü yıkmadan yeni bir inşa zordur.

Bu yıkıma, viran olmuş yere eller virane diyecekler fakat desinler sen aldırma, o virane senin yeniden inşa sürecin olacak diye seslenir. Bir yanıyla insanın kendi inşasının önce kalpte başlayacağını da ifade eder. Zira kalp düzelirse tüm beden düzelir fakat kalp ifsat olursa tüm beden de ifsat olacaktır.¹ “Kâbe ve İnsan” İsmail Hakkı Bursevi'nin Tuhfe-i Atâiyye eseri doğrultusunda Veysel Akkaya'nın kaleme aldığı çalışmadır. İnsan/gönül ve Kâbe arasındaki ilişkiyi açıklayan eser, iki bölümden oluşur: Birinci bölümde kutsal mekânlar, insan, insan-ı kâmil, kutup, halife ve kalp konuları detaylı olarak anlatılır. İkinci bölümde ise Tuhfe-i Atâiyye metni takdim edilmiştir.

Akkaya anlatımına önce Haremullah'tan başlar. Yeryüzünde ibadet maksadıyla yapılan ilk ev (beyt), toplanma

1 Hz. Muhammed (s.a.v.).



mahalli ve güvenli kılan² Kâbe, Beyt-i Haram, Mescid-i Haram olarak da isimlendirilir. Harem adının verilmesi, zararlılar dışındaki canlıların öldürülmesi ve bitki örtüsüne zarar verilmesinin haram kılınmış olmasındandır. Harem olarak çizilen sınırlar dokunulmaz, yüce ve şerefli kılınmıştır. Nasıl ki Mescid-i Haram'da bozgunculuğun her türlü sü yasaklandıysa kalpte de hiçbir bozgunculuğa (herhangi bir canlıyı öldürme,

fitne, fesat ve kavga çıkarma gibi) yer verecek hasletin olmaması istenir. Eserde Kâbe, insanın kalbine benzetilmektedir. "Kâbe'yi yaratılan (mahlûk) Halil peygamber İbrahim as. yapmıştır ve halk ziyaret eder. Kalbi ise Halik bina etmiştir. Halil'in Rabbidir. Onu fuyuzat ve tecelliya-tyla yine Hak ziyaret eder." (s. 17). Bu anlatıma göre kalp, Allah'a yönelmenin yeri ve kiblesi olmuştur. Sufiler, Kâbe için kullanılan isim ve sıfatları kalp için de kullanmışlardır. Mesela Beytullah, Kâbe hakkında "Allah'ın evi" anlamına gelen bu tamlama tasavvufta Cenab-ı Hakk'ın tecelli ettiği insan-ı kâmilin kalbi manasına gelir. Beytül-Haram, insan-ı kâmilin kalbi olup içine sevgiliden başkasının girmesi haram olduğu için bu ismi alır (s. 22-23). Böylece kalbin Hakk'ın tecelli yeri olmasından kalp ile Kâbe arasında bir benzerlik kurulur. Hakk'ın tecellisi içinde diğer suretlerden ve bozgunculuk hasletlerinden temizlenmesi gereklidir. Yani kalp heva ve heveslerden arınmadıkça Kâbe'ye vasil olmak mümkün değildir.

Bu minvalde anlatılanlar Kaf Dağı'nın ardındaki Simurg'a ulaşmaya çalışan kuşların hikâyesiyle benzerlik gösterir. Kendilerine padişah arayan kuşlar Hüdhüd'ün öncülüğünde yolculuğa çıkarlar. Fakat yol nur ve zulmet perdeleriyle kapalı, meşakkatli ve çilelidir. Kaf Dağı'na (Kalp/Gönül/Kâbe) ulaşmak için yedi vadiden geçmek zorundadırlar.

Ve bu vadiler her birinin imtihanını içerir. Bu vadilerden geçemeyen çoğu kuşlar nefis engeline takılmışlardır. Yolculuğu yalnız otuz kuş tamamlar. Ve geldiklerinde ise kendi suretleriyle karşılaşırlar. Bir anlamda tecelli ve yansımanın, esas varlığın hakikatine ulaşırlar. Bu anlatıma göre Kaf Dağı'na (Kalp/Kâbe) ulaşamamanın sebebi nefsin heva ve hevesleridir. Nefis engeli aşıldığında kalp ülkesine ulaşılır. Bu bakımdan Kâbe'nin hakikati, kalbin nefis ve tabiat unsurlarına hükümdar olmasıyla açıklanır. Nefis ve tabiat engeline hükmeden insan-ı kâmilidir. "Sözlükte olgun, üstün insan demektir, diğer bir anlamı ise Allah'ın gönlüne tecelli ettiği insandır." (s. 31).

Eserde Hakk'ın en iyi ve en mükemmel görüldüğü aynanın ve gerçek insan-ı kâmilin Rasulullah (s.a.v.) olduğu, Hakk'ın arza ve semaya sığmam fakat muttaki kulumun kalbine sığarım dediği kalbin insan-ı kâmilin kalbi olduğu bilgisi verilir (s. 34). Birinci bölümün sonunda ise kalbin hakikati ve özellikleri anlatılır. Kalp ilahi hitabın mahalli, ilahi isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği, güzel ahlakın yeridir. Yaratılış amacı Allah'a ulaşmaktır. Allah'ı bilen, tanıyan ve Allah'a yaklaşan kalptir (s. 54). Kalbin selameti masivayı unutmaya bağlıdır. Kalp, isteklerini ele geçirmekten ne kadar kırılsa, o kadar Allah Teâlâ'nın nurlarının görünmesine kabiliyet kazanır (s. 54). Böylece eserde kalbin Kâbe'nin sureti olduğundan daha üstün olduğu dile getirilir. "Yunus der hoca istersen var bin hacca hepsinden iyice bir gönüle girmektir" sözlerinde belirtildiği gibi içi masivadan arınmış ve yalnız Hakk'ın tecellilerine mazhar olan gönle girmek önemli görülür. Bu yüzden "Hakk'ın en iyi görüldüğü ayna" olan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) çok salavat getirmek ve dua almak "gönülde olmayı" arzulamaktır. Çünkü hangi gönlün Hakk'a yakın gönül olduğu bilinmez. Bundandır ki kimsenin gönlünü yıkmamak, incitmemek gerekir.

Tuhfe-i Atâiyye doğrultusunda Kâbe'nin anlamı ve mahiyetini farklı bir boyut üzerinden ele alan eser, insan/kalp ve Kâbe arasındaki ilişkiyi sembolik olarak aktarmıştır.■

Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye

Veysel Akkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

2 Al-i İmran 3/96.

Kutsal Sanat

MUSTAFA KARAOSMANOĞLU
Şair-Mimar

“Ben gizli bir hazine idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlukatı yarattım”¹ (hadis-i kudsî)

KUTSAL

Kutsal genel anlamda insanın sahip olduğu inançları gereği, yaratı faaliyeti altında her şeyi kapsayan bir husus. Lakin kendi doğasında yer verdiği bu şeylerin rölatif konumu gereği, kendini bu konum üzerinde yeşeren değerlere göre paranteze alma noktasında da edilgen. Bu safhada ‘değer’ ne kadar önemliyse değeri ortaya koyan veya çıkaran da o denli önemli hale geliyor. Doğrusu Rilke’nin “Ne yaparsın Tanrı’m ben ölürsem eğer”² ifadesiyle, başka kim böyle anardı seni demeye getirdiği gibi. Yani bir yönüyle değerın tabandan başlayıp tavana doğru meyletmesi hali. Burada kıymet bilenın kıymetlendirdiği bir pratik söz konusu, dolayısıyla kutsalın özne olma durumu

belki de ancak “edilgen özne” olarak tabir edebileceğimiz bir vasfa karşılık gelecek şekilde oluşturulabilir. Doğrusu bu da kutsalın kendilik olma noktasında pek de kabul edebileceği bir durum değil. Lakin bütün tanımlar burada bitmiyor, insanın varlık olarak daha yüce, kendi üzerinde konumlanan bir varlığı tanımlaması ve bunu diğer varlıklarla da paylaşması gerçekten işin doğasına saçma geliyor. Hz. Musa çalılıklardan gelen sese ‘sen kimsin’ diye karşılık verdiğinde ‘ses’in “ben kimsem kimim” (çünkü ‘Yehova’ bu anlama gelen bir kelime) demesi aslında kadim toplumda karşıdakine isminizi söylemeniz iradenizi de vermeniz anlamına geldiğinden dolayı manidar bir cevap olmuştur. Çünkü kutsal olan kendini alenen ele vermez. Onu ancak siz, yine ona bakarak, onun yaptığı tashihe uygun bir isimle isimlendirebilir ve o şekilde algılayabilirsiniz.

KUTSAL VE KARŞITLIK

Tekrar girişteki konumuza, insanın kutsala yönelimi noktasına dönecek olursak eğer, konuyu destekler mahiyette meseleye bir başka açıdan; belki de her şey üzerinde yaşad-

1 Celalettin-i Suyuti, Ed-Dürrü’l-Müntesire, sahife: 125.

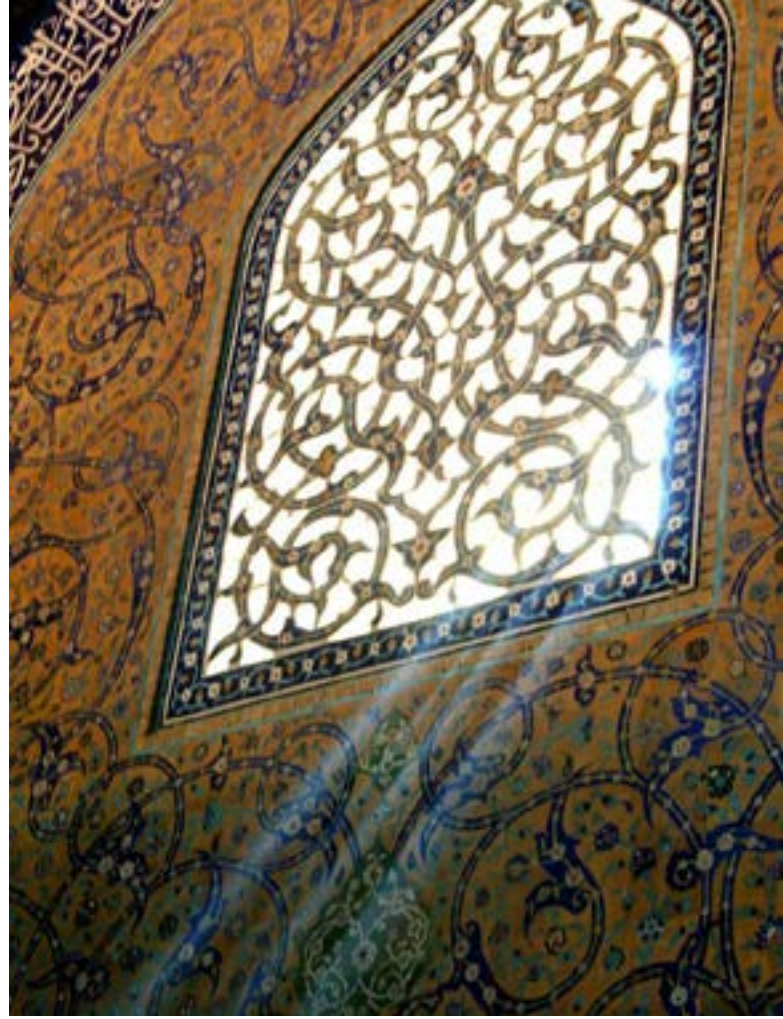
2 R. M. Rilke, Bütün Şiirleri.

ğımız bu gezegende yalnızlığımızı gidermek veya varlığımıza meşru bir neden (bir altyapı) bulma çabasıyla başladı diyerek başlayabiliriz. Sel, yıldırım, göçük, deprem, fırtına gibi tabiat olaylarının (afetlerin) karşısında hissettiğimiz korku, tedirginlik, hayret, dehşet vb. duygular; bizim için yalnızlık psikolojisini tesis etmek ve artırmaktan başka bir şey yapmıyordu. Bahse konu bu duygular insan doğasında sadece yıkıcı etkilerde bulunmuyor, yer yer karşıtlarını oluşturacak seviyeye de geliyorlardı; temelde istenilen şey aslında, tedirginliği rahatlıkla, korkuyu huzurla, hayreti hayranlıkla değiştirmekti. Peki ama bu nasıl olacaktı? İşte kutsal ile bağlantı tam da bu noktada kendini gösteriyordu aslında. İnsanoğlu yollanmış olduğu bu dünya serüveninde kendi hemcinsleriyle paylaşabileceği güven, hamiyet, huzur ve mutluluk türünden bir şeyler arıyordu. Bu arayış gereği, kendi içinde bulunan 'verili' duyuşsal yapının etrafını sarıp sarmalayan çevresel karşılığını bulması gerekiyordu. Korkuyu huzura, hayreti hayranlığa, tedirginliği asudeliğe dönüştüren yolların biri, belki de en önemlisi ibadet üst başlığı altında yapılan fedakârlık (kurban), bir diğer önemlisi ise ilahi olanın yansıması olarak da tanımlayabileceğimiz yeniliğin insana açık ciheti sayılabilecek- sanat olacaktı. Sanat, her daim kreatif olmakla kutsala yaklaşım biçimlerinin başında gelir. Lakin sanat için asıl problem de buradadır, aslında bir sanatın kutsal sanat olabilmesi noktasında yalnızca sizin çabanızın yetmezliği ve bu durumda da bizatihi bu faaliyetin kutsal tarafından onaylandığına inanılması gereklidir. Lakin bu işlemin eşzamanlı olarak vahiy ile tespiti olamayacağına göre, vahyin en yeni formundaki halini esas almak gerekliliğinin üzerinden gidilerek insanoğlu tarafından çek edilmesi ve genel insanlık tarafından tevatüren kabul edilmesine dayanır. Aslında bütün bu sayıp ettiğimiz şeylerin insan doğasında bir karşılığının bulunduğunu biliyoruz; her şey yaratılışın geniş çerçevesi içinde ilahi olandan insani olana yönelik bir diyaloji, bir karşılıklı etki biçiminde oluştu diyebiliriz. Bir durum zaman içerisinde türlü çeşitli etkenlerle beraber sonuca da etki etti ve nihayetinde de elde edilen sonuç, süreç içinde bir nedene dönüşerek bir başka sonuca sebep teşkil ederek nihai sonucu etkiledi ve hatta sonucun nihai bir noktaya taşınamayacağını bize bildirir bir hale geldi diyebiliriz.

*"Nesnel ve dolayısıyla da bütüncül aklı hasebiyle homo sapiens, zorunlu olarak homo faber'dir; bu anlamda o, yalnızca konuşmayla değil, aynı zamanda zihinsel ve sanatsal yaratıcılıkta da donatılmıştır. İnsanın tabiatı taklit etmesi son derece doğaldır; çünkü o, Tanrı'nın suretinde yaratılmış' olmasından dolayı, yaratma gücü ve hakkına sahiptir; fakat bir bütün olarak tabiatı taklit etmeye kalkışması doğal değildir; çünkü o bir insandır, Tanrı değildir."*³

KUTSAL SANAT

Rölatif bir doğa sahibi olan insanın kadir-i mutlak olan Allah'la (kutsal) bağlantısını sağlayan yegâne olmasa bile en



önemli unsur elbette ki sanattır. Bir aracı olarak sanat, ilahi olanla insani olanın ortaklaşa -derece veya mahiyet farklılıklarıyla birlikte de olsa- bir araya geldikleri alandır diyebiliriz. Ki bu vasıf yukarıda da bahsedildiği üzere ziyadesiyle yaratı üzerinden kazanılan bir vasıftır. Yalnız sanat taklit ettiği şeyi aynıyla içeremez, yani yaratıyı ancak var olanın sınırları dâhilinde ve onu dönüştürmek adına kullanır, yoksa yaratının son raddesi olan elle tutulmaz gözle görülmez kulakla işitilmez bir şekilde başka bir boyuta taşımak kutsalın kendine has alanına müdahale olacaktır ki bu zaten mümkün değildir.

Sanatın bir tarafıyla kesb, (malumat: şimdiki zaman) diğer tarafıyla vehb (hatırlama) üzerinden geçmişle bağlantı kurup yaratıya dayanması, insanı (sanatçıyı) yapıp ettiklerinden bağımsızlaştırmamış, aksine bütün bu yapıp ettiklerinin sonucuna bağlantılı bir şekilde sorumlu tutmuştur. Yaratı insanın doğasında iki ciheti olan bir şey, onun niteliğini aynen aksettirmek durumunda ve buradan kalkarak bir cihetiyle 'kutsal sanat' niteliğine bürünüp olumlu olanın ufuklarında dolaşıyor (ibadet), diğer cihetiyle ise vesvese olup olumsuz

olanın sınırlarını (günah) yokluyor. Sanat da tıpkı insan gibi en temel niteliğini riskli olmakla kuşanmış, iyi ile kötü arasında (tabir caizse kesişim kümesi de denebilecek) formel bir alana oturuyor. Sanat, bu durumda önemli bir potansiyel ve Allah'ın kendine verdiği temel özellikleri -sonuçta canı yanmış olsa da- kullanırken hata yapma hürriyetini ve sorumluluğu insanla beraber üzerine almaktan çekinmiyor.

“Canlı olanı mutlak bir şekilde taklit etmek isteyen ve ortaya konulan çalışmalarının son safhada hiçbir yararı bulunmayan ve de herhangi bir manevi bağlama uymayan natüralist sanatın göz ardı ettiği husus da işte budur; cisme canlılık vermekten aciz olan bu sanat, yerine getiremeyeceği bir vaatte bulunması hasebiyle aslında bir tür günahdır da.”⁴

Gittikçe netameli yerlere doğru savrulduğumuzun ve kafamızın karıştığının farkında olarak şimdi şöyle sorabiliriz, sahiden bir kutsal sanat var mıdır? Varsa eğer bu (kutsal) sanatın varlığı neye bağlı olarak ortaya çıkmıştır? Kutsal sanat denilen husus, bu uğurda ‘oluşturulmuş bir kavramsal yapının’ başına gelen şey midir? Kutsal sanatın, gerçekleştirilen faaliyetlerin bir hasılası olduğu söyleyebilir mi? ‘Kutsal sanat’ ile kutsal olmayan arasında bir fark var mıdır? Eğer varsa, bu fark nedir?

Sonra bir şey mücessem olduğunda uluhiyetini yitirmeye doğru adım atmış mı olur? Devamla kutsal sanatın daha yaygın ve tanınır olanın üzerinde vücut bulması, varlığı adına paradoksal bir durum oluşturmaz mı? Bu durumda sanatın da kendi alanını terke meylettiği (teknik anlamda mühendisliğe yöneldiği) doğru mudur? Bütün bu soru veya sorunların sonunda en gerçekçi olan nedir? Hatta gerçek, ‘kutsal sanatı’ anlamada ne kadar gereklidir? Bağlam gereği gerçek bile hakikatin sınırlarının dışına çıkarılacak bir noktaya gelirse, (kutsal nazarında) nasıl bir tavır takınılacaktır?

Bahsi geçen sorulara verilecek doyurucu bir cevabın olup olmadığı noktasında bir araştırma yapmak bizi nereye taşır? Cevap verdiğimiz ve veremediğimiz sorular bağlamında geldiğimiz nokta, bizi ne kadar tatmin edecektir? Tarihteki birçok hususun, bahse konu olayın veya olgunun vuku bulduğu andan sonraki evrelerde yapılan kıymetlendirmelerle beraber bir sembol değerine ulaştığını biliyoruz. İlaveten zihnimiz, sembolü eşyanın kendi değerinden bağımsız bir şekilde; onun nelik varlığını sonradan kurgulayarak, -yenilik vadeden bir noktada- tanzim eder. Yani bir olay, bir yapı belli bir süreç üzerinden gidilerek belli bir bedel ödenerek ortaya konulduğunda, onun sözel değeri üzerinden bir tartışma başlar ve nihayetinde bu sözel değer yapıyı, kendi kattıkları ile birlikte belli bir (sembol) yere getirir. İlaveten işbu değerlendirmeler, sembolik oluşturmada önemli bir yöntem olarak bilinmekle birlikte, bütün sembolik değerlerin yalnızca bu şekilde oluşmadığını da teslim etmek gerekecektir. Büyük bir olay, büyük bir öğretilen etkilenen insan kitleleri bu olayı tekrar yaşamak ve gündeme getirmek için onun adına bir yapı, bir değer inşa eder veya öyle bir hatır-

lama için (önceden inşa edilmiş) uygun bir yapıyı merkeze alır ve bu yapı üzerinde tartışma başlatılarak sembolik elde eder. Lakin her şey burada bitmez; bir anlayış zemini, bir konsensüs gerekli hale gelir. Konsensüs ise onu (bahse konu sembolü) kutsal olarak onaylamaya yarayan şeydir. Sonrasında sembolün kutsal üzerinde bir söz hakkı vardır diyebiliriz. Hatta sembolün, kutsal sanat üzerinde daha büyük bir söz hakkı vardır diyerek önceki yargıyı bir adım ileriye de taşıyabiliriz. Bu durumda kutsal sanatın sembol oluşum aşamasında değişik oranlarda da olsa paydalarının olduğunu bir türden hatırlamış oluruz. Aslında insanoğlunun gerçekleştirdiği her faaliyetin içinde, bahis konusu diğer faaliyetlerin de (mevzunun çok uzağında olmuş olsalar bile) bir unsuru elbette ki bulunur, bulunacaktır. Çünkü varlık doğası gereği öteki üzerinden iletişim kurarak kendine bir yer sağlar. Bu bağlamda söz eyleme, hayal gerçeğe, rüya da yürümeye çok uzaklardan da olsa el salları diyebiliriz.

KUTSAL VE RÖLATİV

Birçok dinin, birçok öğretinin kutsala veya sembole bakış açısı, yukarıda da belirtildiği ve geçmişin bize öğrettiği kadıyla birbirinden farklı olduğunu bildiğimiz bir yol, bir gidişat üzere gerçekleşir. Örnek vermek gerekirse eğer, birinde dinî değerlerin üzerinden (kurban, dua, zikir gibi) üretilen bütün faaliyetlerin bir sonucu olarak vücuda gelen kutsal, bir diğerinde, ilaveten niyetin halisane olmasını merkeze alır ve -kesin hatlarla açıklanamayacak bir pozisyonla- ötekine yönelik bir vasatı öne çıkararak onun da onayını almak suretiyle yapıya dâhil olur. Devamla şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki bir tabana göre kutsal olan bir şey veya yapı, bir başka tabana göre alela-delik sınırları içinde kalıp kutsal olandan kapı dışarlanabilir. Bütün bu değinilerden sonra kutsalın, mevzi aldığı konuya göre; kutsal, sanat, mimari, şehir, ibadet ve kurban gibi unsurlarla bütünden ayrılıp tekilleşmeye doğru meylettiğini görürüz. Aslında yapılması gerekeni nedenleri ve nasılları ile meydana getirmek için bu yazıya bir hadisi kutsi ile devam ediyoruz; *“ben gizli bir hazine idim; bilinip tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlukatı yarattım.”* İşte bu hadis-i kudside yer alan bilinmek fiili, marifet kökünden gelir ve bu özelliğiyle de bilmeyi ‘sanat’a bağlar. Bahse konu durumda bilmek kreatif bir noktaya çekilerek insanüstünün insani alana yönelmesi ile gerçekleşen bir faaliyet biçimi olarak ortaya çıkar. Elbette bilmenin marifet olarak öne çıkması yaratının tekrarlanamaz eşsiz doğasına tanıklık etmekle birlikte kadim olan üzerinden kutsala bağlanır. Eliade’nin de bir yerde dediği gibi *“geçmişe yönelik her hatırlama kutsala yapılmış bir atıf”* olur.

İnsanoğlunun kutsalın peşine düşmesini meşruiyet sınırları içinde tutan husus (her ne kadar mevzu denilse de) yukarıda bahis konusu edilen *“ben gizli bir hazine idim; tanınmak istedim ve bilineyim diye mahlukatı yarattım”* anlamındaki kutsi hadistir. İnsanın dünyada başına gelen en büyük şey yaratılmış olma-sıdır ki bu yaratılmış olma onu ‘ol’ emri gereği bir ‘an’ ya da



'hal' olarak yaratıcıya bağlayan en anlamlı vasattır. Dolayısıyla kutsal da burada belirginleşmeye başlar, mutlak da, hakikat de.

İmdi kutsal, kendi ayak izini hakikatin peşinden sürer diyebiliriz, hakikatin de tıpkı kutsalda olduğu gibi zaman olarak uzun ve mekân olarak da geniş bir alana ihtiyacı bulunacaktır. Bu açıdan bakıldığında kutsal bir taraftan hakikatin de yapısında bulunan zamana düşey olarak yaslanırken diğer taraftan da mekâna (yatay) enlemesine dayanır. Lakin bazen, nadirattan da olsa birini noktasal boyutta kabul ederken bir diğerini yaymayı ihmal etmeyebilir. Bu anlamda hakikatin alanının kutsalla birlikte bazen bir an ve fakat geniş coğrafyalara, bazen de uzun bir zaman süresi ve (bir beden kadar olsa da) lokal bir alana ihtiyaç duyduğu görülmüştür.

Çünkü Allah, insan için oluşturduğu kurguda, bu ikili yapıyı iman ve inkâr noktasında oldukça önemli tuttu ve buna istinaden her şeyi karşıtıyla birlikte yarattı. Aslında Allah, insanı, üzerinde oldukça büyük bir ihtimaliyetin gerçekleştiği, risk sahibi bir varlık olarak vücuda getirdi desek yeridir. İşbu risk sahibi olmaktan kaynaklanan bir şekilde insan, hem kendi soyuna ve hem de diğer varlıklara karşı kendini değer olarak olumsuz olanın tabanından olumlu olanın tavanına varıncaya değin geniş bir aralıkta dizayn edilmiş olarak buldu ve bu durumda oluşan alan da onun için risk alanı olarak kabul edildi.

Tam da bu risk alanında, inkârdan imana, ibadetten hıyanete, kurbandan katle varıncaya değin derin bir yarık oluştu. Yani zıtlıkla malul ikili doğa üzerinden gerçekleşen bahse konu bu yarığı oluşturan olumlu unsurlardan birinin kurban olduğunu yukarıda da zikrettiğimiz üzere biliyoruz. Bizler de insan olarak bahse konu kutsi hadiste manasını bulan 'hatırlama'

(bilinmek edilgen bir fiil olarak varlıktan sonra gelir ve bu durumda geçmişe vurgu yaptığından hatırlanmak anlamını da kuşanır) kavramsalı üzerine 'yakınlık' unsurunu ekleyerek kutsala ulaşmanın en verimli halini vücuda getirmiş oluruz.

Yukarıdaki epigrafa dönelim isterseniz; ilahi olanın nazarıyla bakıldığında ve kutsi hadiste ifade edildiği gibi, varlık için her şey, "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, mahlukatı yarattım" kelamı kibarıyla başlar. Burada kullanılan bilmek fiili Arapça lisanda 'marifet' ile ilgilidir ve dolayısıyla ancak marifet sahibi olan sanatsal olana ulaşacak ve bilmenin kapısını aralayacaktır anlamını verir. Çünkü -gizli- hazineye ulaşmak için mutlaka (halk etme anlamında) 'yaratıcı bir gayret' gerekecektir. Lakin bu gayretin yeterliliği üzerine bir iki cümle sarf etmek gerekirse eğer şöyle denilebilir: Salt gayret; gerekli olan fakat yeterli olmayandır, buna ilaveten tanrısal bir bağış -vergi- olması gereklidir. Elbette, gayret etmeye, bağışta da bulunulmayacağına göre, burada vakıanın gerçekleşmesi için ortak bir faaliyet alanı gerekli görülecektir ve bu dolayında ilahi olanla insani olanın ciddi anlamda yakınlaşması söz konusu olacaktır. Yakınlık, yine Arap diline dönersek eğer 'kurbiyet' olarak ifadenir ki bu da bir yönüyle kendinden geçme yani fedakârlıkların en büyüğü anlamını da içeren 'kurban' olarak ortaya çıkar. Aslında terim üzerinden gidilirse kurban, insanın kendini bir sunu haline getirmesinden tutun da sadakaya varıncaya değin geniş bir çerçeve çizer ve önceki cümlede de ifade edildiği gibi fedakârlıkta bulunma ile çerçeveselenir. Yaratının gerekir görüldüğü noktada yakınlaşmanın bir unsuru olarak sanat, dolaylı bir yoldan da olsa bu şekilde kutsal ile temas etmiş olur.



KUTSAL SANATIN VARLIĞI VE MEŞRUIYETİ

Diğer taraftan bir nitelik olarak işin içine 'niyet'in girmesi, meseleyi tam anlamıyla değiştirerek, her şeyin nicelik olmadığını, kutsala zorunlu olarak bağlılığın bir keyfiyet arz etmediğini, aslında kutsal ile bağ kurmanın ancak ibadetle gerçekleşebileceğini vaaz eder. Yani bir insan edimi olarak düşüncenin, faaliyete geçmesi yetmez, aksine bu faaliyetin niyet olarak neyi amaçladığı kutsal için oldukça önemli bir hale gelir. Kutsal sanat kavramının oluşumunda ve savunulmasına önemli bir yere sahip olan Gelenekselci Okul'un temsilcilerinden Titus Burckhardt'a göre bir sanat eseri, kutsal sanat niteliğine sahip olabilmesi için hem muhteva ve hem form de olarak bir dinden ilham almalıdır. Aslında dinin isterleri ile sanatın isterlerinin bir arada buluşması ile sanatın vücuda gelmesi esere kutsalı davet edecektir, yoksa eserin formu ve muhtevası dünyevi (profan) bir tutumla beraber hayatı dinsel açıdan tehdit etmese bile en azından kayıtsız kalmanın sessizliğinde boğmaya çalışır. "...sanat, sırf konularının kaynağını manevi hakikatlere dayandırdığı için 'kutsal' olarak nitelendirilemez; onun biçimsel dili de aynı kaynaktan neşet etmelidir. ...Hiçbir sanat, (o sanatın) biçimleri belli bir dine has manevi vizyonu yansıtmadıkça 'kutsal' unvanı almayı hak etmez."⁵

"sanat şüpheden yararlanır" (in dubio pro art) demiş Latinler. İşbu ifadede de görüldüğü üzere sanat için açık bir tanım yoktur. Bunun olmamasının nedeni de sanatın bir yaratıya (kreasyona) dayanması ve bu dolayında her yaratının da sanatçıya özgü bir tabanının bulunmasıdır. O halde sanat, yaratı (kreasyon) olarak özgün olduğundan dolayı herkesi ortak bir tanım etrafında toplamaz, aksine herkesi kendi farklı (özgün) ifadesine zorlar. Temelde bakıldığında sanatın müphemliği kutsalın kesin bir tabanda yer etmesi ile bir uyumsuzluk içermektedir. Mimari de işte bu noktayı aşmak için sanatın kutsal ile eşleştirildiği bir alan, bir 'orta yol' (itidal) olarak öne çıkar.

KUTSAL VE ZAMAN VE TECRÜBE

İnanç sahipleri açısından gelecek, bir tarafla onunla olacağımıza dair iman ettiğimiz -umut olarak- bizi karşılayacak kutsal zaman olurken, diğer tarafla geçmiş vakte ait göndermelerle bize kutlu olanın adına irtibat kuracağı hafızada birçok şey anıştıracak nesnel işaretler arar. Bu bağlamda gelecek kutsal olan için bir niyet, bir umut olarak belirginleşirken geçmiş bir varlık olarak ve fiziki tarafla belirginleşir. Biri kalbi ve beyni paranteze alıp özelleşirken diğeri ise külli varlığın paçası olarak herkesi ilgilendiren bir biçimde ortak mülke dâhil olur. Aslında, zaman açısından insani duruşu merkeze aldığımızda esas olan haldir; gerisi bize geçmiş olarak tecrübe ve gelecek olarak da istek uyandırır. Bu bahisle halden geçmişe uzanan köprü üzerinde 'kutsal' her ne kadar tenakuz içerse de 'hal'deki bir tecrübe olarak kendini gösterir diyebiliriz.

Doğal olandan olağanüstüye ulaşmanın maddi veya manevi köprüsünü kuran eserlere, insanın hayattaki yerini belli etme adına 'kutsal eser' denilebilir. İşbu açıdan bakıldığında kutsal eserler insandaki bilince zindelik yönünde devamlı yüklem yaparak doğa ile doğaüstü bağlantısına beşeri alanda süreklilik kazandırır. Başka bir açıdan bakıldığında ise bu hususun eşyayı insan zihninde süreklilik arz edecek bir şekilde canlı tuttuğu söylenebilir. İnsanoğlunun yaptığı bütün eylemlerin, yapıldığı şeye nispetle kıymet kazanması, sonuç olarak tüketiciyle ruhani, psişik bağlantılar kurmasıyla ilgilidir. Kutsal olanla kurulan bağlantı, eser yapan ile esere muhatap olan arasındaki irtibatı her iki tarafı da aynı frekanslarda eşitleme çabasıyla (ki eser bunun için vardır) sağlamış olur. Bu temelde zamansal ve mekânsal bütünlüğün karşılıklı olarak -sanatçı ve izleyici bağlamında- her iki zihinde de eşitlenmesi yaygınlığa atılan ciddi adım olduğu gibi, yapılan paylaşım da herkesin zihnî yetenekleri çerçevesinde ve hakça oluşturmuş olacaktır.

KUTSAL VE MEKÂNIN ÖTEKİNE GÖRE FARKI

Aslında belli bir bakış açısı kazanmış, belli ihtiyaçları işlevsel olarak bir diğerinden ayrı tutan her kişi gibi dindar kişi için de -M. Eliade'ye göre- mekân olan ve olmayan arasında bir fark olacaktır. Bu; belki de en iyi ifade biçimini işlevsellik üzerinden kuran ve tanımlanan şeyin 'mekân', tarifi dışında kalanın ise 'yer' olduğu genel ayırımından kalkarak varılabilecek bir sonucun dindar muhayyileye taşınmış halinden başka bir şey olmayacaktır. Bahse konu ayırım Eliade'ye göre zorunlu olarak "Takdis edilen mekânların bir biçimi varken dindışı -takdis edilmemiş- olanlar ise -şekilsiz- amorfurlar" ifadesinde kendini belli eder. Bahse konu bu başkalaşım, gerçekten büyük yarılımlar, hatta büyük anlayış farklılıkları oluşturacak zihnî bir altyapıyı esas alır. Sonrasında bir 'tanıdık' ve 'buralı' olanın karşısında 'tanımadık', 'amorf' ve 'öteki' oluşur. Tanıdık ve buralı olan, kendi doğallığında meşru olurken tanımadık ve öteki olan, kaotik olanla işaretlenebilecek şekilde günahın sınırlarına dâhil

edilir. Bu durumda gerçek olan buralı, yalan ise amorf olan, kaosa bulaşmış bir öteki, oynak bir merkezden başka bir şey değildir. Bahse konu bu noktada kutsal ile kutsal dışının doğal ayrımı da haliyle ortaya çıkmış olur. Lakin soy anlamda dinin zaman içinde sürekli bir değişime tabi tutulmasıyla, coğrafyaya, zamana ve mevcut kültürel bileşenlere göre -dinsel algının farklılaşmasıyla- kutsal olanın sınırlarının da yer yer doğal, yer yer de zorunlu olarak değiştiği görülmüştür. Sonuçta orijinden uzaklaştığında, artan bir biçimde kutsal niteliğini elde etmiş olan bazı materyallerde zayıflama gittikçe büyüyen bir şekilde belirgin bir hale gelir. Bu da kutsal sanatın varlığına doğrudan etki eder.

Bir diğer taraftan Tanrı ile kurulan iletişim, yeri mekân (kutsal) haline getirirken, insanı ve onun -diğer insanların da kabulüyle- iyi niyete bürünmüş bütün fonksiyonlarını meşrulaştırır. O halde meşru olan kozmosun sınırları dahilinde kalırken günah olan da kaos tarafından dağılmış ve parçalanmış -sınır dışı- olur. Mekân algısının, bir sanatın kutsal olup olması cihetinden çok önemli bir yere (tanım gereği) bastığını bilmemiz gerekmektedir. O halde insanın benliğini taşıyan bir şekilde; ötekine yönlendirilmiş bir olay, bir fonksiyon mübarek olabileceği gibi bir nesne de -kendinden sonraki zamana bir şeyler aktarması cihetiyle- üzerindeki niyet ve fonksiyonlara göre kutsallaşır. Kutsala ulaşma bağlamında niyet vasıtayı ehleştiren dönüştürür.

"Kutsal/dindışı karşıtlığının ontolojik bir anlamı vardır: gerçek, yalnızca takdis edilmiş olan, yani bir biçimi olan şeydir, geride kalan kaotiktir. Gerçek, ierofania biçiminde ortaya çıkan şeydir. Amorftan, kaostan form sahibi olana bu geçiş, dünyayı kuran ve de dindar insanın yeniden ürettiği kutsal bir edim olarak belirir. Bir 'burası' ve bir 'başka yer', bir sabit nokta, merkez ve dolayısıyla bir konum inşa ederken üretilen ezeli bir deneyimle ilgilidir bu. İnsanın mekânı niteliklendirerek bitirdiği kaos karşısındaki doğru ve özgün mücadele ile ilgilidir bu. Bir mekân edinmeye dönük her edimin, bir ev, tapınak, şehir inşa etmenin kozmogonik bir değere sahip olduğu açıktır."*⁶

BAŞLANGIÇ VE TARİH AÇISINDAN DİN VEYA

KUTSALA NİSPET BAŞKA NOTLAR

Henri Bergson, geçmişe yönelik bazı zamansal kesitler için tarih yazımını medeniyet tarihçilerinin yaptığı ters istikametinde yeniden kurgular. Aydınlanmayla birlikte Tanrı'nın insan merkezli evrenden kovulması, antropolojik bakış açısını inanç-toplum ekseninde yeni bir anlayışa taşıydı. Ne hikmetse her şeyde 'ilk'ten sona doğru bir yaklaşım benimsenirken, şehir-inanç aksında tam tersi bir anlayışla 'tek' olan çokluk olanın peşinden yürürlüğe konuldu. Bu şablona ve eldeki şehrsel bulgulara göre (aslında oldukça yüzeysel bir

bakış açısı) ilk önce politeizm vardı, sonrasında ise gelişmenin ve soyutlamanın bizi getirdiği noktada monoteizm kendini gösteriyordu. Bahse konu durum, bütün topluma adeta sorgulanamayacak bir şekilde, kutsal bir anlatıymışçasına empoze edildi! Hâlbuki bütün bu yargı, zamanların ruhunun tarihi yönlendirilmesinden başka bir şey değildi ve sonuçta oluşturulan algı, uzun yıllar hiç sorgulanmadan kabul gördü.

İşte tam da bu noktada Henri Bergson, aslında eldeki bu fotoğrafın hiç de doğru olmadığını bize akla ve mantığa yakışır bir şekilde anlattı. Antikitede site, uzak veya yakın mahallerden yönelen sakinlerin geldiği yer, bahse konu mültecilerin bulundukları yerdeki tanrıların da peşlerinden işbu yeni siteye getirdikleri ve orada mukim olduklarını söylüyor, devamla bu yeni sakinlerle kozmopolit bir yerleşim birimi olan şehrin (sitenin) yenileşen ruhuna yönelik -yönetme ve yönetilmeye uygun- herkesin tanrısına saygı esasında bir konsensüs oluştu/ ruluğunu ifade ediyordu. Buna göre herkes ilk etapta kendi tanrısına taptı, ama diğerinin tanrısına da -şehrsel huzuru sağlamak adına- saygı duydu. Daha sonralarıysa, zamanla toplumun ilk formu olan heterojen yapıdan uzaklaşması ve görece homojenleşmesiyle beraber, geçmiş ve geçmişte var olanlar unutuldu ve buna bağlı olarak tek tanrı inancı da zayıflamış oldu, onun yerine iktidarı elinde bulunduranlar tarafından topluluğun çoklu yapısına uygun olan politeizm ikame edildi. Bir şeyin çokluğu veya çokluk olana izafe edilmesi onun değerini doğal olarak düşürecektir. Bu durumda tanrılar için belirlenen kutsallık tek tanrı adına benimsenen kutsallıktan elbette ki zayıf olacak ve 'her şey hiçbir şeydir' düsturu gereği, kutsal olan, kutsallığını bu çokluğun içinde -çoklukla ters orantılı bir şekilde- kaybedecektir.

ŞEHİRİN KUTSAL YÜZÜ VE MODERN DÜŞÜŞ

Aslında şehir, insanın toplum olarak bir sunu halinde hayata kattıklarını, binalar, sokaklar, boşluklar, doluluklar, dinlenme ve eğlence yerleri, bedensel gelişim alanları, iş yerleri ve daha fazlalıklarıyla bütünüyle bir ilişkiler ağını görünür hale getirdiği en tanımlı (şehir kelimesinin etimolojisinde yer alan 'meşhur' anlamı unutulmamalıdır) mekân olarak görülebilir. Şehir işlevsel olarak büyüdüğünde içinde yaşayan toplumun insan teklerini de çeşitlendirir. Farklı iş kolları açarak, değişik mekânlar oluşturarak elde bulunan insan teklerine bir taraftan oluş imkânları verirken diğer taraftan da onlara kendi şehrsel vasıflarının insana tahvil edilmiş özelliklerini bahşeder. Aslında bir taraftan insanı dönüştüren şehir, özne-nesne karşılıklı ilişkisinin dönüşümlü bir şekilde eşyaya ve insana yansımaları özelliğiyle beraber, kendisinin de bir kanadında yer aldığı her iki tarafı değiştirerek farklı bir hale getirir. Lakin iş bu kadarla kalmaz, şehrin totalde gelişen ilişkiler ağına paralel büyümesiyle birlikte işbu gelişen çeşitlenen ilişkilerin birçoğunun tabanına yalan, riya, gevşeklik ve türlü tutarsızlıkların sirayet ettiği görülür.

6 Roberto Masiero, Mimaride Estetik, Kutsaldan Güzele: Arkaik Duyarlık, sahife: 23.

Kalabalıklaşan insan yekûnunun çeşitlenen faaliyetlerini bir düzene koymak ve iş bölümünü nizam intizam altına almak için çeşitli yönetsel enstrümanlarla birlikte nakdi mübadele ve bu mübadelenin aracı olarak para, şehrin sürdürülebilirliği anlamında gittikçe daha fazla hayati bir gereklilik haline gelmiştir. Dolayısıyla büyüyen ilişkiler ağının para ile idaresi, çıkar eksenli bir yaşantıya, ortasından olmasa da kenarından fesadı dâhil edecektir. Bu durumda insanların iyyinin gölgesi altında felah bulma girişimleri, ancak yeni gelişim gösteren bu ilişkiler ağının bir kısmını karşı çıkmak veya yok saymak adına kutsalla kurdukları ilişki üzerinden kendini gösterecektir.

Evet, şehir yabancılaştırır, aslına bakılırsa şehrin de ötesinde insana dışarıdan dayatılan ne varsa onu biraz olsun kendine ve varlığına yabancılaştırmıştır diyebiliriz. Aslında madden ve manen işbu yapı/ lar ne kadar büyükse yabancılaşma da buna nispetle büyük olacaktır. İmdi tespit edilen büyüklükler içinde en büyük yapılardan biri şehir olacağından yabancılaşma da yapıya nispet edilir bir biçimde şehir kadar büyük olacaktır. Bunun tersi de doğrudur ve her küçük ve kapalı yapıda olduğu gibi şehir ne kadar küçükse o kadar insan özüne -başlangıcı öz olarak ele alırsak eğer- yakın bir yerde konumlanacak demektir. Kutsalın varlığı da bahis konusu şehrin özelliklerine göre değişecek, şehir küçüldükçe artan etki, büyüdükçe o oranda buharlaşmaya başlayacaktır. Sonrasında sancılanan şehir bir tarafından da karşı duruş biçimlerini bünyesine davet edip onları büyütmeyi de ihmal etmez bir konuma ulaşacaktır. Yukarıda bahse konu ettiğimiz üzere bu meydan okuma, şehrin büyüklüğü ile ters orantılıdır. Uhrevi olanın dünyevi olana karşı duruşunu bir biçim olarak üstlenmiştir.

Özelde söyleyecek olursak eğer İslam dünyasında büyüyen şehirlerin Orta Çağ'daki durumu da bu anlatılanlara paralellik gösterir. Büyüyen şehirlerde (Şam, Bağdat, Basra, Semerkant, Taşkent ve Buhara gibi örneklerde) görüldüğü üzere İslam'ın dolaysız, arı duru mesajı, geliştikçe muğlak bir hal alan bu ilişkiler ağına (şehre) paralel bir şekilde gevşekliğe ve dönüşüme uğrar. İbn Haldun'un dediği üzere Kur'an'ın bedevi ruhuna uygun arı duru ve net mesajının sağa sola çekiştirilmesi şehir içinde yer alan bazı büyük vicdanları zaman içinde oldukça rahatsız eder ve bu vicdan sahibi insanlar şehrin periferisine doğru ikamet etmek için yola koyulurlar. Sonrasında ibadethanesi, çarşısı, pazarıyla alternatif bir semt haline gelen -yeni kurulmuş olan- bu birimler bir taraftan şehircilik anlamında olağan şehri alternatif açıdan geliştirirken diğer taraftan da dinî mesaj olarak bir ihya hareketine yol açmış olur. Burada görüldüğü kadarıyla 'kutsal sanatın' eski şehre yansıyan şekliyle merkezî noktada estetik olarak yükseldiğini, lakin samimiyetin buna ters bir orantısallıkla düşük kaldığını ve dolayısıyla kutsal sanatın en temelinde yer alan niyetin es geçilmesiyle buharlaşmaya başladığını görürüz. Diğer taraftan büyük şehrin mutantan yapısından kaçan büyük vicdan ve akıl sahiplerinin şehrin periferisinde alternatif bir yer tutukları semt ibadethanelerinin tekil nesneye uzak ve estetik açıdan gösterişsiz, görece küçük bir

alandaki yapılmalarının yanında mütevazı bir edaya sahip, halis niyetlerle vücuda getirilmeleri, onları 'şimdiki zaman' adına kutsal sanat'ın temsil edildiği yere kolaylıkla yerleştirir. Yani bir durumda sanatsal olana verilen önem fazlalaştıkça düşen 'samimiyet' diğer tarafta niyetin merkeze alındığı yerde tekil nesne üzerinden kutsal sanat'ın sanat tarafına halel getirecek bir pozisyona bürünür. Yani aslında kutsal olanın eserde eksiltile bir şekilde varlık sahnesine çıkmasıyla kutsalın bizatihi şey olma niteliği bir miktar da olsa dıştalanır diyebiliriz.

"Şehrin büyüklüğü artınca dindarlık azalmaktadır, daha doğrusu insanda yabancılaşma etkisi yaratan şehircilik unsurları yükseldikçe dindarlık seviyesi düşmektedir. Çünkü şehrin büyüklüğü arttıkça üstündeki gök daha az görünür olur, doğa ve çiçekler de azalır; duman, benzin ve teknik araçlar artar, şahsiyet azalır, gittikçe kitleye doğru indirgeniriz. ... Dindarlık şehrin büyüklüğü ile ters orantılı; suç ise doğru orantılı bir yol izler."

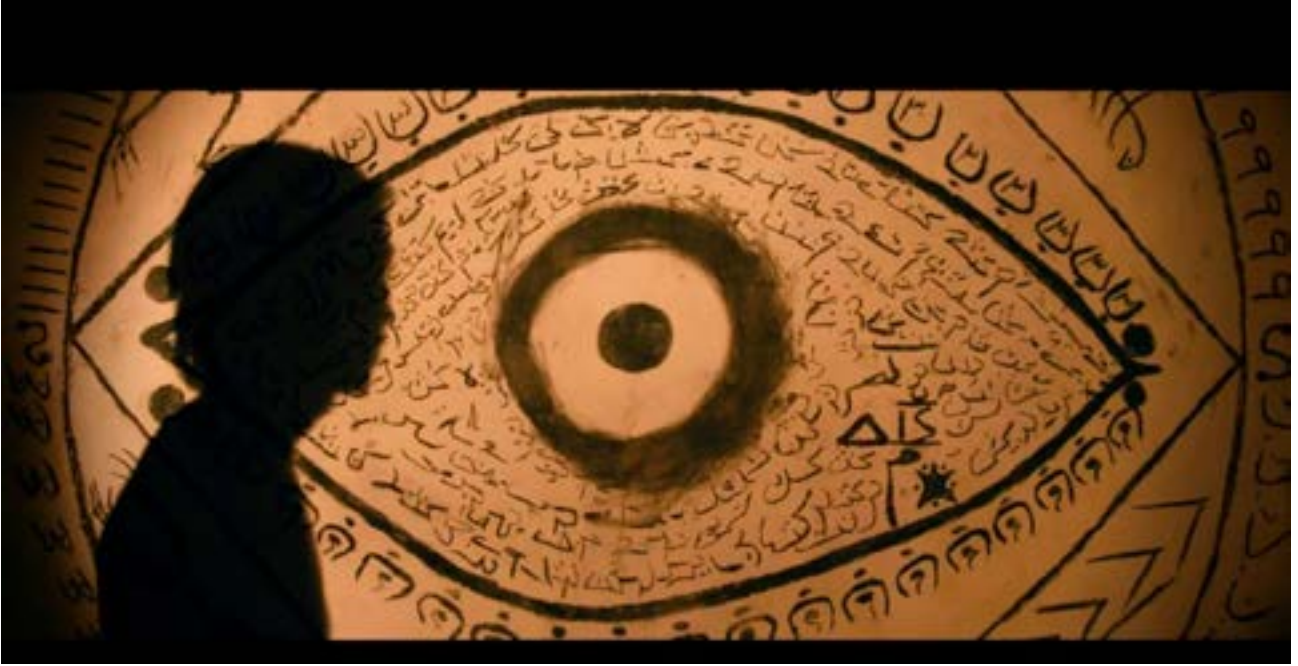
MİMARİ SANAT İLİŞKİSİ VE İSLAM

"Estetik Kant'ın ardından sanatın amacından özgürleşmesi ilkesini formüle etmişken, mimarlıkta öncelik faydasız karşısında faydalı olana verilmiştir. Bu durumda ya mimarlık bir sanat değildir ya da sanatların temel karakterinin lüzumsuzluklarında yattığı doğru değildir."⁷ Diyor Roberto Masiero 'Mimaride Estetik' isimli kitabında. Bunu, Fransız edebiyatını taklit eden Türk dilindeki şiir öncülleri, daha evvelinde sanatın edebiyat sahasında da olsa bir biçimde dile getirmişlerdi. Evet "sanatın amacından özgürleşmesi" aslında içinde sınırlanmayan, barınılmayan, korunulmayan bir mimari tasarımı insanın aklına getiriyor. Bunu özgürlük adına savunmak, estetiğin fonksiyondan bağımsız bir şekilde kendini ifade etmeye zorlaması ne denli akla yatkın bir şey, başka bir tartışma konusu. Binayı mimari için tehdit olarak gören anlayışların olduğunu ve bunun günümüzde gittikçe güçlenerek insanın korunma ihtiyacına karşı pratikte olmasa da en azından kuramsal olarak ciddi bir tehlike oluşturduğunu bilmekteyiz. Diğer yandan eğer mimari, sanatla tekniğin arakesitinde bir yerde yer alıyorsa ve bu da -tekniği var kılma açısından- malzeme üzerinden gerçekleşiyorsa, diğer sanat dallarının da kullandıkları malzemeye izafeten böyle bir tutuma sahip olmalarına çağcıl beyhudeliğin haricinde neyin mani olduğunu bilmek isterim doğrusu?

Gelelim asıl konumuza; mimari, madde ve manası, form ve fonksiyonu açısından insanda görülen ruh ve beden ikiliğine benzer bir biçimde yapılır. Bu yapılanış tarzı yukarıda da konu olduğu üzere, diğer sanatlarda bu denli bariz bir şekilde görülmez. Bir kere mimari, kendini yapılaşma amacından dışlayarak estetiğin konusu haline getirirken ister istemez -en azından bir yönüyle- diğer sanatlardan farklılaşır. Aslında ondan istenen şeyin, yapılaşma amacında hedeflenen şey olması onu yapısallık ve sanatsallık noktalarında zıt kutuplara taşıyarak gerilimi yüksek

7 Aliya İzetbegović, Doğu Batı Arasında İslam, Köy ve Şehir, sahife: 119.

8 Roberto Masiero, a.g.e.



bir alanda tanımlanmasını sağlar. Bu benzemezliği temel aldığımızda yapı ve estetik, birbirlerine zıt yerlerde konumlanmış olarak kendilerini gösterirler. Bahse konu gerilim bizi, din zaviyesinden İslam'a en fazla benzeyen ve onu temsil etme kabiliyeti açısından yüksek içerik üretme fiiliyle donanmış bir sanat olan mimarinin sınırlarına dâhil eder. O halde mimari, bilge kral Aliya İzzetbegoviç'in de tespit ettiği üzere -öğreti ve içerik benzerliği noktasında- İslam'ın ve Müslümanların ziyadesiyle sanat yapma faaliyetidir diyebiliriz. Müslümanlığın kendine ait işlevsellik ve yapısallıktan mürekkep- bir terkip halinde bünyesine dâhil ettiği içeriği, benzer bir aks üzerinden hareketle mimarinin de estetik bazda kabul ettiği görülecektir. Müslümanlık, diğer dinlerden dünyevi hayatı kendine içkin kılarak ayrılırken, mimari de aynı biçimde amacı ve işlevselliği içselleştirerek diğer sanat dallarından farklılaşmaya gider. Bu anlamda efradını cami agharını mani bir tanımla söyleyecek olursak eğer, sanatlar içinde 'mimari İslam'ın ziyadesiyle tercihidir' diyebiliriz.

"Sanat dalları arasında en işlevsel ve en az maneviyata sahip dal olmasına rağmen mimari, mütemadiyen mabetler inşa ederek dini hüviyetini teyit etmektedir."⁹

Günümüze gelindiğinde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz, modernlik 'sinema'dan başka bir sanat alanı üretiminde bulunamadı. Bir başka açıdan bakılırsa bu, harici bütün sanatları feodalitenin bir ürünü olarak görebiliriz demekle aynı şey. Lakin feodaliteyle her alanda hesaplaşan modernlik, sanat alanında feodaliteyle mücadele ederken farklı üretimler yapmak yerine mevcuttaki sanat dallarını ya içerik olarak farklılaştırdı veya formel olarak deforme etti. Bu durumda kutsalı muhafaza etme biçimi altında feodalitede neşvünema bulan sanatlar,

kendi içeriklerine yapılan bu saldırılar gereği kutsalı temsil etme noktasında mukavemetlerini geniş kitleler indinde gün geçtikçe kaybettiler. Sonrasındaysa, diğer sanat dallarından kendi strüktürünü kendi bünyesinde taşıması esasıyla ayrılan mimari, bununla beraber saf (püre) sanattan uzaklaşmasıyla kendini faydalı bir yerde konumlandırdı ve bağlam gereği kutsalın hamiliğine soyunan yegâne sanat dalı pozisyonunu da korumuş oldu. "Düşmanım sen benim ifadem ve hızımsın / Gündüz geceye muhtaç sen de bana lazımsın".¹⁰

Gördüğümüz kadarıyla kutsal sanata yönelik her girişim, ziyadesiyle niyet esaslı olmalıdır, ama velakin bu yetmez. Üstüne elde edilen ürünün (kutsal sanatın icra edildiği meta neyse o) sanatçı-seyirci ikileminde karşıda kalanlar (seyirciler) tarafından kutsala dair göndermelerinin olduğunun kabulü de gereklidir. Hatta bütün bunların da ötesinde (kutsal sanat bağlamında) işbu eseri, arz ve talep edenler kümesinin dışarıda kalanların da bizatihi kutsal olduğunu kabule yakın bir noktada durmaları gerekmektedir. "...Mukaddes sanatla mukaddes olmayan sanat arasındaki farkı belirtmeliyiz. Bu arada dini sanat ile mukaddes sanat arasındaki farkı ayrıca vurgulamak gerekir. Çünkü her dini sanat mukaddes sanat değildir. Şimdi 'Mukaddes sanat nedir ve neler sanatı mukaddes yapar?' sorusunu soralım. Bu soruya cevap vermek için önce 'Sanat Nedir' sorusuna cevap vermeliyiz."¹¹

Elbette ki dinî sanat ile kutsal sanat arasında bir farkın olabileceği değişik açılardan bakıldığında yukarıda da belirtilmişti. Yani bir kavram bileşeninde kutsal olan bir şey, bir diğer kavram bileşeninde farklı bir şey haline gelebilir. Bir yapı ustasının ücreti kabilinde yaptığı şey, diğer insanları hariç

¹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, Çile.

¹¹ Gulam Rıza Âvânî, Hihmet ve Sanat, Heykeller ve Temsiller Meselesi, Sahife: 206.

tutarsak (bakış açısından doğan bir aldanmayla) asla kutsal sanat olarak görülmecektir. Buna mukabil aynı binayı bir ibadet aşkıyla yapan için bu uğraş sonucu oluşan eser kutsal eser olarak değerlendirilebilir. Aslında icracı ve müşteri bazında kutsal adına her iki tarafı bir araya getiren şey, bahse konu yapının ibadet paydasında icracıyı ve müşteriye aynı vasatta buluşturup bir türden birleşmelerini sağlamaktır. Söz konusu yapılar, nicelik olarak birbirlerinden farklı olmalarına rağmen işbu meselenin her iki tarafını da niteliksel açıdan Allah'a yakınlaştırmayı bir amaç olarak hedeflerler diyebiliriz.

MİMARİ, DİĞER SANATLAR VE FARKLILIKLAR

Bahis konusu özellik de ziyadesiyle sanatların en mücessem hali olan mimaride ortaya çıkar. Mimari, sanatların içinde -ruh ve madde ayrımına gidersek eğer- ruhu nispeten kapalı ve maddesi en fazla açık (görünür) olandır. Bu perspektiften bakıldığında, iskeleti olan ile olmayan arasında nispetle mimarinin bu doğasına en uzak duran sanat dalının müzik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Müzik görünürde strüktürü olmayan, varlığını bizatihi kendine aitlik içeren doğasından başlatan bir özelliği yansıtır. Asıl manasının bizatihi manasızlığına zafte edilmesinin nedeni de budur. Bu anlamda (yani çıkış yeri itibarıyla) kutsal sanata en yakın olan sanat dalı da müziktir, (anlamlandırma bağlamında) ondan en uzak olanı da. Lakin insan için zahirde olan anlam açısından olmasa da -farkında olmak noktasında- diğerlerinden daha olumlu bir alana basar. Bu bağlamda sanatlar içinde strüktürü en belirgin olan mimaridir ve bizler mimarinin bu ifadesel yapısı gereği diğer sanatlara nispetle daha paylaşıma açık olduğunu görürüz, (görürüz, çünkü görmek bilmenin en maddi tarafıdır).

MEKÂN VE BENZERSİZLİK

Mekânı kendilik üzerinden değerlendirip hem yerin bir alt kümesi ve hem de yerde olmayan bazı özellikleri üzerinde barındıran şey olarak ele aldığımızda, onun her halinin kendine özgü biricikliği vardır diyebiliriz. Aslında etrafındaki etkenlerin bütünü hesap edildiğinde, bu etkenlerin vakıayı nasıl benzersiz bir hale getirdiği, işbu mekânı her etkenin kendi rengine uygun bir tonda yeniden vasıflandırdığı ve bu niteliklere doğru nasıl büküldüğü görülecektir. Onun için, zaman da olsa, mekân da olsa bir şeyin özgünlüğü o şeyin bütün süreçleri hesap edildiğinde ortaya çıkar diyebiliriz. Geline nokta her mekân, üzerine aldığı harici vasıflarla beraber özgündür ve bu özgünlük üzerinden benzersizliğe ulaşır diyebiliriz. Yani bir eylem veya bir nesne, sonuç olarak kendi varlığını tamamladığında, onun varlığına dair bileşenlerinden herhangi birini ihmal etmenin, bizatihi onu yok saymakla eş anlamlı hale geldiğini formel olarak pek fark etmesek de ihtiva ettiği şey açısından çok geçmeden görürüz.

Mekânın kutsal bir renge bürünmesi, onun kendi iç dinamiklerini etkileyen süreçleri ve bu süreçler neticesinde dışarıdan aldığı etkilerin hesabıyla anlaşılır hale gelecektir. Bizatihi şey olarak hakikatin doğasında yer alan ve mutlaklık vasıflarını kendinde barındıran 'kutsal sanat' ne yazık ki kendi olmağına tenakuz oluşturacak tarzda içinde bulunduğu yer ve zamanın vasıflarına dolaylı da olsa maruz kalacaktır. Yani esasen bir değişime tabi olmayacağına iman edilen kutsalın -veya en azından kutsal sanatın- icra edilen sanat üzerinden görünürlüğünün değiştiği ve bunun da kutsal esas alındığında yapıya usul açısından etkidiği görülecektir.

*"Ok bir yaydan fırlatılmasaydı ya da imlediği tüm o hareket imgeleri içinde bulunmasaydı var olamazdı; agora, toplum, orada evrensel entegrasyon yollarının başladığı yeri bulduğu için boş bir yüzeyden farklı bir şeydir."*¹²

Bugün itibarıyla bakıldığında modern sitede gelişim ve ilerleme adı altında kat edilen her mesafe, işbu gelişimin bir üst seviyeye yükselmesi ile birlikte toplumsal değerleri erozyona uğratmaktadır ki dindarlık da önemli bir değer olarak bu dejenerasyona dâhildir. Geçen zaman içinde bir taraftan dejenerasyon artarken, artan bu dejenerasyon sonucunda toplumların uzun zamanlar sonucu kazandıkları değerlerin bir bir sönmüldüğü de görülmektedir. Moderniteye bakıldığında, onun bir düzen olarak konfordan gayri pek önem arz edecek bir değer üretmediğini, aksine var olan değerleri de -bazı kısıtlar öne sürerek- yok etmekle birlikte, bizatihi kendi katından yapay değerlerle vasıflandırdığını bilmekteyiz. Bu durumda modern zamanlarda şehir büyüyüp geliştikçe bunun sonucu olarak dindarlık da azalmakta ve nihayetinde bilinen bazı özellikleriyle kutsal vasfı kazanmış şehirden ve kutsallık adına inşa edilen toplumsal alanlardan hızla uzaklaşmaktadır.

Aslında kutsal; insanın, yanında bulunan diğer insanlardan tutun da yaban veya evcilleştirdiği hayvanlara, oradan da cansız ve canlı tabiata varıncaya değin etrafında öteki bildikleri ile irtibatını sağlayan, kısaca her şeyi düzene koyan aşkın bir şeydi. Yani bir başka deyişle, kutsalla beraber, toprağa bağlı hayat düzeninde (feodalitede) insanın etrafı öznelere doluydu ve bu dolayımında olumsuzundan olumsuzuna varıncaya değin önemi kökenine zafte edilen değerlerle yüklüydü. Buna mukabil modern insanın en önemli özelliği, onun olaylar ve olgular karşısında aldığı lakayt tavidir. Bu biçim bir tavır alış insanın içinde yer aldığı evrende var olan bütün değerleri eşyalaştırmaya yönelik girişimden başka bir şey değildir. İşbu tutum, bugüne değin varlığına inandığımız, kendimizi güvenli bir şekilde içinde tanımladığımız toplumsal yapının temelini hiç de haklı gerekçeleri olmasa bile sabote eder. Aslında modern olan, bizi etkilediği kadarıyla hem kutsal sanata duyulan ihtiyaçla ve hem de onu hayatımızdan kapı dışarı etmekle varlığımıza yönelik önemli bir tehdit oluşturan iki yönlü bir çıkmazdır...■

12 Roberto Masiero, Mimaride Estetik, Kutsaldan Güzele: Arkaik Duyarlık, sahife; 28 [A. Leroi-Gourhan'dan alıntı].

Fanilik Bağlamında Kentin ve İnsanın İki Yüzü: Zaman ve Mekân

SADETTİN YILDIZ

ZAMAN, YARATILMIŞLARIN ÜZERİNDE BİR ANLAMDA FANİLİK ve geçicilik mührüdür. Ezeli ve ebedi olan yalnızca Yaratıcı'dır. Başlangıç ve son denilen şey vakitle, zamanla sınırlı olandır. Zamanı da var eden O'dur. Zamanı var eden, zamandan münezzehtir. Yaratıcının yarattığı şey kendisini kuşatmaz. Yaratmak dendiğinde zamanla mukayyet, sınırlı, görece bir mekâna bağlılıktan bahsediyoruz demektir. Mekân varsa boyut vardır; en, boy ve yükseklik söz konusudur. Mekânın da zamanın da kuşattığı ve kuşatamadığı şeyler vardır. Oysa Yaratıcı için böylesi bir sınır, tahdit söz konusu olamaz. Başlangıçsız ve sonsuz yegâne Varlık'ın dışındaki her şey O'nun var

ettiği mahlûkattan ibarettir. O'nun var ettiklerinin tamamı ise geçicidir. Geçici olan, başlangıç (mebde) ve son (meâd) arasında varlığa bürünen, süresi dolduğunda yok olan şey demektir.

Zaman; içinde yaşadığımız anı, geçmiş ve geleceği belirlediğimiz şeydir. Ancak bu dediğimiz aslında zamanın yansımasıdır bir bakıma. Gerçekte zaman, faniliğin iki gömleğinden biridir. Biz zamanla; eksik olduğumuzu, muhtaçlığımızı, yetersizliğimizi anlarız. İnsanın yeryüzü serüvenini zaman anlamlandırır. Geçmiş, tövbeye açılan kapıdır; geleceğe umuda. İçinde bulunduğumuz an ise eylem alanıdır. Geçmiş hafızadır, bizim tecrübe ambarımızdır, icraatlarımızda mihenkler. Oraya bakar,

davranışlarımıza yön veririz. Zaman; yıpranmanın, yaşlanmanın, sonlu olmanın ve ölümlülüğün gerçekleştiği yerdir. Gelecek, hedef demektir. Yaşamayı umut ettiğimizdir, hayallerimizdir, bizi hayata bağlayan bağıdır. Hedefi olmayan, hayali olmayan ve amacı olmayan niye icraatta bulunsun ki.

Zaman "ömür sermayesidir" derler. Doğumla ölüm arasındaki süreyi ifade eder. Bütün dinler, kanunlar, gelenekler, töreler bu sürenin nasıl kullanılacağını şekillendirmek üzere vardılar. Zaman varsa başlangıç vardır, bitiş vardır. Zamanın olmadığı yerde başlangıç da yok, bitiş de yok. İnsan ömür denilen sermaye ile doğum ve ölüm arası bir sürede yeryüzünde misafirdir. Bu



süreyi nasıl kullandığı, ölüm sonrası hayatının istikametini belirler.

Fahrettin Razi Tefsir-i Kebir’inde Asr suresini izah ederken şöyle der: Seleften birinin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Ben Asr suresinin manasını bir buz satıcısından öğrendim, Çünkü o satıcı şöyle bağıırıyordu: ‘Ana sermayesi eriyip yok olana merhamet ediniz, ana sermayesi eriyip yok olana merhamet ediniz.’ Bunun üzerine ben ‘asra yemin olsun ki’ ifadesinin manasını böylece bulmuş oldum.”

Zaman içine aldığı bir mukayyet sürede eritir, yıpratır ve yok eder. Çocukluktan yaşlılığa doğru vücudun değişimi, diğer bütün bitkilerde ve hayvanlarda meydana gelen süreli değişim zamanın kuşatması sayesinde. Belki

de Ashab-ı Kehf kıssasında uzun süre gençlerin yaşlanmadan, yıpranmadan ve ölmeden kalmalarında üzerlerindeki zaman gömleğinin çekilip alınması söz konusu olmuştur. Çünkü yaratılmışlarda yaşlanmanın, yıpranmanın ve ölümün aktif olarak faaliyeti zamanın varlığı ile mümkündür. Cennette ölümsüzlük, zamanın ve mekânın dışında hayat söz konusu olduğu içindir belki de.

Faniliğin ikinci gömleği mekândır. Mekân olmasaydı hayatımız rüyadan farksız olurdu. Yine zaman olurdu. Önceyi, sonrayı, anı bilincimizde yine yaşardık. Ama bunları rüyadaki gibi yaşardık. Ancak bizi dünyaya bağlayan, kendimizi oraya aitmiş hissi veren mekândır. Mekân bir yere bağlı kalmanın, her yerde olamamanın ve

nesnel eksikliğin adıdır. Zaman hissederek anlaşılır, mekân ise dokunarak. Sertlik, yumuşaklık, soğukluk, sıcaklık mekânda yer işgal eden cisimlerle ilgili duyularımızdır. Zaman yaşadığımızı hissettirir; mekân ispattır, ikna ediciliği daha güçlüdür. Sizi dünya hayatının gerçek olduğuna ikna eder. Mekânın varlığına kendi nesnelliğimiz en büyük delildir. Beden mekâna muhtaçtır, ruh değildir. Mekân varsa konum vardır. Konum bir yer tarifidir. Bu tarif başka yerleri (mekânları) dikkate alarak belirlenir. Yanında, önünde, arkasında kavramları mekânsal kavramlardır. Uzayda yer kaplayan her varlığın bir konumu vardır.

Gönül manevi anlamda bir mekândır ama sınırları olan bir mekân değildir.

Bütün mülkün sahibi O'dur. İnsanlar sadece birtakım bedeller, karşılıklar ödeyerek emanet alırlar, fakat bu emanet hassasiyetini idrak etmekten uzaklaştıkça da eşyaya sahip olduklarını zannederler. Oysa İslam düşüncesinde her şey bir emanettir. Eşya bir emanet olduğu gibi, ondan daha evvel beden, can, evlat, ev, binek ve dünyaya ait olan fena özelliği taşıyan her şey bir emanettir ve vakti geldiğinde geri alınacaktır ya da bütün bunlar zorunlu olarak terk edilecektir. Bütün eşya ve mahlûkat bir mekânda belirli bir zaman diliminde kişinin kullanımına sunulan, onlara hizmet etmesi gereken şeylerden ibarettir. Zamanı var edenin tayin ettiği vakit sonlandığında, bu eşya onun elinden alınacaktır. Eşya ile kurulan ilişkinin doğal süreci böyledir.

Biz dünya hayatının geçici olduğunu akılla, aklederek ve zamanın ve mekânın ruhuna nüfuz ederek anlarız.

Geçmişe doğru sahip olduğumuz şeylere şöyle bir baktığımızda bu durum gözümüze daha iyi görünür. Bir toprak parçası zaman içerisinde birinden başka birine geçmiştir, ondan da başka birine. Sonunda hiçbirinin olmamıştır.

Aslında toprak hep oradadır, hep vardır ve süresi gelene kadar da orada olmaya devam edecektir. İnsanın dünyada eşya ile oyalanması, eşyanın sahibi gibi davranması makro bir bakışı ıskalamasından ve ölümü göz ardı edişindendir. İnsanoğlunun aklını, gönlünü dünyevi olanla meşgul etmesi toprak ve eşya ile mukayyet değildir. O toprağı ya da eşyayı kaybettiğinde o duygular da kaybolmaz, başka bir eşya ve başka nesneler onun aklını, zihnini meşgul etmeye devam eder. Zaman olayların ve olguların bir anda değil yayılarak gerçekleşmesini sağlar. Mekân ise bunların çoğunun bizim dışımızda gerçekleşmesinin nedenidir. Biz ve dışımızdakiler algısı mekânsal bir algıdır.

Şehirlerin mimarisine baktığımızda, devasa binalar bizde fanilik duygusunu

köreltiyor, ebediyen bizim burada kalacağımızı telkin ediyor sanki. Bu büyük binalar ve gökdelenler masalardan fırlamış devler gibi insana ürküntü veriyor, insanı kişiliğinden uzaklaştırıyor ve insanı küçültüyor eşya karşısında. İnsandan daha kalıcı yapılar onun ruh dünyasında fırtınalar koparıyor, bunları kendisinin becermiş olması ise kibrini artırıyor ve tanrılığa öykünmesine sebep oluyor. İnsana faniliği unutturan her şey insanın kalbine put olarak yerleşiyor ve kutsala dönüşüyor. Aslından uzaklaştıran her şey ruhunu incitıyor, yoruyor ve huzursuz ediyor. Kentlerin insan tüketen yanına biraz da bu noktadan bakmak gerekir. Çünkü insan, kentlerde faniliği ile kavga etmekte ve ölümü sosyal hayatın dışına atarak kalıcılığa daha bir yaklaştığını düşünmektedir.

İnsanın fitratına en yakışan mimari yapı, ana malzemesi ahşap ve taş olan mimari eserlerdir; çünkü onların malzemesi ağaç ve topraktır. Toprak tevazu demektir. Toprakla ünsiyeti faniliğindendir. İnsan ömrünü geçmeyen, insanı küçültmeyen tek katlı ahşap yapı sadece bedene değil ruha da barınak oluşturur. İnsanoğlunun ayağı toprağına değmeli ki ölümü düşünsün, gökyüzünü görebilmeli ki sonsuzluk fikri ona Tanrı'yı hatırlatsın.

Güneşin doğuşu, baharın gelişi ve uykudan uyanmak dirilişi; güneşin batışı, uyku ve kış ölümü temsil eder. Bir günlük zaman dilimi bile faniliğe şahitlik eder. Hâkimler iki şahidin şahadetiyle karar verirler. Faniliğin şahitleri ise zaman ve mekândır.

İnsan acı ile mutluluk arasında sar-kaca dönüşen bir ömür sürer dünyada. Acı hem bedenlen hem ruhen hissedilir. Mutluluk ise ruhen hissedilen metafizik bir haldir. Bedenen hissedilene haz denir, mutluluk değil. Mutluluk bekayı çağırıştırır, biraz da cenneti. Acı ise fenayı (dünyayı) çağırıştırır. Mutluluğun ikametgâhı ruh, acının ki bedendir.

Fanilik noksanlıktır, muhtaçlıktır ve kendi kendine yetememektir. Bütün canlılar solunum, sindirim ve boşaltım ihtiyacı duyarlar. Bunlar olmadan hayatıyetlerini devam ettiremezler. Oksijen ihtiyacı, yeme içme, uyuma ihtiyacı dışa bağımlılığın zorunlu olduğu alanlardır. Güneşe olan ihtiyacımız suya olandan daha az değildir. Faniliğin en uç düzeyde hissedildiği alan ise gayb alanıdır. Bir saniye sonrasını bilememek acizliğin, faniliğin ve muhtaçlığın son noktasıdır. Yaratıcı yarattıkları ile arasına gayb perdesini gerer. Bunu zamanın ve mekânın işlerliği içerisinde yapar. Yarının, sonrasının ve uzakla yakınını olmadığı yerde gayb da yoktur. Gayb acizliktir. Had bildiren ilahi kılıçtır had bilmezlere.

İnsanın tanrılığa öykünmesi, kendisini sınırlandıran zamanın da mekânın da prangasından kurtulmak istemesindendir. Zaman Makinesi özlemi ve tasavvuftaki Bast-ı Zaman (zamanın genişlemesi) faniliğin zaman duvarını zorlamaktır.

Tayy-i mekân düşüncesi mekân engelinden kurtulma özlemidir. Tasavvufçular "Ruh cesede galip olunca, birkaç mekânda bir anda bulunmak da gayet kolay olur" diyorlar. Aslında bunu söylerken bunun bedenlen değil ruhen gerçekleştiğini ve serap gibi, rüya gibi bir hal olduğunu ifade ediyorlar. Ama insan iki özlemine de hiçbir zaman gerçekleştiremeyecektir, ete kemiğe muhtaç olduğu sürece.

Şirkin özünde yaratandan rol çalmak vardır. Ona ait özellikleri kendinde de varmış gibi görmek ya da göstermek söz konusudur. Mekân ve zaman yaratılmıştır. Allah'ın dışında her yaratılmış, ya mekâna mahkûmdur ya da zamana. İnsan, bedeni ile zamana ve mekâna mahkûmdur, ruhu ile sadece zamana. Gerek bedenlen gerekse ruhen zamanın ve mekânın tutsağıız dünyada. Bunu idrak edelim, kendimizi, evreni ve Tanrı'yı tanıyalım ve haddimizi bilelim diye akıl diye bir nimet verilmiş bize.■



Kayseri Mutfağı

KAYSERİ MUTFAĞI
HİZMETE
AÇILMIŞTIR

📍 MİLLET BAĞÇESİ
ÇAY BAĞLARI GİRİŞİ
BÜYÜK ETKİNLİK ALANI



KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI
KAYSERİ ANSİKLOPEDİSİ CİLT VI
OKURLARIYLA BULUŞTU...

