

düşünen şehir

6

ŞEHİR VE ÂDÂB

135

SİNAN ÇAĞI'NDA
MİMARİ VE ÂDÂB

144

ŞEHİRİN
FELSEFİ
VE POLİTİK
İMGELEMİ



KAYSERİ
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

www.kayserebeldir



7. ŞİİR YARIŞMASI

KONU: SERBEST

SON KATILIM
16 AĞUSTOS 2024



Dr. Memduh
BÜYÜKKILIÇ
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

Detaylı Bilgi İçin:
kayseri.bel.tr
0352 207 16 37

Mansiyon: 2000 TL (3 Adet)

Ödüller:

Birinci: 8000 TL

İkinci: 7000 TL

Üçüncü: 6000 TL



DÜŞÜNEN ŞEHİR
HAZİRAN 2024 SAYI: 20
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
Can Deveci
Doç. Dr. Faruk Karaarslan
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Salih Özgöncü
Gürçan Senem
Doç. Dr. Ahmet Erdem Tozoğlu
Yusuf Yerli
Erkan Kıp

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 Gençoğlu
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 Tokar
Prof. Dr. Ömer Türker
Prof. Dr. Nur Urfaloğlu
Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
Yusuf Yerli
Hasanali Yıldırım
Dr. Ali Yıldız

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 GÖRSELİ
Büyükçekmece Köprüsü ve
yanında yine Mimar Sinan
tarafından inşa edilmiş Ker-
vansaray ve çeşme. **Nakkaş**
Osman minyatürü

FOTOĞRAF KURULU
Dursun Çiçek
Ali Saraçoğlu
Abdullah Koç
Faik Çiftçi
Fatih Çolak

BASKI
Önder Ofset Matbaa
Yenidoğan Mah., 1. Cad., No:32, Kocasinan, Kayseri
+90 352 331 44 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.

BAŞKAN'DAN

*“Edep bir tâc imiş nûr-ı Hudâ'dan
Giy ol tâcı emîn ol her belâdan”*

Edebi eşyanın tabiatına uygun, iyi-güzel-doğru davranma olarak ele aldığımızda alıntıladığım beytin anlamını daha bir derinden kavrayabiliriz.

Edebi sadece insana has bir eylemlilik hâli olarak tasavvur etmek de yetmez. Aslında var olan her şey bir edep üzere vardır. Bir şeyin edebini o şeyin haddi, sınırı ve işlevi olarak da ifade edebiliriz. Bu durumda bir şeye edebine göre, edebe uygun olarak, edeplince muamele etmek; eşyanın ve zamanın ruhuna göre davranmak, kaos ortamına düşmemek ve belalardan sakınmak için en edepli bir tercih olacaktır.

Edebi hemen her alanda; sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, dinî, dünyevi her sahada gözeterek iş yapmaktan öte bir yol varsa o da çıkmazdır. Bugün şehirlerimizde yaşadığımız, kentleşme adına yapılan onca uygulamanın sonuçta bir yıkım, bir açmaz, bir kaos olarak önümüze

çıkmasının arka planında yatan neden mekâna, insana, eşyaya edebince dokunamamaktır.

Kentlerimizin her türlü önleme rağmen trafik kaosundan çıkamamasının trafik adabını ıskalamamız nedeniyle olduğunu her birimiz gündelik hayatında gözlemleyebilir. Depremlerle yıkılan kentlerimizin yıkılış nedenlerini irdelediğimizde imar adabını hiçe saymaktan kaynaklı eksikliklerin başat faktör olduğunu tespit edebiliyoruz.

Düşünen Şehir dergimiz her sayısında şehrin bir hâl'in-den hareketle, şehir üzerine düşünmeye davet ediyor. Bu sayısında Şehir ve Âdâb/Adabımuâşeret konusunu ele almış. Bu vesile ile değerli okuyucularımıza selam ediyor, bereketli okumalar temenni ediyorum.

Sözümü medeniyetimizin kurucu ozanlarından Yunus Emre'nin şu dizeleri ile bağlamak isterim:

*“Gezdim Halep ile Şam'ı Eyledim İlmî Talep
Meğer İlim Bir Hiç İmiş İllâ Edep, İllâ Edep”*

Dr. Memduh Büyükkılıç
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

ŞEHİRLERİMİZİN EDEBİSİ

DOSYA

İHSAN FAZLIOĞLU

Varlık'ın edebini gözetmeyen var-olanlarla te'dîb edilir

4

YUSUF YERLİ

Ahlak Âdâb Ahkâm

10

İSMAİL DOĞU

Hangi Edeb, Hangi Şehir?

14

HASAN HÜSEYİN AKDAĞ

Mimarlık ve Yeni Ontoloji İlişkisi

24

CELALEDDİN ÇELİK

Haddini Bilmekten Kendini Bilmeye
Günlük Hayat ve Âdâbı Muâşeretin
Dönüşümü

28

DURŞUN ÇİÇEK

Mekânın Mihengi - Turgut Cansever'in
Mimarlık Anlayışında Hüsn-ü Muhafaza
İlkesi

40

MUSTAFA UĞUR KARADENİZ

Medinetü'l-Edeb: Şehre Edep ile Bakmak

49

AYLİN YONCA GENÇOĞLU

Modernitenin Adabımuâşereti Karşısında
Çarşının Adabı

57

CIHAD MERİÇ

Şehri İmar Eden Ahiler

63

Ş. ELVAN ÖKSÜZOĞLU

Şehirlileşme Bağlamında Bir Yöntem
Olarak “Edep” “Şehir” Olarak Bir Yolcu

70

EMİNE BANU BURKUT

Ev ve Müştemilatı Üzerinden
Adabımuâşeret Okuması (Kapı ve Tokmak)

76

ÖMÜR NİHAL KARARSLAN

Türkiye'de Yeni Zenginler ve Görgü
Üzerine Bir Derkenar

82

İBRAHİM NACAK

Geleceğin Akıllı Kentlerinde Mekanik
İnsan ve Non-Muâşeret

88

MUSTAFA DERVİŞ DERELİ

Siber Mekânlarda Âdâb-ı Muâşeret

92

ŞÜKRÜ KARATEPE

Şehir Ağaçlarının Dikim ve Bakım Adabı

100

AHMET BAŞ

Trafikteki İnsan Davranışları Üzerinden
Şehir Adabını Düşünmek

116

YUSUF YERLİ

Eğreti Estetik ya da Çirkin Ördek Yavrusu

120

ÖMÜR NİHAL KARARSLAN

Türk Sinemasında Görgü ve Görgüsüzlük:
Sosyete Şaban Filmi

128

KİTAPİYAT

DURŞUN ÇİÇEK

Sinan Çağrı'nda Mimari ve Âdâb

134

AHMET BAŞ

Projesiz Modernleşme - Cumhuriyet
İstanbul'undan Gündelik Fragmanlar

142

DÜŞÜNCE-DENEME

KENAN ÇAĞAN

Şehrin Felsefi ve Politik İmgelemi

144

YAHYA DÜZENLİ

“Şehirsiz” Kalmak veya Şehirde Hayal
Kurmak...

152

ALINTI

ALEV ALATLI

Siyasetin Yapılaşması, Kent Mimarisi

161

İLHAN BAŞGÖZ

Bir belediye nasıl çalışırmış, ibret ola...

165

Varlık'ın edebini gözetmeyen var-olanlarla *te'dîb* edilir*

İhsan Fazlıoğlu

Prof. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Felsefe Bölümü

Kadîm irfanımızda *edeb*, kişinin herhangi bir işi *itkân* seviyesinde yani *hakikatini* gözeterek ve *hakını* vererek yapmasına alevdir. Bu nedenle, bir işin hakikatini gözeterek ve hakını vererek yapmak için gereken *asgarî bilgiyle*

* Bu yazı, daha önce aynı adla *Yitiksöz Dergisi*'nde (Yıl 3, Sayı 16, Nisan - Mayıs 2023 s. 153 - 157) yayımlanan yazının gözden geçirilmiş hâlidir.

donanmak da *edep*li olmak demektir. İslam temeddününde kaleme alınan *Edeb el-kâdî*, *Edeb el-kâtib* vb. eserlerin başlıklarında kullanılan *edeb* kelimesi tam da bu anlama gelir: Kadılık ya da kâtiplik görevini hakkıyla yerine getirmek için kâdının veya kâtibin bilmesi gereken asgarî bilgileri derleyip toplayıp bir araya getiren eserler. Açıktır ki, buradaki *edeb*, kişinin eylemine eşlik eden bir nitelik değildir yalnızca; aynı zamanda yapılan işin mâhiyetine ilişik bir hâlin açığa çıkarılmasıdır. Başka bir deyişle, "*işi edebiyetle yapmak*" dendiğinde, sadece işi yapan kişinin failliğine değil, yapılan işin tabiatından kaynaklanan gerekliliklerin işi yapanı ilzam etmesine de işaret edilir. Sonuçta *işin edebi*, bilgiyle, *işi yapanın edebine* dönüşür. İşin edebini ihmâl etmek, dikkate almamak, hatta o edebe aykırı iş görmek, işi yapanda *edepsizlik* olarak açığa çıkar ki, bizâtihi iş, kendi edebine saygı göstermeyen kişiden intikamını bir şekilde alır; râm olmayarak, boyun eğmeyerek, direnerek; hatta kendini edebi dışında başka bir mecraya icbar edene bedel ödeterek, zarar vererek. Şimdiye değin işaret edilen özellikleri de dikkate alarak kadîm geleneğimizdeki anlatıları damıtırsak *edeb* sözcüğünün birbirini içererek aşan üç anlamı olduğu söylenebilir: i. Kişinin yaptığı işte sahip olması gerektiği *bilgideki asgarî kıvâm*; ii. bu kıvâma uygun eylemindeki *dikkat* ve iii. *uygulamasındaki rikkat*. Bu üç anlamın bir-aradalığı doğal olarak kişiyi sözünde *edîb*, davranışında *nazik*, işinde *hâzik* (usta) kılar.

Kişi, yani insan için geçerli olan bu hâl, *şey* için de geçerlidir; çünkü Evren'de her şeyin hem bir edebi vardır hem de edebiyetle var-oluşunu sürdürür yani yerini bilerek. Söz konusu edeb dâhilinde ve edebinin gereklerini yerine getiren her bir *şey kulluğunu* da yerine getirir. Kulluk yani *yaratıldığı hâl üzere* var-oluşunu sürdürmek ya da daha yalın bir deyişle kendi *modus operandisine* göre iş görmek; kendi akışına göre yol almak (*alâ tarîk el-cereyân*). Ya da kelâmî bir deyişle *sünnetullahın* ritmine ayak uydurarak. Eşya kendi edebini terk edemez; ancak bir şekilde terke icbâr edildiğinde var-oluşunu kaybeder yani yerini; bu nedenle bir şeyin edebini muhafaza etmesi aynı zamanda yerini de koruması anlamına gelir ki, Evren'de her şey yerindedir yani konumunda, işlevinde ve ilişkisindedir... Ancak insan edebini, dolayısıyla kulluğunu terk etme *tercihine* bir imkân olarak mâliktir; çünkü insan *aklıyla* yerinden



taşar; yerini sorgular; soru konusu kılar; beğenmeyip terk de edebilir. Çünkü insan yapmak kadar, yapmamak kudretine de sahiptir. Arzu nesnelere isteyen *irâdesi* ile bunları aklıyla yani *bilgisiyle* sorgulayarak *hayrı* (iyi, doğru ve güzeli) tercih edebilen *ihtiyârı* arasında salınım hâlidir. Kudemanın deyişle: "İhtiyâr, iradeyi tevcîh etmezse istikâmet hâsil olmaz."

Bu nedenle yani salınım hâlinde olmasıyla insan sürekli bir *var-oluşsal endişe*, *ızdırıp, telaş* (*kebed*) içindedir. Çünkü insan *tabiat* ile *hayatın* kesiştiği bir *ağ* içinde doğar ama *tarihte var-oluşur*. Söz konusu bu *kend'oluş* içinde *kend'özünü* korumak için insan yaşamını hem *maddî* hem de *manevî* yönünü koruyacak, gerçekleştirecek, geliştirecek ve tamamlayacak, kısaca kendini *tam tahakkuk* ettirecek şekilde düzenler. Bu düzenlemenin maddî yönü *emân*, manevî yönü ise *îmân* adını alır ki, her ikisi de *emn* yani *güvenlik* kökünden gelir. Bu nedendir ki, *kend'oluş* içinde *kend'özünü* korumak adına insanın yapıp ettiği her şey maddî ve manevî güvenliğini *temîn* içindir. Söz konusu temîn, tüm beşerî eylemleri düzenler ki, bu nedenle her bir



eylemin içinde bir *maksat* olarak mevcuttur. Tarih içinde var-oluşan insan, eğitimle (*terbiyeyle*) *kişilik*, öğretimle (*talîmle*) *kimlik* ve âkil-bâliğ olduğunda her iki yapının terkihiyle *kendilik* bilincine erer. İşte, eğitim ve öğretimin kendilik bilincine ermiş bir kişideki yetkin temsiline de *edeb* denir. Bu özellikleri hâiz insan sahip olduğu *akıllı* kullanarak maddî ve manevî güvenlik ağını oluşturur. *Kâinât*'ı, *bilgiyle* (*ilimle*) *Âlem*'e dönüştürür. Bu dönüştürme eyleminin derecesi ve içeriği değişik mekân ve zamanlarda farklı olsa da *insanlaşmanın* en asgarî şartıdır. Çünkü maddî evreni manevî âleme dönüştüremeyenler her dâim maddî evrenin saldırısına uğrarlar. Bir mağarada insanca yaşamak bile mağaranın manevîleştirilmesine bağlıdır. Toprağı vatan kılan, bir kumaş parçasını bayrağa dönüştüren de bu *manevî yorum* değil midir?

Denilenler açıktır: İnsan saf olgusal bir gerçeklikte yaşamaz. Saf olgusal bir gerçeklikte yaşayan ve gerçeklik hakkındaki tüm farkındalığı olgusal önermelere bağlı olan bir kişi bilimsel önermeleri idrak edemez. Örnek olarak, "Ateş, yanıyor" cümlesi *olgusal* bir önermedir; saf hâliyle yalnızca *duyulara* konudur (*mahsûs, sensible*); "Ateş nasıl (ve niçin) yanıyor?" sorusunun yanıtı ise

bilimsel bir önermedir; *akıl*ın metafizik yani maddeyi aşan bir idrak etkinliğini şart koşar (*makûl, intelligible*). Olgular hissî bir zeminde *akl-i temyîzî*yle yararlı ve zararlı olarak sınıflandırılır. Ancak manevî-bilimsel önermeler ancak *akl-i nazârî*yle *doğru* ve *yanlış* olarak idrâk edilirler. *Aklî bakış* da denilen nazârî idrâk Taşköprülüzâde'nin ifadesiyle: **i.** herhangi bir gerçeklik küresindeki bir olgu ve olayın içine *akılla girmek*; **ii.** kurucu öğelerini *tespit etmek*; **iii.** bu öğeler arasındaki *nedensel ilişkileri kurmak*; **iv.** kurucu öğeleri nedensel ilişkilerle *tümel/genel kurallar* içinde *idrâk etmek*; **v.** aynı gerçeklik küresindeki benzer olgu ve olayları bu *tümel/genel* kuralların altına koymak ve **vi.** *tümel/genel* kuralları kullanarak gerçeklik küresinde yeni olgu ve olayları ön-görmek anlamına gelir. Aklî bakış basit bir insanî nitelik değildir; tersine tam da *insan-oluşun* en temel ilkesidir. Hz. Ali (k.v.) "İnsan eşittir bilgidir" derken yalnızca sabit bir duruma işaret etmez; *insan-oluşun* sürekli bir çeviri hareketi olduğunu da vurgular: Mahsûs olanın, sürekli, makûl olana tercümesi yani *bilgi*. İnsan bu tercüme hareketini sekteye uğrattığında varlığa tutunma imkânını da kaybeder; çünkü *b-ilgi*, Yunus Emre'nin de işaret ettiği gibi, bizim Varlık'la, var-olanlarla, insanlarla, hatta kend'özümüzle *ilgi* kurabilmemizin en temel zeminidir.

Şimdiye değin yazıda bahsedilen akıl, farklı gerçeklik kürelerindeki olgu ve olayların doğasına göre muhtelif biçimlerde tezâhür eder. Tezahür eder çünkü akıl, *tabîi (garîzî)* olması yanında sürekli *kazanılan (mukteseb)* bir etkinliktir. Nitekim akıl bir *töz (cevher)* değil bir *bilme etkinliği*dir. Bu nedenle akıl, kadîm geleneğimizde erdemlerin kaynağı (*üs*), dinin ilkesi (*asl*), dünyanın direği (*imâd*) ve teklifin *illeti* kabul edilir. Tanınmış sûfî Hâris Muhâsibî, "akıl, göz; bilgi, ışıktır; gözü olmayan ışıktan faydalanamaz; ışığı olmayan göz de ihtiyacı olanı göremez" derken tam da bu noktaya parmak basar. O kadar ki, geleneğimizde, "insan akılla mı; yoksa akıl sahibi olduğu için mi ayrıcalıklı kılınmıştır" tartışması bile yapılmıştır. Kısaca akıl, geleneğimizde, *muhatap, mükellef* ve *mesûl*, dolayısıyla *halife-insan* olmanın en temel ilkesidir. Bu şekilde tavsif edilen aklın elde ettiği bilgiye göre eylemek, iradeyi bu bilgiye göre yönlendirmek, bizâtihi bu bilgiye göre davranmak *hayr* adını alır ve aklın bu etkinliğine *ihtiyâr* adı verilir. İhtiyâr da insan eylemlerinin sonuçlarının dikkate alınarak

yönlendirilmesiyle *tedebbür* adını alan bir *tefekür* etkinliğidir. Tefekürün sonucu *fikir* iken tedebbürün sonucu *tedbirdir*. Bu anlamda tedebbür tefekürün, tedbir ise fikrin bir uzantısıdır. Dolayısıyla fikir ve tedbir, Yeryüzünde kişinin hem de maddî hem de manevî *tam tahakkuk* etmesinin yani *kendini gerçekleştirme*sinin (*insân-i kâmil*) asgarî zeminidir.

Tam da bu noktada şimdiye değin çizilen çerçeveyi göz önünde bulundurarak şu soruyu sorabiliriz: Öyleyse, genelde içinde bulunduğumuz çağda, özelde hâlihazırda yaşadığımız doğal âfette, *tefekür* ile *tedebbürün*, *fikir* ile *tedbirin* ihmalinin sonuçları nasıl yorumlanabilir? Bu soruya buraya kadar söylenenlerin "*değili*" alınarak kısaca yanıt verilebilir; ya da daha da kısaltılarak *Varlık'ın edebini dikkate almamaktan*; yani *edepsizlik yüzünden* denilebilir. Yine de bazı noktalara yeniden temas etmek daha açıklayıcı olacaktır: İbn Haldûn, "*el-Binâ ellezî huve asl el-umrân*" yani "*Umrânın ilkesi, binâdır.*" der. Sonuca kestirmeden yani sezgiyle (*hads*) ulaşabiliriz: O hâlde, ilke, bir binada sütun, kolon adını aldığına göre, sütunu, kolonu kesen, binanın altında kalmaya mahkûmdur. Hâlbuki yukarıdaki ifadelerimize atıfla; *umrân* kelimesiyle aynı kökten gelen *imârın edebini* dikkate almayan *mamur* kalamaz, *ömrü* uzun olamaz. Zîrâ *imâr* sözcüğünün kökü, *a'-m-r*, "*ömür* vermek, *hayatını uzatmak*, uzun zaman yaşatmak, *umran* kazandırmak, *mekânı korumak*" anlamlarına gelir. Bir kavramın delâletinin aksine bir etkinlik göstermesi, o *kavramın edebine* riayet etmemekten kaynaklanır. Kavram canlıdır; intikamı acıtır.

Biraz da ironik bir mecazla değindiğimiz hâlin, hikmetleri, illetleri, sebepleri, gerekçeleri -ki her bir kelime farklı bir nedensellik tasavvurunu imler-, muhtelif maddî ve manevî gerçeklik küreleri dikkate alınarak müzakere edilebilir. Ancak, Âşık Paşa'nın da dediği gibi, "Zaman, İnsan'dır. İnsan iyiyse zaman da iyidir. İnsan kötü ise zaman da kötüdür." Çünkü *Nizâm-ı Âlem* insan demektir; insan bozuldu mu nizâm da bozulur âlem de. Bu nedenle insan ihmâl edilerek, hiçbir şey ihyâ edilemez. Elbette hem *nizâm* hem de *âlem* fesâda uğrar; ancak *ifsâd eden* her dâim insandır. İnsanı *müfsid* bir varlığa dönüştüren lakaytlığıdır; kendine, çevresine, kendi-olmayanlara... İçinde yaşadığımız uluslar-üstü kapitalist, neo-liberalist post-truth iktidarın yönlendirdiği çağ, insanı *spiritüel bir materyalizm* ile *materyalist bir spiritüalizm* arasında bir çıkmaza mahkûm etti çünkü. Bu çıkmaz *her-şey* ile *hiç-bir şey* arasında, dertsiz, tasasız, kendini aşan bir mefkûreye sahip olmayan, lakayt, konformist psikolojik-vicdânî çıkar ahlâklı bir hâlet-i rûhiyeye mâlik *salınım hâlinde* bir *yaratık* peydahladı.

Bu tür yaratıklar, dolayısıyla *sünnetullahın ritmine* göre yaşayamayanlar, yani gerçeklik küreleriyle edebiyetle ilişki kuramayanlar, dolayısıyla utanmayanlar (çünkü edep yoksunluğunun en önemli sonucu *utanma duyusunu* yok etmesidir) *arzu nesnelere* uyararak dilediklerini yaparlar. Böyle bir kişinin ehliyetinin gerçekliğe mutabık bir tatbiki de müşahede edilmez çünkü yukarıda işaret edildiği üzere, *ehliyet*, edebî kişide eğitim-öğretim yoluyla *kemâl* mertebesinde açığa çıkması demektir. Bu tür kişiler, yüz kişiyi edepsizlik yaparak toprağa gömdükten sonra,

Sonuçta işin edebî, bilgiyle, işi yapanın edebîne dönüşür. İşin edebîni ihmâl etmek, dikkate almamak, hatta o edebe aykırı iş görmek, işi yapanda edepsizlik olarak açığa çıkar ki, bizâtihi iş, kendi edebine saygı göstermeyen kişiden intikamını bir şekilde alır; râm olmayarak, boyun eğmeyerek, direnerek; hatta kendini edebî dışında başka bir mecraya icbar edene bedel ödeterek, zarar vererek.

bin bela bir tanesini kurtarmayı mucize olarak adlandıracak kadar hamakat sahibidirler. Hâlbuki en büyük mucize aklıdır. Ancak bir kişi kendine bahşedilmiş bir nimetin *kıymetini* takdir edip, *hakikatini* bilip *hakıyla* kullanmazsa, aynı cinsten bir nimet kendine verilmez; mevcut nimet de bir süre sonra elinden alınır. *Cehâletin* amaçsız dolaşmak, dolanıp durmak, dolandırmak anlamına geldiği dikkate alındığında, bu tür bir yaşamın bir *totoloji* ürettiği açıktır; ancak bu totolojide -aşağıda işaret edeceğimiz- gücün hakikati değil, kişinin kendi varlığını takdir edemeyişinin zafiyeti iş başındadır. İster gücün hakikatiyle ister varlığını takdir edemeyişinin zafiyetiyle olsun, her iki totolojide de kişi, nefesine, arzu nesnelere sınır koymaz, *irâdesini*, bir *hayr* mefhumuna sahip olmadığından, *ihtiyar* gücüyle istikamet üzere tevcih edemez. Hâlbuki Yeryüzü'ne sınır koyarak kendini korumayı düşünen kişi, kendi nefesine sınır koyarak yeryüzünü, kendinden korumalıdır. Zirâ kişi olmanın en önemli iki ayırt edici özelliği: *fark etmek* ve *sınır koymak*; fark etmek zekânın, sınır koymak aklın göstergesidir.

Yine de olup biteni
1755 Lizbon Depremi

örneği çerçevesinde *anlamaya* ve *anlamlandırmaya* -açıklamaya değil- çalışmayı, *Bu Ülke'*de yüz elli yıldır *Katolikleştirilmiş âtîfi halk inançlarının*, yine *Yüksek İslâm Kültürü'*nden habersiz yani kendinin câhili *Katolikleşmiş bir entelektüel zümrenin* zıvaları olarak görebiliriz. Lizbon Depremi'nin çıktıkları, fiziksel gerçeklik küresinde içkin *occult kuvvetleri* bildiğini ve manipüle etme gücünü elinde tuttuğunu iddia eden bir *Kurumun* temsil ettiği zihniyetin eleştirisi için -haklı ve doğru bir şekilde- kullanılmıştır. Kapitalist ve neo-liberalist uluslar-üstü şirketlerin temsil ettiği *demokratik* (!) iktidarın her türlü herzesini olumlayan, sorgulamayı ve

eleştirmeyi, kendi konforu için göze alamayanların ne iddiaları ne teklifleri ne de tenkitleri ciddiye alınmaya hatta saygı duyulmaya değerdir. Hâlihazırdaki bir olgu ve olayla muhatap olurken dünün güneşiyle bugünün çamaşırlarını kurutmak ne kadar abesse başkasının güneşine öykünüp kendi çamaşırını mahvetmek de o kadar ahmaklıktır. Başkalarının metafizik çanaklarını yalayarak semizlenenler Bu Ülke'nin zayıflığının giderilmesi için *sarih* bir teklife ve *sahih* bir yöntemle sahip değildirlere ve asla olamazlar. Onlar kendi babalarının vefatlarının sene-yi devriyelerini derin bir *sessizlikle görmezden gelerek kutlarken*, öz-güven sorununu aşmak için *yanaşma* oldukları kültürlerinden edindikleri babalıklarının ölüm yıl dönümlerinde büyük bir huşu ve saygıyla *anarlar* ve *anlamaya* çalışırlar. En nihayetinde bu davranış tarzının da şimdiye değin yapılan açıklamalar ışığında, bir tür ama daha derinden bir *edepsizlik* olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şahit olunan yalnızca basit bir anlama sorunu mu? Hiç sanmıyorum. Çünkü ne demiştik: *Anlamak* yalnızca bir *idrâk* sorunu değildir; tersine çoğu kez bir *niyet* hatta bir *ahlâk* sorunudur.

“

Eşya kendi edebini terk edemez; ancak bir şekilde terke icbâr edildiğinde var-oluşunu kaybeder yani yerini; bu nedenle bir şeyin edebini muhafaza etmesi aynı zamanda yerini de koruması anlamına gelir ki, Evren'de her şey yerindedir yani konumunda, işlevinde ve ilişkisinde...

”

Sıkça dile getirdiğimiz gibi *yöntemli* (yani *istidlâlî, rasyonel*, dolayısıyla *bilimsel*) *düşünme* yetisini kaybeden bir milletin başına gelebilecek dört büyük tehlike: **i. Mistisizm**, **ii. Sofizm**, **iii. Skeptisizm** ve **iv. Lakaydizm** olarak sıralanabilir. Bu çerçevede hâlihazırda anlam-değer dünyamıza, tarihimize, dilimize, inancımıza, yaşayışımıza, işimize, masallarımıza, vb., kısaca *kendimize karşı* içinde yaşadığımız *lakaydizm* en büyük tehlikedir. Unutulmamalıdır ki, kendi varlığını takdir edemeyeni başkaları tahkîr eder. Lakaydizmin insanın aklına ve fikrine en büyük etkisi, her şeyi ama

her şeyi bir *şaka* sanmasıdır. Bilinen bir anlatıdır: Kierkegaard'a "Dünya nasıl sona erecek dersiniz?" diye sormuşlar. O da şöyle bir *istiâre-i temsiliye* ile yanıt vermiş: "Bir gün" demiş; "*Tiyatronun perde arkasında yangın* çıktı. *Palyaço* gelip *salondakileri* uyardı. Oysa *izleyiciler* bunun bir *şaka* olduğunu düşünüp *alkış* tuttu. *Palyaço* söylediklerini tekrarlayınca *alkışlar* arttı. Bana sorarsanız dünya böyle sona erecek. *Her şeyin bir şakadan ibâret olduğunu sanan insanların* tezahüratları eşliğinde." Hâlbuki Wittgenstein ne demişti?: "Neden buradayız bilmiyorum ama eğlenmemiz için olmadığı kesin." Ya da Dante'nin dediği gibi: Aslınızı düşünün isterseniz; hayvanlar gibi yaşamak için dünyaya gelmediniz, bilgi ve erdem peşinde koşmak aslî göreviniz. Hayat bir davet; ömür ise bir dua. Dua gibi yaşamak önemli yani her dâim O'nun huzurunda olduğumuz bilinciyle...

Şimdiye değin serzenişte bulunulan hâlden çıkmak için, kanaatimce, Mâverdî'nin *Edeb el-dunya ve el-dîn* adlı eserinin içeriğinin ve mantığının güncellenmesi gerekir. Bilindiği üzere eser beş bölümden oluşur: **i.** Aklın edebi (*edeb el-akl*), **ii.** ilmin edebi (*edeb el-ilm*), **iii.** dinin/âhiretin edebi (*edeb el-dîn*); **iv.** dünyanın edebi (*edeb el-dunyâ*) ve **v.** tüm bunların muhatabı kişinin kend'öz'ünün edebidir (*edeb el-nefs*). Bölümlerin dizilişleri ve içerikleri eş-zamanlı olarak bir *bütüne* delâlet eder: Aklın edebi olmadan bilginin edebi olmaz; bilginin edebi ve erdem/değer olmadan da ne dünyanın ne de âhiretin edebi olur; kişinin kend'öz'ü bir edebe sahip değilse hiçbir edeb etkin hâle gelmez. Söz konusu bileşenlerin edeplerini dikkate almayanlar da bizâtihi o bileşenler tarafından *te'dîb* edilirler. Hz. Ali'nin (k.v.) deyişiyle edebi dikkate almamak iki şekilde tezahür eder: *Hevâya uymak* ve *uzun yaşama arzusu*. Hevâ aklın zıddıdır ve kişiyi *Haktan, hakikatten* uzaklaştırır. Bir işin hakikatini gözeterek ve hakkını vererek yapmayı engeller. Olgu ve olayların doğasına uygun davranılacağına hevâ ve heves, olgu ve olaya dayatılır ki, bu dayatma, İbn Haldûn'un deyişiyle, olgu ve olayların nedensel hiyerarşideki yerini ıskalayaçağından, *hikmetten* uzaklaşıp *zulüm* etmeye neden



olur. İkincisi ise *âhireti* unutturur yani ölmeyi, tekrar dirilmeyi, toplanmayı ve hesap vermeyi anlamsızlaştırır. Böyle bir hâlet-i rûhiyedeki yaşam da -yukarıda işaret ettiğimiz gibi- totolojiktir; çünkü kişi, maddî üçüncü bir gözün yokluğunda her zaman ve her yerde *gücün hakikatiyle* iş görür, *hakikatin gücüyle* değil. Öteyandan, açıkça söylemek gerekir ki, *âhiret* inancı, dolayısıyla *hesap günü* -ki, *dîn* kavramının bir anlamı da *yargıdır* olmayan bir inanç dizgesi kişide *riyakârlık* üretir ve bir tür *güce tapınma* zafiyeti.

Son söz: *İyi işi* yapmak için *kalb-i selîm'e*; *İşi iyi* yapmak için *deneyme*; *doğru işi* yapmak için *akl-i selîm'e*; *İşi doğru* yapmak için *bilgiye*; *güzel işi* yapmak için *zevk-i selîm'e*; *İşi güzel* yapmak için *edeb* ihtiyaç vardır. Hepsini birlikte yapmak için ise *irfâna*. Ne demişti Ulu Hünkâr Hacı Bektâş Velî: Kıyâmın hizmet ile, sükûnetin hürmet ile, kavlin hikmet ile, hulâsa *hayatın edeb* ile olsun.

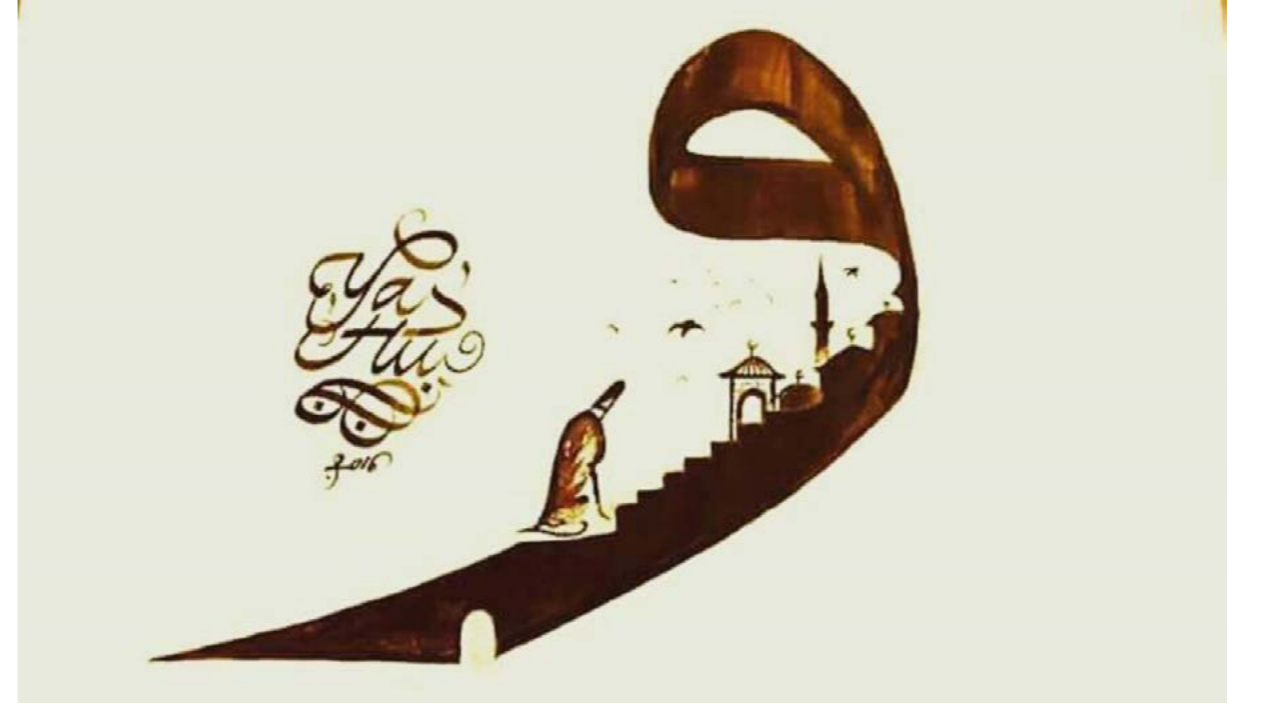
“Edeb Yâ Hû.!” ■

ادب یامو

Ahlak Adab Ahkâm

Yusuf Yerli

Ahlak daha çok kişisel bir karakter taşıır. Tek tek fertlerin, tek tek olaylar ve durumlar karşısındaki tutumunu ifade eder. Kişide edeb olarak tezahür eder. İmâm Buhari'nin Peygamber Efendimizin ahlâka dâir hadislerini *el-Edebü'l-Müfred* adıyla bir araya getirmesi bu konuda dikkate değer bir husustur. Adabı ise ahlakın daha bir yaygınlaşarak toplumsallaşması şeklinde kabul edebiliriz. Buna göre âdâb, tek tek olayların kümelendiği bir olgusal



durumu tarif etmek üzere kullanabileceğimiz bir kavramsallaştırmadır.

Bireyi aşan, aile ve mahalleyi kapsayan bir ortak tutumu resmetmek üzere devreye sokabileceğimiz ahlakın/edebin daha bir somutlaşmış ve daha bir genellenmiş hâlidir âdâb. Nisa suresi 19. ayette geçen “وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ / Ve âşirûhunne bi'l-ma'rûfi”, “Ve onlarla iyi ve güzel geçinin” ifadesi ahlakın aile/eş üzerinden toplumsala evrilmesinin ipucunu verir bize. Adabın bu boyuta ulaşması aynı zamanda bize yeni bir kavramsallaşmayı hediye eder: Adabımuâşeret. Bireyin edebinden bahsedebilirken grubun/kümenin adabından söz ederiz bu aşamada. Adabın daha geniş bir alanı kapsaması ve geniş çevrelerce paylaşılması onu başka bir gerçekliğe taşıır, cemiyet iklimine sokar ve âdâb bu aşamada yeni bir sıçrama yaparak daha somut bir boyutta tezahür etmeye başlar: Ahkâmlaşır.

“... Dâvûd da Câlût'u öldürdü ve Allah ona hükümranlık (mülk) ve hikmet verdi... Eğer Allah'ın, insanların bir kısmı ile diğer kısmını engellemesi olmasaydı yeryüzünde düzen bozulurdu...” (Bakara 2/251) Bu ayette geçen “hikmet”in hüküm kökünden geldiğini ve diğer anlamlarının yanı sıra “men etmek, engellemek” anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Hikmet,

sahibini yanılmak ve sapmaktan koruduğu için bu ismi almıştır. Atın ağzına vurulan ve onun yanlış yola girmesini engelleyen gеме de -bu sebeple- “hakeme” denilmiştir. “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız.” (Âl-i İmrân 3/110) ve “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun.” (Âl-i İmrân 3/104) ayetlerinde vurgulanan “kötülükten men etme ve iyiliği emretme” eyleminin hikmetli bir iş olduğu; hikmetli iş yapmanın temel şartlarından birinin, belki de en önde geleninin bir grup, bir topluluk marifetiyle ifa edilmesi gerekliliği olduğu vurgulanmaktadır.

Bir başka kavramsallaştırma üzerinden de ahlak-âdâb-ahkâm süreçlerini okuyabiliriz. Alman sosyoloğu Ferdinand Tönnies'in sosyolojiye hediye ettiği *cemaat* ve *cemiyet* ayrımının arasına *camia* kavramını yerleştirebiliriz. Bu durumda cemaat/ahlak, *camia*/âdâb, cemiyet/ahkâm'a dayalı ilişkilerin belirleyici olduğu toplumsal tabakalaşma ya da mekânsal gelişme süreçlerinin altını çizmiş oluruz.

Peygamberler tarihi üzerinden de toplumsallaşma/siyasallaşma süreçlerini üç temel aşamada ifade edebiliriz. Âdem, Nuh ve İbrahim (as)'ın birbiri peşi sıra



gönderildiklerini biliyoruz. Âdem (as)'dan bahseden Kur'an ayetleri *Benî Âdem* (Âdem evlatları) ifadesini kullanır. Nuh (as)'dan bahseden Kur'an ayetleri Nuh'un ailesine ek olarak bir de *Kavm-i Nuh'tan* (Nuh kavmi) bahseder. İbrahim (as)'dan bahseden Kur'an ayetleri ise bize hem *Al-i İbrahim (İbrahim evlatları)*, hem *Kavm-i İbrahim (İbrahim'in Kavmi)*, hem de *Millet-i İbrahim'den (İbrahim milleti)* bahseder.

Buradaki tarihî süreç ve bu sürece paralel olarak kullanılan ifadeler aynı zamanda bize aile-kabile-millet'in yeryüzü macerasının da ipucunu verir. Âdem ile aile/ev-köy kıvamında gelişen toplumsallık (ahlaki süreç), Nuh ile kavim/kasaba ölçeğinde yeni bir sosyalleşme ve mekânlaşma ile yeni bir aşamaya (âdâb) gelindiğinin ifadesidir. Hz. İbrahim (as) söz konusu olduğunda Millet/Ümmet kavramını görüyoruz. Bu kavramın bu dönemde dile getirilmesi insanlığın köy-kasaba sonrası oluşan kent ortamına geldiğini; sosyalleşmeden siyasallaşmaya, medineleşme/medeniyetleşme (ahkâm) aşamasına doğru tekâmülünü bize işaret eder.

Ahlakın ferdiliğinin, adabın mahalliliğinin/toplumsallığının ve ahkâmın siyasallığının altını böylece çizmiş oluruz.

Ahlaksızlığın yaptırımı bireyde vicdan azabı olarak tezahür ederken; adabsızlığın yaptırımı mahalle baskısı olarak, kınama, ilenme şeklinde; ahkâmsızlığın yaptırımı ise cezai müeyyide olarak karşılık bulur.

Bir ferдин ahlakiliği el âlem, komşu ya da kanun/yasa baskısı ve korkusu neticesinde şekillenen bir duruş ya da eyleyiş değil, kendinden bile bağımsız ve gizli olarak ortaya koyabileceği katıksız, kaygısız tutarlılık

ve duruş geliştirebilme yeteneği olarak tarif edilebilecek bir varoluş şeklidir. Müslüman bireyde ahlak, "Allah ne der?" endişesi üzerinden şekillenir; saf bir ittika hâlidir. Ahlaklı kişinin güzelliği, takva elbisesinin ziyneti sayesinde.

Kişide karşılık bulan ahlak, aile aşamasında toplumsal karaktere kavuşarak adablaşır ve sokağa taşarak mahalleyi kontrol altına alır. Bu aynı zamanda ahlakiliğin sosyal ortamda sınaması ve karşılık bulması hadisesidir. Artık ailede, sokakta ve mahallede adabın kuralları geçerlidir. Ev kurmada, sokak oluşturmada, mahalle teşkil etmede adabın yaptırımları, ilkeleri her iş ve uğraşta kendini hissettirir. Mahalle, adı üzerinde çözüm merkezidir. Ve âdâb kodları üzerinden üretilen adabımuâşeret ilkeleri, karşılıklı rıza üretimi ile hayata hayat olur. Burada çözülemeyen olay ve olgular artık şehrin ilgi ve algı alanına girer, mahkeme ve mülki idare harekete geçer. Burada denenilen, olumlu sonuç alınan uygulamalar ise bir tecrübe birikimi olarak daha üst bir katmanı besler ve toplumsal hikmetin bir semeresi olarak hükûmete kılavuzluk eder. Siyaset zuhur eder. Kavramsallaşır, kurumsallaşır, kamusallaşır, kanunlaşır ve hatta kanonikleşir: *Siyasetü'l-Medeniyye*.

Ahlaksız herhangi bir kişi olamazken, adabsız mahalle ve ahkâmsız (hükûmetsiz) bir topluluk da olamaz. Kişinin en temel amacı olan mutluluk/saadet bireysel vicdanın/ahlak-edeb dolayımında kazanılabilirken (erdemli insan/insan-ı kâmil), erdemli toplum ancak ahlaktan neşet edip hâkimlerin hikmetten adabınca (usulünce) damıtılarak istinbat ettikleri ahkâmın mahalle ve medinede hükümferma olması sayesinde elde edilebilecek bir kazanımdır (*Medinetü'l Fazıla/ Erdemli Şehir*).

Kişî rüşd çağına erip ahlaklanmaya, bir bakıma sorumluluk bilincine erip *emaneti* edebiyetle ifa etmeye (iradesini kullanıp eylemlerini eylemeye) başladığı andan itibaren çift yönlü bir yolculuğa da çıkmış olmaktadır. Bu yolculuk bir yönden enfüse, diğer yönden afaka müteveccihdir ve her ikisi de aynı anda başlamış olmaktadır. Enfüse yolculuk içe dönük bir yolculuktur. Nefsler arasındaki seyrüsülük ile ifade edilebilir. Nefs-i emmareden nefs-i levvameye, buradan nefs-i mülhimeye ve nefs-i mutmainneye, nihayetinde nefs-i radiyye ve nefs-i merdiyye

üzerinden nefs-i kâmil'e (insan-ı kâmil) kadar sürecek bir seyrüsefere çıkar. Muhammed Sadık Efendi'nin *Nefsin Şehirleri*'nde resmetmeye çalıştığı şehirden şehire sıçramalar yaparak yolculuğuna derinleşerek devam eder. Yolculuğun diğer yönü afaka doğru demiştik. Afaka yolculuk ahlakın dışı yönelik seyrüsülükünün adıdır. İçeride yolculukta elde edilen her bir menzilin dışı yönelik yolculukta bir karşılığı vardır ve birbirine mutabık menzillerde eş zamanlı konaklar. Ahlak afakta yola çıktığında ilk durağı sosyalleşme menzili olacak ve burada adabımuâşeret kuralları ile sorumluluğunu idrak edecek ve emaneti yerine koyacak. Sosyalleşmeden sonra gideceği menzil siyasallaşma olacak. Bu menzilde hikmet tarlasından ahkâm meyveleri devşirecek. Bilgeliliğin ölümsüz sütunları ile Medine-i Fazıla'nın kubbelerini yükseltecek. Tıpkı Kelime-i Tayyibe'nin¹ kök salması ve meyveye durması ve Şecere-i Tayyibe olması gibi.

Müslüman fert (ferd-i fazıl/ insan-ı kâmil) noktasında kaht-ı rical yaşanmazken beytü'l âdâb/ mahalle ve Medinetü'l Fazıla'ya yolculuk noktasında başarısız kaldığımız da bir gerçek. Bu tespitten hareketle söyleyebiliriz ki, ahlakiliğimizi adablaştıracak, adabımızı ahkâmlaştıracak bir yol ve yordam bulmadan geçen hayat bize zindan olmaya devam edecek; bir türlü abad olamayacağız.

Kadim kültürümüzün bize hediye ettiği "vusulsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzündür" ilkesinden ilhamla söyleyebiliriz ki, kelimamızı bağlayalım: **ahkâmsızlığımız adabsızlığımızdır.**■

¹ İbrahim, 14/24-25.



Hangi Edeb, Hangi Şehir?

İsmail Doğu

Edeb kelimesinin kökeni ve kullanım şekli

Edeb kelimesinin kökeni ve ilk kullanım şekilleri ile günümüze geliş sürecindeki anlam değişiklikleri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Dilimizde çok dillendirdiğimiz bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de bir defa bile geçmez. Elbette ki Kur'an'da geçmemesi sonradan ihdas edilmesine ve kullanılmasına engel değildir. Ancak kullanılan bu kelimenin ne anlama geldiği ve hangi maksada mebni olarak kullanıldığı yönündeki tartışmalar için Kur'an bir kaynak niteliğinde olabilmekte. Bu yüzden de her ne kadar "edeb" formunda geçmese bile bazı ayetlerdeki kelime benzerliğine dayalı olarak farklı kullanımlardan bir kök anlam çıkarılmaya çalışılmış ve Kur'an kaynaklı bir çalışma yapılmaya başlanmıştır. Dört ayette (Âl-i



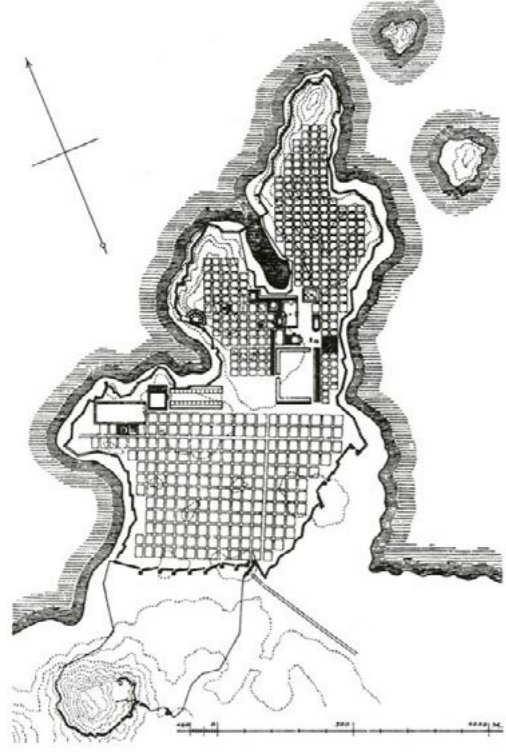
İmrân 3/11; el-Enfâl 8/52, 54; el-Mü'min 40/31) "âdet, alışkanlık, eskilerin uygulamaları" anlamında **de'b**, bir ayette (Yûsuf 12/47) aynı mânada **deeb**, başka bir ayette de (İbrâhîm 14/33) "sürekli" anlamında **dâibeyn** kelimeleri yer almaktadır.

İsfehâni, meşhur *Müfredat* eserinde "debe" fiili için "dolaşmaya devam etti" anlamını verir ve İbrahim suresinin 33. ayetinde geçen fiili de bu şekilde anlar. Bahsi geçen ayette Ay ve Güneş'in sürekli hareketinden bahsedilmektedir. Aynı kelimenin "de'b" okunuşuna da yer veren İsfehâni, Firavun ailesinin yapıp ettiklerinden bahseden Âli İmrân 11. ayeti esas alarak da "sürekli bir şekil üzere devam eden", bizlerin de çokça kullandığı kısaca "âdet" ya da "sünnet" anlamını çıkarır. Bu ayetin aynı Enfal suresi 52. ve 54. ayette de geçmekte; Mü'min suresi 31. ayette ise aynı anlamda ve fakat Nuh, Âd, Semud kavmiyle bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Yusuf suresi 47. ayette de "deeben" formunda "her zaman yaptığınız gibi" anlamında daha pozitif bir biçimde karşımıza çıkar. Biri gökyüzündeki nesnelerin hareketi, diğeri de bir toplumsal düzenin işareti olarak kullanılan bu fiillerdeki "süreklilik" arz eden dolanı-



mın mahiyeti hakkındaki algılar aslında sadece dosya konumuza başlık olan edebin ve buna bağlı olarak şehrin alımlanışı ve uygulanışındaki zihniyeti değil, tüm evrene hatta varoluşa ilişkin kanaatimizi belirler.

Edeb kelimesine edebe fiilinden mülhem "davet etmek" ya da "zarif olmak" gibi anlam verenler de bulunmakta ve aslının bu olduğu hususunda da ısrar etmekte. İbn Manzûr edeb kelimesinin kökünün **edb** olduğunu



söyler ve bunun “davet etme” manasına geldiğini belirtir. Nitekim aynı kökten gelen üdbe, me’debe (me’dübe) kelimeleri “ziyafet yemeği, düğün yemeği” anlamında sıkça kullanılmıştır. Abdullah b. Mes’ûd’un rivayet ettiği ve sözlük yazarlarının edebî kökündeki “davet” anlamı ile sonradan kazandığı “iyi alışkanlıklar” anlamı arasında münasebet kurmak için faydalandıkları bir hadiste, “Gerçekten bu Kur’an Allah’ın bir sofrasıdır (me’dübetullâh); O’nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın” denilmektedir. “Beni Rabbim eğitti (eddebenî) ve eğitimimi (te’dîbî) en iyi şekilde yaptı” rivayetine dayanarak da te’dîb kelimesi “eğitim ve öğretim faaliyeti, bilgilendirme” amacıyla da kullanılmıştır. Bu son rivayete dayanarak geliştirilen anlam, terbiye ile aynı anlamı çağrıştırır ki zaten terbiyenin içinde geçen Rabb kelimesi de bu eğitim ve öğretimin hem kaynağını hem amacını hem de tarzını gösterir. Edeb kelimesinin davet etmek fiili ya da özel davet yemeği ile ilgisi olabilir ve bu dahi gerçekten kök anlam olarak verilebilir. Burada maksadımız bu anlama itiraz da değil, kök anlam tartışmasına girmek de değildir. Ancak bu kök anlamdan mülhem ister “âdet-sünnet” anlamına gelsin ister “zarafet-kibarlık” anlamına gelsin sonuçta

edeb, tıpkı ahlak gibi belirli normları ifade eder ki bu da kişide süreklilik kazanan tutum ve davranışlara işaret eder. Bizim yazımızın nirengisi de işte bu sürekliliğin oluşumu ve anlamı üzerine kuruludur.

Hadiste geçtiği söylenen ve özel yemek anlamına gelen me’düb kelimesinin Kur’an, başka dendi de Allah’ın rahmet ve bereketi olarak vahyin içerimlenmesi, maide (sofra) kullanımıyla da paraleldir. Kerim, Ekrem olan Allah’ın bilmediğimizi bize öğretmesinin bir ikram olarak ifadelendirilmesi de düşünüldüğünde edeb ilmin başıdır denilebilir. Buradaki sorun bu süregelen davranış biçimlerinin “alışkanlık” hâline getirilmesidir. Bu bize mekanik bir süreci imler ve hiç de olumlu çağrışım yapmaz. Alışkanlık bir yürüyüş sırasında tekrar niteliği taşıırken, istikamet ve sebat daha çok o yolun kendisini çağrıştırır. Edeb ve ahlakın bu iki farklı yönü, şehrin kuruluşunda ve içerisindeki yaşamında kendini çokça gösterir.

Edebden âdaba, aşiretten muâşerete, hâlden mahalleye

Edeb kelimesinin farklı anlamları olan iki ayrı kökten gelmesi edebiyat teriminin oluşmasına yol açmıştır: 1) “Hayret etme, çok beğenme” anlamındaki edb köküne göre edeb “güzelliği dolayısıyla insanı şaşırtan, takdirini kazanan şey” demektir. 2) “Davet etme” mânasındaki edb masdarından türetilen edeb ise insanları takdire değer ve meziyet sayılan hususlara davet eden, bilgisizlik ve kötü davranışlardan alıkoyan şeyi ifade eder. Her ne kadar çok sonraları yeni bir gelişme olarak nahiv, şiir vb. Arap ilimlerine “ulûmü’l-edeb”, bu ilimlere sahip olan kişiye de “edîb” denilse de, özellikle çoğul formda ve tek başına çağrıştırdığı ve içinde taşıdığı bütün anlamları ile birlikte edebiyat denilmesi, Osmanlı aydınları tarafından Tanzimat’tan sonra, Batı dillerinde, özellikle Fransızcadaki “literatüre” kavramını karşılamak için türetilmiş ve dilimize kazandırılmıştır. Edebiyatın kökeni de olan edebî kök anlamıyla düğün dernek gibi özel bir yemek ve bu yemeğe özel davet içermesi sözlü ve yazılı anlatıların niteliğini gösterir. Bu bağlamda her yazılan ve söylenen edeb dairesinde teşekkül etmez. Buradaki edebî aynı zamanda bir zarafet içerdiği aşikârdır. Sofranın çeşitliliği ile hazırlanışın dikkat ve



inceliği beraberinde yemeğe oturuşun ve tatmanın nezaketini de getirir. Malzemeden yapıma sunumdan oturuşa kadar her şey önemlidir ve dikkat gerektirir. Bu dikkat, sanılanın aksine bir kurallar manzumesi değildir. Öyle olursa bu kibarlık bir budalalığa dönüşür. Nitekim şehirlî olmanın göstergesi olarak da bu kurallara uygunluk öne sürülür. Aslında bu aristokratik biçimin kent yayılmasıdır. Zira aristokrat yaşam şekli, bir şekilde soyluluk ünvanını almış kişilere has olarak kullanılır ve bariz biçimde sınıfsal ayrımı açık eder. Bu yüzden de sofrada kuş sütü dahi eksik değildir

“**İbn Manzûr edeb kelimesinin kökünün edb olduğunu söyler ve bunun “davet etme” manasına geldiğini belirtir. Nitekim aynı kökten gelen üdbe, me’debe (me’dübe) kelimeleri “ziyafet yemeği, düğün yemeği” anlamında sıkça kullanılmıştır. Abdullah b. Mes’ûd’un rivayet ettiği ve sözlük yazarlarının edebî kökündeki “davet” anlamı ile sonradan kazandığı “iyi alışkanlıklar” anlamı arasında münasebet kurmak için faydalandıkları bir hadiste, “Gerçekten bu Kur’an Allah’ın bir sofrasıdır (me’dübetullâh); O’nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın” denilmektedir.**”

ama bu zenginlikten sadece “soylu” olanlar istifade edebilir. Diğer tüm alt sınıflar o sofrada dahi oturamaz. Uşaklar ayrı bir masada az bir çeşit içerisinde tüketir. Aristokrasinin zengin çeşitli yemeğine rağmen tadılan ve alınan çok ama çok azıdır. Geride kalanlar alt sınıfa gönderilen artıktardır.

Aristokrasiden burjuvaya geçişte soylu denilen sınıf artık kan ve akraba üzerinden değil para ve makam üzerindedir. Aynı tür davranışlar bu yüzden değişmeden yeni döneme geçiş yapar. Çünkü sınıfsal bir toplum içermek-



tedir, dolayısıyla da kuralların egemenliği esastır. Tabii ki kuralları koyan da gücü elinde bulunduran sınıflar, şahıslardır. Aristokrasinin ve burjuvazinin sofrası gibi literatürü de buna göre şekillenir. Onların Kur'an ifadesiyle de'bi, Moliere tiplerini ile Bunuel sahneleri gibidir. Toplumdaki bu sınıfsal ayırım, yazıda da kendini gösterir, giyim ve kuşamda da, tutum ve davranışlarda da gösterir, daha da ilerisi şehrin yapılışı ve konumlandırılışında da.

Müslüman tarihinde ve coğrafyalarında her ne kadar sınıfsal ayırım yoksa da, ara sıra, bazen de çokça edeb bir adabımuâşeret üzerinden kurallar manzumesi hâline getiriliyor: Statik ve mekanik. Batıdan farklı olarak güzelce düzenlense bile sonuçta alışkanlığa, oradan da içinin boşalmasına sebebiyet vermiştir. Çünkü sorun sadece insan fitratına uygun olmayan anlayışları uygulamak değildir, gayet fitri olanın bile standart hâle getirilmesi de bu uygunsuzluktan nasibini almaktadır. Varoluşu çeşitli ve farklı görme biçimine ters olan bu yaklaşım dolayısıyla kurallar konulmakta, kurumsallaştırılmaktadır. Böylece edeb kişi, zaman, mekân, hâl farklılıkları gözetilmeden muâşeret zincirine asılı kalmaktadır.

Nisa suresi 19. ayette geçen ve "geçinin" şeklinde çevrilen "aşere" fiili, 10 rakamı (aşır) için de kullanılmasından anlaşılacağı üzere sayısal çokluğu bildirir ve bir ilişki biçimini çağırır. Aşiret kelimesinin de aynı kökten geldiğini düşünürsek burada bir çoğalma ve aslında başka açıdan da akraba olma anlamları görülür. Rakamın tam sayı üzerinden olması bölünmez biçimde birlik ve bütünlüğe, aynı zamanda da bir tamlığa ve olgunluğa işaret eder. Buradan hareketle âdâb, bir muâşeret biçimiyle birbirleriyle çok yakın ilişki içerisinde bir bütünlük

ve olgunluk anlamındaki manzumeyi içerir. Ancak tam da bu nokta iki farklı uca salınımı sağlamıştır. Sola salınımı yukarıda izah etmeye çalıştığımız bir tekrarı oluştururken, sağa salınımı ise istikrarı gösterir. Böylelikle edeb, adabımuâşeret adına aşiretleri bir arada tutma adına taşlaşır, kabileleri makbul olmayan bir hâle getirir, kavimleri kaideler üzerinden yerine çakılı bırakır. "Atalar dini" ifadesi, sadece bozuk sapkın inançlar için geçerli değildir; bunun yanında düzen/kural adına güzel olanın da çığırından çıkıp çirkinleşmesidir de. "Hakka batılı bulamayın" uyarısı, tam da bu bağlamda okunabilecek bir öğüttür. Eşyada aslanan ibahat olsa da ve her şey mahza hayır üzere yaratılsa da sonuçta her şey şişede durduğu gibi durmamaktadır. Kişinin elinde/edimiyle bir şey başlangıçtan itibaren çirkin/kötü oluşturulduğu gibi, süreç içerisinde de aynı akıbet söz konusu olur. Bu aslında aynen ahlak anlayışında da karşımıza çıkan bir sorundur.

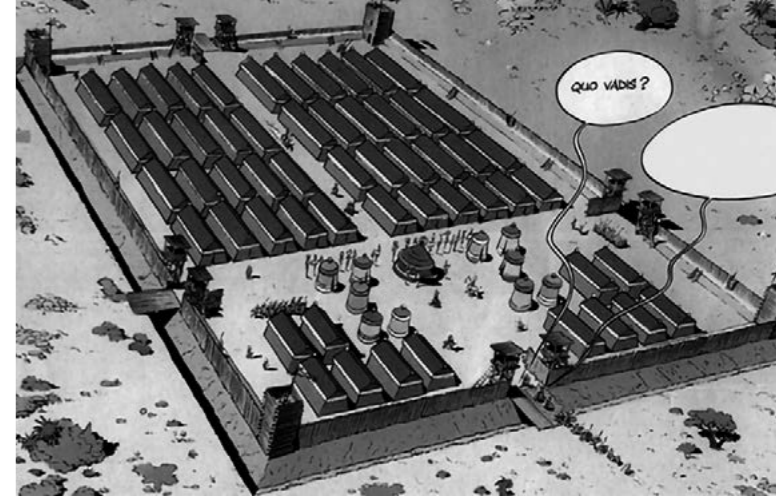
Çok uzun bir zaman önce tamamen hadislerden yola çıkarak bir adabımuâşeret kitabı hazırlamak çabasına giriştiğimde, belli bir zaman sonrasında gördüm ki Resulullah asla rutin bir insan değildi. Bir konuda hadisler üzerinden farklı uygulamalarına şahit olmuşum. Âdâb aslında kurallarda değil davranışlarda gizliydi. Bu yüzden de kuralları yoktu. Kendisi için de çevresi için de uygun olanı tercih ediyordu. Ters durumlar onun çelişkisi değil maslahata binaen tutumlarıydı. Bu yüzden alışkanlık içermiyordu, hatta "alışkanlıklarınızdan kurtulun" diyordu. Resulullah'ın muâşeret içerisinde olması, aşerele oluşturmasını gerektirmiyordu. Bu yüzden eseri çıkarma düşüncesinden vazgeçmişim. Çünkü bu tür eserler bize ormanın derinlikleri ve çeşitliliği gibi dünya görüşü değil, şehrin bulvarları ve uzantıları

gibi keskin bir bakış açısı kazandıracaktı. Hayatımızı ve hayatları karartacaktı. Âdâb adına kurallar, muâşeret adına dayatmalar oluşturulacaktı ki bu ahlakımızı da etkileyecekti. Resulullah'ın Medine'ye geldiğinde kendisine ev yapımı için devesini salıvermesi, bildik edeb anlayışı ile asla anlaşılmaz. Buradaki inşai faaliyet tamamen doğal seyirde, tabiata uygun biçimde gerçekleştirmek için yapılmıştır. Yine farklı boyuttan dolayı söylene de Yakup (as)'ın oğullarına "şehre farklı kapılardan girme" önerisi, alışageldik tarzların terk edilip yeni ufuklar kazanılmasına yol açan önemli bir öğretilerdir.

Kur'an'da çoğul olarak yani ahlak formunda hiç kullanılmayan, kullanıldığı iki yerde de biri olumlu diğeri olumsuz olarak yani hulk şeklinde geçen kelime, izahından anlaşılacağı gibi her tür tutum ve davranış biçimine işaret eder. Peygamberimiz için "sen azim bir hulk (üstün bir yaratılış) üzeresin" ayetine (el-Kalem 68/4) karşın inanmayan kavimler için "evvelin hulku (öncekilerin uydurması)" ayeti (eş-Şuara 26/137) geçmektedir. Elbette ki her insan "ahsenu'l takvim" (en güzel oluşum) ile yaratılmıştır. Buradaki sorun, kimilerinin yaratılıştaki ahsenliği koruma çabası ve kaygısı iken (er-Rum 30/30), kimilerinin de bu yaratılışı beğenmeyip kendine farklı yaratılışlar ortaya çıkarma heves ve arzusudur (en-Nisa 4/119).

Aynı tutum de'b kavramı üzerinden de ifade edilmektedir ki bu edeb de ahlakın da evet bir bütünlük arz etmesi ama asla statik bir kurallar yığına işaret etmemesi anlamına gelir. Mesele kurallardan ve kurumlardan ziyade anlayışlar ve uygulamalardır. Kişi, gerek kendi tabiatı gerek dış tabiatta karşılaştıkları üzerinden aşinalık ve yabancılaşma açısından farklı uygulamalar gösterebilir, tüm bunlar hiç de edebe ve ahlaka mugayir olmayabilir. Aynı şekilde herkese her yerde aynı şekilde göstermesi hiç de uygun olmayabilir ve itici bulunabilir. Burada mesele sadece kural içindeki maddeler değil bizzat kuralın kendisidir. Bunu sorgulamaya davet etmek ve bu konuda fikirler öne sürmek edeb, ahlakın bizzat kendisidir.

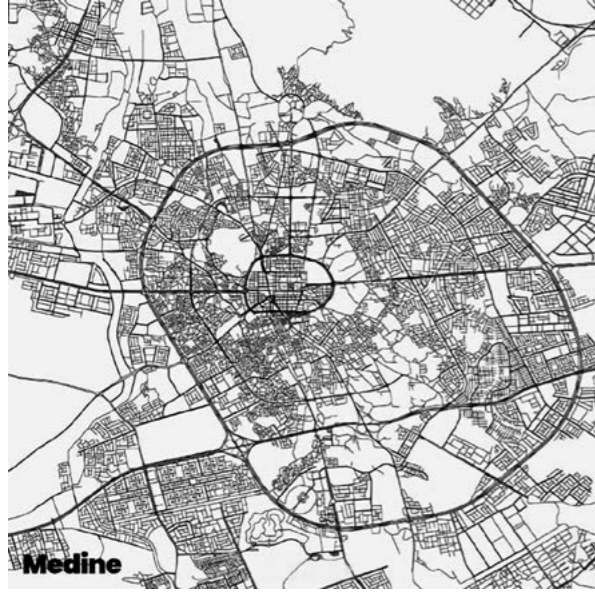
Ahlak da edeb de hâl bildirir aslen. Bu da bizi mahalle ortamına çeker. Artık modern şehirlerde pek de izine rastlanmayan mahalle ortamları, hâllerin toplanma



mekânıdır. Burada telafiler hataların giderilmesi için olur; aynı zamanda orada yaşanan orada kalır, gayblar muhafaza edilir. Mahallelerde kişiler arasında kavga ve küskünlükler olsa da, bu hem dışarıya taşmaz hem de olumsuz durumlar uzatılmaz. Hemen devreye giren mahallenin büyükleri, bir şekilde uzlaştırır ve eski hâle döndürülmeye çalışılır. Hatta bunun için yemek davetleri olur ki bu da küskünlüğün bitirilip barışın ortaya çıkarılmasının göstergesidir. Edebin bir ziyafet ve davet anlamına gelmesi de, kibarlık ve nezaket çağırması da bu hâllerin mahalleye içkin olmasındandır. Bu içkinlik öyle bir aşkınlık kazandırır ki artık orada hasımlık değil hısımlık olur, bu da tezahür olarak yansır. Doğum, düğün ve ölümlerdeki dayanışma; aynı ve nakdi yardımlaşma ile dayanışma, içkin olan edeb aşkın olarak dışavurumdur. Burada kurallar ve kurumlara yer de yoktur gerek de yoktur.

Edebin şehri, şehrin edebi

Şehre bakış ve kurgulanış, tabiata ve insana bakıştan asla bağımsız değildir. Bu da edebilik ve edesizlikle ilgili değil, tamamen edeb farklı algıları ve serimlemesiyle ilgilidir. Haddizatında edesizlik terimi kullanılsa da bu ona olumlu yükleme yapanlar için geçerlidir. Pek tabii ki bu tarz kullanım da mümkündür. Ancak yine de herkesin kendine bir yol tutuş edinmesi itibarıyla edeb, bir değilleme yapmaktan ziyade farklı edeb türleri üzerinden gidilerek anlaşılabilir: Edeb var, edeb var. Edeb kişinin eşyaya, tabiata, insana bakış açısıyla doğrudan ilişki olduğundan, kişinin edebi onun dünya görüşünü yansıtır. Bu, şehir için de geçerlidir, ev için de. Aynı şekilde kendi hâl ve tavırlarıyla da ilintilidir, başkalarıyla olan münasebetleriyle de.



Şehri bir ızgara plan çerçevesinde planlayan ya da benimseyen kişilerin edebi, aynen bu kurgudaki gibi yerini alır. Perspektif tarzlı hareketle oluşturulan eşyaya bakış ve ona bağımlı yaşam biçimi, kaçınılmaz bir biçimde kendini gramer adı altında dili kullanma, mantık/logos üzerinden düşünme yeteneği, dram biçimiyle anlatı tekniğine evirir. Bu durum post-modern dönemde çoğulcu karakter niteliğiyle birbirine zıt unsurlarla kaynaşır gözüke de bu aslında Baudrillard'ın tabiriyle "uçlaşma" taşıdığı için tamamen yoksunluk ve başıboşluğu içerir. Yine de son tahlilde modernitenin başka bir tahkimi demektir bu. Malum olduğu üzere bu yeni dönem, kurallar ve kurumlara karşı gibi gözükür. Aslında yapılan bir aldatmacadır. Zira buradaki çoğulculuk ve seçicilik, moderniteden beridir uygulanagelen biçimler arasındadır, kişinin tercihleri de bu öne sürülenler üzerinedir. Tüm seçeneklere karşı yeni bir seçenek oluşturma üzerine kurulu değildir. Çünkü o zaman birilerinin elinde olan sistem, artık elden çıkmaya yüz tutmuştur ki bu sistemi oluşturanlar için asla kabul edilir değildir. Bu yüzden modern algıya karşı itirazlara bunlar geride kaldı diyerek konuyu başka yere çekmeye çalışanlar, eğer cehaletinden değilse, kurnazlığından kaynaklanmaktadır. Zaten moderniteye en ciddi eleştirilerin post türlerden gelmesi boşuna değildir. Bu yaklaşım, sistemi iyi bilmek ve açıkları bertaraf etmek adına aslında var olan yapıyı tahkim içindir. Ancak hâlen modernitenin farklı alanlarda

aynı yöne bakan suratları görmek ve deşifre etmek adına eleştirel tutumumuza devam edelim. Buradan çoğulculuğa geçebiliriz.

Antik Yunan'dan devşirilerek "aydınlanma"ya erdirilen Batı Avrupa zihin dünyası, dikotomiler üzerine kuruludur. İkiye bölme ve birbirinden tamamen ayırmaya dönük bu tanımlama biçimi, kuruluş amacına matuf bir şekilde çatışmacıdır. Başka bir ifadeyle, ayrımlar çatışma gerçekleşsin içindir. Böylelikle bir taraf sürekli bozum içinde görülecek ama bu bozum biçimini düzeltme ameliyesi başka bir yapı üzerinden yürütülecektir. Bu anlayışa göre fizik nesnelere sürekli hareket hâlinde olmağından ve bu devinim kendilerine değişim getirdiğinden sabite arz etmediği için, ona çekidüzen vermek gerekecektir. Fizik bu işin görünen tarafı olduğundan, metafizik de buna müdahale edecek alanı belirler. Ancak bu alan tamamen kurgusaldır. Zihinde hayali olarak cereyan eder. Yine de gerçeklik için bu gereklidir. Böylelikle görünen-gerçeklik ayrımı, fizik ve metafizik alanları ihdas ettirmiş, duyu verilerine karşı akıl devreye sokulmuştur. Tüm bunların gerekçesi kesin, zorunlu ve evrensel bilgiyi edinme çabasıdır. Bu bilgi sayesinde evrene, tabiata hükmedilecek, düşkün insan temize çıkarılıp düştüğümüz yer arındırılacaktır. Pagan biçimden Hristiyanlığa geçişte Yahudi külliyyatı epeyce destek verecektir bu anlayışa. Bu yüzden de aynı algıların teolojik öğretilerle devamı da kolaylaşacaktır. Hippodomus planıyla Aristoteles mantığına şekillenen şehirler her ne kadar içerik olarak pagan unsurlar taşısa da, etimolojiye düşkün Sevillalı İsidor sayesinde Hristiyan kentlere dönüşmüştür. Erwin Panofsky'nin kayda değer karşılaştırması olan "ortaçağ" dönemindeki gotik mimarlık ile skolastik felsefe arasında eserlerin biçimi ve mimari yapılar üzerinden kurduğu ilişki de bu bakış açısının nerelere kadar uzandığını bizlere gösterir. Panofsky'ye göre sanat eserleri sadece maddi değil düşünsel öğelerle de bize bir tarih okuması sunarken eserin katmanları arasındaki farklılıklar ve ilişkilerinin değerlendirilmesi, yaratıldığı çağa ait yeni bilgilere ulaşmayı da sağlar. Bunun en belirgin örneği de **Summa Theologiae**lerdir. Skolastik felsefenin en belirgin türü olan bu eserlerin dizilim şekli, tıpkı bir katedralin yükselişi gibidir.



Deleuze'un tabiriyle modern kentlerin "garnizon" tarzını andırması ile burjuvazinin kibarlık budalalığı aynı noktadan hareket etmiş, aynı sonuca götürmüştür. Müslüman dünya görüşüne ait şehirleri "galaksi" benzetmesiyle anlatması da oradaki yaşamın iç içe, uyumlu ve fakat asla mekanik, statik olmayan bir tarzda olmasına işaret içindir. Şehir garnizon gibi oluşunca elbette kuralları da disiplin kurgusu adı altında kuramsal ve kurumsal yapıya dönüşür. Bu durum oldukça gayri insanidir. Galaksi benzetmesi boşuna değildir. Tabii bu da post-modern anlamdaki "ne olsa gider" tarzını hatırlatabilir, ancak hiç de öyle değildir. Yine Deleuze üzerinden gidersek "fark ve tekrar" algısı bizi aynılığa/özdeşliğe de götürmez, başıboşluğu da önermez.

Bunun edebiyattaki en güzel karşılaştırılması Hay b. Yakzan ile Robinson Crusoe üzerinden yapılabilir. Bir adada doğan Hay, tabiata uygun biçimde hareket ederek edebini ve şehrini oluşturur. Burada bir ceylan kendisine yardım eder. Adaya gelen âlim bir zatla karşılaştığında o şahıs ilmî kazanımını Hay karşısında küçük görür ve Hayy'ı önemser. Crusoe da adaya düşmüş biri olarak bir yandan kurtulmaya çalışırken bir yandan da adada yaşamaya çalışır. Papağanı vardır, onunla konuştuğu ve konuşmayı öğrettiği. Sonra adada birini görür, adı

Cuma'dır. Ona medeniyeti öğretir ve onu da beraberinde götürmek ister. İşte bu anlatımlarda geçen her iki edeb-ahlak ya da "kültür-medeniyet" algısı edebinin de temeli olan edebiyatta kendini çok net biçimde gösterir.

Burada anlatmak istediğimiz nokta, yapılan hiçbir eserin birbirlerinden bağımsız veya ayrı bir dünya görüşü içinde yapılmadığının kanıtlarını göstermektir. Bu demektir ki şehre bakış ve şehirde yaşayış ile edeb ve ahlak arasında doğrudan ilişkinin kurulması gerekmektedir. Konuşma adabı olarak gramerin, düşünmenin adabı olarak mantığın, görmenin adabı olarak perspektivitenin, anlatının adabı olarak dramın oluşması ile konumlanışın adabı olarak grid/ızgara planının bir ve bir arada olması mukadderdir. Buradaki edeb terimi yerine ahlak ya da sanat da denilebilir; sonuçta her ikisi de aynı anlama ve amaca matuftur. Bu bir "kültür" ya da "medeniyet" ifadesidir. Kültürün medeniyetle bir ya da ayrı, paralel ya da karşıt olarak kullanımları sonuçta bu söylemleri değiştirmez, sadece inceltir ya da zenginleştirir.

Kültürel konumlanış, aslında bir edeb ve âdâb çizgisini, dizgesini belirler. Kültür kelimesinin kolonize ve kült terimleriyle aynı kökten geldiği düşünülürse, sonuçta toprağı sürmek adına bir yerleşikliği ifade eder. Bu yer-



leşik hâl zaman içinde nezaket ve kibarlık anlamına da getirilmiştir. Kültürlü adam ifadesi, medeni adam gibi, kibar kişiler için kullanılır olmuştur. Edeb kelimesinin davet ve ziyafetten zaman içerisinde zarafet ve nezakete çevrilmesi de aynı kaderin paylaşılmasındandır. Elbette hangi dilde ve kök anlam içerisinde söylenirse söyleneceği sonuçta kastedilenin ne olduğu herkesçe bilinir ve kabul edilir. Ancak zurnanın zırt dediği yer tam da burasıdır. Medeni ya da kültürlü, edebli ya da ahlaklı kelimeleri tek başına bir şey ifade etmeye yetmez, hatta tehlikelidir de. Çünkü bu, güzel süslü kelimelerle muhatabını kandırma biçimine, kendi algısını ve yaşamını dayatma tarzına dönüşmektedir. Yerleşim yerlerinin tüm bu anlayışlardan bağımsız olması ve kendini göstermesi, düşünülemez. Tabii şehir derken modern anlamdaki birimleri kastetmiyorum. Tüm yerleşim biçimleri için

geçerlidir bu söylediklerim. Günümüzde şehirli-köylü ayrımları bizleri fazlasıyla yanıltmaktadır. İmkân ve kabiliyetleri serdetme bakımından yerleşim birimlerinin büyüklüğü başka bir konu, en küçükten en büyüğe kadar herhangi bir yerde konaklayan ve yaşamını sağlayan insanların zihin dünyası ve ilişkiler ağı bambaşka bir konudur. Burada anlatmaya çalıştığımız şey, ikincisidir. Bu yüzden edeb ve âdâb bahsini daha çok şehirlilere yakıştırmak ya da tam tersi biçimde köylülerin saflığı üzerinden güzelleme yapmak hayli yanıltıcıdır. Mesele dağ başında ya da ovada, az bir kalabalıkta ya da çoklu topluluklar arasında yaşamak değil, yaratılıştaki yapıyı ve amacı bozmamak, buna uygun davranmaktır. Asıl edeb ve ahlak budur.

Kur'an'da geçen ve aslında a'râb şeklinde çoğul hâlde kullanılan kelimeyi "bedeviler" şeklinde çevirme kurnazlığı, orada bahsi geçen suçları "medeni" olanlara yakıştırmayıp bedevileri günah keçisi hâline getirmekten kaynaklanır. Hâlbuki bu işin medenisi bedevisi yoktur. Kur'an herhangi bir ayırım gözetmeksizin Arabın her türlü için kullanmaktadır. Aslında bununla, kök anlamında "düzgünlük" içeren Arab kelimesini kullanan insanlar için çelişikliği dile getirerek isimleriyle müsemma olmaları istenmektedir. Dil açısından kullanılan irab kelimesinin aynı kökten geldiği ve aynı anlam dairesi içinde kalındığı göz önüne alınırsa, buradan, zihnin ve dilin irab adına gramer saçmalığından etkilenerek kurallar sistemine sokulması, birçok varyantlarının olmasına rağmen tek kalıba sıkıştırılması ile Arabın da Arapçanın da yapıbozuma uğratılmasından şikâyet edildiği dahi çıkarılabilir. Dolayısıyla burada mevzu bahis olan medenilerden ayrı olarak bedeviler değil tüm Araplardır. Aynı şekilde tarihsel konum gereği Araplardan bahsedilse de sadece o ırk da değil tüm insanlık kastedilmektedir.

Aynı şekilde İbn-i Haldun vesilesiyle literatürümüze ve zihin dünyamıza giren hadari-bedevi ayrımı da bu açıdan çok anlamlı değildir. Medeni yerine kullanılan hadariyet, sanki bir olmuşluğa işaret etmekte; bunun karşısında da bedeviler için bir iticilik hissedilmektedir. İmkân ve nüfus açısından bölgesel kimi ayrımlar yapılsa da Müslüman dünya görüşü açısından bunların

çok da önemi yoktur. Çünkü edeb, âdâb, ahlak, kısacası ittika/takva herkes için geçerlidir. Kim eylerse de ikram edilen de eden de odur. Onun daveti ve ziyafeti esastır.

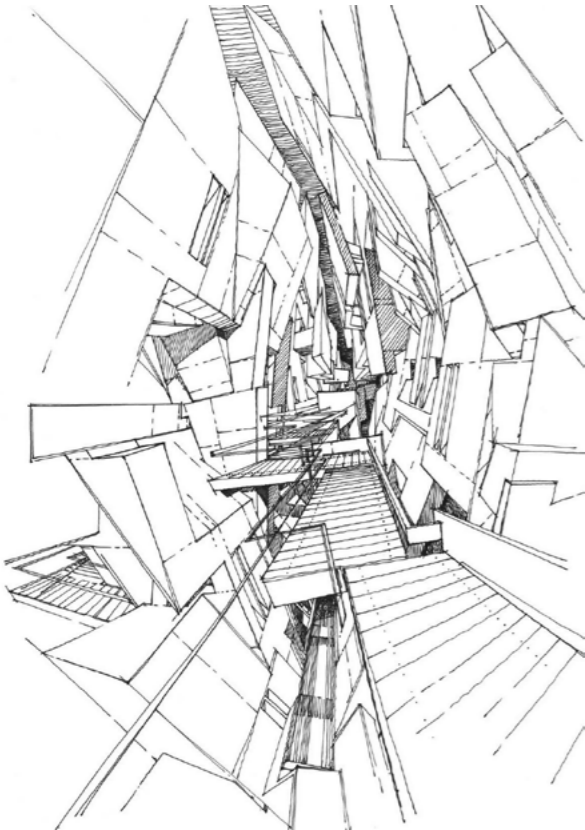
Buradan töre kelimesine hızlıca bir geçiş yaparsak, aslında Türk kelimesi için, töreye bağlı olan anlamında bir kavimden ziyade karakter adı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda töre kişinin hem edeb ve ahlakını hem de ilim ve irfanını belirleyen algının ta kendisidir. Öyle ki töreye bağlı olmamak kaçaklık olarak zikredilir ve artık o kişinin o obada yeri yoktur. Kaçaklık başka açıdan yaban(cı)lık demektir. Bir çeşit asimilasyonu imler ki farklı simülasyonlara bel bağlamak göz seğirtmekten kaynaklanmış ya da ona yol açmış denilebilir. Yahudilerin Tora'sı da böyledir aslında ve kim bilir belki de aynı köktendir. Öyle olmasa bile anlama açısından akraba olduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Yahudiler de kendilerine gelen Tora'yı

arkalarına atmış, bu yüzden de Tih Çölü'nde sürgün yaşamaya mahkûm olmuştur. Türklerin tarih sahnesinden çekilmesinin nedeni de bir bakıma aynıdır. Törelere kaybetmeleri ve başka yönelimlere eğilimleri atlarını da adlarını da kaybetmelerine vesile olmuştur. Bugün adına töre ya da Tora denilen olgular ve algılar, asli unsurdan oldukça uzaklaşmış ve kaypaklaşmış içi boş görüntüler manzumesidir. Hâliyle yerleşimler de ilişkiler de buna bağlı olarak sığ, sathi ve sahte düzeye yerleşmiştir.■



Mimarlık ve Yeni Ontoloji İlişkisi

Hasan Hüseyin Akdağ



insanlar, tarih boyunca barınma ihtiyaçlarını günün şartlarına göre geliştirmiştir. İlk çağlarda barınma faaliyetleri su kaynaklarına yakın yapılrken orta çağlarda verimli topraklar ve şehrin veya mahallenin merkezi kısımlarına doğru kümelenmiştir. Günümüzde barınma faaliyetlerini neye göre gerçekleştiriyoruz? Tüketim alışkanlıklarımıza göre mi, kültürel birikimlerimize göre mi, iş yerimize olan yakınlığına göre mi, maddi sınıflarımıza göre mi, geleneksel mimarimize göre mi yoksa modern mimariye göre mi? Neye göre yapılırsa yapılsın belli bir anlayışın ürünüdür ve arkasında Müslümanlar için derin hikmetler, diğerleri içinse felsefi alt yapı bulunur.

Mimarlık; hikemiyat, felsefe, sosyoloji, psikoloji, biyoloji ve insana dair ne kadar saha varsa iç içedir çünkü varlık bildirebilme ile mevcuttur.

Yeni ontolojiyle Hartmann, mantık temelli izahların ve çözüm arayışlarının hatalı olduğunu ifade edip ontoloji temelli, epistemolojiyle kurgulanmış bir varlık anlayışı sunar. Başlangıç olarak “var olanı var olduğu gibi incelemek” tespitiyle başlar Hartmann ki bu Aristot’ya ait bir hakikattir. “Tarihî süreçte Kant, Schelling ve Hegel gibi büyük Alman idealistleri varlık bilime karşı çıkmışlardır. Bunun yerine Kant ‘tecrübe üstü felsefe’yi, Schelling ‘aşkın felsefe’yi, Hegel de ‘mantık’ı teklif etmişlerdir. Husserl, Heidegger, Hartmann gibi filozoflar ise öteki ilimlerle ilgilenmeksizin, varlık bilim’i metafizik kurgularla geliştirmeye çalışmışlardır. Özellikle Hartmann tarafından geliştirilen varlık bilim veya eleştirel varlık bilim, objektif-afaki bir temele dayanma görüşüyle ortaya çıkmıştır.”¹



Turgut Cansever, Sivas Kalesi Projesi

Varlığın tasnifini maddi ve manevi olarak iki kısma ayırma hatasına düşmeyen Hartmann, yeni ontoloji ile varlığı dört kısma ayırmıştır: Maddi, biyolojik, ruhi ve manevi tabaka. Her tabakanın temel karakteristiği; varlığını gerçekleştirdiği ve kendinden önceki tabakada bulunmayan, var olduğu tabakaya özgü kanunlarla belirlenmiştir. Her varlık tabakası kendinden önceki varlık tabakasını şart koşar. Aynı zamanda her tabaka kendinden önceki tabaka ve tabakalardan bağımsızdır. Bağımlılıkla bağımsızlık bir aradadır. Bu durumu Hartmann şöyle ifade eder:

“Ne manevi basamaktan yola çıkılarak maddi kâinat, ne de maddi basamaktan yola çıkılarak manevi hayat anlaşılabilir. Çünkü bir varlık basamağının kategori ve kuralları-kanunları, öbür varlık basamağına uygula-

namaz; uygulanırsa, o kategori ve kanunlar, objektif gerçekliklerini yitirirler.”

Maddi tabaka fizik ve kimya kanunlarıyla kategorize edilir.

Biyolojik tabaka ise maddi varlık tabakasına ilaveten sınırsız zenginlikteki yani kanunlarla (biyolojinin alt ve üst dalları gibi) var olur.

Ruhi tabaka ise maddi ve biyolojik tabakanın yanı sıra meydana gelen psikolojik unsurları ve hadiseleri barındırır. Heyecan, üzüntü, aşk, sevgi, içgüdü gibi.

Manevi varlık tabakası insanla ilişkilidir ve her türlü fikir faaliyetini barındırır. Sanat, ahlak, din, kültür bu son tabakanın ilgi alanıdır. Kendinden önceki tabakaların var olmasını sağlayan fakat onları var ederken bağımsız bırakan nihai tabakadır. Merkezde namütenahi tek, çevrede namütenahi çok. Kesretteki vahdet sırrı...



Tabakaların mimarlık ile doğrudan doğruya ilişkisi vardır. Bir yapının diğer yapının güneşini kesmemesi maddi varlık tabakasının, bir yapının diğer yapının mahremiyetini ihlal etmemesi biyolojik varlık tabakasının, insanların psişik dünyasına ait durumlarda yapılar karşısında hangi duygular içinde olması gerektiği ruhi varlık tabakasının, yapıların hangi kültürlerin ürünü olduğu meselesi manevi varlık tabakasının problemleri içine girer.

¹ Büyük Muztaribler 2, Salih Mirzabeyoğlu, İBDA Yayınları, Birinci Baskı, s. 490.

Varlık tabakalarının hepsinin nihai amacı “güzel”e ulaşmak. Muhiddin-i Arabi Hazretleri, Fususu'l Hikem eserinde peygamberlerin hikmetini anlatır. Peygamber Efendimiz de, diğer peygamberlere verilen hikmetin kendisinde toplu (mündemci) olduğunu ifade edip bu hikmetlerin üstüne iki hikmet daha verildiğini söyler: “ferdiyetin yüceliği ve güzellik sevgisi” hikmetleri.

20. asrın başında teknoloji büyük bir güç haline geldi. Bütün problemleri çözeceklerine inandılar fakat olmadı. Üstüne daha büyük sorunlar çıkardı. Sosyoloji ile ilgilenenler sorunları sosyoloji ile çözeceklerine inandılar, olmadı. Neredeyse her saha bu inançla çıktı fakat eksik kaldılar ve sorunlar artarak büyümeye devam etti.

Problemlere cevap arayan, parçaları hem kendi içinde hem de bütüne nazar edecek şekilde cevap verebilen ve en şumullüsü “yeni ontoloji” oldu. Parça bütünün habercisidir ölçüsü gereği varlık, tabakalara ayrıldı. Her biri kendi başına var ve aynı zamanda en büyük tabakaya bağlı. Sorunların çözülmesine birinci varlık tabakasından başlanır. Birinci varlık tabakasındaki sorunları çözmeden ikinci varlık tabakasındaki sorunları çözemezsiniz.

Mimarlığa ilişkin problemler aynı zamanda varlık tabakalarına ait problemlerdir. Şöyle ki mesela maddi varlık tabakasına ait olan bir sorun, ki günümüzün en büyük problemlerinden biri, yapıların birbirinin güneşini kesmesi. Güneşsiz bir evde her türlü sağlık ve psikolojik sorunlar baş göstermeye başlar. Ev genelde karamsar ve ev sakinleri huzursuz olur. Bakınız, mimarlığın maddi düzeydeki problemini çözemezseniz ne türlü prob-

“

Biyolojik varlık tabakasına ait olan evlerin/yapıların mahremiyet meselesini ele alalım. Bir yapının penceresi diğer yapının mahrem odasına açılmaz. Biyolojik varlık tabakası sosyoloji ile iç içedir. Bu meselenin hallolmaması durumunda, hangi sosyal buhranları çıkaracağını düşününüz. Yapıların birbirlerine olan konumları, yükseklikleri, balkonların açıldığı alan bu sorunların oluşmasına neden olan başlıca sebepler. Oysaki Türk evi, kadına göre dizayn edilmiştir ve baştan aşağı mahremiyeti gösterir. Salona açılan kapının zemininin yüksekliği, hole açılan zemininin yüksekliğinden 3-4 cm daha fazladır. Nedeni ise mahremiyeti muhafaza etmektir.

”

mahremiyeti gözetir. Salona açılan kapının zemininin yüksekliği, hole açılan zemininin yüksekliğinden 3-4 cm daha fazladır. Nedeni ise mahremiyeti muhafaza etmektir.

Ruhi varlık tabakasına ait olan psikik duygular içindeyken yapılar bakma problemine de bakalım. Öncelikle şunu ifade edeyim; maddi ve biyolojik varlık tabakasına ait problemleri çözmeden ruhi varlık düzeyindeki problemleri çözemezsiniz. Bütün problemler sırayla ve varlığa ait öz halinde çözülmelidir. Bu da ayrı bir ahlak davası meselesidir ki şu anki mevzuumuz değil. Üzüntü duyan bir insan dar ve biçimsiz/ahensiz bir boyayla boyanmış bir eve girdiğinde, bulunduğu halden daha kötü bir hale geçecektir. Pencere denizliği zeminle aynı seviyede olan mutlu bir insanı ele alalım. Evine girdiğinde mutluluğu giderek azalacaktır. Çünkü güneşin ışığından daha az yararlanacak ve eve kasvet havası hâkim olacaktır.

Yapıların gelişirken ait olduğu ideoloji ve güzellik anlayışı meselesi, ruhi varlık tabasının sahası içine girer. Her

lemelerle karşı karşıya kalacağımızı tahayyül ediniz.

Biyolojik varlık tabakasına ait olan evlerin/yapıların mahremiyet meselesini ele alalım. Bir yapının penceresi diğer yapının mahrem odasına açılmaz. Biyolojik varlık tabakası sosyoloji ile iç içedir. Bu meselenin hallolmaması durumunda, hangi sosyal buhranları çıkaracağını düşününüz. Yapıların birbirlerine olan konumları, yükseklikleri, balkonların açıldığı alan bu sorunların oluşmasına neden olan başlıca sebepler. Oysaki Türk evi, kadına göre dizayn edilmiştir ve baştan aşağı



Şirince

“

Problemlere cevap arayan, parçaları hem kendi içinde hem de bütüne nazar edecek şekilde cevap verebilen ve en şumullüsü “yeni ontoloji” oldu. Parça bütünün habercisidir ölçüsü gereği varlık, tabakalara ayrıldı. Her biri kendi başına var ve aynı zamanda en büyük tabakaya bağlı. Sorunların çözülmesine birinci varlık tabakasından başlanır. Birinci varlık tabakasındaki sorunları çözmeden ikinci varlık tabakasındaki sorunları çözemezsiniz.

”

ideolojinin en büyük ve biricik meselesi güzelliktir. Güzellik anlayışı bulunmayan ideoloji eksiktir. Kapitalizmin güzellik anlayışı “kolay satılabilir olması ve çok para kazandırması”dır. Bir yapının hiçbir işlevi yok, insani ölçülerden mahrum fakat çok satılıyor ise bu yapı, kapitaliste göre güzeldir ama Müslüman’a göre çirkindir. Genel itibarıyla denilebilir ki mimari ve şehircilik için “tektoniklerin kübistik kümülatif birliği” varsa güzeldir. Gerçeğe ne kadar yakınsa o kadar güzeldir. Hakikat ve gerçek bir madalyonun iki yüzü gibidir. Hakikate aykırı gerçek ve gerçeğe aykırı hakikat bulunmaz; çünkü mutlak, hakikatin gölgesidir. Mutlak olana

çirkinlik atfedilemeyeceğine göre doğru olmayan güzel de olmaz.

Mimarlığın gelişimine ait tüm fikrî hadiseler bu tabakaya özgüdür. Manevi tabaka hem her tabakadadır hem de hiçbir tabakada değil. İlk üç tabakadaki meseleler halledilmeden manevi tabakaya ait meseleler halledilemez.

Bu tabakalara ait sorunlar çözülemeyi için çarpık kentleşme ve plansız şehirleşme önlenemedi.

“Teknolojiler, maddenin enerjinin maddi varlık alanında var olan her şeyin insan tarafından şekillendirilmesiyle oluşan becerilerdir; maddenin varoluş yasalarının özelliklerine göre maddeyi

biçimlendiren kullanma yetenekleridirler. Taş, insanın biyolojik, sosyal ihtiyacını karşılamak için yapılacak bir yapının duvarında yer alacak şekilde biçimlendirildiği gibi, ruhi halde terbiye yolu ile insanın fikrî varlık tabakasındaki tercihlerine göre terbiye edilir. Bu durumda üst varlık tabakalarının alt varlık tabakalarını şekillendirmesine örnek teşkil eder.”²

Mimari; varlık tabakalarının tüm veçhelerine dair problemleri kapsayan, bu problemleri çözmeyi amaç edinen, insanın hayatını devam ettirdiği yapılar ve yapılardan müteşekkil şehirlere meydana getirmeye dönük bir faaliyet ve süreçtir.■

² Mimar Sinan, Turgut Cansever, Albaraka Türk Yayınları, Birinci Baskı, s. 403.

HADDİNİ BİLMEKTEN KENDİNİ BİLMEYE Günlük Hayat ve Âdâbı Muâşeretin Dönüşümü

Celeleddin Çelik

Prof. Dr.
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi, celikcela@gmail.com

Bir Dil ve Hâl Olarak Âdâbı Muâşeret

İnsan bir topluluk içinde var olur ve hayat bulur. İnsanın kimliği, kişiliği ve idrâki bir dil, tarih ve kültür içinde biçimlenir. Toplumun günlük hayatı ise müşterek dinî, tarihî referanslar ve geleneksel örüntülerin yönlendirdiği bir ilişkiler dünyasıdır. Ancak birlikte yaşam her ne kadar rutin davranış ve eylemleri gerektirse de, mütemadiyen kişisel tercihler ve bireysel kararlar da bu sürece eşlik eder. Kültürel dünya bu bakımdan âşina ritimler ve alışılmış rutinlerle birlikte şahsî yorumlar, etkileşimler



ve yenilikleri içerir. Bütün bunlar yani kültürel irtibat ve iletişimin muteber kodları, ayrımlar ve statülerle birlikte talepler ve beklentileri de yönlendiren bir âdâbı muâşeret çevresinde gerçekleşir.

Âdâbı muâşeret, kültürel sistemin gündelik hayat için sunduğu zihni ve fiili iletişim formudur. Dil, hâl ve eylem olarak icra edilen bu iletişim ekseni belli sınırlar içinde anlaşmayı mümkün kılan bir istikrar ve güven güzergâhıdır. Fakat bu kulvar “benzer” olanın istikrarlı akışına imkân verirken “başka”sı ile arasına da kalın sınırlar çizer. Âdâbı muâşeretin asıl işlevi belli bir zaman ve mekânda birlikte yaşayanlara karşılıklı anlaşma ve makuliyet düzeni sağlamaktır. Anlamanın zaman ekseni, geçmiş ile gelecek arasında şimdi burada olmanın kültürel dilini üretirken, mekân ekseni ise yaşam dünyasının *nasıl* biçimleneceğini tayin eder. Doğal olarak bir tarih ve kültür derinliğinde

“

Âdâbı muâşeret, kültürel sistemin gündelik hayat için sunduğu zihni ve fiili iletişim formudur. Dil, hâl ve eylem olarak icra edilen bu iletişim ekseni belli sınırlar içinde anlaşmayı mümkün kılan bir istikrar ve güven güzergâhıdır.

”

şekillenen âdâbı muâşeret özel bir insan, âlem ve varlık tasavvuruna atıfla inşa olur.



Birlikte yaşamın zaruri muamelatı olarak âdâbı muâşeret şehirde sosyal güven ve kültürel sermayenin zamana ve muhite yayılmasını sağlar. Günlük hayatın ilişki, davranış ve süreçlerini meşru ve muteber tarzda ikame eder. Bir dil, tarz ve davranış olarak geleneksel formlar içinde âdâb, hem mevcut ân'a anlam verir hem de mutad bir geleceğin zeminini kurar. Günlük hayat mecrasında kişileri kolektif şuur ve ahlakın şemsiyesi altına toplar, çatışma ve dağılmanın önünü alır.

Âdâbı muâşeret esasen günlük hayat ilişkilerinin tanzimi için bir kılavuz olmanın ötesinde ahlâkî ve estetik kodlarıyla “birlikte yaşamın en iyi ve en güzel yolu”dur. Bu bakımdan sosyal dünyada iyi, güzel ve doğrunun estetik inşasını mümkün kılan (Meriç, 2007, 1) kolektif bir hayat rehberi ve davranış haritasıdır. Bilindiği üzere günlük hayatın istikrar içinde yürümesi için kolektif bir ritimler ve rutinler düzenine ihtiyaç vardır. Âdâbı muâşeret sosyalleşme süreçlerinde kuşaklar arası iletişimi sağlayan bir dil olmakla birlikte zaman ve mekân ile sosyal çevrenin durumuna göre de değişir. Dolayısıyla günlük hayatın akış ve ilişkiler düzeni toplumsal dünyanın geleneksel ya da modern kesimlerinde olduğu gibi bir toplum içindeki kültürel muhitlere göre de farklılaşır.

Âdâbı muâşeret kaynağını medeniyete özgü bir değerler sisteminden alır. Kültürel meşruiyeti ve sürekliliği ise ilişkilerin mümkün dünyası yani bir *muhit* olarak şehir mekânında ve bir *yaşam tarzı* olarak şehir kültüründe temellenir. Böylece sosyal münasebetlerde aidiyetin güven ve nizam veren dilini fiiliyata geçirmeye imkân verir. Birlikteliğin ahlâkî ve kültürel dünyası için en büyük risk, aidiyet ruhunun örselenmesi, mensubiyetin zayıflama ihtimalidir. Durkheim şehir hayatında aidiyet, anlam ve eylem haritalarının kaybolmasını “anomi”

kavramıyla açıklamıştır. Anomik harita kaybı, yani davranış ve eylem kodlarının kaosu âdâbı muâşeretin etkisizleşmesiyle ortaya çıkar. Anomi, aslında bir tür kültürel serbestlik, daha doğrusu bir kültürün kendi içindeki bireylere tutarlı rehberlik sağlama kabiliyetini yitmesidir. Durkheim bu durumu modernliğin en tehlikeli sorunu olarak görüyordu (Greenfeld 2023, s. 42). Âdâbı muâşeretin seküler kent ortamında hafızadan ve günlük hayattan çekilmesi geleneksel ilişkilerin sembolik dilini ve eylem kodlarını geçersizleştirir. Kent böylelikle mekanik, resmî ve yüzeysel karşılaşmalar alanına dönüşür. Sohbetin, selâmın, hâl-hatır sorma ve ziyaretin, samimiyet ve dostâne muhabbetin yerine hesapçı, geçici ve yüzeysel bir anonimlik yerleşir. Bireysel tekilliklerin “kuru” kalabalık oluşturduğu kamusal mekânlarda artık “konuşan ve dinleyen” bir kişi yerine, “sırasını” kollayan pasif bir özne vardır. Böylesi bir dünyada âdâbı muâşeretin huzur ve esenlik vadeden güven dili yerine belirlenmiş süreçlerde rasyonel tavırlar ve ruhsuz bir mevzuat öne çıkar.

Âdâbı muâşeret yalnızca birlikte yaşamın ahlâkî zeminini sağlayan kurallar manzumesi değildir. İç ve dış âleminde kendisi ve çevresiyle irtibatında bir anlam ve idrake, huzur ve güvene muhtaç olan insan için daimi bir referans çerçevesidir. İnsan bu dil ve eylem kodları sayesinde ‘değerli’ ve ‘amaçlı’ oluşun farkına varır; ‘geçinmeyi’ nezaketin ve adaletin yaşanan zamana kattığı ‘anlam’ ve ‘derinliği’ hisseder. Âdâbı muâşeret şehrin kimliğine söz ve davranışlar, simgeler ve eylemler üzerinde bir aidiyet ruhu kazandırır.

Âdâbı muâşeret bir istikrar kodu olarak günlük hayata iştirakin sembolik manalarını ikame eden bir dildir. Modern öncesi zamanlarda daha çok aristokrasinin ve saray çevresinin katı kuralları iken, seküler kentte

burjuva sınıfının ve devamında ise resmî protokollerin ve kamusal düzenin sembolik mevzuatına dönüşmüştür. Modern mekânda hareket edebilmek özel alan ile kamusal alan ayırımına özgü ilişki ve davranış tarzlarını

“

Birlikte yaşamın zaruri muamelatı olarak âdâbı muâşeret şehirde sosyal güven ve kültürel sermayenin zamana ve muhite yayılmasını sağlar. Günlük hayatın ilişki, davranış ve süreçlerini meşru ve muteber tarzda ikame eder.

”

bilmeyi gerektirmektedir. Bu ayırma istinaden geleneğin ahlâk alanında tanımladığı esaslar modern kamusal alanda rasyonel davranış kodları olarak biçimlenmiştir. Bir başka deyişle modern toplumda âdâbı muâşeret, medeniyet perspektifini temsil eden *kamusal ahlakın* dinden ayrışmasıyla seküler bir mahiyet kazanmıştır. Zamanla âdâbı muâşeret kültür dünyasında yaşayan insanların rutin güven ve nezaket ilişkileri için bir referansa dönüşmüştür. Ancak geleneksel toplumda ilişkiler, ritimler ve rutinler özel bir dünya görüşüne, âlem ve varlık tasavvuruna bağlı oluşurken, modern toplumda ise günlük hayatın seküler inşasına yönelik bir kurallar ve protokol manzumesi olarak biçimlenir. Modern kentin seküler yaşamında ilişkiler derüni bir kültürel aidiyetin dışında daha çok kurallar, mevzuatlar



ve protokollerin belirlediği bir üyelik ve yükümlülükler içinde yürür. Seküler âdâbı muâşeret daha çok yapılanmış bir sosyal hiyerarşiye nasıl uymamız ve kamusal alanda nasıl görünmemiz gerektiğini belirleyen rasyonel bir mevzuattır.

Bir ahlak ve terbiye sistemi olarak âdâbı muâşeret her şeyden önce sosyalleştirme, eğitim ve yetiştirme işlevine sahiptir. H. Lefebvre bu özelliği *terbiye* kavramıyla açıklar; “*Bir topluma, gruba veya vatandaşlığa girmek (öğretilen) değerleri kabul etmek, belli kanalları takip ederek bir mesleği öğrenmek, ama aynı zamanda adap karşısında kendini eğmektir (bükmektir). Bir başka deyişle: terbiye. İnsanlar terbiye olur, kendilerini tutmayı öğrenirler. Terbiye pek çok şeye yetişir: nefes alma, beden hareketleri, cinsellik. Tekrara dayanır. Canlı bir varlığı, ona belli bir edimi, belli bir hareketi tekrarlatarak terbiye ederiz.*” (Lefebvre, 2017, s. 66). Âdâbı muâşereti resmî kurallardan ve dışsal mevzuattan ayıran şey, insanın bu terbiye sistemini gönüllü ve içtenlikle benimsemesi, devamı için çaba göstermesidir. Bir terbiye sistemi olarak âdâbı muâşeret, kaynağını ve kudretini özel medeniyet telakkisinden alır. Bu sebeple

âdâbı muâşeret dayandığı dünya görüşüne göre ya bir *kemâlât* ya da bir *modernleşme* yolu olarak görülmüştür.

Âdâbı Muâşeret ve Medeniyet

Âdâbı muâşeret ile medeniyet arasındaki ilişki daha çok medeniyetin değişen tanım ve yorumlarında açığa çıkmaktadır. Düşünce tarihimizde medeniyeti modernleşme sürecinde ortaya çıkan ilim, fen ve teknikle ilişkilendiren güçlü bir telakki mevcuttur. Bu yaklaşım medeniyeti değerlerden bağımsız işleyen teknik araçlar ve usullerden ibaret görür. Batılılaşma ile modernliği özdeşleştiren bu eğilim, medeniyeti millî ahlak, kültürel örf ve âdetlerden ayrı bir boyut olarak anlamış ve savunmuştur. Ancak bunu da aşan diğer bir anlayış ise medenileşmeyi Batılı yaşam tarzıyla alakalı görüp modernliği bu değerler ve düşüncelere intibak şartına bağlayan akım olmuştur. Söz konusu hareketler Müslüman toplumların erken modernleşme sürecindeki yönetimler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu dönemin müstağrib aydınına göre medeniyet, özünde Batılı kültür ve değerler sistemine has bir âdâbı muâşeretle özdeşir.

Medeniyeti moderniteye içkin gören telakki, ilerlemeyi gündelik hayatın Batılı kodlara göre dizayn edildiği bir değişim projesine bağlar. Bu yaklaşım kültürel kurumlarla birlikte gündelik hayatı da medenî dünyanın birey, aile ve ilişkiler sistemini esas alan bir âdâbı muâşerete dönüştürür. Nitekim erken Cumhuriyet döneminde yayımlanan âdâbı muâşeret kitapları hem modern dünyaya, hem de asrî tabakaya mensubiyet için bir kılavuz mahiyetine sahiptir. Söz konusu kitaplar kurumsal siyasal değişimlerden ziyade toplumun eğitilmiş seçkin kesimlerinde modernlikle uyumlu bir günlük yaşamın inşasına öncelik verir. Ancak bu proje Osmanlı'nın son dönemlerine Lale Devri ve Tanzimat'a kadar uzanan bir değişim arzusunun olgunlaşmış hâlidir. Yeni âdâbı muâşeret söylemi ise her şeyden önce Türk ailesini

Batılı formatlara göre değiştirmeye odaklanmıştır. Zira aile çocuğun yetiştirildiği, kadın erkek ilişkilerinin ve cinsiyet rollerinin biçimlendiği, gündelik hayat içinde sergilenen kişilik ve karakterin kazanıldığı ilk eğitim yeridir. Yeni âdâbı muâşeret kamusal alanın modern değerler ve amaçlara göre yeniden düzenlenmesini amaçlar. Kadının yeni toplumsal rollerini gerçekleştirebilmesi için kamusal alanda görünürlük kazanması önem arz etmektedir. Geç Osmanlı aydınları erkek ve kadının mahallede, sokakta, çarşıda, pazarda, resmî kurumlarda, kısaca kamusal yaşamda yakınları ve diğerleriyle münasebetlerinde medeni dünyanın usul ve âdâbını önemsemekle birlikte Osmanlı şehir geleneğini de terk etmemiştir. Erkek ve kadının kamusal alanda giderek daha fazla karşılaştığı ve karıştığı yeni toplumsal hayatta giyimden kuşama, selamlaşmadan karşılıklı konuşmaya bir dizi değişim, kitapların ve beklentilerin dışında gerçekleşmeye başlar. Aslında bu süreç erkekleri *centilmen*, kadınları *hanımefendi* rollerine teşvik eden medeni ilişkiler ve davranışlar sistemini modern insan ve toplum tasarımı inşa etmeye yönelik bir geçiş dönemidir. Kamusal alanda mahremiyet anlayışının değişimi zaman ve mekân pratiklerinde hürmet, nezaket ve ahlâk gibi birtakım akklar üzerinde temellenmiştir (Meriç, 2013, 22-27).



Türk modernleşmesinin ikinci evresinde (1950-80) şehir hayatı hızlı göç, çarpık kentleşme ve istikrarsız sosyo-politik gelişmeler yüzünden, ne gelenekle ne

de modernlikle uyuşmayan fiilî bir âdâbın ve anomik ilişkilerin arenası hâline geldi. Kentsel yaşam etik ve estetik kodlarını tarihten, gelenekten ve medeniyetten değil, kapitalizmin popüler kültür dinamiklerinden alıyordu. Nüfus artışı, sanayileşme, göç ve hızlı kentleşme süreci, gelenek ile modernlik arasında kalmış bir şehir kültürünün ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu süreçte şehir hayatı köylerden kentlere akın eden nüfusun bir tür sığınma ve tutunma pratiklerinde biçimlendi. Şehre tutunma mücadelesi beraberinde mekânı ve ilişkileri târümâr eden bir gecekondulaşma, çarpık yapılaşma, dinî, siyasi ve iktisadi kuralsızlığın eşlik ettiği popüler kültürün ikamesine yol açtı. Büyük ve orta ölçekli şehirler piyasa kapitalizminin ticari ve sınai gelişmeleri belirlediği seksenli yıllar sonrasında yeni sosyal sınıflarla birlikte bu çarkın dışında kalan ve kenara itilen yığınların kültürel rengini aldı. Sosyokültürel avantaj kazanmak ve hayat standartlarını yükseltmek için göç edilen şehirler, kimileri için büyük sıçrama ve fırsatlar sunarken büyük kitleler için kaderin kısacında aile boyu yoksunluk ve sefaletin sınıdığı yerler olmuştur. Arabesk kültür, çarpık kentleşmenin düşünce ve zihniyetini, davranış ve eylemler dünyasını yansıtan en trajik resmidir. Bu dönemde *anadolu irfanı* dediğimiz kadim zihniyet ve davranış kodları kapitalist rant kültüründe etki gücünü kaybetmiştir. Şehir âdâbı, ancak eklektik bir pop-arabesk kültüründe ifadesini bulmuştur. Sinemasından müziğine, eğlencesinden ekonomisine, komşuluktan birlikte yaşamaya, sanatından ticaretine, dindarlığından siyasetine kültürün bütün alanlarında gelenekten kopmuş ancak modern de olamayan tekinsiz bir atmosfer oluşmuştu. Bu süreçte toplumsal sahnenin bütün kurumları ve kültürel ilişkileri kritik bir savrulmanın da eşliğinde bir kutuplaşma ve ayrışmanın güvensizlik ruhuna teslim oluyordu.

Kolektif davranış kodları gibi kültüre egemen olan dil de dönemin havasına uygun şekilde nezaketten nobranlığa, egoist ilgisizlik ve katılımsızlığa, yırtıcı rekabetten agresif ötekileştirmeye ve dışlayıcı içe kapanmaya doğru evrildi. Yeni tüketimci dil ve kültür bir yandan kadim geleneği etkisizleştirirken diğer yandan değerlerin sũistimaline, bireyci oportünizme, empatik katılımın istismarcı fırsatçılığa dönüşmesine yol açtı. Elbette medenîliğin geleneksel dinî kodlarını

yeniden ayağa kaldırma, mahallenin ve hânenin emîn havası ile kadim ahlâkî canlandırma çabası hemen her alanda sürüyordu. Ancak kamusal alanı belirleyen ekonomik ve siyasi oportünizmin gölgesinde ahlâkî, dinî ve medenî kodların dile gelse bile hayata geçme şansı pek bulunmuyordu. İslami geleneğin toplumsal zemini ise küreselleşmenin bütün her şeyi dönüştürdüğü doksanlı yıllarla birlikte neoliberalizmin gündelik popüler kültürüne geçiş yapmakta fazla zorlanmadı. Bu dönemle birlikte *yeni İslami burjuvazi*, *yükselen orta sınıf müslümanlar* ve *müslüman kalvenistler* gibi tanımlar altında gelişen İslamcı liberal kamusal seküler tedeyyəne dönüşümün en güçlü aktörü hâline geldi. Medenîliğin tarihsel arka planından mahrum kalan gündelik hayat, eklektik, ikame ve geçişsiz bir âdâba teslim oldu.

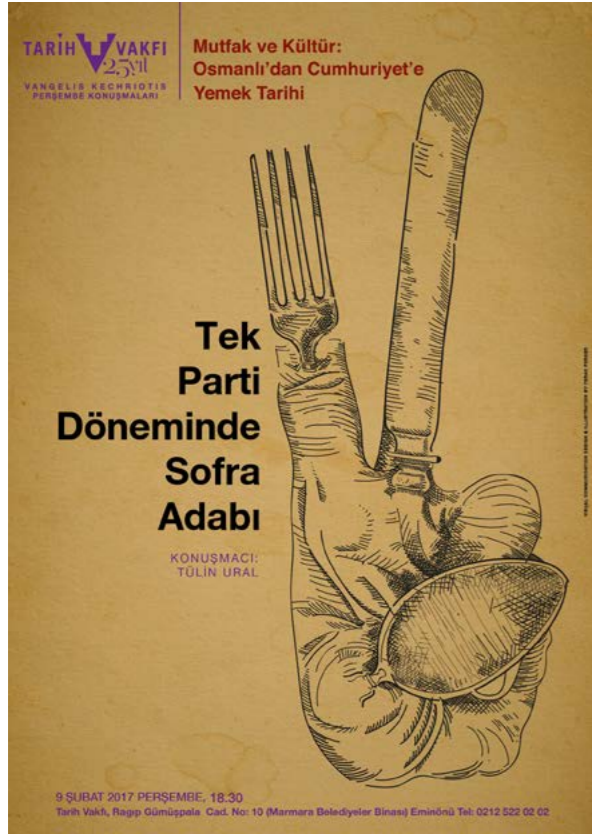
“

Âdâbı muâşeret esasen günlük hayat ilişkilerinin tanzimi için bir kılavuz olmanın ötesinde ahlâkî ve estetik kodlarıyla “birlikte yaşamın en iyi ve en güzel yolu”dur. Bu bakımdan sosyal dünyada iyi, güzel ve doğrunun estetik inşasını mümkün kılan (Meriç, 2007, 1) kolektif bir hayat rehberi ve davranış haritasıdır.

”

Tüketim Kültüründe Beden ve Kültürel Desenlerin Silinmesi

Âdâbın kamusal temsilini beden üstlenmiştir. Beden tepeden tırnağa, her bir hâl ve hareketiyle kültürün bir aynasıdır. Ancak bu yansıtma ve temsil özelliğini sağlayan tarihî kültürel terbiye sistemi âdâbı muâşeretdir. Bireyler bu sistem içinde günlük hayat ilişkileri ve kolektif davranış kodlarını ritimler yoluyla içselleştirirler. Rutinlerle nesilden nesile aktarılan âdâbı muâşeret geçmiş ile şimdi arasında irtibatı sürdüren bir hafızadır.



Kültürel hafızanın sürekli yeniden inşasında âdâbı muâşeret, bir yandan tarihsel arka planı ikame eder, diğer yandan geleneğin yenilenerek devamını sağlar. Yeni yorumları ve kültürel etkileri de içine alarak, değişimin sosyal hayatta bir boşluk oluşturmaya fırsat vermez. Dolayısıyla süreç içinde kültürel etkileşime uygun olarak bedenün temsil ve terbiyesindeki değişimleri de içerir. Bu durumu günlük hayatı tasvir eden tarih çalışmalarında görmek mümkündür. Nitekim Norbert Elias da “Uygarlaşma Süreci”nde 13 ile 19. yüzyıllar arasında Avrupa merkezli görgü kurallarının değişimini daha çok bedenün kültürel denetimi ve terbiyesindeki değişimler üzerinden açıklamıştır. O medeniliğin evrimsel izlerini bedenün yeme-içme, uyuma, sümkürme, işeme, dışkı-lama gibi biyolojik özelliklerindeki farklılaşmalarda aramıştır. Elias, böylelikle uygarlaşma süreci boyunca bazı şeylerin âdâbı muâşerete aykırı veya uygunsuz tanımlanmasına dayanarak utanma ve mahcubiyet duygularının oluşum ve değişimini göstermeye çalışır (Ekinci, 2022, s. 68-69). Âdâbı muâşeret bedenün ve ilişkilerin bir maneviyat ve medeniyet ekseninde

terbiyesidir. İlişkilerin ikamesi bağlamında eşzamanlı, geleneğin sürdürülmesi anlamında artzamanlı bir kültürün inşasıdır.

Toplumsal beden günlük hayat içinde âdâbı muâşeret sayesinde makbul davranışlar, pratikler ve eylemlerle hareket eder. Son derece gündelik ve sıradan gibi görünen bedensel rutin ve eylemler esasen tarihsel bir mirasın gölgesinde tezahür eder. Ancak diğer yandan görgü kuralları ve nezaket ritüelleri, bazen kişilerin birbirlerini daha yakından tanımalarına imkân vermeyen benlik maskelerine de dönüştürülebilir (Sennett, 1996, 30). Bedenün her türlü hareket ve duruşu, hazırlanma ve sunumu kültürel kimliğin egemenliğinde gerçek benliğin kamufle olmasına ya da bastırılmasına yol açabilir. Bir başka deyişle benliğin içsel sesi ya da dürtüleri âdâbı muâşerete baskılanır ve kişi sürekli çevresiyle kendisi arasında bir gerilimle cedelleşir. Bu gerilim ve çatışma geleneğin egemen olduğu dönem ve yapıların aksine giderek bireyselliğin, çoğulculuk ve görecileşmenin arttığı post-modernlikte nispeten azalmaktadır. Fakat kuşatıcı geleneğin ritüel ve ritimlerinin yerini bu sefer daha yoğun bir şekilde bireylerce içselleştirilmiş ‘performans’, ‘başarı’ ve ‘kariyer ritüelleri’ almıştır. Öte yandan seküler beden algısının öne geçtiği kentsel kamusal alan, hiçbir âdâp dizgesini umursamayan bir teşhirin zeminine dönüştürülmektedir. Bugün beden tarihte hiç olmadığı kadar kutsanmış bir görünülüğün ve küresel tüketim kültürünün elinde bir nesne ve şey olarak metalaşmıştır.

Bir Harita ve Aidiyet Sistemi Olarak Âdâbı Muâşeretin Kaybı

Âdâbı muâşeret kodları resmî ya da formel bir karakterden ziyade bir hafıza içinde şekillenmiş ahlâkî, kültürel haritanın içselleştirilmesini ifade eder. Bu sebeple müeyyideleri de yasal nitelikli değildir. İnsanlar âdâbı muâşereti ihlal ettikleri zaman bir yasayı çiğnemiş gibi değil daha çok bir kınanma, dışlanma ve tecrit gibi yalnızlaştıran ve mahcup kılan duygusal-kültürel reaksiyonlara maruz kalırlar. Ancak bugünün kent toplumunda bu tarz müeyyideleri hissettirecek *yakınlıklar* kaybolduğu için âdâbı muâşeretin meşruiyeti de zayıflamıştır. Modern ilişkiler geçici, pragmatik,

bürokratik ve mekanik karşılaşmalara özgü prosedürleri ve mevzuatı âdâbı muâşeretin yerine ikame etmiştir. Artık *insanîyet* ve *medenîyetin* nezaket ve asaleti değil, *teknokrasi* ve *dijitokrasinin* onayları, kısa mesajları ve emojielerin sanal dili hâkimdir. Bir de hayatın bütün insani karşılaşma, konuşma, anlaşma gibi müşterek işler ve buluşmaları giderek yapay zekânın dijital prosedürlerin mecrasında şekillenen tekno-iktidar mevzuatına teslim olmaktadır. Bugünün dünyasında kamusal ve kültürel alan, ilgisizlik, duyarsızlık ve bencillik tutumlarının gölgesi altında tenhalaşmakta, çölleşmektedir. Günlük hayat neoliberalizmin küresel egemenliğine boyun eğmiş; insan ise artık görüntünün ve teşhirin yorgunluk toplumunda uzakları yakın, yakını uzak eden bir sosyal medya vatandaşı olmuştur.

Âdâbı muâşeret oysa hakiki bir bağlılık sistemidir. İnsani ilişkilerde âdâp kurallarını bilen, tanıyan ve uygulayan her kişi kendini ahlâkî-medenî habitusa ait görmektedir. Bu sistem her türlü iradî eylem ve davranışın, hareket ve birlikteliğin güven telkin eden gerçek bir dayanağıdır. Bugünün kent ilişkilerinde giderek kaybolan şey, kişiye kavî bir şahsiyet kazandıran ve yol açan bu bağlılık çerçevesidir. Âdâbı muâşeretin kaybolması bir ilişki kaosunu, daha doğrusu bir ilişkisizlik vasatını ortaya çıkarır. Böylelikle mekânın derin anlam ve sürekliliği gibi zamanın hafızaya müteallik gücü de kaybolur. Günlük hayatın muhtevasında yer alan yapılar, nesnelere, şeylere ve bütün ötekiler ancak bir âdâbı muâşeret bağlamında “hakiki”lik düzeyine yükselir. Bizim hakikatimizi pratiğe döken dünya, âdâbı muâşerete tecrübe ettiğimiz dünyadır. Şeyleri bir gelenek ve tarih çerçevesinde algılamak, varlığımızı hakiki bir zaman ve mekâna iliştiirmek, âdâbı muâşeretin pratik dilinde mümkündür. Bugün kaybolmaya yüz tutan tecrübî dilden dolayı günlük hayatta zaman ve mekân hakikate olan atfını yitirmiştir.

Günlük hayatın seküler bireyci rasyonaliteye göre yapılandığı tüketim toplumunda âdâbı muâşeret bütün kadim referanslarından uzaklaşmakta, ilişkiler ve süreçler daha çok popüler kültür dünyasında şekillenmektedir. Aile, eğitim, siyaset, sanat, adalet ve ticaret gibi kültürel yapılar çözülen âdâbı muâşerete birlikte irfâni dil ve bağlarından kopan tesbih taneleri gibi dağılmaktadır. Âdâbı muâşeret şahsiyetin kimlik

içinde eridiği bir bütünleştirme potası değildir, aksine hayatı bir aidiyet perspektifinden anlama ve kuşatma, idrâk ve yorumlama için fırsat zeminidir. ‘Hiçbir yer’den ‘hiçbir şey’ söylenemez. Gerçekte bir aidiyet ve bağlılık çerçevesi özgürleştirir. Modern özgürleşme söylemiyle artan bireyci çözümler, hayata ve hakikate tutunacak bütün dalları kırmakta, özgürlüğün mümkün vasatı da kaybolmaktadır. Seküler kentin kültürel sistemi daha çok hiyerarşik, nedensel, rasyonel tahakküm ilişkileridir. Bu ilişkilerin değerler sistemi faydacılık ve çıkarıcılık, kariyer ve sürekli başarı, sahip olmak ve sürekli yenilenmek gibi bireyci seküler yönelimlere dayalıdır. Oysa insan artık her zamankinden daha fazla, hafıza ve geleneğin birleştirdiği tarihsel yolculukta uhuvvet, muhabbet, emniyet, adalet, samimiyet ve nezaket gibi sevgi temelli sahih değerlere muhtaçtır. Âdâbı muâşeret sadece birlikte yaşamın, mekânsal yakınlığın pragmatik bir izharı değil; aksine insan, varlık ve hayat hakkında bütüncül bir bakışın, sahih bir ontolojinin tarihe ve gerçekliğe yansıyan dilidir.

Bugünün kentinde yapısal, kurumsal ve mekânsal değişimler günlük hayatın bütün dinamiklerini etkilemektedir. Buna göre kişisel ilgiler, istekler, arayışlar, kabuller ve itirazların ifade biçimleri ve meşrulukları da değişmektedir. Sosyal medya araçları ile giderek dijitalleşen kitle iletişimi kültüre içkin âdâbı muâşeret kodlarını hırpalamakta, eylem ve davranışlardaki referans çerçevesi olan âdâbı muâşeret bireyci, tüketimci, neoliberal gündelik hayat anaforuna gömülmektedir. Artık ‘aynı dili’ konuştuğumuz insanlarla ‘aynı şeyi’ söylemiyor, aynı duyguları hissetmiyor ve aynı havayı solumuyoruz. Aramızdaki dil, ‘dünyanın faniliğini’, mülkün temeli olan ‘adalet’i, varoluşa mesnet olan ‘emanet’i umursamayan gündelik lafazanlığa dönüşmüştür. Hafızanın, kimliğin ve geleceğin, mevcuda can veren bir ‘dil’e ihtiyacı bulunmaktadır. Âdâbı muâşeret günlük hayat rutinlerini ikame ve idame eden bir hafızadır. Dünyadaki maceramızın esbabını, varoluşumuzun hikmetini, aramızdaki muhabbet, merhamet ve adalet dilini âdâbı muâşeret içinde anlar ve konuşuruz. O dil insani yaşamın temeline istismar ve hukuksuzluğa karşı adalet ve merhameti koyar. Değerlerin gölgesinde tezahür eden insani ritimler ve rutinler şuurun kolektif yansıması, şahsiyetin kıymet bulmasıdır. Kısaca âdâbı muâşeret basitçe karşılıklı nezaketi çağrıştıran ve ses-

lendiren bir dil değil, günlük hayat içinde birbirinden ve çevresinden sorumlu oluşu ikame eden bir eylem ve aidiyet pratiğidir.

Mekânın Âdâbından Meta'nın Kullanımına

Modernlikte kolektif mekân ve zamanı denetleyip kontrol eden bir mutlak ruh olarak devlet, hayatın ritimlerinde ve âdâbında da söz sahibiydi. Ancak post-modern dönemin devleti hegemonyasını küresel finans aktörleriyle paylaşınca kamusal alanda giderek daha görünmez hâle geldi ve dijital kuşatmayla birlikte biçim değiştirdi. “Mekân ve zamanın piyasaların mekân ve zamanı hâline geldiği bu evrede, meta her şeye baskın çıkmaktadır.” (Lefebvre, 2017, s. 30). Metalaşma, bütün dillerin ve kültürlerin üstüne çıkmış, zamanın hegemonik ruhu olmuştur.

Richard Sennett'e göre, “Modern toplumda insanlar artık bir ‘sanatı olmayan aktörler’ hâline gelmiştir; insan rol yapma sanatından mahrum kalırken, idrâk faaliyetinin bir biçimi olarak oyun, çocuk oyunları, yetişkin sosyalleşmesi, tabiatın evrelerini hatırlatan ritüeller, kahvehaneler, akşam oturumları ve nihayetinde âdâbî muâşeretin kayboluşuyla yaygınlaşan narsisizm... modern yaşamda yetişkinlerin toplum normlarına uygun davranabilmeleri için narsist olmaları gerekiyor. Çünkü gerçeklik öylesine yapılanmıştır ki, ancak onun yapıları içinde davranıp çalışan insanların yapıları benliğinin aynaları olarak görmeleri ... ölçüsünde düzen, istikrar ve ödül ortaya çıkar” (Sennett, 1996, s. 405). Seküler kentin bireyi narsist bir kişiliğe sürüklenmektedir.

Bugün kentsel yaşam bir âdâbî muâşeretin hüküm sürdüğü dünya değil, âdâbın teknokrasiye ve piyasa ahlâkına teslim olduğu yerdir. Kentin mekanikleşmiş ritimlerinde zaman artık “Müslüman saati”ne ve dünya görüşüne göre akmadığı için vaktin bir edebe mukayyet kılındığı sözler ve meclisler de dağılmış durumdadır. Zamâne bireyi gündelik hayatı bir safvet ve uhuvvet ikliminde ‘oluş’la değil bir yarışma, biriktirme, rekabet, başarı ve sahip olma deneyiminde içselleştirmektedir.

Bir âdâb ve yaşam düzeni olarak şehrin yerini bir mevzuat ile resmiyet haritasında sakınlı kentsel karşılaşmalar ve anonim yüzleşmeler almıştır. Gündelik hayat metâlaşmanın pençesinde zaman ve mekânı o denli boğmuştur ki, sohbetin mekânı, hâl-hatır sormanın zamanı tükenmiş, muhabbet yerine makam-mevki ve statünün muhafazası makbul değer hâline gelmiştir. Nezaket ile saygının, hürmet ile samimiyetin dile gelip vücut bulması mekânın gönle, zamanın sükûna açılmasıyla mümkün artık.

Bugün artık bir geleneğin içinde varlığa anlam ve mekân sunan şehirler değil, bizi daha çok nesneleşmiş androidlere dönüştüren akıllı kentler arayışındayız. Âdâbî muâşeret hafızadan ve hayattan çekildikçe şehir kendini gözetleme, denetleme ve istihdam mekanizmalarıyla savunmakta, bireyler sosyal sistemin kurumsal kafeslerinde resmîliğin ve anonimliğin mevzuatlarıyla te'dip edilmektedir. Gündelik hayat içtenlik ve samimiyetin nâzik ve rakik tonlarından ziyade normların soğuk ve mecburî formlarıyla biçimlenmektedir.

Kadîm âdâbî muâşeret, her ne kadar sosyal düzenin ve kültürel muhitin benlik üzerinde baskı yaratan bir çerçevesi gibi görünse de, gerçekte kolektif şuurun düşünce, tasavvur ve eylem kodlarını temsil eder. Geçmişte siyasi, idari ve dinî seçkinlerin kendi içlerinde bir disiplin oluşturarak toplumun geri kalan kesimlerinden ayrışmalarını sağlayan âdâbî muâşeret, zaman içerisinde toplumun ve hayatın geneline yayılmıştır. Böylelikle hiyerarşi ve statü belirleyen kodlardan günlük ilişki ve görgü kurallarına evrildi. Bu kurallar geçmişte bir tabakanın ve zümrenin rutinlerinde öğretilirken modern dünyada gündelik hayat ve kurumsal yapılar üzerinden içselleştirilmektedir. Modern toplumda birey âdâbî muâşeret yoluyla sosyal kişi hâline gelmekte, ilişki hakkı ve meşruiyet kazanmaktadır.

Birey kentin mekânsal coğrafyasında hareket edebilme ve makbul vatandaş hâline gelmek için mevzuat adabını öğrenir. Mekânın bürokratik, resmî, ticarî, siyasî, dinî, popüler ya da özel formlarında câri olan âdâbî muâşereti ıskalamak ya da göz ardı etmek en hafifinden bir kınama ya da ayıplamaya maruz bırakır. Bu yüzden kentsel yaşam bireye ilişkiler ve kurumsal irtibatlarında içselleşmiş tavırlar, jestler, davranışlar

ve eylemler yoluyla haddi hududu öğretir. Ancak bu “haddini bilme” bir “kendini bilme”den ziyade sosyal ve kültürel sistemin rızasına nail olmak için “sınırlarını bilmek” ve kolektif uyum ile dengeyi gözetmektir. Modern sosyal dünyada âdâbî muâşeret bir incelik ve efendilik formatında “nezaketi” değil, makuliyet ve meşruiyet bağlamında bir “medeniliği” ifade etmektedir (Ekinci, 2022, s. 71). Modern öncesi dünyada âdâbî muâşeret müşterek değerleri bozan saldırganlık, kabalık ve ahlaksızlık gibi tehdit ve güvensizlik risklerini azaltıyor, aidiyeti perçinliyordu. Muhitler ve zümreler ayırıştırıcı ve sınır çizici muamelelerle imtiyaz kazanıyordu. Bugünkü kent yaşamı ise bireyleri ilgi, eğilim, beğeni, zevk ve tüketim pratikleri üzerinden kültürel kalıplara ayırmakta, yani bir statü ve bürokrasi adabı üretmektedir. Bir başka deyişle geçmişin âdâbî muâşereti bir otorite, hiyerarşi ve gelenek silsilesinin meşruiyet referansını teşkil ederken, bugün ise her bir kişinin roller, statüler ve görevler üzerinden toplumsal varlığını tescil etmektedir. Mevcut sosyal dünyada makbul ve meşru kimliğin imkânı duygu, düşünce ve davranışları sisteme uyarlayan bir mevzuat düzeninde içkindir.

Âdâbî Muâşeret ve Mahremiyetin Kaybı

Bugün günlük hayatımızda âdâbî muâşeret ve mahremiyet, bütün ilişki ve irtibatları koparan “özel yaşam” formunun istilasıyla etkisini kaybetmiştir. Evlerimiz ve ev içi düzenimiz, kişileri herhangi bir âdâp düzeyine ihtiyaç bırakmayan gündelik bir dile göre inşa

edilmektedir. Konforun ve bireyselciliğin dünyasında ‘öteki’nin, ‘başkası’nın saygınlığı, ‘birlikte yaşamın’ zenginliği tükenmiştir. Adorno, kentsel yeni mekâna “modern işlevsel konutlar, içlerinde yaşayanlarla hiçbir bağlantısı olmayan yaşama kutularıdır” der. Mekânın standardizasyonu bizi ikâmetgâhın sorumluluklarından uzak kılıyor; ev, âdâbıyla birlikte geçmişte kalmıştır. Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık ve kendimizi “evimizde” hissetmemek ahlâkın bir parçası hâline gelmiştir. Evi kaybeden, yaşamı yitirmiştir. Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz. “Teknoloji,

jestlerle birlikte insanların da dakikleşmesine, keskinleşmesine ve hunharlaşmasına yol açıyor, insan hareketlerini her türlü duraksamadan, düşüncelilikten ve edepten arındırıyor.” Nesnelere tarih dışı, kültür, irfan dışı talepleri her türlü âdâbın önüne geçiyor. İnsanın insanla ilişkisi gibi eşyayla ilişkisi de bir kırılmaya uğruyor. Kapılar yavaşça ve sessizce ama sıkıca kapatılmıyor artık. Tekno-kültürün kapı pencereleri herhangi bir nezaket kuralına gerek duymadan dijital kumandalarla uzaktan

kullanılarak bir insânî görüş, geçiş ve karşılama eşikleri olmaktan arındırılmış durumdadır. Kapılar bizi görünce kendiliğinden açılmakta, perdeli pencereler kaskatı panjurlarla yer değiştirmektedir. Ya aracın, otomobilin, trenin, metronun ve uçağın düşünce, davranış ve yaşam duruşumuza etkileri nelere mal olmuştur? Araçlar kullandığımız nesnelere değil, kendileri uğruna araçsallaştığımız ihtişam ve statü göstergeleridir artık. Trafik cezaları, araç fetişizminin, marka ve performans putperestliğinin, güç ve itibar saygınlığının yarattığı gayri insani tedhişe karşı etkisiz ve dolaylı vergi kaynağı durumunda sadece. Niceliğin ve nesnelere

“

Birey kentin mekânsal coğrafyasında hareket edebilmek ve makbul vatandaş hâline gelmek için mevzuat adabını öğrenir. Mekânın bürokratik, resmî, ticarî, siyasî, dinî, popüler ya da özel formlarında câri olan âdâbî muâşereti ıskalamak ya da göz ardı etmek en hafifinden bir kınama ya da ayıplamaya maruz bırakır.

”

egemenliğinde hayat bütün varoluşsal veçhelerini tüketim kültürüne kurban veriyor. İnsani ilişkiler, ilgiler, değerler ve pratikler tüketimci neo-liberal çağın ruhuna teslim oldukça insan da bir atık endüstrisinin metâina dönüşüyor (Adorno, 2009, s. 41-44).

Çıkarların ve hesapların ağında biçimlenen modern rasyonel irade, geçmiş ile geleceği birleştiren bir hafıza ve hakikat desenine kıymet vermez. Zihniyet ve eylem kodlarının deruni eksenini kayınca hayata anlam veren her şey bir nesneye ve ürüne dönüştü. Mekân metalaşırken, hayat sıradanlaşıp ilişkiler de bayağılaştı.

Neoliberal âdâbı muâşeret sınırsız, ölçsüz ve kontrolsüz bir özgürlük tasavvurunu kutsallaştırır. Piyasa serbestisini yaşamın bütün değerlerine ve pratiklerine şamil kılmayı amaçlayan bu eğilim beden, eşyanın ve kültürün tamamen haz ve arzuya dayalı bir seçim ve tercihle ilgili oluşunu savunur. Neoliberal toplumun âdâbı muâşeretinde cinsel tercihler, biyolojik varoluşun bedensel formlarıyla bile kayıtlı değildir. Beden toplumsal, kültürel ve tarihsel bütün angajmanlarından kopuk bir kişisel tasarrufun emtiasıdır. Beden, artık farkı ortaya koymanın ya da fark edilmenin bir aracı olarak mahremiyetten koparılmış bir teşhir simgesidir.

Âdâbı muâşeretin evrimi, insanın anlamlı ve amaçlı bir varoluşun ontolojik ve epistemolojik temellerinden öteye yani merkezinde hümanist değerler sistemi olan yeni bir insan ve dünya tasavvuruna geçişi simgeler. İlkinde insani varoluşun bütünsel ve ereksel kodları ikincisinde ise arzu ve tercihin bireyselci değerleri egemendir. İnsanın kendisiyle ve çevresiyle ilişkisini belirleyen âdâbı muâşeret değişen bu eksenini esas alır.

Çoğullaşan Âdâbı Muâşeret ve Anlamın Buharlaşması

Postmodern durum âdâbı muâşeretin ilişkilere ve davranışlara hâkim geleneksel meşruiyetini sarsmış ve izafileşen anlam haritaları yanında âdâbın klasik formları da aşınmaya başlamıştır. Gündelik hayatın farklılaşan ahlâkî ve kültürel adacıkları yüzünden artık disipline edici ve bağlayıcı olmayan, hiyerarşiye yer vermeyen, mekân-aşırı ve zamansal süreksizliğe

sahip bir âdâbı muâşeret, daha doğrusu ilişkiler cangılı ya da kaosu vardır.

Burada söz konusu olan basitçe sosyal sistemin ve kültürel muhitin kolektif zihnî eylem motifleri ve kalıplarını kaybetmesi değil, bizatihi insanın kendisi, doğası ve yaşam çevresiyle ilgili epistemolojik köklerin buharlaşmasıdır. İnsan bu büyük kopuştan (sekülerleşme) dolayı benliğine, muhitine ve dünyasına karşı bir nazar ve muamelat yoksunudur artık. Varlığa katılmaya ve varoluşsal düşünceye imkân veren medeniliğin irfânî veçheleri dağılırken, zaman ve mekân akslarında geçişler, duraklar ve güzergâhlar da birbirine karışmıştır. Hayatın aidiyet ve hafıza inşa eden ritimlerinde varlık bulduğumuz “zaman” tüketimin mekanik usullerine göre daralırken, kişilik ve kimliğimizin yeri-yurdu olan “mekân” ise neoliberal düzenin rant ve istismar âdâb-sızlığında metâlaşmaktadır. İnsan ve tabiat, bedeni ve çevreyi kuşatan, kendi ile öteki arasındaki bütün anlam sunan söylem, hâl ve eylem dilinden uzaklaştıkça yoksunlaşmakta ve ıssızlaşmaktadır.

Bugünün makbul ve mâkul âdâpları, bireyleri ilgisizliğin, katılımsızlığın ve sorumsuzluğun kendilik adalarına çekilmeye zorlamaktadır. “Kendi olmak” söylemi gerçek mutluluğun imkânı için her türlü kolektif âdâbın tasallutundan arınmayı simgelemektedir. İnsan bugün niyet ve eylemleri ile birlikte bedeni terbiye eden medenî miras yerine, transhümanist müdahale ve yüklemelere maruzdur. Beden bir idrâk ve bilinç perspektifiyle bir tarih ve toplum güzergâhında mânâya bürünmüş bir “emanet” gibi değil, teşhir toplumunda estetik bir ikona, tekno-biyolojik bir argümana dönüşen metâdır. Âdâbı harabeye dönmüş ikliminde beden, aitsizliğin, nihilistik bireyciliğin, popülist isyan ve itirazların sembolik nesnesidir sadece.

Öte yandan âdâbı muâşeret bugün bir gelenek ve kültürün aksine siyaset ve ideoloji eksenli dinî yorumlarda içten ve daha travmatik bir kırılma yaşamaktadır. Tarih ve geleneği önemsizleştiren kimi selevî, literal ve radikal din okumaları hayatın âdâp ve estetiğini meydan okuyucu dilin gölgesinde tektipleştirerek soluklaştırmışlardır. Modernliğe şiddeti yüksek bir söylemle itiraz ettiği hâlde tüketimci kapitalizme entegre olmuş dindarlık ise, tevazu ve hürmet yerine kamusal alanda yüksek

bir şatafat ve gösterişle görünürlüğün hazzına taliptir. Tekno-kapitalizmin gündelik hayat kültüründe evrilen “Müslümanca yaşamak” ideali, hayatı güzelleştiren değerler ve ilişkiler haritasından mahrumdur. Seküler dindarın postmodernlikle girdiği teşriki mesai, iddiasını ve ütopyasını da sıradanlaştıran bir nihilizme kapı açmaktadır. Gelenekten kopuk, mekân estetiğinden mahrum dindar zihin, anlamın ve ilişkiler fıkhnının ruhuna da yabancı düşmüştür.

Âdâbı Şehre Çağırarak; Şehrin Dilini İkametmek

Âdâbı muâşeret yalnızca zâdegân sınıfına özgü seçkinliği pekiştiren bir ayırım dili ya da hiyerarşik bir kodlama değildir. İstanbul’un konak hayatına ya da muhafazakâr mutena semtlerine hâkim bir günlük hayat düzeni, karşılaşmaların sosyetik yüzü de değildir. Âdâbı muâşeret kendisinden ve çevresinden sorumlu olmayı göz ardı eden, yalnızca nezakete ve yüksek ihtirama indirgenmiş eylemsiz bir retorik de değildir. Belki bunların hepsiyle birlikte ama daha çok onu tamamlayan bir kamusal iradeye ve birlikte eyleme talip olmaktır. Sahaya inmek, metnin ve dilin ruhunu taşımak, sokağı ve hayatı yüklenmektir. Varoluşun sosyal doğasında bir hakikat ve adalet dilini konuşmak; daha doğrusu istismar, eşitsizlik ve haksızlığın karşısına vasat insan ve medeniyet adabını bir “isyan ahlakı”nda hatırlatmaktır.

Âdâbı muâşeret mekândan tecrit olmuş bir dil olarak şehre inmez. Seküler mekânın tayin ettiği hayat tarzı, bireysel hırs ve çıkarları ma’şeri vicdanın üstüne çıkarır. Bir başka deyişle irfânî geleneğin âdâbı muâşeretini ancak mekânın, evin, sokağın, mahallenin ve şehrin inşa ve ikamesiyle maziye gömülü bir nostalji ve söylemin ötesine geçebilir.

Bugün mekân, birlikte yaşamın ahlâkî ve anlamlı bir ikamesinden çok, toplumsal kesimlerin aralarına aşılmaz duvarlar çekmeye yönelik bir yalnızlaştırma ve yalıtma misyonu yüklenmiş gibidir. Çocuklar, gençler, yaşlılar, emekliler, statü düzeninde geçişsiz kastlar gibi yaşayanlar, zamanın ve mekânın bir araya getiren ruhundan ve rutinlerinden sürülmüşlerdir. Bizi

bir âdâb içinde terbiye eden bereketli zamanlar ile kimliğin hayat bulduğu şahsiyetli mekânlar tarihin tatiline gönderilmiş gibidir. Şehirde bir araya getiren mekânlar popüler tüketim ve rant kültürünü ikame ediyor, günlük hayat ilişkileri sosyal medya ve küresel piyasa ekseninde belirleniyor. Artık ‘hiçbir yer’de ve ‘hiçbir zaman’da, post-truth bir çağın sahibi gibi yaşıyoruz. Nesiller ve kültürlerarası farklar kaybolmuş, şimdi herkes aynı yaşta ve aynı dünyada, tekdüze bir âdâbın diliyle seyr’ ediyor. ■

Kaynaklar

Adorno, T. W. (2009). *Minima moralia*, Koçak, O. & Doğukan A. (Çev.). Metis Yayınları.

Ekinci, O. (2022). *Norbert elias ve sosyolojisi*, Çizgi Kitabevi.

Greenfeld, L. (2023). *Zihin, modernlik, delilik. Kültürün insan deneyimi üzerindeki etkileri*. Yılmaz, A. (Çev.). Alfa Yayınları.

Lefebvre, H. (2017). *Ritimanaliz, mekân, zaman ve gündelik hayat*, Ayşe L. Batur (Çev.). Sel Yayıncılık.

Meriç, N (2007). *Âdâb-ı muâşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927)*. Kapı Yayınları.

Meriç, N (2013). Abdullah cevdet’in mükemmel ve resimli âdâb-ı muâşeret rehberi, *Toplumsal Tarih* 231, Mart 2013, (s. 22-27).

Sennett, R. (1996). *Kamusal insanın çöküşü*, Durak, S. & Yılmaz, A. (Çev.). Ayrıntı Yayınları.

Mekânın Mihengi

Turgut Cansever'in Mimarlık Anlayışında Hüsn-ü Muhafaza İlkesi

Dursun Çiçek

*Bu dünyânun meseli, bir ulu şâra benzer
Velî bizüm ömrümüz, bir tîz bâzâra benzer*

*Her kim bu şâra geldi, bir lahza karâr kıldı
Girü dönüp gitmeği, gelmez sefere benzer*

*Bu şârun evvel dadı, şehd ü şekerden şîrîn
Âhir acısını gör şu zehr-i mâra benzer*
Yunus Emre

*Nur yolunu tıkıyor yüz bir katlı gökdelen.
Bir küçük iğne yok mu, şehrin kalbini delen?
(1968)*

Necip Fazıl Kısakürek

Nübüvvet merkezli düşünme biçimlerinde varlığın ilkesi olarak, âlem başta olmak üzere Allah'ın yarattığı her şey bir ölçü, adalet, nizam, düzen ve güzellik üzerine yaratılmıştır. Yaratılan her şey bir hikmete mebnidir. Yaratanın Allah olması, yaratılanı anlamlı kılar. Bu yanıla âlem de bir âyettir. Yaratmanın olağanüstülüğü ve yaratılışın benzersizliği insan ve onun yapıp etmeleri için de bir örnek, bir ölçüdür. İnsan, tüm amellerinde bu mihenge göre davranmak durumundadır. Davranmadığı takdirde amel olarak edepsizlik yaptığı gibi amelinin sonuçları olarak da bir kaosa, yanlışla, anlamsızlığa dūçâr olur.

Yaratılış itibarıyla âlem ve dünya, varlığını Allah'tan, mefhumunu ise Allah'ın insan için yarattığı asıl yurttan, cennetten alır. Çünkü cennet insan için aslı mekân, dünya için ise mekânın ilkesidir. Dünyanın neliği ve nasılığı Allah'ın emirleri doğrultusunda cennete göre biçim alır. İnsanın edep bakımından ilk vazifesi dünyada cenneti unutmamak ve dünyayı mutlaklaştırmamaktır. Tüm düşünce ve amellerinde Allah'ın rızasını düşünerek hareket etmektir. Böyle yaparsa, onun bu dünyadaki düşünce ve amellerini müteâil bağlamından koparmamış olur.





Bu mihenkle hareket eden insan, şehrini, mahallesini, evini, siyasetini, devletini kurarken buna göre davranır. Hevâ ve hevesine göre davranmayı temsil eden Şeytan'ı göz önünde bulundurarak, nasıl davranmayacağını da bilir.

İnsanın bu dünyaya gönderilirken başıboş bırakılması, içlerinden Allah tarafından seçilen peygamberlerle desteklenmesi ve Nebi'nin onun için nur ve yol olması, insanın dünya hayatındaki en önemli kemalât ölçülerinden biridir. Bu durum, onun hem kendi hevâ ve hevesine hem de kendi öznel duygu ve düşüncelerine göre âlemi, varlığı, kendini ve çevresini istismar etmesini önler. Bu ister rasyonel anlamda olsun ister mistik anlamda olsun fark etmez.

Öyleyse Nebi ve onun sünneti, insanın hevâ ve hevesine göre aklını ve kalbini kullanmasını engelleyerek, aklı ve kalbi kendi yaratılış bağlamında tutar.

Bu ilkeler doğrultusunda Hz. Peygamberimizin kurduğu Medine, şehrin, mahallenin ve evin ne ve nasıl olacağıyla ilgili mihengi oluşturur. Onun sünneti, insanın ister aklî ister kalbî anlamda olsun hevâ ve hevesine göre davranmasını engeller. Çünkü Nebi, insan için dünyayı, hayatı ahlâk üzere yaşar ve anlamlı kılar. Yoldan çıkanı yola sokar. Akli karışanın aklını, kalbi karışanın kalbini düzeltir veya nasıl düzeleceğini öğretir. İyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış, helal-haram onunla bilinir ve anlaşılır. Yanlış yapılan bir amel onun tarafından doğrusu yapılarak düzeltilir. Çirkin olan bir tutum ve davranış onun tarafından yapılan güzellikle bertaraf edilir, kötü olan bir âdet veya alışkanlık onun yaptığı ve gösterdiğiyle bertaraf edilir ve sünnet olan tezahür eder.

Hâsılı din, onun şahsında, sözlerinde ve amellerinde ete kemiğe bürünür ve bu, insanın yolu, yordamı olur.

Şehri kurarken de evini yaparken de nasıl yapacağını genel ölçülerle o belirler. Evin de mescidin de şehrin de dırar olmaması için mihengi ve ölçüyü koyarak, güzelliğin örtülmemesini sağlar. Dırar olarak ortaya çıkanlara çeşitli biçimlerde müdahale eder. Dolayısıyla bir evin nasıl yapılacağı, bir şehrin nasıl kurulacağı yine onun sünneti tarafından üst ilkeler olarak belirlenir.

Bu anlamda bütün mescidlerin Mescid-i Nebevi'yi, bütün şehirlerin de Medine'yi mihenk alması sünnetin gereğidir. Bu aynı zamanda mescidlerin ve şehirlerin aidiyetinin de göstergesidir. Ancak ne zaman ki mescidler ve şehirler mihengini ve mefhumunu değiştirir; işte o zaman had aşılır ve yeni aidiyetler ortaya çıkar. Bu halde artık yaşanan, âidiyetin merkezi konumuna gelen veya getirilen kesimin hevâ ve hevesinin gereklerinden başkası olamaz. Güzelliğin, iyiliğin, doğruluğun, helalin mihengi sürekli şartlara, çıkarlara, ilişkilere göre değişir.

Hevâ ve hevesine göre davranma biçimi aklî olabildiği gibi kalbî de olur. Felsefî olduğu kadar dinî de olur. Çünkü Allah ile aldatma sonuçta yine Allah'ın dikkat çektiği bir durumdur.

Tarihin her döneminde elbette âidiyetle ve varlığın hiyerarşisiyle ilgili esas ve mihengi bozan tutum ve davranışlar olmuştur. Peygamberlerin gönderildiği

“

Şehri kurarken de evini yaparken de nasıl yapacağını genel ölçülerle o belirler. Evin de mescidin de şehrin de dırar olmaması için mihengi ve ölçüyü koyarak, güzelliğin örtülmemesini sağlar. Dırar olarak ortaya çıkanlara çeşitli biçimlerde müdahale eder. Dolayısıyla bir evin nasıl yapılacağı, bir şehrin nasıl kurulacağı yine onun sünneti tarafından üst ilkeler olarak belirlenir.

”

toplumlarla ilgili verilen misaller bunun göstergeleriyle doludur. Ancak her şeye rağmen asıl olana karşı ortaya çıkan imaj ve simülasyonlar, görünene karşı olarak ortaya çıkan görüntüler son birkaç yüzyıla kadar bir biçimde bertaraf edilebilmiştir. Fakat müteâl olanın felsefî anlamda bertaraf edilerek müteâl olanla irtibatı olmayan yeni bir dünya görüşü ve hayat tasavvurunun kurulması belki de son 300 yıllık tarihimizde olduğu kadar hiçbir zaman olmamıştır.

Nitekim karşısındaki dini istismarı gerekçe göstererek ortaya çıkan rasyonel temelli yeni durum, idealde mükemmel ve eksiksiz gözüke de uygulamada belli bir sınıfın, zümrenin hevâ ve heveslerinin evrenselleştirilmesinden başka bir duruma yol açmamıştır. Yeryüzü cenneti hayalleri başta olmak üzere artık yeryüzüyle ilgili ütopyalar bile kurulamaz hale gelmiştir.

Elbette ki bu durumun şehirlerin mefhumunu yitirmesiyle yakından alakası vardır. Sonuçta âlemi, dünyayı, varlığı, tabiatı istismar eden ve kendi hevâ ve hevesine göre tevil ve tabir eden yeni insan tipi, sözünü ettiğimiz dünya görüşü ve hayat nizamını şehirler vasıtasıyla dayatmıştır. Gerçekte ise idealize edilen şehirler Avrupalı belli bir çevrenin, iktisadî çıkarlarının, estetik tercihlerinin, ahlâk telakkisinin, şehir ve hukuk anlayışının evrenselleştirilmesi ve tüm dünyaya dayatılmasından başka bir şey değildir.

Bu anlamda modernite/kapitalizm ilişkisi incelendiğinde insanın mekanikleşmesine eşdeğer olarak şehirlerin de makineleşmesi onun iyiliğini, doğruluğunu ve güzelliğini yitirmesinin en önemli göstergesi olmuştur.

Nitekim bugünkü haliyle mekân ve şehir, mimarlıktan ziyade kapitalizmin mevzusudur. Mekân ve şehir, barınılan, mahremiyet temelli, komşuluk bağlamı bir yapı değil tamamen yatırım aracı, gösteri unsuru ve imaj malzemesidir. Çağdaş kapitalizm, mekân ve şehir üzerinden insanı da malzeme haline getiren yeni bir sürecin içindedir. Artık sadece “nasıl satabilirsiniz havayı” sorusunun yanı sıra “nasıl satabilirsiniz mekânı” sorusunu sormanın zamanıdır.

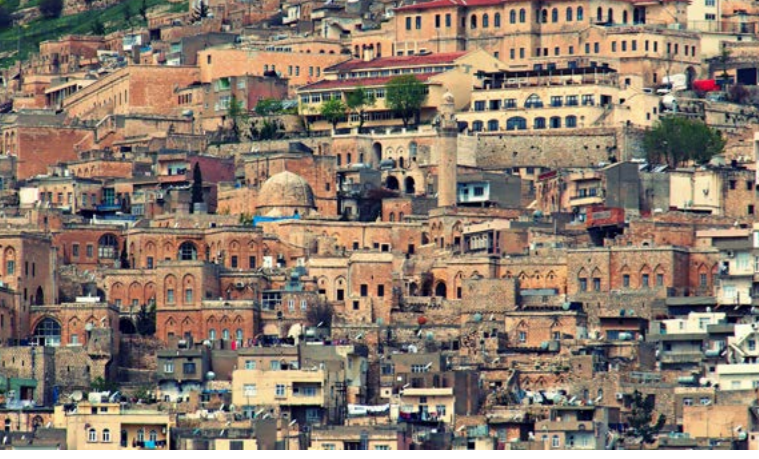
Şüphesiz ki bu durum, Batı düşüncesindeki müteâl bağlamın yitirilmesi, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlışın



yeni insan tarafından tayin edilmesiyle burjuva insanını özneleştirilen süreç, burjuva kültürünün evrenselleştirilmesi ve tüm dünyanın burjuva tarafından dizayn edilmesiyle doğru orantılıdır. Dünyanın rasyonelleşmesi adına tüm dünyayı belli bir kesimin tasarrufuna bırakan Batı düşüncesi, yol açtığı determinizm ve mekanizmlere süreci Batı dışı toplumlar için de evrensel bir zorunluluk haline getirmiştir.

Modernleşmenin temel iddiası, insanı özne kılıp ona ait bir dünya ve ev kurmak olmasına rağmen bugün ev'sizliği, dünya'sızlığı ve insânî ölçüğü yitirmeyi tartışan postmodern süreç, sorunu yine modernite vasıtasıyla aşmaya çalışmaktadır. Bir başka deyişle modernite modernleşmenin ilkeleriyle bir anti-modernite üretmek modernleşme süreci bağlamı dışında başka süreçlere imkân da bırakmamaktadır. Nitekim modern mimarlık telakkisi tüm insanları ve bilhassa mimarları yaratıcı haline getirirken dünyayı, evi, şehri, mekânı ve tüm varlığı nesneleştirerek, rasyonelleştirme adı altında tüketmektedir. Ev, sadece bir iktisadi unsurdur artık. Onun aşkın bağlamından söz etmek imkansızdır. Dünya, sadece yeryüzüne indirgenirken mekân iktisadî anlamda üretilen ve satılan bir malzemedir. Güzeli yaratan, varlığı tanımlayan, tabiatı ehlileştiren, barbarlığından kurtaran onu tamir ederek kemale erdiren modern insandır.

Kapitalizm ve modernleşme, mekânın güzelliğini, ahengini ve ölçüsünü bozarak onu iktisadın konusu yaparken bu süreçte kurguladığı yeni ahlâk da tabii olarak burjuvazinin çıkarlarına göre oluşmuştur. Neyin güzel, iyi ve meşru olduğu, şehrin ne anlama geldiği söz konusu süreçte ortaya çıkmıştır. Artık dünya, ev, mekân, şehir üretilen yapılarıdır. Herhangi aşkın ve kutsal bir bağlamı yoktur.



Aydınlanma sonrası ortaya çıkan mekân ve şehir anlayışının uzantısı olarak oluşan metropoller, bildiğimiz anlamda şehir ve mekân telakkisini fosilleştirirken, aslında hedef kitlesi olan insanı da kendisinin dışına atarak araçsallaştırmıştır. Yeni hiyerarşi, tamamen burjuva çıkarları ve ilkeleri doğrultusunda oluşurken, burjuva dışındaki insanlar tarihsel köleliğin bıraktığı boşluğu doldurmuş ve söz konusu yeni duruma göre de evrensel hukuk kuralları oluşturulmuştur.

Ancak söz konusu hukuk kuralları, ahlâk ilkeleri ve iktisadî kurallar kapitalizmin uzantısı ve onun rasyonelleştirme araçlarıdır. Bu durum evrenselleştirilince rasyonelleşmenin de mihengini oluşturmuş ve tüm dünya insanlarına ulaşılması gereken ilkeler olarak sunulmuş ve dayatılmıştır. Kapitalist kültür ve yaşama biçiminin tüm dünyaya yayılması kendine göre bir hiyerarşi oluştururken, geçişkenliği de neredeyse imkânsız hale getirmiştir.

Değer artık ekonomik bir içeriğe sahip olduğu için şehirlerin yapısı tamamen kapitalist üretim ilişkilerine göre biçimlenmiştir. Şehir planlamalarının müteâl bir ilkesi söz konusu değildir. Mekân artık sadece kârlılığın konusudur. Bu anlamda hız ve büyüklükten başka hiçbir nitelik önemli değildir.

Bu süreçte dünya, artık kutsal olmayan bir malzemedir. Tabiatın veya varlığın herhangi bir aşkın niteliği ve uzantısı söz konusu değildir. Tabiatın ve varlığın aşkın bir yasa yoktur ve aksine kendi yasaları vardır. Bu yasalara göre tabiat rasyonelleştirilir. Mekanik sürecin mihengi dediğimiz bu durum artık güzelliğin insan tarafından yaratılacağına da göstergesidir. Bunun için de insanın vahiy, nebi veya aşkın bir ilkeye değil fizik ve tabiat yasalarına ihtiyacı vardır.

Modernite ve Kapitalizmin dünya merkezli tüketim ve geçicilik telakkisi insanı kopardığı öte dünya yerine bu dünyada kalıcı bir mekân aramaya iterken, kalıcı mekân algısını da yine kapitalistler belirlemektedir. İnsan, aslında şehrin dışındadır. İnsanı dünya'nın ve ev'in dışına atan bu yabancılaşma süreci onu tahakküm araçlarına mecbur bırakırken, kendini de yaşadığı şehirde bir seyirci konumuna düşürür. Aslında insan bakımından en büyük ölçsüzlük bu durumdur. İnsan kalıcılaştırılan dünyanın, şehrin, evin esiridir ve esiri olduğu için de dışında sadece bir seyircidir. Aralarında herhangi bir âdiyet ilişkisi yoktur. Malzeme ve araç, insanı tayin etmektedir. İnsanın içinde yaşadığı zaman, mekân, ev, şehir, dünya insânî ölçüğe sahip değildir. İnsan yaratılan ve üretilen güzelin ve güzelliğin dışındadır. Kutsanan AVM'ler, müzeler, galeriler, sinema ve sergi salonları, otomobil galerileri, emlakçılar ve reklamcılar, stadyumlar, spor ve güzellik salonları mihengini yitiren insanın yeni maneviyat imkanları olarak boşluğu doldurur.

Turgut Cansever, bu süreci müteâl olandan koparak, tevhid ve adalet ilkesinin terk edildiği insanlık-dışı bir süreç olarak değerlendirir. Nitekim ona göre, sanatın, dinin ve ahlâkın değil de estetiğin mevzu haline gelmesi söz konusu sürecin mihengini yitirmesinin temel noktasıdır. Onun anlayışına göre sanat, vahyin altındaki tavidir. Dolayısıyla güzel de ilkesini Allah'tan alır. Güzel olgusu estetiğin değil, ahlâkın, sanatın ve inancın alanına aittir. Varlık, Allah yarattığı için bir anlama bir mefhuma sahiptir. O, her şeyi yerli yerinde yaratmıştır.

Turgut Cansever, bugün tüm insanlık için evrensel değerler olarak kabul ettirilen Batı düşüncesinin dilek ve temennileriyle, gerçeklikleri arasındaki farkı çok iyi görür. Özellikle gerçekliklerden hareket ederek onun ilkesel düzeyde ortaya koyduklarını da aşkın bağlamı olmadığı için reddeder. Hatta o, aşkının yerine aşkınısalı icad etmenin, aşkını reddetmekten daha tehlikeli olduğunu belirterek şirk'e ve şeytan'a dikkat çeker.

Cansever'in genelde Batı düşüncesi özelde Batı mimarisi için temel eleştirisi varlık tasavvurundaki köklü kırılmadır. Çünkü varlığı asıldan, asıl Varolan'dan kopardığınız zaman onu istediğiniz gibi istismar etme

hakkına sahip olursunuz. Bu istismar süreci de insan adına gücü elinde tutan tarafından istediği gibi kullanılır. Nitekim modernite/kapitalizm kısıncı bu sürecin uzantısıdır. Batı düşüncesi, içinde yaşadığı dini istismar olgusundan dolayı aşkın olanı önce Kilise'den kurtararak rasyonelleştirmiş, belli kanunlara ve ilkelere sıkıştırmış, daha sonra söz konusu kurallardaki ilâhîlik de bertaraf edilerek tabiat ve fizik kuralları mutlaklaştırılmıştır. Bu süreç bir süre sonra insanı (belli bir kesim insanı) tanrılaştırarak dünyayı Tanrıdan kurtaracağım derken dünyayı yeni tanrılarla doldurmuştur.

Oysa Allah, müteâl olan, Allah tarafından yaratılış, insanın Allah'ın halifesi olması, Allah'ın yarattığı varlık ve insanın, varlığın Allah'la olan ilişkisi ve irtibatı hem insanın hem insanın içinde bulunduğu dünyanın ve çevrenin dengesi ve ahengiyle ilgilidir. İnsan bu dünyaya atılmamış ve başıboş bırakılmamıştır. Bu dünya hayatı bir ahit ve akit üzere bina edilmiş geçici bir süreçtir. Öyleyse insanın bu dünyadaki hayatı aşkın ilkeler üzerine devam eder.

Dünyayı Allah yaratmıştır. Dolayısıyla dünya, Allah'ın yarattığı müstesna bir güzelliğe sahiptir. Yaptıklarımızı, o güzelliğe saygıyla yapmamız gerekir ve O'nun güzelliğini sürekli gündeme getirmemiz şarttır. Varlığın eşsiz güzelliğiyle çevrenmiş insanın kendi hayatını biçimlendirmek için vücûda getirdiği her şeyin bu güzelliği korumak ve geliştirmekten başka amacı olamaz.

Turgut Cansever'in insanı, varlığı ve insanın yapıp etmelerini ısrarla bir âdiyet mihenginde insanı, varlığı ve yapıp etmelerini aşan bir yere bağlama çabası, hem kapitalizme ve moderniteye bir reddiye hem de kendi

geleneğindeki insan, varlık ve tabiat anlayışına bir göndermedir. Bugünün tanrılaşma soyunan ve bunu bireyleşme ve özgürleşme olarak anlayan insanının yanılığının dinî ve ahlâkî olanı hakkıyla anlayamaması olduğuna atıfta bulunan Cansever, insanın müteâl özelliklerinden arınmasının sonucunda insanlığı kaybederek yeniden beşere dönüşeceğine işaret eder. Beşere dönüşen insanın yaptığı hiçbir şey, kurduğu hiçbir şehir insânî olamaz. Çünkü ona göre, insan, hilafet göreviyle hem emanetin muhatabı hem de kendisine emanet edilenin emindir. Cansever'e göre, varlığın ve çevresinin farkında, yaratılışın bilincine vakıf insan için; varlığın, çevresinin, dünyanın sorumluluğunu yüklenmiş insan için üze-

rine aldığı emanetlerin hüsn-ü muhafazası ve güzelleştirilmesinden önde gelen başka bir ideal olamaz... Bu inanç temelinden hareketle vücûda gelen sanat eserinin ise insanın bilinçsizce etkileneceği bir nesne olmak yerine, dünyayı güzelleştirmek iradesinin ürünü olması zaruridir. Bu iki farklı temel, insanın seyircisi olduğu sanat ve bilfiil her yaptığıının dünyanın tamirine değil imarına imkân verdiği, yaşanan sanat biçimlerini doğurmuştur. Ona göre bu durum

insanı beşeriyetten insaniyete götüren sürecin de kendisidir. İslâmî inançta, çevresinin ve varlığının, dünyayı güzelleştirme sorumluluğunun bilincine erişmek yanında varlığın sorumluluğunu yüklenmek suretiyle "beşer", "insan"a dönüşür ve yaratılmışların en kâmil mertebesine ulaşır.

Turgut Cansever düşüncesindeki hüsn-ü muhafaza ilkesinin uzantısı olarak dünyayı güzelleştirme söylemi, Batı düşüncesindeki dünyayı tamir etme veya dünyayı cennetleştirme ameliyesiyle karıştırılmamalıdır. Çünkü Cansever hem güzeli hem de sâlih amel bağlamındaki

Nitekim bugünkü haliyle mekân ve şehir, mimarlıktan ziyade kapitalizmin mevzudur. Mekân ve şehir, barınılan, mahremiyet temelli, komşuluk bağlamı bir yapı değil tamamen yatırım aracı, gösteri unsuru ve imaj malzemesidir.

güzelleştirmeyi Allah'tan bilir. Öyleyse buradaki güzel-
leştirme tamir değil imardır. Tamir bir kusuru bertaraf
etmek, imar ise var olanı olduğu hal ve güzellik üzere
bilmek ve muhafaza etmektir. Varlığı yerli yerinde
bilmek, güzel fikrini ve güzelliği, bütünlük ve süreklilik
ilkesi çerçevesinde sürdürmektir. Bir işi güzel yapmaktır.
Dolayısıyla kurulan şehir, yapılan ev ancak bu bilinçle
güzeli temsil eder. Bu minvalde tevhid ilkesine bağlı
kalarak dünyada, her işte adaleti, Allah'ın halifesi olarak
mukim kılmak, güzelliği yaymak ve sürdürmek anla-
mına gelir. Bir şehrin adaletli, edepli, hadli ve hududlu
olması aynı zamanda güzel olmasıdır. Bir geleneğin veya
kültürün oluşması ise
güzelin ve güzelliğin o
şehirde bir âdâb yani
hayat haline gelmesi
demektir.

Turgut Cansever'e göre,
çevrenin farkına, bilin-
cine varmak, beşeri
insana dönüştüren
insanın oluşumunun
ve gelişmesinin niha-
yeti değil ilk aşama-
sıdır. Bu aşamadaki
insan, varlık ve dünya
dahil Allah ne yaptıysa,
neylerse güzeldir ilke-
sine inanır. İslam ise
insana, bu güzelliği
fark etme muhafaza
etme mükellefiyetini
yükler.

Adaleti her şeyi yerli yerine koyma olarak niteleyen
Cansever'e göre, insanın bu dünyadaki vazifesi "dünyada
şeytanla savaşmak"tır. Tevhid ilkesinin ve adaletin
zamanda, mekânda ve şehirde gerçekleşebilmesi için
bunun unutulmaması gerekir. Şeytanı eve, şehre ve
dünyaya sokmamak evin, şehrin ve dünyanın imar ve
inşâ ilkeleriyle doğru orantılıdır. Nitekim ona göre, evin
sadece zemini değil her bir bağlamı yapılırken tevhid,
adalet ve mahremiyet ilkesi göz önüne alınır. Mesela
evin cephesi sadece insana değil mahalleye de aittir.
Öyleyse bir evi ve şehri inşâ ederken, insanlar hevâ ve

heveslerine göre hareket edemezler. İnsanlar, kendi
heveslerinin istikametinde hareket etme hakkına
sahip değildirlere. Mimariyi insana hükmeden, insanı
pasifleştiren bir yapıdan arındırmak için mimarının
insan ölçeğinde bir ürün olması zaruridir.

Dolayısıyla Turgut Cansever'e göre, İslam mimarisi, ancak
şahsî ihtiraşlardan, gururdan, her türlü açık yahut gizli
fetişistik yabancılaşmalardan (yani şirkten) arındırılması
gereken tasarım metodolojisine yansımış İslâmî tavrı
başarılabilir. Nitekim İslam mimarisi ilke olarak Batı
düşüncesinde olduğu gibi kontrolden çıkmış ratio'nun

ürünü değildir. Diğer
tarafından merkez şah-
siyet kendini yaratıcı
olarak gören modern
sanatkâr veya mimar
ya da bilim adamı veya
filozof değil Nebi'dir.
Nebi aynı zamanda
akıl da mihengini
belirleyendir. İnsanın
akıl diyerek hevâ ve
hevesini rab edinme-
sini Nebi engelleyebilir.
Tevhid ilkesini yitiren
bir adalet anlayışı ken-
dini gerçekleştiremez.
Bu ise ancak Nebi'nin
uygulamalarıyla
mümkündür. Bir başka
deyişle Nebi sünnet
vasıtasıyla mihengin
ve güzelliğin ufkunu
tayin eder. Çünkü

“

**Ev, sadece bir iktisadi unsurdur artık. Onun
aşkın bağlamından söz etmek imkansızdır.
Dünya, sadece yeryüzüne indirgenirken
mekân iktisadî anlamda üretilen ve satılan
bir malzemedir. Güzeli yaratan, varlığı ta-
nımlayan, tabiatı ehliyleştiren, barbarlığından
kurtaran onu tamir ederek kemale erdiren
modern insandır.**

”

tevhid hem Allah'ın iradesine teslim olmayı hem de
her şeyin kendi doğru yerinde bulunduğu bir düzenin
tesisini ifade eder. Mimari, yaratılmış âlemi olduğu gibi
anlayan ve değerlendiren akıllı ve sorumlu Müslüman
tarafından düşünülür ve uygulanır. Öyleyse Nebi'den
bağımsız bir akıl veya kalp telakkisi insanı kaosa düşürür.
Turgut Cansever'e göre, herkesin kendi aklına göre bir
Allah'a inanmasıyla, Peygamberin vasıtasıyla Allah'a
inanması, anlaması arasında çok ciddi bir fark vardır.



Turgut Cansever güzelliğin tezahürünü ve ahlakın
mimariye yansımalarını genelde evde özeldense şehirde
görebileceğimize işaret eder. Mekânın özü olan ev Turgut
Cansever için şehrin de tecelli ettiği yerdir. Ona göre
mahremiyete sahip, bahçe-tabiat, mahalle-toplum
ilişkilerinin en yoğun şekilde yaşadığı; yüce bir varlık
görüşünün insanlı, vakur, zarif, mütevazı ve monümen-
tal ifadesini bir arada içeren; kullanıcının çevresine ve

varlığın bilincine varmak, yüceliği ve güzelliği her an
fark ederek yaşadığı Türk evi, tevhid ve adalet ilkesinin
sonucu olarak tezahür eder. Şehrin ve mahallenin
yerli yerinde olup olmadığını biz ev'lerimiz vasıtasıyla
test edebiliriz. Eğer evde ahenk yoksa mahallede ve
şehirde de ahenk yok demektir. Evlerin birbiriyle olan
münasebetini bile göze alan bir mimarlık anlayışı hem
mahremiyet ekseninde hem de sâlih amelin tecelli
ettiği yer anlamında bir göstergedir.

“

**Turgut Cansever düşüncesindeki hüsn-ü
muhafaza ilkesinin uzantısı olarak dünyayı
güzelleştirme söylemi, Batı düşüncesindeki
dünyayı tamir etme veya dünyayı cennetleş-
tirme ameliyesiyle karıştırılmamalıdır. Çün-
kü Cansever hem güzeli hem de sâlih amel
bağlamındaki güzelleştirmeyi Allah'tan bilir.
Öyleyse buradaki güzelleştirme tamir değil
imardır. Tamir bir kusuru bertaraf etmek,
imar ise var olanı olduğu hal ve güzellik üzere
bilmek ve muhafaza etmektir.**

”

Nitekim Turgut Cansever İslam şehirlerini İslam
düşüncesinin en üst düzeyde yansıdığı yerler
olarak niteler. Eğer şehir, mahalle ve ev cenneti
çağırıştırıyorsa, küllî olarak tüm bunlarda Allah'ın
rızası görünmüyorsa, bunun yerine modern
dönem metropollerini çağırıştırıyorsa burada bir
zihin karışıklığıyla birlikte düzensizlik, çirkinlik
ve ahenksizlik var demektir. Bu hiçbir şeyin yerli
yerinde olmadığı anlamına gelir.

Turgut Cansever'e göre İslam şehir telakkisinin
müteâl bağlamını yitirmemesi ve sözünü etti-
ğimiz ilkeler doğrultusunda tezahür etmesi için
meseleyi sırf sanata veya mimariye indirgemek
meseleyi çözmez, hatta daha da kaotik hale geti-
rir. Çünkü İslam bir bütündür. İnsanlar Allah'ın
ilâhî güzelliğinin bütün tezahürlerinin icaplarına
göre davranmazlarsa, Allah'ın emirlerine kayıtsız
şartsız uymazlarsa herhangi bir başarının elde
edilebilmesi mümkün değildir. Bu yanı sıra İslam,
bir hafıza, bir dil, bir hayat nizamı ve dünya görüşü/



Medinetü'l-Edeb: Şehre Edep ile Bakmak

tasavvurudur. Var olan her şey nasıl Allah'ın iradesiyle oluşuyorsa güzellik de yalnızca O'nun iradesine uyarak oluşturulabilir. Öyleyse insanın birinci derecede göz önünde tutması gereken budur.

Bugün temel problem, varlığın bütünlüğüne, vahdaniyete inancın kaybolduğu bir ortamda olmamız. Dolayısıyla varlığın bütünlüğüne, vahdaniyete inancın kaybolduğu bir ortamda İslâmî bir ürünün vücûd bulması imkansızdır. Çünkü İslam'ın temel prensibi tevhitir. Yaratanın yani Allah'ın bir tekliği, varlığın bütün tezahürlerinin bütünlüğünü gözetmeyi zaruri kılar. Bütünlüğü gözetmeyen analiz ve karar verme biçimleri, bugünkü şehir yatırımlarımızı ve plan kararlarımızı etki altında tutmaktadır.

Bugünkü şehirlerimizin mekanikleşmesi ve kaotik görünümü, önü alınamayan betonlaşma, pervasızca yayılan mahremiyet kaygısı olmayan camlaşma ve şeffaflaşma, balkonlu ve perdesiz evler, insanı insandan koparan konaklar, rezidanslar çevrenin sırf iktisadî bir nesneye indirgenmesi hatta mekânın da ötesinde zamanın da iktisadî bir bağlamda algılanması bir ev ve yer fikrinin de ortadan kalkmasına neden oluyor. Şehirler toplumdandan, evler insanlardan, dünya tabiatından

kopuk ve gittikçe uzaklaşıyor. Şehrin mekânsızlığından ve imkansızlığından kaçan insanlar çareyi tabiata sığınmakta buluyorlar ancak bu sığınma da bir idrak sonucu olmadığı için gittiği çevreyi de tahrip etmesine neden oluyor.

Bugün, güzelliğin estetik vasıtasıyla bağlamını yitirmesi, tabiatın tamir vasıtasıyla anlamını yitirmesi, güzelliğin insan tarafından kurulan ve yaratılan bir şey olduğu fikri, güzelin önündeki en büyük engeldir. Hakikatin önündeki perdeleri kaldırdığını iddia eden modern sanat ve bilim anlayışı görüntüler vasıtasıyla ortaya koyduğu perdelerle sadece görmeyi değil anlamayı ve bilmeyi de perdeliyor.

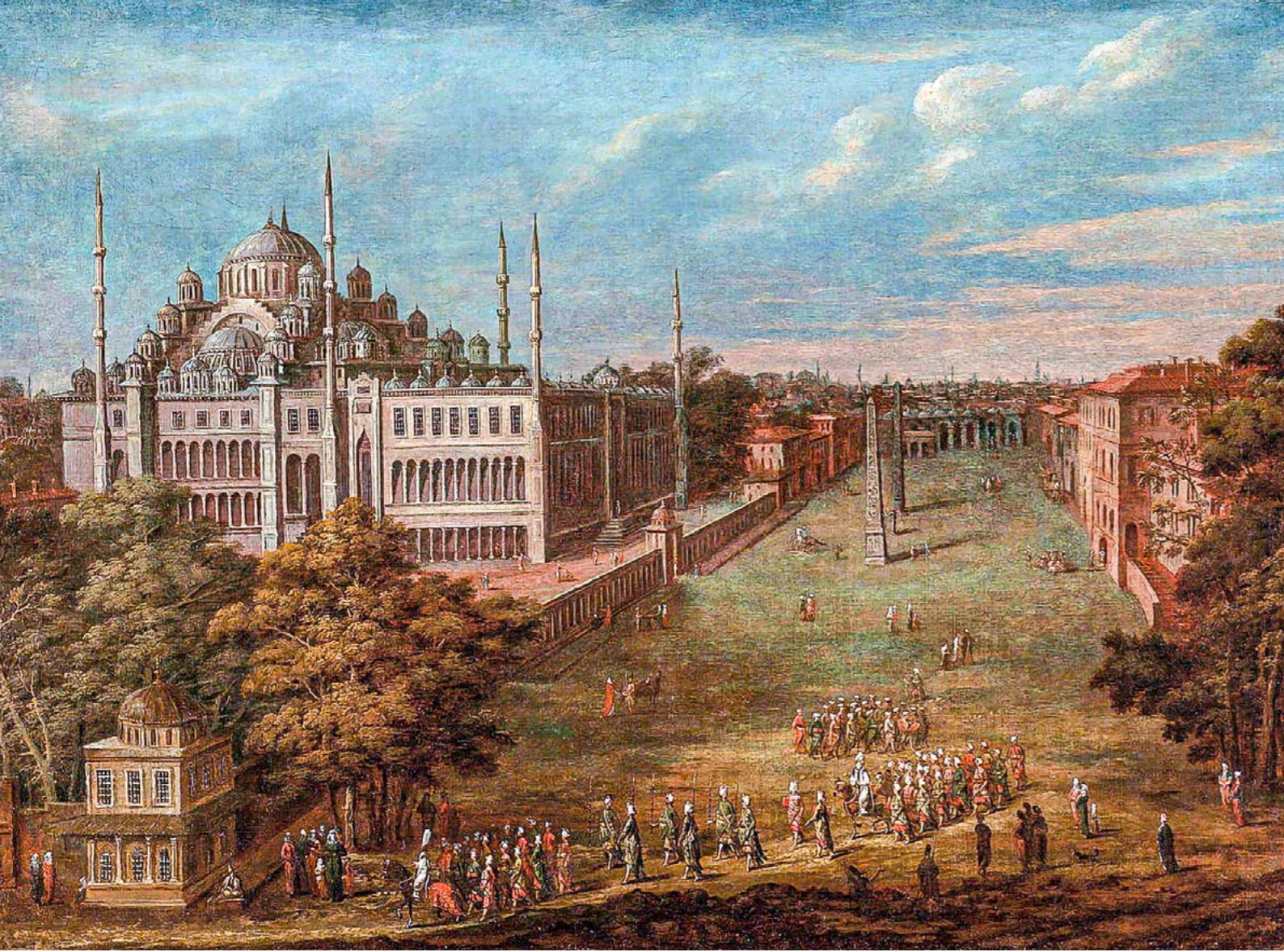
Oysa Cansever'in de belirttiği gibi İslam inancına göre her şey sınırsız zaman ve zemin üzerinde gelişir. Bu zaman ve zemin içindeki varlığın, insanın, şehrin ve ev'in kendilerini aşan bir bağlamı vardır. Sonsuz zaman ve zemin ilkesi aslî taşıyıcı ve belirleyici kategorilerdir ve bunlar insan eliyle değiştirilemez. İnsan, bu sınırsızlığın farkında olmak ve kendi eliyle geliştirdiği ürünlerinin de sınırlı ve geçici olduğu bilinciyle davranmak zorundadır. Asıl güzel olan, iyi olan, doğru olan budur. ■

*Gencîne-i 'irfân olan İslâmbol
Mahbûbe-i buldân olan İslâmbol
Şeref Hanım*

Mustafa Uğur Karadeniz

Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, Türk Dili
ve Edebiyatı Bölümü.

Telaffuzunda bir ferahlık izhar eden şehir lafzı, Farsça "şehr"den gelmektedir. Arapçada ise "medine" şehir anlamında kullanılır. "Şehir", Türkçede kabul görmüş ve "kent" in soğuk yüzüne karşı -biraz da telaffuzundaki "h" sesinin daha ferahnak olmasına hamledilebilir, bu- hayatiyeti ve samimiyeti temsil ettiği düşünüldüğünden olsa gerek daha rüçhan bulunmuştur. Zaten "kent" de modernlik ve kalkınma,



ilerleme manalarını daha mutazammın olarak öne çıkmıştır. Şehir, mekânın kadim ve ruhanîyetli yüzünü karşılar durumdadır. Türkçede erken dönemlerde şehir, şâr olarak da telaffuz edilmiştir.

Arapçada şehir anlamında kullanılan “medine” sözcüğünün, Arami dilinde önceleri “mahkeme yeri” daha sonra “şehir” anlamında kullanılan “medinta” kelimesinden gelmesi dikkat çekicidir. İbrani dilinde ise “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” manasında kullanılır (Bozkurt ve Küçükbaşçı, 2003). Kelime, azamet, yücelik ve saltanat manasına gelen mülk kavramını içeren “dîn”le kökteştir (Koç ve Tanrıverdi, 2013). Sözcüğün kökeninde mevcut olan hâkim, hüküm ve mahkeme ilişkisi, şehri fıkıhla dolayısıyla bir kurallar manzumesiyle mukayyet kılmaktadır.

İslam kültüründe şehir tanımı, yaygın olanın aksine demografik verilere dayanılarak yapılmaz. Şehir hakkında adeta varlığın/varoluşun ortaya çıkması, görünür olması, kıymet bulması üzerinden bir tanımlama da geliştirilir. Şehir, mevcudiyetin/varoluşun varlık sahnesine çıktığı yerdir. Cennetten ansızın inilen bu yerde, değişimin ve tenevvünün arz-ı endam ettiği bir cemal cümbüşüne tanıklık edilir. Şehir, devinin ve değişimin yurdu. Bu yüzden en çok dünyaya benzer, kesretin temsili iken vahdetin imkânı olur. Şehir, mücmel bir dünyadır; İslam da bir şehir dinidir. Peygamberler de şehre gönderilmiştir.

İslam şehri, “medinetü'l-edebe”dir. Edebin şehridir, anlam ve değerini bu tâbiyetten alır. Edebiyat, ideal hayatın iştiraki kuralları ise şehir de bütün bunların mekânıdır. İdeal bir şehir, aynı zamanda edebî şehridir. Onda sadece



Mevlana Ziyareti-Mustafa Paşa

cami, medrese, çarşı/pazar, hamam, saray, mahalle, bahçe ve duvar bulunmaz. Bu zemini anlamlandıran bir hayat biçimi de bu mekânla mündemiçtir. “İslam şehri, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak insanın kendi fiillerini seyrettiği, ilahî düzenini temsil makamındadır.” (Haydar, 1991: 25). Varlığın kemal düzeyini gösteren bir kavram olarak da değerlendirilen şehir; ahlak, sanat, felsefe ve dine dair her şeyi en iyi temsil kabiliyeti olan bir olgu olarak ele alınır:

“Şehir; ahlakın, sanatın, felsefe ve dini düşüncenin geliştiği çevre olarak insanın bu dünyadaki vazifesini, en üst

düzeyde varlığının anlamını tamamladığı ortamdır. Bu idrak, şehir biçiminin oluşmasını da sağlar ve insanın en üst gelişme düzeyine ulaşmasının temeli olur.” (Cansever, 1997: s. 111).

Bir kültürün usare halinde kendini gösterdiği ortamlardan biri, şehirdir. Şehrin, Osmanlı/İslam düşüncesini ortaya çıkaran metafizik temel olarak metaforik bir mekanizmaya dönüştüğü söylenebilir. Gerek planlanması gerek ontolojik ve eskatolojik bir anlayışın etkisinde oluşup gelişmesi yine insanların temel ihtiyaçlarının bile bu tasavvurlar doğrultusunda giderilmesi, şehrin hâkim bir kavram olarak rolünü göstermektedir. Onun bu hâkim rolü, şehirle ilgili metaforik çağrışımlı kullanımlarda görülebilir. Gelibolulu Âlî, başka bir bağlamda şehirle ontolojik ilişki kurarak varlığın şehirden bahsetmektedir. Varlığı şehir metaforu üzerinden ele alan şair, burada merkezî bir konum ve anlam kazanan nesnenin şehri kaybetmesinin, ontolojik yokluğa karşılık geldiğini ifade eder. Şehir, bu haliyle adeta nesnelere ayan-ı sabite (varlığın bilgi düzeyi) ve âlem-i misal (varlığın arketip düzeyi) düzleminden inip âlem-i hiss (varlığın görüngü düzeyi) makamına inmesi demektir. O vakit şehir, insan için bir “tecelligah”tır da:

*Dem oldı varlığım şehrin yitürdüm bî-haber gezdüm
Dem oldı rub’-ı meskûnî güneşden besbeter gezdüm
Gelibolulu Mustafa Âlî*

Geniş bir anlam evrenine hâkim olan “şehir” kavramı, İslam estetiğinin bir özelliğini izhar ederek sahip olduğu her unsurun müstakil bir varlık elde etmesine izin verirken bu müstakil unsurların kompleksizce bir araya gelmesine ve dolaysız biçimde bütüne bağlanmasına imkân tanımıştır. Şehir olgusunun işlevsel olarak da bütünü karşıladığı söylenebilir: “Şehir, her zaman bütünlüğün bir imajıdır; onun biçimi (form) insanın kendisini âlemlerle bütünleştirme tarzını gösterir. Ana eksenler boyunca yayılan kare şehir yerleşik hayatın ve aynı zamanda evrenin statik bir imajının ifadesi”dir (Burckhardt, 2013: 243). Şehir, âlem-i hissî niteliğini tam karşılar biçimde zıtlıkların uyumuyla oluşmuştur. Bu yüzden hissî varlıklarla ilişkilendirilmesi mümkün hâle gelmiştir. Tekdüze olmayan ve merkezî bir planla şekillenmeyen bir mekân/varlık olarak şehir, zıtlıkların

uyumu ile ortaya çıkmış olan “beden”le rahatlıkla benzeşmektedir:

*Çünkü halk itdi Hudâ çâr ‘anâsırdan seni
Hiç vücûdun şehrin ögme sen anun mi’âmân ög
Mihri Hatun*

Klasik Türk şairleri gönlü çok sık biçimde şehre benzetir. Bununla birlikte şairin anlam dünyasında ideal olanın korunduğu mekân için bazen “şehir” lafzı bile yetersiz kalır, ona ulu vilayet demek lazım gelir:

*Şehr dime ulu vilâyetdür
Sâhib-i cezbe vü kerâmetdür
Fikri Çelebi*

İslam mimarîsi ve şehir planlaması, “İslam toplumu kadar Müslüman bireyi de şekillendiren İlahî hukuk”a bağlıdır ve onun etkisi altındadır (Nasr, 2019: 231). Osmanlıda şehir, İslam’ın dünya görüşünün etkisiyle

“

İslam kültüründe şehir tanımı, yaygın olanın aksine demografik verilere dayanılarak yapılmaz. Şehir hakkında adeta varlığın/varoluşun ortaya çıkması, görünür olması, kıymet bulması üzerinden bir tanımlama da geliştirilir. Şehir, mevcudiyetin/varoluşun varlık sahnesine çıktığı yerdir. Cennetten anıztın inilen bu yerde, değişimin ve tenevvünün arzı endam ettiği bir cemel cümbüşüne tanıklık edilir. Şehir, devinim ve değişimin yurdudur. Bu yüzden en çok dünyaya benzer, kesretin temsili iken vahdetin imkânı olur. Şehir, mücmel bir dünyadır; İslam da bir şehir dinidir. Peygamberler de şehre gönderilmiştir.

”

onun emir ve yasaklarının gözetildiği bir yer olarak fiziki ve sosyal görünümüyle bir bütün olarak ortaya



çıkılmıştır. Bu yüzden fethedilen bir şehri yeniden inşa etme, dinî bir heyecanın ve manevî bir sahiplenmenin tezahürü olarak görülür (İnalçık, 1995: 246, 250). Bir hadiste şehirlî olmak, Allah’a yakın olmanın dolayısıyla rahmet ve hikmete yakın olmanın şartı sayılmıştır: “Cemaatle olmanız gerekir, çünkü Allah’ın eli şehirler üzerindedir.” Medinetü’l-edebe, akla ve ruha özgürlük bahşeder. Öğretir (medinetü’l-ilm), eğitimin merkezidir. Şehrin imarında ilk hedef ibadet mekânları ve eğitim kurumlarıdır. Şehir bunlar etrafında gelişir ve büyür. Şair de erdem ve edebin gereği olarak şehirlî (Medîne) olmanın zaruretine vurgu yapar:

*Olalı şehr-i Medîne vatânı
Oldı bi’t-tab’ her insân medenî
Nev’îzâde Atayî*

Önemli eğitim kurumları şehrin taşraya üstünlüğüdür. Klasik Türk şairleri de bu anlamda köy (rûstâ) ve şehir karşılaştırmaları yaparlar. Edebin şehirle mukayyet olduğu düşüncesinden hareketle köy ve köylü eleştirisi yaparak köylülüğü kabalık, cahillik, nadanlık ve edepten uzak gibi niteliklerle ifade ederler.

*Kemâl-i itidâl-i kaddi yoktur serv ü ar’arda
Biri gâyet de şehridür birisi rûstâyîdür
Üsküplü İshak Çelebi*

*Fasl-ı hüsnün bana keşfet rûstâyî anlamaz
Gülsitânun bâbını yine kitâbiler bilür
Rahimî*

“Medinetü’l-edebe”, sakinini terbiye eder. Burada göz, ruh, beden ve zihin uyarıcıların telkinine maruz kalmaz, tahrikine uymaz. Hakikate işaret eden ve değerini de



Asya’dan Distopik Kent Manzarası

işaret ettiği hakikatten alan bir mekân kavrayışının sonucu olarak ortaya çıkan bu tasavvurda fizik metafizikten ayrılmaz. Bu bütünlükçü bakış, kompleksiz bir vakarla mekâna yaklaşmanın neticesidir.

İyi olanı belirlemek ve bunu ilan etmek yetmez, onun güçlendirilmesini ve sürdürülebilir olmasını sağlamak gerektiği gibi kötü olanın da bertaraf edilmesi, şehir ve edep ilişkisinde esas olmalıdır. Doğru ve yanlışın, sadece yalın biçimde ayrımı, edep değildir. Edep, edilgen bir kavram değil bir eylemi, bir edimi karşılayan dinamizmdir. Şehri inşa eden bilinç, bu teyakuz içinde kavrar hayatı.

“Medinetü’l-edebe”de gaye modern idealden farklı olarak tek tek bireylerin mutluluğu değildir; bireylerden oluşan erdemli bir toplumun saadetidir, esas olan. Bu saadeti temin ve tesis için kurumsallaşmanın ilk adımları erken dönemden itibaren İslam toplumlarında atılmıştır. Hisbe teşkilatını buna örnek vermek mümkündür. Muhtesip, şehrin ahlakî düzeninden sorumlu kişidir. İyinin inşası ve kötünün imhası muhtesibin temel görevidir. Şair de

“

Gelibolulu Âlî, başka bir bağlamda şehirle ontolojik ilişki kurarak varlığın şehirden bahsetmektedir. Varlığı şehir metaforu üzerinden ele alan şair, burada merkezî bir konum ve anlam kazanan nesnenin şehri kaybetmesinin, ontolojik yokluğa karşılık geldiğini ifade eder. Şehir, bu haliyle adeta nesnelerin ayan-ı sabite (varlığın bilgi düzeyi) ve âlem-i misal (varlığın arketip düzeyi) düzleminden inip âlem-i hiss (varlığın görüngü düzeyi) makamına inmesi demektir. O vakit şehir, insan için bir “tecelligah”tır da:

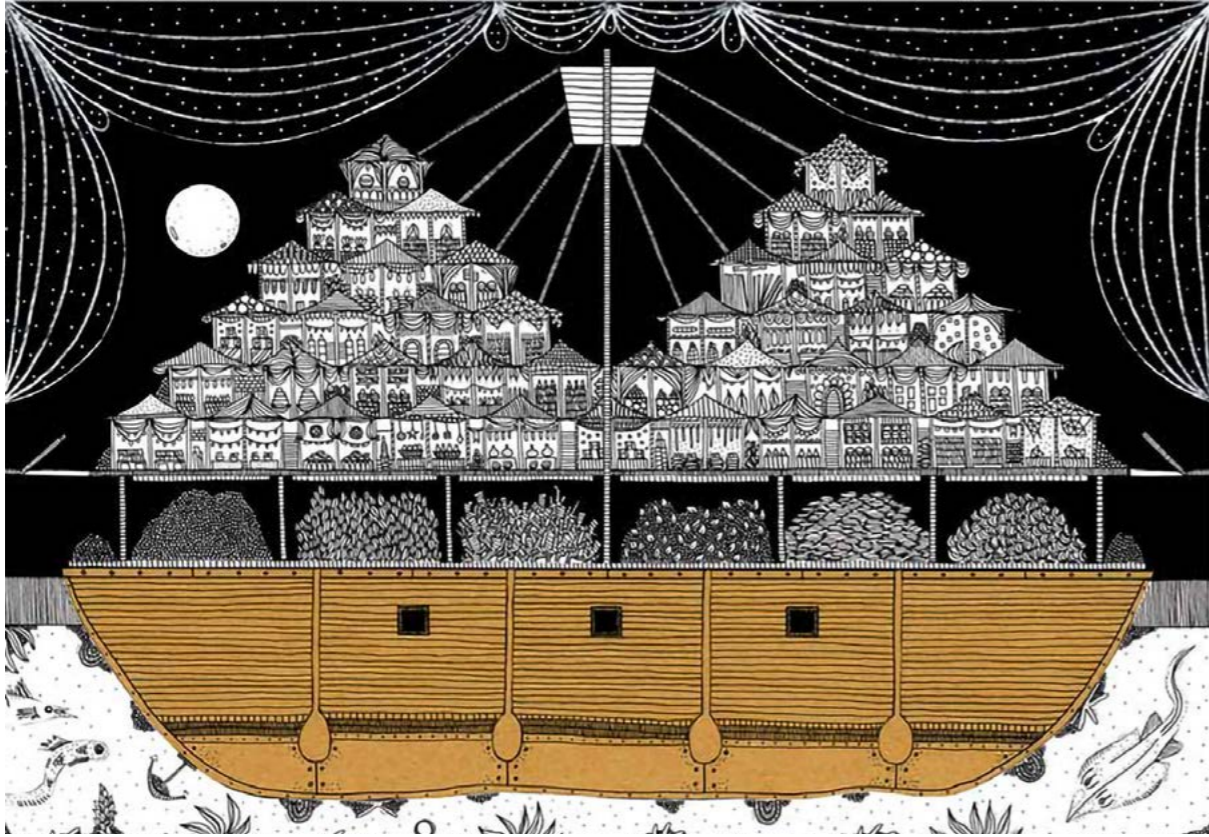
”

tedip etme görevinin, şehir yöneticisinin uhdesinde olduğunu vurgular:

*Hizmete olmasa müdâvemetür
Kâzî-i şehr ider seni te’dîb
Gelibolulu Mustafa Âlî*

Şehir, insanı terbiye etmesi beklenen mekânın adıdır. Bozan, değiştiren ve kötülüğe sürükleyen bir cehennem provası olmamalıdır. Ruhun estetik tatmininde nasıl ki hakikatin neşvesi asıl lezzeti sunarsa şehir de bu anlamda sofrası olmalıdır. Arapça “edb” kökünden gelen “edep”in, sofrasıyla ilgili olarak “ziyafete davet etmek” veya “zarif ve edepli olmak” anlamlarının yanında “davet, iyi tutum, incelik ve kibarlık, hayranlık ve takdir” kavramlarını da karşılaması bu anlamda dikkat çekicidir. Aynı kökten gelen “üdbe”, “me’debe” (me’dübe) kelimeleri de “ziyafet yemeği, düğün yemeği” anlamında kullanılır. Bir hadiste, “Gerçekten bu Kur’an Allah’ın bir sofrasıdır (me’dübetullâh); O’nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın” denilmektedir (Çağrı, 1994). Hadisten edebî bir etkileşim ortamını zaruri kıldığı anlaşılmaktadır.

Şehir, konfor ve lüksün mekânı olduğundan kırsala göre yerleşme konusunda daha tercihe şayan bulunur. İlk



Karina Puente-Görünmez Kentler

siyasi teşkilatlanmaların şehir olarak ortaya çıkması da gösterir ki şehir aynı zamanda düzen ve intizamın yeridir. Bir aradlığın verdiği zorunlu düzen arayışı da şehirdeki nizamın devamını sağlamış görünmektedir. Edep de bu nizamın yazılı olmayan kanunlarından.

Yazılı olmayan bir kurallar manzumesi olarak edep, klasik şehirlerde toplumsal bir tesanütün kaynağıdır. Modern dönemde hemen her şeyin kanunla güvence altına alınmasına rağmen bu tesanüt sağlanamadığı gibi öngörülen düzen de yeterince tesis edilememiştir. Klasik dönemin engin ve huzurlu şehirleri, modern dönemlerin buhranlı kentlerine yerini bırakmış gibidir. Modern dönemde şehirde insan bir ferahlık duymaktan ziyade bir kâbusun, karabasanın içinde sürüklenir. Sinema ve edebiyatın şehri, böyle bir mekân olarak şöhret bulmuştur. Trajik olayların mekânı olarak şehir, sakinlerine huzur vermez; aksine kaygıların uyarıldığı, dinginliğin son bulunduğu bir şamata, bir kaos âlemidir.

Yığınlar içinde anlaşılabilir bir yalnız olan şehrin insanı, zarafet umarken nobranlıkla karşılaşır.

Şehrin ve hanenin inşa ve kuruluşunda izlenmesi gereken bir edep de sakinlerinin bu sürece dahil olmalarını sağlamaktır. Aza kanaat etmemek, abartılı ve büyüklük tutkusu ile inşa etmek, bir şeyi sadece yapıldığı için mühim saymak, üstelik bütün bunları haksız kazanca tahvil etmek şehrin daha kuruluşunda edebe mugayir olan hallerdir. İtidal, ahenk ve uyum yerine ekonomik ve pragmatik dayatmaları, hayatın her alanına yaymak şehri ruhsuzlaştırarak çorak bir kent haline getirir.

Oysa mimarî tasarım ve şehir planlamasında yapay ve zorlama müdahalelerden kaçınarak doğal olanla irtibatın kesilmeden yeniden doğaya dönüşün gereklerini yerine getirmek, “edep”e dahildir. Şehir ve tabiat ilişkisinde müdahale ve müdahalesizlik dengesi önemlidir. Topografik sadakat, edeptendir. Kıvamında



Amasya

bir müdahale dünyayı güzelleştirmede önemliyken gereksiz müdahalelerden kaçınmak da estetik bir hamledir. Yapabilecekken yapmamayı tercih etmek, bir güzellik ilkesidir.

tabiattan kaçışın mekânı değildir, her şeyden önce tabiat böyle algılanmaz. Şehir, tabiattan kopmadan inşa edilirken bu bile yeterli görülmez ve tabiatın şehir rahatça sokulmasını sağlamak için insan elinin pek

Şehrin, sakininden talebi onun topografyasına saygı duyması, onu bozacak, değiştirecek keskin müdahalelere girişmemesidir. Bu talep bile şehir ve edep ilişkisini zaruri kılar. Dünyayı güzelleştirmekle mükellef insan, kötünün diğer bir adı olan çirkinden uzak durmalıdır. Turgut Cansever’den mülhemle “dünyayı güzelleştirmek”, “tahsinu’l-kabih” (çirkinin güzelleştirme) değildir, dünya zaten güzeldir. “Takbi-hu’l-hasen”den (güzeli çirkinleştirmek) sakınmakla birlikte güzelin bir parçası ve numunesi olarak onu hakıyla duyumsamaktır.

Şehir ve edep ilişkisinde göz ardı edilen bir husus da estetiğin anlamdan yoksun oluşudur. Lakayt bir estetik anlayışı onu ahlakın bir şubesi olma bilincinden uzak kılmaktadır. Özgürlük sosuyla sunulan bu vehim, şehri ve “güzel”i nesneleştirmekte, öznenin hakimiyet sahasında onu edilgen kılmaktadır. Doğup büyülen bu yerler artık bir sıla olmaktan uzaktır. Sılası olmayan bu gurbet halinin, bireyin yabancılaşmasına müncer olması şaşırtıcı değildir.

Edeple inşa edilen bir şehirde (medinetü’l-edeb), tabiatın tınısını bastıran gürültülerin yeri yoktur. Tabiat kendi ahenkli hareketini şehirde de göstermek ister. Şehir, kötünün ve dünyanın temsili olarak görülen

“
İslam mimarîsi ve şehir planlaması, “İslam toplumu kadar Müslüman bireyi de şekillendiren İlahî hukuk”a bağlıdır ve onun etkisi altındadır
”

az müdahale ettiği büyük bahçeler, şehrin muhtelif yerlerine dağılmıştır. Ayrıca ev bahçeleri de bu hayatî müdahalenin izlerini şehrin her noktasına yaymıştır.

Nefsin, kalbin ve dilin edeple terbiye edilmesi için bir meşk ortamı sunan medinetü’l-edeb, bestesi hatırda ve tınısı aşına bir musikinin hissettirdiği daüssıla gibidir. Modern şehirlerde bir tasarım zorbalığıyla sakininin kendi yaşayacağı mekânda belirleyici rol almasına ve onunla gerçek anlamda bir bağ kurmasına izin vermeyen merkezî planlılık hem şehirlerin hem de konutların aidiyet ve ünsiyet kurulamayan soğuk ve

sentetik dehlizler olmasına neden olmuştur. Parçalara inildiğinde bütünle kurulan kuvvetli ilişkiyi devam ettirme İslam estetiğinin zarurî bir ilkesi olduğu gibi “medinetü'l-edeb”de parçadan bütüne, bütünden parçaya yatay ve dikey olarak devam eden bir bağıllık söz konusudur.

Şehir edebinde ahali arasında sınıf ayrımı yapmama ilkesi de vardır. Kanaatkâr tavrın sonucu olarak ortaya çıkan sade yaşam, gettoları gereksiz kılar; tüm sınıfları birbirine yaklaştırır, sınıflar arasındaki farkları ortadan kaldırır. Modern şehirlerde en çok ihlal edilen haklardan olan mahremiyet ve emniyet, “medinetü'l-edeb”in gereklerindedir. Kaleydoskop gibi düşünce, inanç ve eylemden doğan ışıltılı birlikteliğin oluşturduğu bir tablo sunan “medinetü'l-edeb”de dar sokakların alacakaranlığı bile sakinlerine hiçbir gölgenin bölmediği bir ışık saçar.

Şehir bütün olumlu niteliklerine rağmen zamanla bozulmanın mekânına dönüşme potansiyelini de barındırır. Bu durumda edep, ilk kayıplardan biri olacaktır. Şehre bu nitelikleri koruyacak bir dinamizm lazımdır. İbn Haldun'a göre bozulma şehirde başlar. Bu yüzden şehrin, yerleşikliğinin adeta teminatı, o bozulduğunda yıkıp tekrar kuracak güç de göçebeliktir. Burckhardt da İslam sanatının etkisini yitirmesiyle göçebe kültürün bu coğrafyada ortadan kalkması arasında ilgi kurar.

Şehir artık günümüzde insanın kendisini “yurdunda” hissedebileceği mekânı, evi ondan almış yerine barınma odaları istif etmiştir. Bir mahbeste hükmü belirsiz bir tutuklu gibi olan modern şehrin sakini, ölümü de hayattan tarttığından kurtuluşun kapısını ancak ani çıkışlarla zorlayarak bütün ümidini yitirmenin çaresizliği içindedir. Aylaklık ve avarelik dehlizi, modern şehrin insanına sunulan tek yoldur, adeta. Modern şehir, eğlence merkezli bir idealin mekânı olarak görünmesine rağmen burada insanın neşe duyması ve saadetli günler geçirmesinin pek mümkün görünmediği söylenebilir. Bu “saadet” ancak çocukluk döneminin indî arzularıyla mukayyet olarak hatıralarda kalmış gibidir.■

Kaynakça

Bozkurt, Nebi; Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Medine” TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/medine#1>

Burckhardt, Titus (2013). İslam Sanatı-Dil ve Anlam (Çev. Turan Koç), İstanbul: Klasik Yayınları.

Burckhardt, Titus (2021). Fes: İslam Şehri (Çev. Ömer Faruk Altıntaş), İstanbul: Albaraka Yayınları.

Canatan, Kadir (2015). “Bir Tanımlama Çerçevesi: İslam Kültüründe Şehir Kavramı”, Hece Dergisi Şehirlerin Dili Özel Sayı (150/151/152), Ankara: Hece Yayınları.

Cansever, Turgut (1997). İslam'da Şehir ve Mimarî, İstanbul: İz Yayınları.

Çağrı, Mustafa (1994). “Edep”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/edep#1>

Doğan, Muhammet Nur (2009). “Divan Şiirinde Şehir Kültürü”, Hece Dergisi Şehirlerin Dili Özel Sayı (150/151/152), Ankara: Hece Yayınları.

Haydar, Gülzar (1991). Şehirlerin Ruhu, İstanbul: İnsan Yayınları.

İnalçık, Halil (1995). İstanbul: Bir İslam Şehri, Çev. İbrahim Kalın, İslâm Tetkikleri Dergisi, 9, 243-268.

Karadeniz, Mustafa Uğur (2021). Kelimelerden şehir: Osmanlıda şiir-şehir ilişkisi. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, (24), 793-806.

Koç, Mustafa; Tanrıverdi, E. (2013). Mütercim Âsım Efendi - Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi, <http://www.kamus.yek.gov.tr/>

Nasr, Seyyid Hüseyin (2019). Modern Dünyada Geleneksel İslam, Çev. Sara Büyükduru, İstanbul: İnsan Yayınları.

Modernitenin Adabımuâşeretini Karşısında Çarşının Adabı

Aylin Yonca Gençoğlu

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü

Her şehrin bir çarşısı vardır. Her çarşı o şehrin kültür ve kimliğinin ayrılmaz bir parçası ve onun inşa edildiği ana sosyalleşme mekânlarından biri olarak karakterize olur. Bu nedenle şehrin değerlerinin, ahlâkının ve adabının üretildiği kadim mekânlardır çarşılar. Şehir kente döndükçe modernitenin zihniyeti, başka bir ifadeyle değerleri, etiği ve görgüsü şehrin tüm sosyalleşme mekânlarına; sokaklarına, kahvelerine, lokantalarına, evlerine giderek daha fazla nüfuz eder ve iliklerine kadar işler. Sürekli

bir ilerleme ve büyüme iştahıyla rasyonalite ve bireysellik mevcut geleneksel ilişkileri kendi ilkeleri çerçevesinde çözer, değiştirir ve dönüştürür. Kendiliğinden yüz yüze ilişkiler çerçevesinde işleyen sosyal ilişkilerin yerini resmîyete ve plana dayalı rasyonel kaideler çerçevesinde işleyen ilişkiler alır. Şehrin adabı yerini kentlinin ve kentlinin görgüsüne bırakır. Adap ahlâka içkin çıkıp adabımuâşeret/görgü kuralları olarak bağımsızlığını ilan eder.

Adap, edebin çoğuludur. Önceleri sosyal ve örfî durumlara işaret eden bir kelime olan edep, İslam'la birlikte dinî ve ahlâki unsurları temele alan uhrevî bir anlam kazanır (Arpağuş; Baydar, 2017:289). Edep, artık ahlâkın övdüğü, ahlâklı olmanın gerektirdiği değerlerle iç içe geçmiş, dinin buyruklarına uygun hareket etmeyi ihtiva eden bir kavram hâline gelmiştir. Adap, dine ve ahlâka içkin bir anlamla hayat bulmuştur İslam toplumlarında. Yüzyıllar içinde inşa edilen İslam medeniyeti adaba ilişkin devasa bir kültürel birikim meydana getirmiştir. Bu birikim gerek yazılı eserler gerekse gündelik hayatın pratikleri içinde kuşaktan kuşağa aktarılmış ve bugünlere ulaşmıştır. Edepli kişi Allah'ın rızasına uygun hareket eden kişidir. Bir topluluğun adabı Allah'ın rızasına uygun davranış örüntüleri üzerine inşa edilerek varlık kazanır. Tam da bu nedenle çarşının ve onun bel kemiğini oluşturan esnaflığın adabı da Allah'ın rızasını kazanma yolunda verilen bir mücadeleye kılavuzluk eder.

Bugün görgü ya da görgü kuralları terimleri ile ifade edilen adabımuâşeret kavramı ise kültür dünyamıza

oldukça geç girmiş modern bir duruma işaret eder. Fatma Tunç Yaşar, adabımuâşeretin Osmanlıda Batılılaşma çabalarının yoğunlaştığı bir dönemde yaygın bir kullanım kazandığını, genellikle yüksek zümreye yönelik olduğunu, bazı Osmanlı aydınlarının medeni dünyaya girmek için Batı'nın adabımuâşeretine uygun davranmanın gerektiğini düşündüğünü, gelenekte bir ahlâk meselesi olan adabımuâşeretin giderek dünyevileşen bir anlam kazandığını belirtir. Cumhuriyetle birlikte adabımuâşeret ifadesi artık çağdaşlığın bir sembolü olma misyonunu taşımaktadır (2016:34-36). Bu hâliyle adabımuâşeret/görgü Batılılaşma serüvenimizin bir parçasıdır. Çarşılarında bu serüvenin odak noktasını kapitalist ekonomik koşullarda var olma mücadelesi oluşturur.

Norbert Elias, "Uygarlaşma Süreci" isimli eserinde feodal toplumdan modern topluma geçişin toplumsal dinamikleriyle görgü kurallarının ortaya çıkışı ve dönüşümü arasındaki ilişkiyi analiz eder. Ona göre 16. yüzyıldan bugüne görgü kurallarının şekillenmesinde etkili olan mantık, orta-üst tabakanın kendisini diğerlerine kapatma arzusunun bir tezahürüdür (2011:93). Elias'a göre adabımuâşeret kurallarını doğuran temel sebep para sermayesinin işlerlik kazanmasıdır. Parayı işletmeyi başaran burjuvazi ve kralların yükselişle beraber saray çevresinde menfaatlerinin peşinde koşan toplumsal kesimlerin rekabeti belirli davranış kalıplarının üst tabakalarda yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu davranış kalıpları zaman içinde adabımuâşeret kuralları olarak uygar



bireyin bir otokontrol mekanizması hâline gelmiştir (Yılmaz, 2022:120-121). Dolayısıyla görgü kuralları ya da adabımuâşeret yüksek statünün bir göstergesi olarak varlık kazanmıştır.

Para sermayesinin işlerlik kazanması demek kapitalist ekonominin işleyiş kurallarının işlerlik kazanması demektir ki buradan hareketle adabımuâşeretin bir anlamda kapitalizmin kaygan ve belirsiz zemininde ayakta kalma rekabetinin bir ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Esnaf adabımuâşerete uygun hareket ettiği takdirde çarşılar kimliğini kaybedecek ve kapitalist ekonomik zemin içinde geleneksel kültürünü yaşatmanın imkânlarını da ortadan

kaldırmış olacaktır. Bu nedenle esnafın statüsü değil itibarı vardır. Esnafın itibarı dinî anlam kodlarıyla iç içe geçmiş, dürüstlük, samimiyet ve yardımlaşma gibi geleneksel değerleri yaşatan çarşı adabının korunmasına bağlıdır.

Örneğin dürüst davranmak ahlâki bir kuraldır. Bu davranışı gerçekleştirmek ise ahlâklı olmaktır. Çarşının anlam dünyasında dürüstlük dine dayalı değer ve ahlâk dünyasının bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Esnaflık adabına uygun geleneksel davranış örüntüleri üzerinden içselleştirilir. Oysa modern dünyanın kapitalist ilişkileri içinde dürüstlük, dinî ya da geleneksel tüm toplumsal bağlardan bağımsız olarak kendi çıkarını maksimize etmek üzere rasyonel hareket etmenin bir gereğidir. Dolayısıyla geleneğin kendiliğindenliğine dayalı davranış örüntülerinin ortaya çıkardığı ahlâki kaidelerle değil seküler ve rasyonel bir ahlâk anlayışı ile varlık kazanır. Bu nedenle kapitalist ekonominin mağazaları ve alışveriş merkezlerinde aşkın/dinî referanslar içeren ahlâkın normları yerine yazılı hukuk normları ve bu normların güvencesi hâkimdir. Dürüst olan mağaza sahibi ya da girişimcinin alametifarikası bu kaideleri içselleştirmiş olmasıdır. O, dinî ve ahlâki referanslar içeren adaba uygun

davranma sorumluluğunu taşımaz. Seküler yaşam tarzının gerektirdiği görgü kurallarını benimseyerek buna uygun davranışlar sergileyerek konumunu garanti altına alır. Oysa çarşılarında esnafın itibarı esnaflık adabına uygun davranışları sergilemeyi gerektirir. Kurallara bağlılık esnafın adabının değil, girişimcinin ya da Batı'nın burjuvazisinin görgüsünün bir göstergesidir.

“

Şehir kente döndükçe modernitenin zihniyeti, başka bir ifadeyle değerleri, etiği ve görgüsü şehrin tüm sosyalleşme mekânlarına; sokaklarına, kahvelerine, lokantalarına, evlerine giderek daha fazla nüfuz eder ve iliklerine kadar işler. Sürekli bir ilerleme ve büyüme iştahıyla rasyonalite ve bireysellik mevcut geleneksel ilişkileri kendi ilkeleri çerçevesinde çözer, değiştirir ve dönüştürür.

”

Çarşının adabı ise kapitalizmin kâr iştahına karşı rızkını kazanma mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olarak her gün geleneğin tekrarlanan rutinlerinde yeniden ve yeniden inşa edilmek zorundadır. Çünkü kapitalizm ivmesi giderek artan bir değişimle karakterize olur. Bu değişim sürekli olarak belirsizlik ve güvensizliği üretir. Belirsizlik ve

güvensizlik karşısında kapitalist kültürün ürettiği çözüm ise modernitedir. Rasyonel ve yazılı olarak güvence altına alınmış kurallarla işleyen, çıkarı diğerkâmlığa, bireyi topluluğa tercih eden, yalnızlık üreten bir kültürel dünyada güven veren tek şey formel hukuka dayalı normların pratiğe geçirilmesidir. Alışveriş merkezlerinin modern mekânlarında sosyalleşmiş bir müşteri için esnafın

onu dükkânına buyur etmesi, hemen muhabbete girmesi, bir çay içirmek için uğraşması görgüsüzlük olarak etiketlenir hemen. Oysa tüm bunlar esnafın, esnaflık ahlâkının ve adabının gerektirdiği davranışlardır. Çarşı adabını bilen müşteri içeri buyur edilmediğinde, muhabbete dâhil edilmediğinde ya da bir çay ikramında bulunulmadığında bu dükkândan ayağını kesecektir. Belki de tam da bu nedenle çarşının gündelik hayatının dilinde görgü değil adap ve edep kelimeleri hâlen yaşamaya devam etmektedir. “Çarşının görgüsü” gibi

bir ifade dile yabancı gelir. Ama çarşının adabı dendiğinde anlam tam da yerini bulur. Esnaf kelimesinin yanına görgü değil adap yakıştır. Biri kulağı tırmalar diğeri konuşmanın doğallığında yerini bulur ve zihinde kendiliğinden kabul görür.

Bu durumun kökeninde çarşıların mantığının kapitalizmin mantığıyla

çelişmesi yatar. Çarşıların kültürel dünyasına büyümek, zenginleşmek, ileriye gitmek değil geçimini devam ettirme mücadelesi hâkimdir. Zira çarşılarda ekonomik faaliyetler kapitalizmin büyüme hedefinin karşısına geçimini devam ettirme hedefini koyar, koymak zorundadır. Aksi bir durum, başka bir ifade ile çarşılarda ekonomik faaliyetlerin kapitalizmin hedefleri çerçevesinde yürütülmesi çarşıların çarşı hüviyetini kaybetmesi anlamına gelir. Adı çarşı olmaya devam etse de o artık çarşı değil rasyonel kurullarla ve bireysellik temelinde işleyen birer alışveriş merkezi hâline gelecek, kimliğini kaybedecektir. Dükkân, dükkân olmaktan çıkacak; mağazaya dönüşecektir. Esnaf, esnaf kimliğiyle değil bir mağaza sahibi ya da girişimci kimliğiyle var olacaktır. Esnafı esnaf yapan ise esnaflık ahlâkına ve adabına göre ekonomik faaliyetlerini yürütüyor olmasıdır. Bugün Anadolu şehirlerinde çarşılar ve çarşı kültürü hâlâ mevcudiyetini korumaya devam ediyor ve kapitalizme direniyorsa bunun temelinde bir taraftan esnaflık geleneğinin sürdürülmesiyle hayat bulan bir taraftan da bu geleneğin kapitalizm karşısında yok olmasını engelleyen bir değer ve ahlâk dünyası, bu dünyaya içkin olan esnaflık adabı bulunur.

Çarşılardaki dükkânların mağazalara dönüşmesi demek artık kapitalizmin kuralları çerçevesinde her seferinde daha fazla müşteri çekmek, daha fazla kâr elde etmek üzere alıcı ve satıcı arasındaki geleneksel ilişki kalıplarının çözülmesi, giderek daha fazla sermaye gerektiren kapitalist gelişme sürecinin kendisini göstermesi demektir (Sombart, 1998: 177-



Kayseri Kapalıçarşısı

179). Sombart'ın ifade ettiği tarzdaki bir değişim süreci Batı Avrupa kentlerinde yaşanmıştır. Ancak Anadolu çarşıları için bu durumun geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Anadolu şehirlerindeki perakende ticaretinde büyük sermayenin mekânı alışveriş merkezleridir. Çarşılar ise geleneksel ilişki kalıplarının hâlen devam ettiği, küçük sermayelerle var olma mücadelesi veren esnafın mekânı olmaya devam etmektedir. Zira şehir içinde sınırları belli bir alanda var olan çarşıların sınırsız büyümesinden bahsedilemez. Onlar kapitalizmin belirsizlikleri karşısında kendi sınırları içinde mevcudiyetlerini devam ettirmeye imkân sağlayan bir sosyoekonomik ve sosyokültürel dünya içinde var olurlar. Kapitalizme inat seküler ve rasyonel anlam dünyasının karşısına dine içkin olan bir değerler dünyasını, bir meslek ahlâkını ve geleneksel ilişki kalıplarını inşa eden bir ekonomik zemin inşa eder ve yaşatırlar. Bu nasıl mümkün olur sorusunun cevabı ise esnaflık mesleği, ahlâkı ve adabının

temellerini oluşturan kadim ahilik geleneği ve kültüründedir.

Ahilik genel olarak 13. yüzyılda Anadolu'da Moğol istilasının yol açtığı buhranlı ve çalkantılı dönemde ortaya çıkan, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda etkin rol oynayan bir esnaf ve zanaatkâr teşkilatlanması olarak tanımlanır. Ülgener'e göre fütüvvet ya da ahilik olarak adlandırılan bu teşkilat kuruluş devrinin çalkantıları aşıldıktan sonra siyasi alandan çekilmiş ve tamamen iktisadi bir kurum niteliği kazanmıştır. Zamana ve duruma göre bazen fütüvvet, bazen ahilik ve bazen de lonca adını bu esnaf teşkilatı, şehir iktisadının bizzat kendisi olan esnaf- ları toplu olarak disiplinli birer teşkilat altında birleştirmiştir. Fütüvvet esnaflığın manevî cephesini, lonca ise dış çatısını oluşturmuştur. Ahilik ruhu ise belli bir noktadan sonra "Anadolu, İstanbul ve Rumeli'nin bedesten ve loncalarında, tezgâh ve dükkânlarında" kısaca çarşılarında iktisadi ve sosyal yaşamın ahlâk ve



Kayseri Bedesteni

zihniyet dünyasını idame etmiştir (1981:33-35). Ahilik zihniyeti, ahlâkı

“

Çarşının anlam dünyasında dürüstlük dine dayalı değer ve ahlâk dünyasının bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Esnaflık adabına uygun geleneksel davranış örüntüleri üzerinden içselleştirilir. Oysa modern dünyanın kapitalist ilişkileri içinde dürüstlük, dinî ya da geleneksel tüm toplumsal bağlardan bağımsız olarak kendi çıkarını maksimize etmek üzere rasyonel hareket etmenin bir gereğidir.

”

ve adabı hâlen Anadolu çarşılarında varlığını korumaya devam etmektedir. Bugün herhangi bir Anadolu şehrinin esnafından alışveriş yaparken, onun ikram ettiği çayı yudumlarken ahiliğin ahlâk ve adabının somut örneklerini gözlemlemek mümkündür. Zira esnafın dilinde ve davranışlarında ahiliğin adap ve erkânını yazılı metinler hâlinde yaşatan fütüvvetnamelerin değer ve ahlâk prensipleri tüm canlılığıyla yaşatılmaktadır.

Ahiliğin ahlâki prensipleri, gelenekleri, kurallarını ihtiva eden adap ve erkân kitapları olan fütüvvetnamelerde Yaradan'a iyi bir kul olma, nefse hâkim olma, misafirperverlik, helal kazanç, cömertlik ilkeleri çerçevesinde işleyen bir adabın ahlâk ve davranış kuralları zikredilir (Ünsür, 2017: 93-94). Ahinin eli açık olmalıdır yani cömert olmalıdır. Kapısı açık olmalıdır. Eşe dosta, misafire kapısını açık tutmalıdır. Sofrası açık olmalıdır. Aç geleni doyurmalı, misafir ağırlamaktan çekinmemelidir. Ahinin gözü kapalı olmalıdır. Kimsenin ayıbını aramamalı, kötü bakmamalıdır. Dili kapalı olmalı, kötü söz söylememelidir. Beli kapalı olmalı kimsenin ırzına namusuna göz dikmemelidir (Ülgen, 2021: 455). Fütüvvetnamelerde geçen ahiliğe yönelik bazı davranış tarzları arasında ikramda bulunmak, tatlı sözlü, samimi ve güler yüzlü olmak, hile yapmamak, yalan söylememek, güvenilir olmak sayılabilir (Tekin, 2006: 227).

Bugünün çarşılarında esnaf, yukarıda sayılan prensipler doğ-

rultusunda helal rızık arayan meslek erbabı olarak kendilerini tanımlar. Tam da bu nedenle fütüvvetnamelerin adabı çarşıların sokaklarında yaşanmaya devam eder. Esnafın kapısı açıktır. Dükkânına alışveriş yapmak için gelen kişi onun için müşteri olmaktan öte bir misafirdir. Esnaf sadece eşine dostuna karşı değil müşterisine karşı da misafirperverdir. Esnafın dünyasına yabancı olan bir kişi için kapalı gibi görünen kapı ikramla aralanır. "Çay-kahve ne içersiniz?" sorusuyla başlayan muhabbet henüz aralık gibi görünen kapının gelene sonuna kadar açık olduğunun bir sembolüdür aslında. Gelenin esnaf için bir misafir olduğunu anlatır karşındakine. Gelen isterse aralık kapıdan bir bakar çıkar, isterse açılan kapıdan içeri girer ikramla birlikte. Ahilikten beslenen esnaflık adabının geçerli olduğu çarşılarda el, sofrası ve kapı her zaman açıktır. Dükkânın kapısının, esnafın elinin ve sofrasının açık olması rızık kapısının da açık olması anlamına gelir. Esnaflığın ahlâk ve adabına uymamak rızık kapısına vurulan kilit olur. Açık olan kapı, el ve sofrası geleneksel esnaflığın ahlâk ve adabına uygun davranış örüntülerini ihtiva eder. Dükkâna geleni buyur etmek, samimi ve güler yüzlü olmak, bugünün esnafı için rızık kapısını açmanın anahtarlarıdır.

Çarşının adabıyla hareket eden esnaf, açık bıraktığı kapıdan giren eşine dostuna, müşterisine güler yüzlüdür, tatlı sözlüdür, ikramda cömerttir. Samimiyetle sürdürdüğü muhabbet üzerinden acısıyla tatlısıyla tüm hayatı onlarla paylaşır. Esnafın açık kapısı, geleneksel esnaflığın değerleri etrafında biçimlenen

hareket tarzları ve esnaflığın ahlâk ve adabını temsil eder. Rızkın değil kârın peşinde olmak esnafın kapısını kapatır. Kapanan kapılar ise esnaflık değerleri çözüldükçe çarşının yeni stratejilerle kapitalist ekonomik zemine uyum sağlama çabasını ifade eder. Bu nedenle esnaf tamahkâr olmamalıdır. Aksi takdirde geleneğin adabından ayrılarak kapitalist kâr iştahına esir olur ki bu esaret esnafın açık olması gereken elini, sofrasını ve kapısını kapatır. Çarşı esnafının mesleğini icra ederken sürdürdüğü geleneksel ahlâk ve adaba uygun ritüelleri rızık kapısını aralar onun anlam dünyasında. Besmele ile dükkânı açmak, esnaflığa yakışmayacağı için dükkânı her daim temiz tutmak, çayını, poğaçasını alıp üçgen peynirli sofrada diğer esnaflarla birlikte kahvaltı etmek, boş kaldığında diğer dükkânları ziyaret edip komşuluk etmek, gelene geçene selam vermek, müşteriyi güler yüz ve tatlı dile karşılamak, hâl hatır sormak, yabancı ya da tanıdık fark etmeksizin bir sorunla karşılaşan herkese yardım etmeye çalışmak, pazarlık yapmak (karşılıklı rızaya dayalı ve belli fiyat sınırları içinde) bunlar arasında sayılabilir.

Tüm bu davranış örüntüleri geleneksel esnaflık ahlâk ve adabının gerekliliklerini ihtiva eder. Böylece çarşılara ve çarşı esnaflarına yeni yeni kapılar açarak her seferinde kapitalizmin büyümeye dayalı ekonomik zeminine kendi kimliğini kaybetmeden direnmenin mekânizmalarını üretir. Gerçek bir esnafın gözü açıktır ama gözü aç değildir. Çünkü esnafın anlam dünyasında rızık Allah'tandır. Rızık kapısı ancak helal dairesi içinde karşılıklı rızaya ve güvene dayalı olarak edep dai-

resi içinde hareket edenlere açıılır. İşte tam da bu nedenle çarşıların sosyokültürel dünyası, kapitalist ekonomik sistem içinde girişiminin rasyonel ve seküler görgüsü ya da adabımuâşeretinin karşısına ahilikten gelen din ve ahlâka içkin olan adabı koyar. Ahilik teşkilatı yüzyıllar önce Osmanlıyla birlikte son bulurken, Osmanlı'nın loncaları sanayi kapitalizminin istilasıyla yok olurken, Anadolu çarşılarının esnafları, ahiliği kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak yaşatmaya devam eder. Aradan geçen yüzyıllara rağmen bir ahilik ahlâkından bahsedebiliyorsak bunun nedenini çarşıların adabında aramak gerekir. Zira adaba uygun olan davranışlar aracılığıyla ahiliğin ahlâk ve anlam dünyası kuşaktan kuşağa aktarılır ve her yeni nesilde yeniden hayat bulur. Çarşının adabı, çağlar boyunca koca bir tarihi ve kültürü bugünlere taşır. ■

Kaynakça

Arpaguş, Safi; Baydar, Kübra Betül (2017). Tasavvufta Âdâb ve Erkân Risaleleri, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 15, Sayı 30.

Elias, Norbert (2011). Uygarlık Süreci, Cilt I, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları.

Sombart, Werner (1998). Aşk, Lüks ve Kapitalizm, çev. Necati Aça, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Tekin, Mustafa (2006). Bir Sosyal Kontrol Aracı Olarak Ahilik ve Toplumsal Dinamikleri, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 21, Sayı 21.

Tunç Yaşar, Fatma (2016). Âdâb-ı Muâşeret, içinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Ülgen, Erol (2021). Esnaf ve Sanatkarların Piri Ahi Evran ve Geçmişten Günümüze Ahilik, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, Cilt 61, Sayı 1.

Ülgener, Sabri F. (1981). İktisadi Çözümün Ahlak ve Zihniyet Dünyası, İstanbul: Der Yayınları.

Ünsür, Ahmet (2017). Ahilik Sisteminde Ahlak Temelli Çalışma İlişkileri, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl 8, Sayı 13.

Yılmaz, Nazife Hande (2022). 'Uygarlık Süreci' Kavramı Etrafında Türk Modernleşmesi: Kılık-Kıyafetin Seyri, ATABE Dergisi, Sayı 8.



Şehri İmar Eden Ahiler

Mesleki Eğitim Kurumu Olarak Çarşı ve Ahi Zaviyeleri

Cihad Meriç

cihadmeric@gmail.com

www.tabiatokulu.com

Uzman Teknik Öğretmen Savaş ÖZMERİÇ, yazılarını Cihad Meriç adıyla yazmaktadır. Kastamonu Mesleki Eğitim Merkezi Müdürü olarak görev yapmaktadır.

Ç

ehir ile köy ayrımında çarşı belirleyicidir, çarşı bir yerleşimi şehir haline getirir. Şehir, köyden farklı olarak ticari ve sanayi faaliyetlerinin bulunduğu bir yerdir ve çok kere anayolların güzergâhı üzerinde kurulmuştur (Kütükoğlu, 2018:20). Çarşı denildiğinde ilk akla gelen meslek erbabı ve zanaatkâr Ahilerdir. Meslek erbabının önderlerine Ahi denilir. Onlardan daha ahlaklı ve erdemlisine dünyada pek rastlanılmamıştır (İbn Battûta, 2004:404). Ahiler çarşığı, Ahi zaviyeleri ile meslekli ve ahlaklı feta/yiğit

yetiştiren bir okul haline getirmiştir. Yüzyıllar önce kurulmuş bir kurumun adı bu kadar çok gündeme geliyorsa, aslında o kurum yaşıyordur. Ahilik mayası nasıl tutulmuş, hangi mübarek el aşkla hamuru yoğurmuş buna bakmalıyız. Horasan'dan cömertlik ve civanmertlikle, Bağdat'tan fütüvvetle tutulan maya; 13. yüzyılda Anadolu'da "Ahilik" adını almıştır. Ahi Evran-ı Veli'yi (1171-1261) anlamak, vesile olduğu yolu kavramamızı kolaylaştırır. Debbağlık mesleğini seçmesi önemli bir ayrıntıdır, maalesef üzerinde yeterince durulmaz. Aslında yüzyıllarca yaşayan ve bugün de yaşamaya devam eden Ahilik teşkilatının sırrı bu püf noktada aranmalıdır.

Şehri kuran tasavvuru Külliye/İmaret/Vakıf sistemi olarak adlandırabiliriz.¹ "Ahi + Aile + Mahalle + Külliye = Şehir" şeklinde formüle ettiğimiz bu anlayış, kadim şehirlerimizi imar eden ve yaşatan kurucu akıldır. Bu anlayışın en önemli kurucu unsuru Ahilerdir. Kadim şehirlerde merkezi; çarşı ile birlikte cami, medrese, imaret gibi ihtiyaca göre şekillenen külliye oluşturur. Böylece merkezde oluşan katma değer vakıf müessesisiyle halka aktarılır. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde esnaf örgütleri servetin belirli çevrelerde birikip iktisadi faaliyetin akışını bozacak dengesizliklerin önlenmesi için kullanılan yegâne kurumlar olmuşlardır (Çeven, 2020:172). Zenginlik bir grubun elinde dolaşan meta haline gelmez, çarşı vakıf olduğu için küçük esnaf da yer kiralayıp dükkânını açabilir, sanat ve zanaatını icra eder. Bu şekilde el emeğiyle geçinen küçük esnaf ve dolaylı olarak tekelciliğe karşı tüketici de korunmuş olur. Bizim kadim çarşı geleneğimiz, bugünün AVM anlayışıyla taban tabana zıt bir bakış açısını yansıtır.

¹ "İmaret sırf yemek pişen yer demek değildir. İçinde mutfak ve yemekhaneyi de ihtiva etmek üzere yapılan medrese, cami, hastane ve vakfın tahammülüne göre diğer içtimai müesseseleri şamil külliye'dir." (İBB, O. N. Ergin Seçmeler, 1987:163).



Selçuklu-Osmanlı eğitim sistemini incelediğimizde, külliye kurumuyla ilgili ilk akla gelen unsur medresedir. Biraz daha detaylı düşünenler camiyi de eğitim kurumu olarak değerlendirir. Fakat nedense çarşı, Ahi zaviyeleri ve külliyenin diğer unsurlarının topyekün eğitim kurumu olduğu akla gelmez. Bu topyekün insanı yetiştiren anlayışı "Külliye Eğitim Modeli" olarak yeniden çağın ihtiyaçlarına göre şekillendirerek kurumsallaştırabiliriz. Bir mesleki eğitim kurumu olarak Ahi



Ahiler çarşısı, Ahi zaviyeleri ile meslekli ve ahlaklı feta/yiğit yetiştiren bir okul haline getirmiştir. Yüzyıllar önce kurulmuş bir kurumun adı bu kadar çok gündeme geliyorsa, aslında o kurum yaşıyordur. Ahilik mayası nasıl tutulmuş, hangi mübarek el aşkla hamuru yoğurmuş buna bakmalıyız. Horasan'dan cömertlik ve civanmertlikle, Bağdat'tan fütüvvetle tutulan maya; 13. yüzyılda Anadolu'da "Ahilik" adını almıştır. Ahi Evran-ı Veli'yi (1171-1261) anlamak, vesile olduğu yolu kavramamızı kolaylaştırır. Debbağlık mesleğini seçmesi önemli bir ayrıntıdır, maalesef üzerinde yeterince durulmaz. Aslında yüzyıllarca yaşayan ve bugün de yaşamaya devam eden Ahilik teşkilatının sırrı bu püf noktada aranmalıdır.



zaviyeleri üzerine özellikle düşünülmesi gerekir. Ahi zaviyesi; mesleğinde ulu kişi olmuş ve yaptığı işte varlık edinmiş, iyi ahlaklı, iyiliksever ve cömert olan, lider karakterinde bir kişi tarafından kurulmuştur (Doğru,

1991: 25). Ahi zaviyelerine ilk mesleki eğitim kurumu diyebiliriz. Çünkü eğitim sistemi fütüvvetnameler ile kurallara bağlanmıştır, zamanı ve mekânı belli, planlı bir davranış değişikliği söz konusudur. Bu nedenle çırak ve kalfaların yetişmesinde güçlü tesiri olmuştur. Ahi zaviyelerinin şehre katkısı tahminlerimizden daha büyüktür. "Yeniden iş kurmak için dayanışma ve örgütlenmeye ihtiyaç duyan esnaf ve sanatkarlar yerleştikleri şehirlerde mesleklerine göre bir araya toplanmıştır. Atölyelerinde işi biten genç çırakların mesleki eğitimden sonra moral eğitimini sürdürmek için ustalar tarikat zaviyeleri modellerine uygun olarak Ahi zaviyelerini oluşturmuştur. Aynı zamanda bir nevi misafirhane olan bu zaviyeler; ahilerin öğretmen, müderris, kadı, hatip, vaiz ve emir gibi şehrin ileri gelen kişileri ile beraber oldukları ve gençlerin onlardan yararlandıkları toplantı yerleri idi" (Doğru, 1991: 25). Öncelikle çarşı bütünüyle eğitime katkı sunmaktadır. Bu öğrenmelerin çoğu örtük öğrenme olarak gerçekleşir. Meslek erbabı yanında mutlaka bir şey öğrenirsiniz. Çalışırsa mesleği yapış tarzından, konuşursa iletişim ve genel kültüründen; ustanın susması bile terbiyedir. Ortamda nasıl oturulacağını öğrenirsiniz. Kısaca iyi bir ustanın yanında sürekli öğrenirsiniz. "Ahi zaviyelerinde en genç üyeler olan yiğitler için atölyelerinden sonra önemli bir eğitim merkezi idi. Burada medrese eğitimi biçiminde üst düzeyde eğitim yapılmamakla beraber gün boyu kol gücü ile çalışan gencin fazla sıkılmadan her konuda aydınlatmaya ve biçimlendirmeye gayret sarf ediliyordu. Rahatlamayı sağlamak için çeşitli müzik aletleri eğitimi ve koro çalışmaları yapılıyordu." (Doğru, 1991: 17-18). Bu mekânlar bir buluşma yeridir, gençlerin muhabbete katıldıkları, severek gittikleri, eğlenerek öğrendikleri tam da olması gerektiği gibi büyük bir okuldur.

- ² Ahilik ve Ahi Evran hakkında çok konuşulup yazıldığı halde günümüz diline aktarılmamış kitapları olması ilginçtir. Araştırmamda Ahi Evran'ın Farsça yazdığı ve henüz Türkçeye tercüme edilmemiş "Letaifu'l Gıyasiyye" adlı eserini inceledim (Bilgili, 2018: 75).
- ³ Allah insanı, medenî tabiatlı yaratmıştır. Bunun açıklaması şudur: Allah insanları yemek, içmek, giyinmek, evlenmek, mesken edinmek gibi çok şeylere muhtaç olarak yaratmıştır. Hiç kimse kendi başına bu ihtiyaçları karşılayamaz. Bu yüzden demircilik, marangozluk, dericilik gibi çeşitli meslekleri yürütmek için çok insan gerekli olduğu gibi, bu meslek dallarının gerektirdiği âlet ve edevatı imal etmek için de birçok insan gücüne ihtiyaç vardır. Bu yüzden toplumun ihtiyaç duyduğu ürünlerinin üretimi için lüzumlu olan bütün sanat kollarının yaşatılması şarttır. Bununla da kalmayıp insanların sonradan doğacak ihtiyaçlarını karşılamak için yeni sanat dallarının meydana getirilmesi gerekmektedir. (Ahilik, 2024: <https://www.ahilik.net/ahi-evran/>)



İbn Battûta; Alanya'dan giriş yaptığı, Sinop'tan ayrıldığı Anadolu topraklarında Ahi zaviyelerine ve beylikler dönemi şehirlerine misafir olmuştur. "Ertesi gün Kastamonu'ya yönelidik. Bu şehir Anadolu'nun en güzel, en büyük beldelerindedir. Yaşamak için her kolaylık var! Eşya fiyatları çok ucuz" (İbn Battûta, 2004:439). Ahi zaviyeleri eğitim kurumu gibi faaliyet gösterirken aynı zamanda dışarıdan gelen misafirlerin güvenle konakladıkları mekânlar haline gelmiştir. Bugün için de meslek erbabı bir araya gelerek "Ahievleri" kurulabilir. Bu mekânlar hem buluşma yeri, hem bekâr genç çalışanların barınması için yurt hem de şehre gelen misafirlerin konaklayacağı yerler olarak tasarlanabilir.

Ahi Evran, Letaif-i Hikmet² adlı kitabında³ insanın sosyal yönünü, birbirine muhtaçlığını vurgular ve mesleklerle olan ihtiyacı belirtir. Bir adım daha ileri giderek gelecekte doğacak mesleklerle göre hazırlık yapılmasını öğütler. İnsan birlikte yaşayabilmesi için belli ahlak kurallarına yaslanmalı ve bir mesleği olmalıdır. Burada İslam dini öğretileriyle şekillenen fütüvvetnameler insanın ahlak tarafını tamamlamıştır. Ayrıca sosyal olarak, hayatını devam ettirebilmesi ve temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için birbirine muhtaç olan insanlar meslekleri ve ürettikleriyle dayanışma halinde olmuştur. Şehri imar eden meslekli ve ahlaklı insan modeli bu şekilde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda şehir de insanı, oluşan kurumlarla yetiştirmiştir.



Ahi Evran ilmî seviyesi yüksek bir âlimdir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tıp ilimlerinde derin âlim, tasavvuf yolunda yüksek makam sahibi bir velidir (Köksal, 2006:7). İlmî seviyesi, ilgi alanları göz önüne alındığında neden debbağlık mesleğini seçtiğini düşünmeliyiz. Ahi Evran Anadolu'ya geldikten kısa bir müddet sonra Kayseri'ye yerleşti ve burada bir debbağ atölyesi kurdu (Köksal, 2006:10). Ahiliği ve Ahi Evran-ı Veli'yi anlamak için bu dikkat çekici meslek tercihini tefekkür etmek zorundayız. İlim yolunda uzun bir mesafe alan, Râzî, Kirmânî gibi büyük âlimlere talebe olan Ahi Evran, sanki bir şeyhe teslim olmuş mürit gibi kendini bu mesleğe ve ahilik yoluna adanmıştır. Hacı Bayram Veli'nin Somuncu Baba'ya teslim olup sonunda çiftçi olması gibi, Kadı Mahmud'un Bursa Kadısı iken Üftade Hazretleri'nin dergâhında temizlik işinden başlaması gibi. Kısaca Ahi Evran bir şeyhe teslim olur gibi mesleğe teslim olmuştur. "Debbağlık yaparak (deri tabaklayarak) geçimini temin eden Ahi Evran, bilhassa sanat (meslek) sahibi kişiler arasında çok sevildi" (Köksal, 2006:10). Meslek erbabı tarafından sevilme Ahilik teşkilatı kurulabilir miydi? İnsan bir işe muhabbet duyuyorsa öğrenir ve kendini geliştirir. Bu durumu da "Muhabbet Eğitim Yolu" olarak tanımlayabiliriz. Öyle gönülden yapıyor ki işini çevresinde çok seviliyor.

Debbağlık mesleğinin seçiminde de incelikler var, o çağın gözde ve zor mesleğidir. Âlim olarak bir meslek ehli idi, debbağlık yapmadan da Ahi teşkilatını kurabilirdi.

⁴ "Loncalar, şehirleri yönetecek hukuki, politik, ekonomik ve askerî güce sahip altyapı ve tecrübeyi haiz olduklarından merkezi otorite zayıfladığı zaman şehirlerin bizatihi yöneticisi haline gelmişlerdir. Moğol işgalı sonrası Anadolu'da metruk kalan bölgeleri ahilerin yönetmesi Roma kolonilerinin otorite boşluğunda loncalar yoluyla yönetilmesi, İtalyan şehir devletlerinin bir dönem tüccar oligarşisi olarak lonca eksenli yönetilmesi bu duruma verilebilecek örneklerdendir" (Çeven, 2020: 161).

Mesleği çalışarak, işin ustalarıyla birlikte öğrenmiştir. Daha önce bu mesleği yapmamış, baba mesleği olduğuna dair de elimizde bir kayıt yok, en azından şimdilik ulaşabildiğimiz kaynaklara göre durum böyle. Derdi sadece atölye kurmak olsa yanına işi bilen ustalar alırdı ve atölyesini kurabilirdi. Detaylarını bilmemek bile, bu işe çirak olduğunu söyleyebiliriz. Mesleği yaparak ve yaşayarak öğrenmeyi seçmiştir. Sektörlerin çeşitli kollarında ve farklı konumlarda çalışmış, meslekli ve ahlaklı nesiller yetişmesini önemseyen biri olarak bu püf noktayı önemsiyorum. Mesleği yaparak ve yaşayarak, her kademesinden adım adım geçerek öğrenmek kişiyi ve mesleği zirveye taşıyor. Çıraklığını yapmadığımız mesleklerde masa başından, kitaplardan öğreneceklerimiz sınırlıdır. Ahi Evran, ilim yolculuğundan sonra debbağlık mesleğini seçerek zamanlar üstü mesleki eğitim dersini vermiştir. Bugün Ahilik teşkilatını konuşuyorsak, bence en önemli nedeni bu bilinçli meslek öğrenme tercihidir. İşte bu nedenle Ahilik kurumu günümüze kadar gelmiştir ve iktisadi sistemde alternatif olma



özelliğini korumaktadır. Sürdürülebilir iktisadi sistem, yaşanabilir şehir için Ahilik öğretisine ihtiyacımız var. Böyle kurucu akıl olmasaydı; bu teşkilat tek başına şehir yönetemezdi, otorite boşluğu doğduğunda Ankara'da olduğu gibi beylik kuramazdı.⁴ Kısaca işin mayasında

“

Öncelikle çarşı bütünüyle eğitime katkı sunmaktadır. Bu öğrenmelerin çoğu örtük öğrenme olarak gerçekleşir. Meslek erbabı yanında mutlaka bir şey öğrenirsiniz. Çalışırsa mesleği yapış tarzından, konuşursa iletişim ve genel kültüründen; ustanın susması bile terbiyedir. Ortamda nasıl oturulacağını öğrenirsiniz. Kısaca iyi bir ustanın yanında sürekli öğrenirsiniz.

”

alın teri, kendi el emeğiyle geçim, yaparak-yaşayarak öğrenme, şeffaf ve adil bir yönetim, liyakat, seçilerek adım adım yükselme, şura ve iyi bir teşkilatçılık var.⁵

Fütüvvetin aslı şehrine liderlik yapacak, kendi nefsinde önce başkasını düşünen, meslekli yiğit gençler yetiştirmektir. Kuruluşundan beri Ahilik, kendilerine ait tekke ve zaviyelerde, dinî ve sosyal kurallarını hem doğrudan hem de fütüvvetnameler yoluyla çıraklarına öğreten bir kurum olmuştur (Çeven, 2020:188). Barışta şehrin ve ticaretin güvenliğini sağlar, savaşta asker olur ve lojistik destek sağlar. Şehir ekonomisini düzenleme, otokontrol görevini üstlenir. Dışarıdan gelen ticaret ehlinin güvenliğini ve doğru meslek erbabı ile buluşturulmasını sağlar. Şehre gelen misafirlerin barındırılmasını, en iyi şekilde ağırlandığını sağlar.⁶ Güçlü ve seçilmiş teşkilat sayesinde siyasi otorite boşluğunda şehrin yönetim görevini üstlenir. Böylece şehirde olabilecek kargaşa, yağma önlenir ve adaletle hükmedilmeye devam edilirdi.

⁵ Selçuklu şehirlerinde ticaret ve üretimle meşgul olan esnaf ve sanatkarlar fütüvvet prensipleri etrafında birleşerek teşkilatlanmıştır. Sosyo-ekonomik ihtiyaçlara bağlı olarak kurulup gelişen Ahî teşkilatı şehir ve kasabalarda sınaî, ticarî ve iktisadî bütün faaliyetleri düzenlerdi (Metin, 2021: 128).

⁶ Ahiler, Anadolu'ya yerleşmiş Türkmenlerin yaşadıkları her yerde, köy, kasaba ve şehirlerde bulunmaktadırlar. Şehirlerine gelen yabancıları misafir etme, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini ve konaklayacakları yeri sağlama, onları eşyanın ve vurguncuların ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple haydutlara katılanları temizleme gibi konularda bunların eşine dünyada rastlanmaz (İbn Battûta, 2004: 404).

⁷ Her cuma gününe mahsus olmak üzere bir çarşı kurulur, 12 yaşından itibaren ne kadar mektep talebesi varsa bu dükkânlara oturtulurdu. Kimisi kazazlık, kimisi bezzazlık, kimisi tacirlik, kimisi tuhafiyecilik, kimisi bakkallık, kimisi diğer ticaret ve sanatları

Ahiler orta sandıklarıyla hem çalışanlara hem de ihtiyaç sahiplerine destek olmuşlardır. "Orta Sandıklarının en önemli niteliği, sosyal güvenliğin gerçekleştirilmesinde oynadıkları rol ve işlevdir. Bu sayede üyeler hem tefecilerden korunmuş, hem de kendilerine hammadde sağlamışlardır" (Uçma, 2011:113). Günümüzde sandık kültürü geliştirilerek faizsiz ticaretin ve yardımlaşmanın önü açılabilir. Çevremizdeki meslek erbabı ile yaşadığımız sandık, güzel işlere vesile olmaktadır. Ayrıca Ahiler kalite ve standardizasyon anla-

mında da güzel çalışmalara imza atmışlardır. Her Ahi, belirli kalite ve miktarda mal kullanır, belirli üretim tekniklerine bağlı kalarak mal üretir ve imal ettiği eşyayı belirli fiyata satardı. Bu hususta değişik usullere başvuranlar derhâl cezalandırılırdı. (Şimşek, 2002:133) Üretilen malın kalitesi korunmuş, fiyat dengesi sağlanmış, piyasaya ihtiyaca göre mal sürülerek hem üreten korunmuş hem de tüketici korunmuştur.

Bugün ve gelecekte Ahilik kurumu nasıl yaşar, Ahi zaviyelerini nasıl ihya edebiliriz, Ahilik şehre katkılarını sürdürebilir mi? Bazı kurumlar bir şekilde kaldırılmış; fakat eskinin eğitim, iktisadi, sosyal ve kültürel ortamı yeniden ihya edilememiştir. Eğitim sisteminde meslek ve ahlak ilişkisi kopmuştur. Günümüzde akademik başarının her şeyin önüne konulduğu görülmektedir. Aslında tüm lise türlerinde iyi bir mesleki eğitim ve ahlak eğitimi olmalıdır. Eskiden olduğu gibi talebe çarşılarımız olmalıdır.⁷ Çocuklarımız on yaşından itibaren meslekleri tanımalı, kısmi zamanlı gönüllü çalışmalar yapmalıdır. Genç-



Kastamonu Ahi Resûl Vakfiyesi

lerimiz puana göre meslek seçimi yapmamalı, kabiliyete ve ilgiye göre meslek seçimi yapmalı. Bilince ve yeterliliğe gelmelidir. O zaman iyi mühendisler, doktorlar, öğretmenler, sanat ve zanaat erbabı yetiştirilecektir. Eğitim sisteminin içinde biri olarak çok rahat söyleyebilirim ki

bugün biz bu bakış açısına ulaşamadık. Birçok kaynakta çırakların medreseye devam ettiği yazılır; fakat mektep talebesinin çarşıdan istifade ederek hayatı öğrendiği yazılmaz.⁸ Çevremde gördüğüm başarılı insanların, çocukluk ve ilk gençlik yıllarında hangi okul türünde okursa okusun bir meslekte çıraklık yaptığını şahit olmuşumdur.⁹ Hayatı tanıyan ve okuyan, girişimci, yetenekli, meslekli, ahlaklı gençler yetiştirmek istiyorsak ahiliğin bu çağlar aşan ufkundan istifade etmemiz gerekmektedir.

Ahilik kurumunun devamı sayılabilecek, bugün Ahilik teşkilatının işlevlerini üstlenen kurumlar öncelikle Ahi bakışıyla gözden geçirilmelidir. Geçmişte bu işler nasıl yapılmış, detaylı araştırma yaparak bugün ne yapılabileceğimiz düşünülmeli ve eksik görülen konu-

lar takviye edilmelidir. Çıraklık okulu, bugün mesleki eğitim merkezi diye adlandırılan okul Ahi zaviyelerinin verdiği ahlak eğitimini üstlenebilir. Sıra geceleri, yaran odaları eski güzel günlerin günümüze ulaşmış işaret fişekleridir. Zaviyelerde mesleki konular konuşulurdu, musiki vardı, spor vardı, kısaca muhabbet ortamı oluşurdu. Gençlik merkezleri ile işbirliği yapılarak eğlence ve sosyal etkinlikler yapılabilir ve sanayide çalışan gençler için sportif faaliyetler artırılabilir. Kendi kurumunda sportif faaliyetlerin olumlu katkısına bizzat şahit oldum. Sanayi sitelerinde ustaların, çırakların buluşma mekânı olarak ortam oluşturulabilir. Burası hem kültür hem de eğlence amaçlı kullanılabilir. Mesleki eğitim merkezlerinde yapılan etkinliklere veli ve ustaların katılımının sağlanması da önemlidir. Her yıl ikinci dönem sonunda düzenlediğimiz Ahi Pilavı ve Şed Kuşanma etkinliği bu anlamda örnek oluşturabilir.

Bugün Ahilik teşkilatının bazı görevlerini meslek odaları üstlenmektedir. Meslek odaları Ahilik prensipleriyle tekrar yapılandırıldığında günümüzde olduğundan daha işlevsel hale gelirler, kendi üyelerinin gelişiminde ve üyelerinin yanında çalışan gençlerin meslekte ilerlemelerinde aktif rol oynayabilirler. Güçlü bir kariyer merkezine dönüşecek odalar yeni girişimcilerin de yetişmesine vesile olacaktır. Odalarda yönetim seçimiyle iş başına geliyor. Dönüşüm üyelerin sorumluluk almasıyla başlayacaktır. Toplumun her alanında eksikliğini hissettiğimiz iyiliğe liderlik burada da geçerlidir. Değişimi devletten veya başkalarından beklemek yerine; bir grup meslek erbabı seçme imkânını kullanarak, öncülük yaparak dönüşümü başlatabilir.

Ahilik teşkilatının şehre katkılarını yazmakla bitiremeyiz. Onlar buldukları muhite liderlik yapan iyi adamlar

idiler, kısaca şehrin her şeyi onlardan sorulurdu. Hem aydın hem de kanaat önderi olarak tüm alanlarda taşın altına ellerini koymuşlardır. Onlara eşraf diyoruz, şehrin en şerefli insanlarından bahsediyoruz. Deneyimlerimden hareketle şöyle bir önermede bulunabilirim; bir şehrin iyiliğe liderlik yapan meslek erbabı/eşrafı varsa, bunu beldeye girdiğimiz ilk andan itibaren hissetmeye başlarız. Tekrar iyiliğe liderlik yapan güzel adamlar/ahiler ön plana çıkarsa önce aile ve mahalleler, sonra şehirler ve ülkeler, en sonunda tüm dünya değişir. Duamız ve gayretimiz bu yöndedir, elimizden geleni yaparsak gelecek nesillere tekrar esenlik günlerinin yaşanacağı bir dünya bırakabiliriz.■

Kaynakça

Bilgili, İ. (2018). "Ahi Evren'in 'Letaifu'l-Giyasiyye' Eseri ve Değerlendirmesi", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 45, s. 75.

Çeven, M. (2020). Doğu'da Batı'da Loncalar. İstanbul: İktisat Yayınları.

Doğru, H. (1991). 16. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gürata, M. (1975). Unutulan Adetlerimiz ve Loncalar. Ankara: TİSA M. S.

İbn Battûta, (2004). İbn Battûta Seyâhatnamesi Cilt I. (Çev. A. Sait Aykut) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İ.B.B. (1987). Osman Nuri Ergin Türk Belediyecilik ve Şehircilik Tarihi Üstüne Seçmeler. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Köksal, M. F. (2006). Ahi Evran ve Ahilik. Kırşehir: Kırşehir Valiliği.

Kütükoğlu, M. (2018). Osmanlı'nın Sosya-Kültürel ve İktisâdî Yapısı. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Metin, T. (2021). Selçuklu Çağında Yaşamak. İstanbul: Kronik Yayınları.

Şimşek, M. (2002). TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması Ahilik. İstanbul: Hayat Yayınları.

Uçma, İ. (2011). Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik. İstanbul: İşaret Yayınları.

if a etmek için ne kadar sanat erbabı varsa, cuma olmak nedeniyle çarşı-pazar tatil olduğundan herkes mallarından yeteri kadarını getirip bir deftere kaydederek bu talebe efendilere teslim ederlerdi. Her türlü eşyaya mutedil bir fiyat koyarlar ve bu fiyatlarla satış yapılmasını sağlarlardı (Gürata, 1975: 122).

⁸ İlk zamanlarda esnaf çıraklarının okuyup yazmalarına özel bir itina gösterilirdi. Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'un fethinden sonra inşa ettirdiği caminin yanındaki üstü açık havuz saraç esnafına bırakılmış, saraç çıraklarının Fatih Medresesine devamları sağlanmıştır. Bu tür eğitim bütün esnaf için geçerlidir (Gürata, 1975: 121).

⁹ Loncalar hem meslek eğitiminde hem de ahlaki eğitimde rol almışlardır. Ahilik bunun güzel örneklerindedir. Ahilikte çıraklar hem medreseye hem de zanaatkarların dükkânına devam etmek mecburiyetine sahiptiler. Dahası ahilerin finansmanını üstlenip yaptıkları medreseleri bile bulunmaktaydı. Benzer şekilde, Avrupa'da üniversite oluşumu bir lonca oluşumudur ve çıraklık sisteminde dinsel eğitim önemli rol oynamıştır (Çeven, 2020: 199).

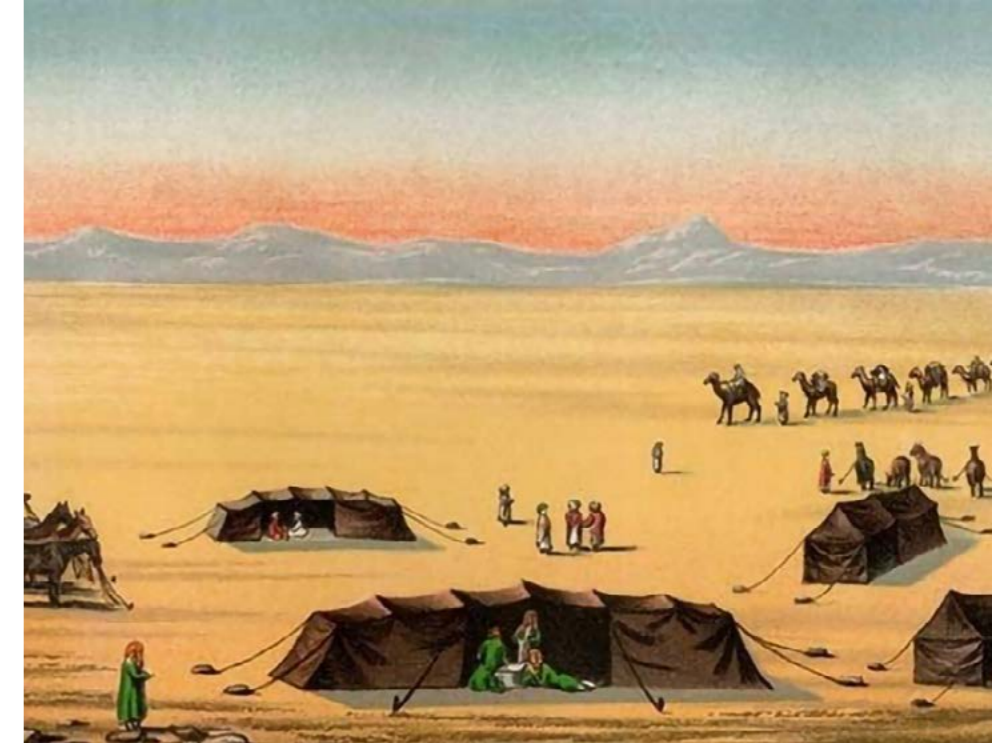
Şehirlileşme Bağlamında Bir Yöntem Olarak "Edep" "Şehir" Olarak Bir Yolcu

Ş. Elvan Öksüzöğlü

Saraylı bir genç olan Hz. Musa yaşadığı talihsiz bir hadiseden sonra Mısır'dan ayrılmış ve Medyen'e doğru yola çıkmıştır. Medyen'e geldiğinde bir suyun başına varır. Hayvanlarını sulayan insan grupları içinde dikkatini çeken şey, suya yaklaşmakta çekingen davranan sürü sahibi iki kızdır. Suyun başı erkek çobanlar ve onların sürüleri tarafından tutulduğu için kızlar suya yaklaşmaktan imtina ederler. Hayvanlarını sulamak için erkek çobanların dağılmasını beklemek zorundadırlar.

Hz. Musa sarayda Asiyeye tarafından yetiştirilmiş şehirli bir kimsedir. Yetiştirdiği kültür itibarıyla, ulaştığı bu şehrin kadınlarının çeşmenin kullanımı konusunda toplumsal sınırlandırılmışlığını yadırgar. Öyle ki onlara neden uzakta beklediklerini sorar, problemi anlamaya çalışır. Kızlar hayvanların su ihtiyacını gidermek için çobanların uzaklaşmasını beklediklerini söyler. Babalarının yaşlı oluşundan dolayı bu işlerin kendilerine kaldığını da mazeret olarak eklerler. Bu kıssada asıl dikkati çeken şey Hz. Musa'nın su alma haklarına rağmen uzakta çekimser tavırlarıyla bekleyen kızlara centilmence yaptığı yardımın yanı sıra neden bu tür erkek işlerini kızların yaptığı konusunda ilgilenmemiştir. Nitekim Hz. Musa'nın duruma müdahalesi önceliği çobanlardan alıp kızlara ve onların sürülerine vermesi şeklinde olmuştur. Bir şehirlinin zihninde arızı varlık unsurlarından ötürü ötekileştirilmiş insan profilinin olmayışı, üzerine dikkat kesilmeyi hak eden bir konudur.

Sürüsünü sulayan kızlar evlerine vardıklarında karşılaştıkları bu olayı peygamber olan babalarına aktarırlar. Çünkü karşılaştıkları bu durum maruz kaldıkları yerel tutuma göre iyi niyetli fakat oldukça sıra dışıdır. Bu iyiliğe bir davetle mukabele ederler. Hz. Şuayb, kızlarına iyilik yapan bu gence ikramda bulunmakla beraber bu ikramın yapılan iyiliğin karşılığı olmadığını ve bir yolcuyla misafir etme erdemi gereği olduğunu hatırlatır. Bir peygamber, görgüsü ile Hz. Musa'nın gösterdiği ahlaki eyleme aynı düzeyde mukabele eder ve üstün bir medeni hareket sergiler.



Hz. Musa şehirden gelen bir yolcudur fakat onu bu kaçışa zorlayan Mısır'da başına gelen talihsiz olayın orantısız sonuçlarıyla karşılaşmak istememesiydi. Şuayb peygamber "Zalim kavimden kurtuldun" diyerek onun endişesini doğrulamış ve bertaraf etmişti. Şehirden gelen bir yolcu başka bir şehre girişiyse bir orantısızlığa karşılık ufak çapta devrimsel bir müdahalede bulunmuştu. Bu noktada bir paradoks ortaya çıkar? Bir zihin şehir olmadan şehirlileşebilir mi? Şuayb peygamberin söylediği gibi Hz. Musa kökleri güçlü bir şehirde yetişmişti fakat bu kavim zalim olarak nitelendirilmekten kurtulamamıştı.

İslam düşüncesine göre şehir, hakikat bilgisiyle iz düşüm hâlinde olmalıdır. Şehirli olan kimsenin eylemlerinde bu bilginin izleri görünmelidir. Bu kıssada mekânsal bir şehirlilikten

ziyade eylemlerin asil ve medeni oluşu öne çıkmaktadır. Paradoks, bir şehirlinin zihnindeki yerelliğin aşılması ile çözüme kavuşabilir.

Hz. Şuayb'ın misafirperverliği Musa'nın Medyen hakkındaki ilk izlenimini bertaraf eder nitelikteydi. Medyen'e dair karşılaştığımız ilk sahne bedaveti çağrıştırmaktaydı. Şu hâlde şehirli olmanın yerellik ve çevresel kültür aktarımından öte bir oluşum olduğu gerçeğine hakkını vermek gerekir. Şehirli olmanın zihinsel bir durum olduğu ve buradan neşvünema bulduğu düşüncesi zihinsel kurulumu dönüştüren yöntem sorgusuna bizi yöneltecektir.



Kendine Yabancılaşan Bir Şehirli

Yerelliğin aşılması veya yerelliğin dışına çıkılması aynı şeyler midir? Eğer bir yöntem arayışının peşine düşmüşsek başlangıç noktamızın varmak istediğimiz yer kadar önem arz ettiğini bilmemiz gerekir.

Albert Camus'nün 20.yüzyıl insanının yabancılaşmasını konu alan "Yabancı" adlı romanının başkarakteri Meursault'un başından da Hz. Musa'nın tecrübesine benzeyen talihsiz bir hadise geçer. Ona dönüm noktası yaşatacak bir cinayete karışır. Bu olay onu toplumun dışına iter ve şehir yaşamı ile arasını açar. Meursault kişisel olarak soğuk ve duyarsız bir kişidir. Yaşadığı olaylar onu topluma yabancılaştırır. Toplumla bağı hayli zayıf olduğu için değer yargılarının oluşması da beklenemez. Bu onu bir tür anlamsızlığa/saçmalığa

(absürt) doğru götürmektedir. Camus bu karakter ile anlamsızlığın ve duyarsızlığın kabul edilebilirliğini vurgular. Meursault'un örneğinde, şehirleşmenin insanların hayatlarına anlam kazandırma sürecinin her zaman işlemediğini ve bazı durumlarda insanların bu sürecin dışında kaldığını gösterir. Onun karakteri, toplumsal normlara uymakta zorlanır ve çevresiyle sınırlı etkileşimde bulunur. Bu durum, Meursault'un şehirleşmenin sunduğu anlamlardan ve değerlerden uzaklaşmasına neden olur. Zaten Camus'nün roman kahramanına Meursault ismini vermesi de boşuna değildir. Zira Meursault, biraz etimolojik olarak, biraz da hayal gücü katılarak "ölü töre" anlamına gelir.

Anlam inşası ve bir değer arayıcısı için Meursault örneği yöntemsizliğin mağduriyeti ve bunun kabulü olarak okunabilir. Yaşamsal problemlerden

uzaklaşma, izole olma isteği herkesin duyumsayabileceği bir ihtiyaç, psikolojik bir hazırlık süreci olabilir. Meursault, iç dünyasına çekilmiştir. Bu çekilme ve uzaklaşma bir tür yerelliğin dışına taşınmadır fakat yerelliğin aşılması değildir. Oysa bir şeyi aşmak, aşılabilecek olanın tüm etkilerine maruz kalmak ve onu gerektiği şekilde yanıtlamakla gerçekleşir. Meursault'un içine dönmesi ve kaçışı, Hz. Musa'nın kaçışı sırasında dış figüranlara maruz kaldıklarında gösterdikleri tepki yöntemin işlerliğini ve önemini ortaya koyar. Her ikisi de karşılaştıkları sahneleri zaman zaman anlamakta zorlanırlar fakat oyuna katılma şekilleri hikâyenin sonunda onların olaydan döndüklerinde oldukları kişiyi büyük oranda etkiler. Biri varoluşun absürtlüğü kanısına ulaşırken Hz. Musa varoluşuna dair bir anlam inşa ederek uğradığı yerden ayrılır. Ona "sudan gelen"

anlamında Musa adının verilmesi boşuna değildir.

İki hikâyenin birbiriyle kıyası kaynakları gereği müsavi olmayabilir fakat insan gerçeği üzerinden okunduğunda her ikisi de insancıl eylemlerimize yabancı değildir. İçsel çatışma ve aidiyet problemleri bizleri de benzer sahnelerin içinden geçirir. Düşünce tarihinde ise bu tutumları toplumsal ölçekte değerlendiren düşünürlerin kavramsal analizleri Nasrettin Hoca'nın yanlarına gitmek istediği düşenlerin sayısının az olmadığına dair bir işaret. Diğer yandan bu kaygıyla ilgilenen düşünce hareketlerinin oluşu iyi bir haber sayılmalıdır. Aslında şehir nerededir? Aşılan ve dışına çıkılan bir mekân veya toplum mudur?

İbn Haldun tam olarak bu soruya cevap aramasa da onun toplum ve medeniyetlerin gelişimini anlamak için kullandığı bazı kavramlar çözümlene yapmamızda bize destek olabilir. "Bedevi" ve "hadari" kavramları farklı toplumsal yapıların ve yaşam tarzlarının karakteristik özelliklerini tanımlar. İbn Haldun'a göre, *bedevi* ve *hadari* toplumların zihinsel durumları ve gelişmişlikleri birbirinden farklıdır. İbn Haldun, toplumların sosyal ve kültürel gelişimini belirleyen faktörlerin çevresel koşullar, ekonomik yapı, siyasi organizasyon ve sosyal ilişkiler gibi unsurlar olduğunu savunur. Bu faktörler, toplumların zihinsel durumlarını ve gelişmişlik seviyelerini etkiler. Örneklendirmek gerekirse bedevi toplumlarda sosyal denge kabile ve akrabalık ilişkileri üzerinden tasarlanmıştır. Bu, yaşam hakkının korunmasını



ve sürdürülmesini güvence altına almayı önceleyen bir sistemdir. O hâlde en ciddi meşruiyet, varlığın korunması üzerinedir. Zihinsel yapı bir diğerini tanıma, anlama, dönüşümle gelişime uygun olmaktan öte pratik sorunları çözmeye odaklıdır. Bedevi yaşam pratiğinde suyun başı, önce varanın ve onun kabilesinin hakkı olmalıdır.

Hadari toplumun farkı, yerleşik yaşam becerilerine sahip olmakla birlikte sofistike ve karmaşık bir yapıya sahip olmasıdır. Şehir yaşamı sayesinde ulaşılan refah, yaşam konforu şehirli insanın zihin yapısını etkilemiştir. Entelektüel ve kültürel açıdan daha gelişmiş bir toplumu doğurma niteliğine sahiptir. Bu durumda suyu kullanmak herkes için *demokratik* bir hak olur. Bu hakları erişilebilir kılan bir hareket kendisine eşdeğer hareketle birbirini besleyerek artar. Fakat ne var ki bu yatay bir hareket olacaktır. Bu yatay

hareket Meursault'un şehir yaşamında "sistem" olarak görünecektir. Kimilerinin yaşamında sistem doğru çalışmadığında yeni bir inşa ediciden çok sorgulayıcılar devreye girer. Sorgulama, yerme, kişiyi olgunun dışına taşı ve bir tür yabancılaşma başlar. Modern zamanlarda İbn Haldun'un sınırları belirgin olan sınıflandırmasının dışında bireyselliği önceleyen, şehre yabancı bir şehirli profili ortaya çıkmıştır. Bu yazıdaki yöntem soruşturması büyük ölçüde şehir yaşamında bireyselliği ve özgürlüğü savunmak adına pasif toplum katılımı akımını benimseyen zihin yapısı ile ilgilidir. Bu tarz (hadari) şehirli bir görünüme sahiptir fakat düşünce yapısı olarak bedevi olduğu söylenemez. İnsanların doğal yapısı gereği toplumsal varlıklar olduklarını ve toplum içinde yaşayarak en yüksek potansiyellerine ulaşabileceklerini söyleyen Aristoteles'in düşüncesine rağmen şehrin imkânlarını birey-



girmesine engel olacak şekilde taş duvarla çevrilmiş alan; çalı, hurma dalı veya benzer malzeme ile inşa edilen basit yapıda evleri de kapsamına alan bir tanımdır.

Sûrenin ilk ayetleri kabileci (bedevi) bir zihnin, medeni (şehirli) bir zihne ulaşma arzusundaki uyumsuzluğun sebebinden bahseder. Bedevi tutum dürtüsel bir çıkışla hareket eder ve şehirli bir peygamberin zihninden anlam talep eder hâldedir. İnsan zihnini bahsedildiği gibi başkalarının girmesine engel olan sınırlandırılmış alan (odalar) olarak yorumladığımızda yapısal farklılık tasavvurumuzda daha da belirginleşecektir.

İnsan zihni, zihnin anlama ve anlam üretme kabiliyeti kendine has yapısı ile daraltılmış veya genişletilmiş odalara benzer. Kiminin duvarları daha fazladır ve yıkılması zordur. Esnemeyen zihnini anlam üretmesi, anlama uyarlanması da zordur. Bu duvarları yıkmada, hücrelerini genişletmede başarılı olmuş, kendi üzerinde çalışan insanlar vardır. Bu bağlamda konuyu daha iyi açıklamak için *Yaşamaya Değer* (Le Hérrison) filminden bir karakteri örnek olarak ödünç alabiliriz. Kakuro Ozu karakteri Fransız mimarisine sahip bir apartmana sonradan taşınan biridir. Taşınmadan evvel evini tadil ettirirken evin tüm iç duvarlarını yıktırması hayli ilgi çekicidir. Komşularına nispetle karakterin zihinsel genişliği ve ruhsal açıklığı duvarların yıkılması metaforuyla vurgulanmıştır. Odalar, hücreler yaşadığımız alanlar gibi görünse bile başka bir cihetle yaşamımızı anlama becerimizi biçimlendiren içsel

donanımımızdır. Sûrede geçen odalar ifadesini serbest ve geniş anlamda yorumlarsak iki farklı düzeyde zihnin ilişki hazırlığı hakkında bilgi edinmek mümkün olabilir.

Bir kabilelinin zihni, üstün bir şehirlinin zihnine erişmeyi talep ettiğinde bazı yöntemleri bilmelidir ve usullere göre davranmalıdır. Sûrede bu yöntem” edep” olarak ifade edilir. Toplum ilişkilerinde adap ve muâşeret olarak bildiğimiz kavramlar bir arada yaşamının usulleri, esasları, yöntemleri, davranış biçimlerini ve görgü kurallarını kapsar. Usulünce davranış bilgisi bizi şehirlaşmenin yöntemleri olduğu yorumuna taşır. Edep şehirli insan tutumudur.

“Edep” ve “adap” kelimeleri, Türkçede genellikle ahlaki değerler, nezaket, terbiye ve görgü kurallarını ifade etmek için kullanılır. Bu kelimeler, toplum içindeki davranış biçimlerini, ahlaki prensipleri ve uyulması gereken kuralları vurgular. Dinî literatürde de “edep” kelimesi sıklıkla kullanılır. İslam kültüründe, “edep” genellikle Allah’a ve peygamberlere saygı, ibadetlerde düzen ve terbiye anlamında kullanılır. Kelime anlamı olarak “edep” ziyafete davet olarak da kullanılmıştır. Bir Hadis-i Şerifte geçtiği üzere me’dübetullâh ifadesi “Allah’ın ziyafet sofrasına davet” anlamı taşır. Hadisin devamında “O’nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın” denmektedir. (Dârimî, Fezâ’ ilü’l-Kur’ân) Konumuz bağlamında edep, bilgi almaya usulünce hazırlanma demektir. Bu tavrıdaki süreklilik zihni şekillendirdiği ölçüde şehirli bir insanı inşa eder. Öyle ki, Hucurat sûresi, Hicret’in 9. yılında Medine’de nazil olmuş-

tur. Hicret’ten sonra toplumsal bir şehirlaşmeyi destekleyen buyruklar içerir. İlk ayette geçen edep üstün akla saygıya davet eder, usul ve yöntemin hatları böylece belirlenmiş olur. Sûrenin devamında şehirlilerin birbiri ile muâşereti bahse konu olur.

Kardeşlik ilkesi, bir diğerini incitecek söz ve hâllerden kaçınma, dedikodudan, lakap takmadan kaçınmayı öğütleyen ayetler kişisel haklardan ziyade insan onurunun korunmasını tembihler. 9. ve 12. ayetlerde araya girme ve kişiler, topluluklar arasında barışı tesis etme, doğru bilgiyi yayarak saygınlığın ve söz sahibi olmanın toplumsal dengeyi sağlamada aktif rol üstlenmede olduğunun da altı çizilmiştir.

Şehir yaşamının bir peygamber âdeti olduğunu savunan tasavvuf düşüncesinde ise şehirli olmanın farklı ve daha derin bir bilince açılmasından söz edilir. Hz. Mevlâna bir sufi olarak şehirli olmayı mekânsal bulunuşluk ve yerel aidiyet olarak övüyor olmamalıdır.

Ey seçkin kişi! Peygamberin sözünü dinle: “Köyde yerleşmek, aklın mezarıdır.” (Mesnevî-III, b. 518).

Mevlâna, Mesnevî adlı eserinde şehirliyi “Şehirliler, rûha yönelik yol kesicidir.” (Mesnevî III, b. 642) şeklinde metheder. Aynı eserde geçtiği üzere Mevlâna, inceliği, zarafeti ve edebi şehirlilerin davranışları olarak görür. İnsan olarak tamamlanma şehir yaşamı içinde mümkündür. Mevlâna şehir için “gönül ovası”, “mana âlemi” gibi ifadeler kullanır. Onun bu betimlemesiyle şehirli olmanın mekânsal bulunuşluktan

öte zihinsel gelişmişliği kastettiği anlaşılır. Şehir yaşamı insana kendini gerçekleştirebileceği ve zihnini, bilgisini bereketlendireceği olanaklar sunar. Bu imkânlar hâlihazırda ikram olarak sunulmuş ise de alıp döndürmenin, içselleştirmenin usulleri Hucurat sûresinde edep yöntemi üzerinden anlatılmaktadır. Ayetin işaret ettiği şekilde yöntemin ilahi temaslarının oluşu şehirli olmanın yalnızca -muâşeret- insan ilişkilerini tesis eden toplumsal kurallara indirgenemeyeceğini gösterir. Yeryüzünde insanların birbiriyle olan etkileşimi insanın zihinsel ve dikey boyuttaki yapısını da etkilemektedir. Peygamberin söylediği gibi “Allah’ın sofrasından bilgi” dağıtan bir yöntemin insana sunacağı yalnızca bireysel gerçekleşme değil ruhsal düzeyde aşkınlığı da kapsamaktadır. Bilgelik, âleme serpilmiş hâlde herkeste parçası bulunan hakikatten bir payedir. Şehirlinin zihninde şehir, mekânsal olarak aşılır, taşındığı yere götürülen ve zamansız bir kültür olarak devredilmeyi sürdürür. O bir bilinç olmuştur artık.

Zihinsel açılma varlığın bilgisinin zihnimizde yeniden teşekkül etmesiyle gerçekleşir. Varlığa duyulan sevgi ve tazim hayatımızda hiç tanımadığımız insanlara bile karşılığını göremeyeceğimiz iyilikler yapmamıza neden olur. Hucurat sûresindeki prensipler ortalama bir şehirlinin diğer şehir insanıyla arasındaki muâşeretin temel ilkeleridir. Edep bir yöntem olarak varlık sofrasının tüm lezzetlerinden istifade etmeyle mümkün hâl gelir. ■

Ev ve Müştemilatı Üzerinden Âdâbımuâşeret Okuması

KAPI VE TOKMAK

Emine Banu BURKUT
Konya Teknik Üniversitesi

Adap kelime kökeni olarak âdâb¹ görgü, terbiye, usul bilgisi → edep² ise terbiye, incelik, düzgün davranış veya bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi anlamında kullanılan terim olarak kullanılmaktadır.³ Arapça kökenli âdâp “töre, yol yordam” ve adabımuâşeret ise “görgü kuralları” anlamına gelmektedir (TDK sözlük).⁴ Görgü ve nezaket kuralları günlük yaşamın her alanını kaplamıştır. Şehir, mahalle, sokak, ev ve okul gibi pek çok yerde bu kurallar bireysel ve toplumsal düzenin, dengenin ve

¹ <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/adap>

² <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/edep>

³ <https://islamansiklopedisi.org.tr/edep>

⁴ <https://sozluk.gov.tr/>



<https://kulturveyasam.com/antika-kapi-tokmaklarini-kesfetmeniz-icin-10-fotograf/>

huzurun sağlanması için elzemdir. Misafirlik adabı, yeme-içme adabı, konuşma adabı, uyuma adabı, temizlik adabı, yolculuk adabı gibi pek çok alanda, mekânda ve davranışta adabımuâşeret kurallarına uyulması bir arada olmanın uyumunu ve ahengini ortaya çıkarır. Aksi halde ise kargaşa ve karmaşa oluşacaktır. Şehir içerisinde ilişkileri düzenleyen adabımuâşeret kurallarının, tıpkı yağmur damlasının yere düşmesiyle birlikte halka halka dağılması gibi genelden özele ve özelden genele doğru olumlu etkisi yayılmaktadır. Bireyin yaşamının

“
Şehir içerisinde ilişkileri düzenleyen adabımuâşeret kurallarının, tıpkı yağmur damlasının yere düşmesiyle birlikte halka halka dağılması gibi genelden özele ve özelden genele doğru olumlu etkisi yayılmaktadır. Bireyin yaşamının temel noktası olan ev ve yakın çevresinde şekillenen hayatında bu kurallara uyması görgü, terbiye, incelik, zarafet gibi şehir, mahalle ve sokaklarda birlikteliği güçlendirecek uyum ve ahenk unsurlarıdır.”

temel noktası olan ev ve yakın çevresinde şekillenen hayatında bu kurallara uyması görgü, terbiye, incelik, zarafet gibi şehir, mahalle ve sokaklarda birlikteliği güçlendirecek uyum ve ahenk unsurlarıdır. Bu metinde evlerimizin sokağa yansıyan yüzü olan kapılar ve kapı tokmakları üzerinden bir anlatım yapılmaya çalışılmıştır. “Mimarlık Kültürü ve Adabını Yeniden Düşünmek” başlıklı yazıda, Osmanlı mimarlık kültüründe adap kavramı; “sağlam temeller üzerine güçlü mukavim



<https://kulturveysam.com/antika-kapi-tokmaklarini-kesfetmeniz-icin-10-fotograf/>

yapılar inşa etmek, güzellikle mühendisliği birleştirmek, bunların mevkilerine duyarlılık ve uzaktan görünüm-lerine verilen estetik değer, şehirsilüetlerinde kubbeli dini anıtların görsel etkililiği, binaları organik birer bütün olarak tasarlamak ve ışık dolu iç mekânlara önem vermek” şeklinde açıklanmıştır. (Necipoğlu, 2016, sy. 40). Mimari adap (yani edebe uygun ve münasip olma kavramı), seçilen arazi, plan tipi, üslup, malzeme, bezeme ve kitabeler gibi pek çok detayı etkilemiştir.

Şehirlerin ilk yapı taşları olan evler, barınma ihtiyacının bir zaruretinin ürünü, aynı zamanda toplumun organize olmuş birimleri arasındaki ilişkilerin oluşması, ailenin

“

Cansever (1995) Bursa’da evlerin renklerinin hanımlar arasındaki sohbet konusu olduğunu, sokağa taşan ağacın ve bahçe sarmaşığının nasıl bir mimari denge içerisinde olduğunu karşılıklı görüşler alınarak nasıl şekillendiğini aktarmaktadır.

”

insan ile varlık arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir disiplin olduğunu söyleyerek güzel evler, güzel sokaklar, güzel mahalleler ve şehirler vücuda getirerek özetle “dünyayı güzelleştirmenin” gerekliliğini vurgulamıştır (Cansever, 2012, sy. 93). Cansever (1995) Bursa’da evlerin renklerinin hanımlar arasındaki sohbet konusu olduğunu, sokağa

yaşama çevresi ve insani ilişkilerin ilk adımlarının atıldığı merkezdir. Evlerin yapım ve inşa sürecinden, mahallenin çoklu yapısındaki birlik ve beraberliğin, toplumsal düzenin oluşturulması, şehir medeniyetini adabımuâşeret çerçevesinde oluşturmak toplumsal ve bireysel olarak asli vazifemiz olmalıdır. Bu hususta Cansever (2012) mimarinin



Kaynak: Kişisel arşiv (Burkut, 2024)

taşan ağacın ve bahçe sarmaşığının nasıl bir mimari denge içerisinde olduğunu karşılıklı görüşler alınarak nasıl şekillendiğini aktarmaktadır. “Çevrenin inşaatındaki tercihlerimiz, yani mimari sanat tercihlerimiz, inandıklarımızın eylem ve eserimizdeki tezahüründen ibarettir” (Cansever, 1995). Evlerin kapıları en temel haliyle bir evin içine veya avlusuna açılan, etrafı duvarla çevrili, hane halkının dış dünyayla ilişkisini sağlayan, hem de istemedikleri zaman bağlantıyı koparan ve geçişi sağlayan köprülerdir. Kapı, ev için işlevsel bir nesne olarak görünmesine rağmen sadece işlevsel değil sembolik ve gösterge bilimsel bir değer taşımaktadır. Kapı, odaları birbirinden ayırarak böler ve mekânları birbiriyle bağlar ve birleştirir. Dış mekânla iç mekân arasında bir geçiş oluşturur. Evin iç mekânına giriş kapıda başlamaktadır ve dışarıdan içeriye bir hareket söz konusudur. Aynı zamanda bu giriş fiziksel ve zihinsel bir geçiş noktasını oluşturmaktadır. Kapı sözcüğü ve imgesi tarih boyunca pek çok kez sembolik olarak kullanılmıştır. Temsil ettiği kavramlar yıllara, uygarlıklara ve bölgelere göre değişim göstermiştir. Özellikle antik uygarlıklarda şehir kapılarının üzerine güçlü hayvanlar,

koruyucu tılsım ve tanrı sembolleri ve motifler işlenmiştir (Öztürk, 2023).

“Bir ev ya da kutsal mekânın girişi kutsal ayrımının, bir yaşam aşamasından diğerine, hayattan ölüme geçişin işaretidir. Girişin kötü etkilere karşı güvenliğini sağlamak üzere insanlar kapı kenarlarına çeşitli motifler oyar ya da kapı üzerine nal veya tokmak gibi sembolik totemler tuttururlar. Tapınak veya kilise girişlerindeki lento ve duvara bitişik sütunlar çoğunlukla koruyucu kutsal varlıklarla bezenir. İçeri girenlere iyi talih getirecek semboller taşırlar. Kapı tokmaklarının vurulduğunda çıkardığı ses, değiştirilemez kader ya da yaklaşan ölümün işareti olarak da yorumlanabilir (Wilkinson, 2011).”

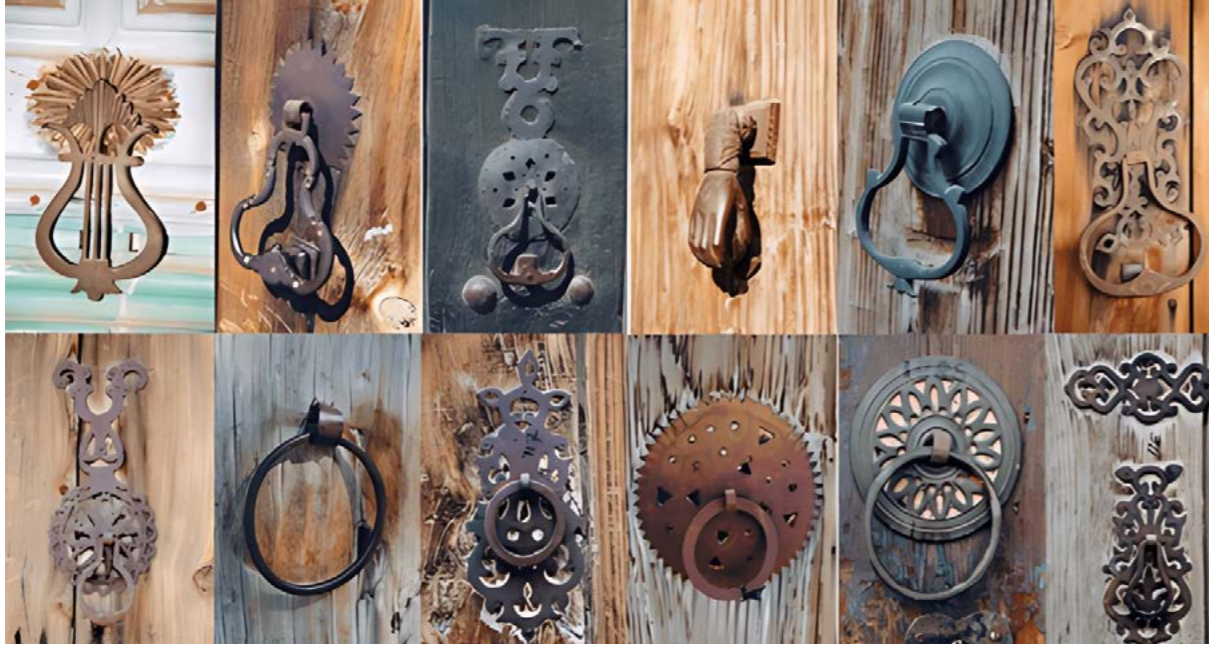
Pek çok zaman temel ve basit bir mimari öge olarak görülen kapı aynı zamanda çok güçlü imgesel anlamlar ve sırlar barındırmaktadır. Hane halkının yaşam tarzı, zevkleri, dünya görüşleri, aktarmak istediği düşünceler ve motifler kapıya yansımıştır. Bu motifler, ev halkının dış dünyayla yüz yüze gelmeden kurabildiği türden bir iletişim biçimidir (Aslan Karakul, 2014).

SEMBOOLİK BİR İMGE: KAPI TOKMAKLARI

“Kapı tokmakları, kapıya ilişkin anlam dünyasının tılsım gücü taşıyan gizemli nesnelere dir.”

(Bingöl, 2011)

Bireylerin yaşamının temel odağı olan evler; şehir ve dünya tasavvurunun bir ürünü olarak şehri, çevredeki bütün kültür değerlerini, tabiatı, dünyayı yücelten bir niteliğe sahiptir (Cansever, 2010, sy. 136). Bu evlerin dış mekânla ilişkisini sağlayan ve dış mekâna geçiş noktası ise dış kapılardır. Kapılar aynı zamanda gelen misafirleri ilk karşılayan nokta olduğu için hane halkının iletişim ihtiyaçlarını kapılar ve kapı tokmaklar üstlenmiştir. Pek çok farklı uygarlık, kültür, zaman dilimine göre değişim gösteren kapı tokmakları mimari bir unsurun ötesine geçmiş ve iletişim kurma aracı haline gelmiştir. Kapı tokmakları hane içinde yaşayanlarla ilgili bilgi edinimi sağlamaktadır. Kapı tokmaklarının biçimsel özelliklerini



<https://www.ilimge.com/osmanlida-kapi-tokmaklari-ve-gizli-mesajlari>

ifade edersek dört parçadan oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu parçalar; gövde, üst parça, göbek ve alt parçadır. Gövde formun olduğu kısım, üst parça sabitleme noktası, alt parça sesin çıkmasını sağlayan kısımdır ve göbek daha çok gövde ile beraber kullanılmaktadır. Ayık'a (2019) göre kapı tokmakları ve halkalar Anadolu'da oldukça sevilmiş ve kullanılmıştır. Halka ve tokmakları birbirinden ayıran kısım ise halkaların alt bölümünün olmamasıdır. Tokmakların malzemesi demirdir. Kapı tokmakları döküm veya dövme işlemi uygulanarak yapılmaktadır. El tokmakları da döküm işçiliğiyle oluşturulmuştur (Güler, 1999). Bireysel yaşama dair "mahrem" ile toplumsallığa dair "açık" olanı birbirine bağlayan bu mucizevi geçiş objeleri, günümüzde "arkaik" bir değer olarak varlıklarını sürdürmektedirler (Bingöl, 2011).

İnsanlar tarih boyunca çeşitli yöntemlerle duygularını ve düşüncelerini ifade etmeye çalışmışlardır. Görsel iletişim aracı olarak kapılar ve kapı tokmakları, sözlü iletişimin olmadığı dönemlerde insanların duygularını ifade edebilmeleri hususunda önemli bir rol oynamıştır. Kapı tokmaklarındaki işaretler, semboller ve figürler, farklı anlamlar taşıyan ve kültürler arasında ortak bir dil oluşturan unsurlar olmuştur. Anadolu'da en sık

kullanılan kapı tokmağı figürlerinden biri olan aslan motifi ise gücü sembolize etmekteydi. Kapı tokmaklarındaki iletişim dilinde tokmalara bağlanan "ipler" de önemli birer mesajlaşma aracı haline gelmiştir. Ev sahibi evde yoksa bunu kapı tokmağına bağladığı bir iple ziyaretçisine bildirmekteydi. İp kısaysa yakında döneceğini sembolize etmekte, kapı tokmağına bağlanan ip uzunsa daha uzakta olduğunu kapıya gelen kişilere anlatmaktaydı. Eve gelen ziyaretçilerin ev sahibinin haberdar olması için yakından geliyorsa üste düğüm, eğer uzaktan geliyorsa alta düğüm attıkları, şehir dışından gelmişlerse halkalı düğüm attıkları ifade edilmektedir (Ayık, 2019). Ayrıca kapı tokmaklarından ikisinin çalınması arasında da farklılıklar bulunmaktaydı. Bu tokmalardan tok ses çıkaran biri eve gelen misafirin erkek, tiz ses çıkaran diğer tokmak ise misafirin kadın olduğu anlamına gelmekteydi. Böylesine anlamlı, sembolik ve tılsımlı bir ifade aracına dönüşen kapılar ve kapı tokmakları incelik ve zarafetiyle hüsn-i iltifata mazhar olmuştur.■



Kaynak: Kişisel arşiv (Burkut, 2024)

Kaynakça

Aslan Karakul, S. (2014). "Kapı"nın Dili: Göstergebilimsel Bir Yaklaşım. *Journal of International Social Research*, 7(35).

Ayık, Y. (2019). Kapıların iletişimi: göstergebilimsel çözümleme. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik Ana Bilim Dalı, Çağdaş Yayıncılık ve Yayıncılık Yönetimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Bingöl, B. (2011). Malatya evleri kapı tokmaklarının resimde imge olarak kullanılması, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Malatya.

Burkut, E.B. (2023). Kişisel Arşiv. Ateşbazı Veli Türbesi Kapısı. Nisan 2024, Konya.

Cansever, T. (1995). Mesken Mimarimizin Temel Meseleleri, Mesken ve Mesken Mimarimiz, s.49-60, İstanbul.

Cansever, T. (2010). Osmanlı Şehri, Timaş Yayınları, İstanbul.

Cansever, T. (2012). Kubbeyi Yere Koymamak (5. b.), Timaş Yayınları, İstanbul.

Güler, E. (1999). Osmanlı Kapı Halkaları ve Kapı Tokmakları. Osmanlı Kültür ve Sanat (Cilt 11, s. 275-285), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.

Necipoğlu, G., (2016). Sinan Çağında Mimarlık Kültürü ve Adap: Günümüze Yönelik Yorumlar, (içinde) Osmanlı Mimarlık Kültürü, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.

Öztürk, M.A (2023). <https://yeditepefatih.com/2023/nisan-mayis-haziran/kapi-imgesinin-sembolik-ve-gostergebilimsel-degeri/>

Wilkinson, K., (2011). Semboller ve İşaretler, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.

Türkiye’de Yeni Zenginler ve Görgü Üzerine Bir Derkenar

Ömür Nihal Karaarslan
Dr., Gençlik Eğitim Kurumları,
nihalkaraarslan1985@gmail.com

Türkiye’de zengin sınıfın varlığı Cumhuriyetin yeni ilan edildiği zamanlardan 1980’li yıllara kadar, devletin belirlediği koşullar çerçevesinde oluşan bir özelliğe sahiptir. Türkiye’nin zengin bir sınıfa sahip olarak muasır medeniyetler seviyesine ulaşma çabası, millî burjuvazinin gerekliliği sonucunu ortaya çıkarmış ve devlet millî burjuvazi oluşturmak için gerekli koşulları sağlamıştır. Yeni kurulan devletin

zengin bir sınıf oluşturma çabasının altında bir temsiliyet kaygısı da yer almaktadır. Türkiye yeni kurulan bir devlettir ve diğer ülkeler karşısında zengin sınıfın varlığı elzemdir.

Cumhuriyetin yeni kurulduğu sıralarda devletin kontrollü bir biçimde oluşturduğu zengin sınıfın en belirgin özelliği, görgü ve adap kuralları ile diğer sınıflardan ayrılması durumudur. Oluşturulmak istenen burjuva zihniyetinin davranışa dökülmüş hâli olan adap ve görgü, zengin sınıfın davranış bakımından diğer sınıflardan ayrılmasının bir ön şartıdır. Sahip oldukları ekonomik ayrıcalıkların bir getirisi olarak zengin hayat tarzının adap ve görgü kuralları ile kontrol edilmesi hâli, devletin de aslında zengin sınıftan beklediği bir durumdur. Devlet için zengin sınıfın ekonomik kaygı olmaksızın her türlü imkâna ulaşabilme hâli, muasır modern ve Batılı bir toplum inşa edebilme yolunda var olan ilk ve en önemli adımdır (Türkdoğan, 2010: 158) Zengin sınıf modern, çağdaş ve Batılı bir biçimde zenginliklerini inşa ederek toplumun diğer kesimleri karşısında rol ve model olmalı, böylece toplumun diğer kesimleri için de zenginlerin sahip olduğu yaşam biçimi görgü, adap ve nezaket kuralları hâkim kurallar olarak belirlenmelidir.

Cumhuriyetin ilk elli yılında İstanbul ile sınırlı kalan, Anadolu’da hatırı sayılabilecek miktarda olmayan zengin kesim; 1980 sonrası mevcut liberal politikalar ve kapitalist ekonomik sistemin hâkimiyeti altında İstanbul sınırları dışına çıkmış, Anadolu zenginleri adı verilen yeni bir kesim oluşmuştur. Anadolu’da oluşmaya



“

Cumhuriyetin yeni kurulduğu sıralarda devletin kontrollü bir biçimde oluşturduğu zengin sınıfın en belirgin özelliği, görgü ve adap kuralları ile diğer sınıflardan ayrılması durumudur. Oluşturulmak istenen burjuva zihniyetinin davranışa dökülmüş hâli olan adap ve görgü, zengin sınıfın davranış bakımından diğer sınıflardan ayrılmasının bir ön şartıdır.

”

başlayan ve giderek sayıları artan zengin kesimler, ekonomileri daha da iyileştiğinde Anadolu dışında İstanbul’da var olmaya çalışmışlardır. İstanbul’da kendisini kanıtlamaya çalışan Anadolu zenginleri zamanla İstanbul ekonomisinde

boy göstermeye başlamış ve eski enderun zenginlerinin karşısında yeni Anadolu zenginleri olarak var olmuşlardır (Türkdoğan, 2010, 79). İş imkânlarının çokluğu ve ekonomik eylemlerinin yerleşikliği Anadolu zenginlerinin ikametgâh olarak



“

Zengin sınıf modern, çağdaş ve Batılı bir biçimde zenginliklerini ifşa ederek toplumun diğer kesimleri karşısında rol ve model olmalı, böylece toplumun diğer kesimleri için de zenginlerin sahip olduğu yaşam biçimi görgü, adap ve nezaket kuralları hâkim kurallar olarak belirlenmelidir.

”

İstanbul'u tercih etmesine ve ailelerini de İstanbul'a getirmelerine neden olmuştur. İstanbul'da uzun süre yaşayan ve İstanbul'un belli mekânları ile sınırlı kalan birbirine aşına zengin sınıfın karşısında hiç

bilmedikleri, kültürel olarak oldukça farklı fakat ekonomik olarak kendilerine eşdeğer yeni bir kesim var olmuştur (Bali, 2023, 123). Bu durum eski zenginlerin sahip oldukları adap ve görgü kurallarının daha çok açığa

çıkmasına ve bu kurallara daha sıkı bağlanmalarına neden olmuştur. Yeni zenginler ile karşılaşılan her durumda temel kriter zenginliğe ilişkin var olan kuralları ne kadar bilip bilmedikleri olmuş ve bu kriterlere göre zenginlik kültürü içerisinde dâhil olup olmama durumu ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin 80 sonrası hızlı zenginleşmesi ile büyük şehirlere akın eden Anadolu zenginlerinin mevcut zenginlik kültürüne dâhil olabilmelerinin önündeki en büyük engel; Cumhuriyetin kuruluşundan seksenli yıllara kadar oluşturulmuş, aktarılan zenginlik kültürü içerisinde önemli bir yeri olan zenginlik adabı kurallarıdır. Enderun zenginleri; sonradan görme, yeni zengin ve görgüsüz olarak tanımladıkları yeni kesim zenginlerin davranış biçimlerinden, yeme içme biçimlerinden, hâl ve hareketlerinden ötürü bu kesimi sınıflandırmış ve içinde buldukları seçkin kültüre yeni zenginleri dâhil etmemişlerdir.

Türkiye'de zengin sınıfın sahip olduğu adap ve görgü kurallarının içeriği Batılı zengin sınıfların sahip olduğu kurallar ile örtüşmekte, Türkiye'de zengin kesimin sahip olduğu adap, görgü ve nezaket kuralları da Batılı bir temelde var olmaktadır. Zengin kesim arasında hâkim olan temel kuralların içeriğinin Batılı tarzda olmasında Türkiye'nin kuruluşundan bugüne modernleşme kaygısı ile Batı'ya yakın olma hâlinin payı büyüktür. Kurulmakta olan yeni cumhuriyetinin temel ideolojisi olan modernleşme algısının Batı temelinde şekillenmesi, zengin sınıfın zihniyet temelinin arka planında Batı temelinde oluşmasına neden olmuştur. Hatta zengin sınıfın Batılı

temayüllere sıkı sıkıya bağlılığı var olan zenginlik kültürüne dâhil olup olmadığı sonucunu veren önemli bir kıstastır.

Zenginlik kültürü içerisinde zenginlik kültürüne özgü adap, muâşeret ve görgü kuralları zengin kesimlerin gündelik hayatının hemen hemen her anını içerisine alan, gündelik hayatın sürdürülmesi hususunda kolaylık sağlayan geniş kapsamlı kurallardır. Bu kurallar etrafında şekillenen gündelik hayat zengin kesim için, içerisinde olmaktan ve devam ettirebilmekten haz aldıkları bir kurallar bütünlüğüdür. Adap, muâşeret ve görgü kurallarının varlığı zenginler arasında sadece ekonomik olarak elde edilen maddi zenginliğin bir göstergesi değil, zenginliğin bir kültürel olgu olarak toplumsal yapı içerisinde varlığını sağlamlaştıran temel göstergelerdir. Bundan ötürü görgü, adap ve muâşeret kuralları zengin sınıfın varlığı ve devamlılığı açısından oldukça önemlidir.

Sahip olunan zenginliğin nasıl temsil edildiği ile ilişkili kuralların varlığı zenginler arasında zenginliği karşılama ve onu taşıyabilme ile ilgili bir mesele olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı zenginlik kültürü içerisinde âdâb ve görgü kurallarını biliyor olmak ve uygulamak aynı zamanda seçkin ve yüksek kültür içerisine dâhil olmak ve modern bir tavır sergilemek anlamına da gelmektedir. Batılı ve modern bir zihniyetin sonucu olarak oluşturulan görgü kuralları Batılı modern bir prototip örneği sunmakta ve bunun devamlılığı ise Batılı bir hayat tarzının varlığı açısından oldukça önemli hâle gelmektedir.

Zenginlik kültürü içinde adap, muâşeret ve görgü kurallarının en başında dış görünüş ile ilgili olan kurallar gelmektedir. Görgü kuralları gereğince her ortama uygun bir giyinme biçimi vardır. Aşırı dekoltenin ve aşırı renklerin kullanılmadığı giyim kuşam tercihlerinde sosyal ortama uygun giyinme tarzı en başat faktörlerdendir. Giyinmeye yönelik ölçünün kaçırılması hâli sonradan görme veya görgüsüzlük olarak tanımlanmakta ve bu durum zengin sınıf içinde istenmeyen bir durum olarak tanımlanmaktadır. Özellikle zengin sınıfın bir araya geldiği toplantı, parti ve yemeklerde bu durum ayırıcı bir nitelik taşımaktadır. Erkeklerin takım elbise ile kendilerini gösterdikleri, kadınların ise Batılı giyim tarzı ile var oldukları bu tarz toplantılarda ölçü dışında giyim kuşam; mekân, yemek veya toplantı sahibi tarafından hoş görülmemektedir. Tam bu noktada kadınların giyim kuşam tercihleri ayırıcı unsur olarak kendisini göstermektedir. Kadınların aşırı süs ve dekolteyi tercih etmeyerek ölçülü giyinmeleri zengin kadınlardan beklenen bir durumdur. Saç ve takı tercihleri de aynı sadelikte olmalı, bir aşırılık hâli söz konusu olmamalıdır. Ancak Türkiye'de zengin sınıfın bu gizil kural etrafında şekillendiği pek söylenememektedir. Kendilerini elit, seçkin ve yüksek kültüre ait hisseden eski zenginler dediğimiz kesim dışında maddi varlıkları oldukça iyi olan birçok zengin kadın ve erkek var olan bu adap ve görgü kuralının dışında bir temsiliyet örneği sergilemekte ve bu durum eski zenginler tarafından çok da hoş karşılanmamaktadır. Görgüsüz ve sonradan görme olarak tanımladıkları bu zenginler ile aynı

ortamda bulunmamanın yollarını aramakta ve sonradan görmelerin dâhil edilmediği yeni bir seçkin sınıf inşa etmektedirler. Ünlü modacı Yıldırım Mayruk bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Biri eğitilmiş, asil, güngörmüş insanların oluşturduğu sosyete; diğeri sonradan parası olmuş şımarık, densiz insanların oluşturduğu kesim. Mayruk bu ikinci kesime asla elbise dikmiyor. Çok doluyum yetiştiremem diye bir bahane uyduruyorum çünkü biliyorum ki diktiğim kıyafeti taşıyamayacaklar.” (akt. Bali, 2023: 155-155)

Giyim kuşam dışında zenginlik kültürü içinde yer alan adabımuâşeret kurallarının içeriğini belirleyen bir diğer unsur yeme içme ile ilgili olan kurallardır. Yeme içme tarzlarından ne yenilip içileceği, hangi yiyeceğin yanında hangi içkinin tercih edileceği zenginler arasında önemli kuralların başında gelmektedir. Herhangi bir toplantı, kokteyl veya bir kutlama sırasında hangi yiyeceğin ikram edildiği, hangi yiyecekten ne kadar servis edildiği ve yiyeceğin yanında içecek olarak neyin tercih edildiği bir bilgi, görgü ve bu bilgi ile görgüye dayalı bir biçimde bir birikim meselesidir. Bu tercihlerin belirlenen standartlar dışında olması demek ikram eden ev sahibinin ya da ikram edilen zengin zenginlik yüksek kültürü dışında davranıyor olması demektir. Bu durum da görgüsüzlük ya da sonradan görme olarak adlandırılmakta ve zenginlik kültürü içerisine dâhil edilmemektedir. Türkiye'de zengin kesim arasında bazı yiyecek ve içecekler zaman zaman statü göstergesi olarak kabul edilmiş ve gündelik hayatın içerisine bu yiyecek ve içecekleri dâhil edebiliyor

olmak bir yüksek kültür göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu tarz yüksek kültür içerisine dâhil olan göstergelerin başında puro ve şarap gelmektedir. "Puro ithalatının serbest bırakılmasıyla birlikte sadece puro içilebilecek lüks lokantalar açıldı. Bu lokantalarda kısaca 4c olarak anılan şampanya konyak, havyar şampanya, konyak ve havyar eşliğinde purolarının tadını çıkardılar." (Bali, 2023: 148) Puro gibi şarap da Özal döneminde ithalatın serbestleşmesi ile Türkiye'de zenginler arasında yaygınlaşmış, zenginler kendi adları ile şarap üretimine bile başlamışlardır. Şarap ve puro dışında zenginler arasında suşi tüketmenin de bir ayrıcalığı olmuştur. Davetlerde suşi ikram etmek zenginler arasında yaygınlaşan bir durum olmuş, suşi yemenin adabı yüksek kültüre dâhil olup olmama noktasında temel belirleyici kıstas olmuştur. Bu yiyeceklerin her biri zenginlerin elde edebileceği yiyecek veya içecekler olsa da bu yiyecek ve içeceklerin ikram ediliş ve tüketiliş tarzları sonradan zengin olan kesim ile eski zenginler arasında bir ölçü olmakta, sonradan zengin olanların yiyecek ve içeceklere ilişkin tüketim adabını bilemiyor oluşları onları bu konuda görgüsüz olma kategorisine dâhil etmektedir.

Adabımuâşeret kurallarından bir tanesi de hâl, hareket ve duruşa bağlı bir biçimde oluşturulan kurallardır. Bu aynı zamanda fazla samimiyetin, aşırı kahkahanın, çok fazla tepki göstermenin ve aşırı üzülmünün karşısında bir mesafe olarak vardır. Yüksek ve seçkin kültürü üzerinde taşıyabilen zengin kesim her türlü aşırı hâl ve hareketi görgüsüzce bulmakta ve aşırılık içeren hâl ve

dikkat edilen temel özelliklerin başında gelmektedir. Konuşmanın biçiminden çok ne konuşulduğu her zaman çok önemli olmuştur. Özellikle zengin aileler arasında bilim, sanat, edebiyat, siyaset ve gündeme ilişkin bilgilere sahip olmanın verdiği statü, zenginlerin bu alana ilişkin bilgi ihtiyacını açığa çıkarmıştır. Bu bilgi ihtiyacı zenginler arasında eğitime verilen önemin artmasının yanı sıra var olan açığın kapanması için çeşitli yollara başvurmaları sonucunu beraberinde getirmiştir. Alanında uzman olan kişilerden dersler almak, kül-

tür-sanat faaliyetlerinin takibini sağlamak, gerektiğinde bu faaliyetlere katılmak, kültür sanat faaliyetlerinin gerektirdiği araçları satın almak ve kültür sanat faaliyetlerine ev sahipliği yapmak bunlardan bazılarıdır. Bütün bu yolların en temel dayanağı maddi zenginliktir. Maddi zenginliğin varlığı yüksek kültüre ilişkin verilere ulaşma imkânı sağlamak ve ulaşılan veriler zenginler ara-

sında kıyasıya mücadele alanına dönüşmektedir. Bu mücadele alanı yurt içi ile sınırlı kalmamakta, yurt dışındaki kültürel ve sanatsal faaliyetler seçkin zenginler tarafından sıkı sıkıya takip edilmektedir. Bu doğrultuda yurt dışına sık sık seyahatler yapmakta ve oradaki müzayedelerde Türkiye'nin zengin ve seçkin kesimini temsil etmektedirler.

“

Ünlü modacı Yıldırım Mayruk bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Biri eğitilmiş, asil, güngörmüş insanların oluşturduğu sosyete; diğeri sonradan parası olmuş şımarık, densiz insanların oluşturduğu kesim. Mayruk bu ikinci kesime asla elbise dikmiyor. Çok doluyum yetiştiremem diye bir bahane uyduruyorum çünkü biliyorum ki diktiğim kıyafeti taşıyamayacaklar."

”

hareketlerin olduğu ortamlardan uzaklaşmaktadırlar. Davet, toplantı, eğlence gibi bir aradalığı gerektiren ortamlarda aranan en temel özellik zengin kitlenin hâl ve hareketler ile ilgili adap ve görgü kurallarına uymaları durumudur.

Hâl ve hareketlerin nasıllığı kadar konuşma adabı da zenginler arasında

Zenginlerin kendi aralarında gündelik hayatlarını inşa ettikleri mekânlar da zenginlik kültürü içinde adap, muâşeret ve görgü kurallarının göz önünde bulundurulduğu yerlerdir. İstanbul merkezinde yemek yeme ve eğlence merkezlerinin sadece belli kesim zengin müşterilere hizmet vermesinin ardında yatan sebep de budur. İstanbul'da yer alan Şamdan, Pera, Moda Deniz Kulübü, Anadolu Kulübü, Büyük Kulüp gibi mekânlar sadece seçkin kesime hizmet vermekte ve bunun dışındakiler ise zenginlik kültürü içerisine dâhil edilmeyerek bir dışlama ile karşı karşıya kalmaktadır.

Türkiye'de Batı'da olduğu gibi geçmiş yüzyıllar öncesine dayanan, aristokratik bir zeminde gelişme imkânı bulan bir zenginlik kültürünün varlığından bahsedebilmemiz mümkün değildir. Türkiye'de var olan zenginlerin ve zenginlik kültürünün Türkiye'ye özgü gelişim ve değişme süreci vardır. Türkiye'nin mevcut siyasal ve toplumsal yapısı değiştikçe zenginlerin ve zenginlik kültürünün de görünüşleri bu yapının değişmesine paralel bir biçimde değişmiştir. Toplumsal yapı ve siyasal anlayışa bağlı değişen zenginlik kültürü içerisinde geçmişten günümüze görgü kurallarının varlığı değişmiştir. Zenginlerin kendi arasında oluşturduğu ve zamanın şartlarına bağlı bir biçimde değişebilen görgü kurallarının varlığı zenginler arasında hep önemsenen bir noktada yerini almıştır. Görgü kurallarına bağlı bir biçimde zenginler arasında görgüsüzlük tanımlamaları ise hâlâ geçerliliğini koruyan bir tanımlama olmaya devam etmektedir.■



Kaynakça

Bali, Rifat N., (2023), Zenginlerin Mali Züğürdün Çenesini Yorar İstanbul'un Cemiyet Hayatı, Zenginler ve Ultra Zenginler 1950-2022, İstanbul: Libre Kitap.

Bali, Rifat N., (2019). Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Duman, Z., (2007), Türkiye'de Burjuva Sınıfının Sosyal Profili, Sosyoekonomi Dergisi, 5/5 s. 34-46.

Türkdoğan, O., (2015), Günümüzde Aydınlıktakiler Karanlıktakiler, Konya: Çizgi Kitapevi.

GELECEĞİN AKILLI KENTLERİNDE MEKANIN İNSAN VE NON-MUÂŞERET

İbrahim Nacak

Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi,
ibrahimnacak557@gmail.com

Günümüz dijitalleşme çağının ortaya çıkardığı teknolojik gelişmeler, zamanın akışını hızlandırdığı gibi mekân üzerindeki etkisini de benzer oranda hızlandırmaktadır. Yaşadığımız evrende uzamsal hareket kabiliyetini her geçen gün daha da geliştiren modern insan için yeryüzünde ortaya koyduğu mekânsal pratikler, ütopya kurguların realize edilmeye çalışıldığı örnekleri karşımıza çıkarmaktadır. Özellikle çağımız insanının “en gelişmiş” habitatı olarak modern kentler veya metropoller, teknolojinin/dijitalleşmenin kendi iddiasını ve “başarısını” sergilediği alanlara dönüşmektedir. Dijital dünyada yansımalarını henüz gördüğümüz yeni insan tipolojileri (dijital yerliler ve dijital göçmenler); tarihsel, antropolojik ve biyolojik varlıklarıyla insanın mekânsal deneyimlerini etkilemeye başlamıştır. *Toplum 5.0* ya da *Süper Akıllı Toplum* olarak adlandırılan süreç, bunu takip edebileceğimiz en somut göstergeleri içermektedir.

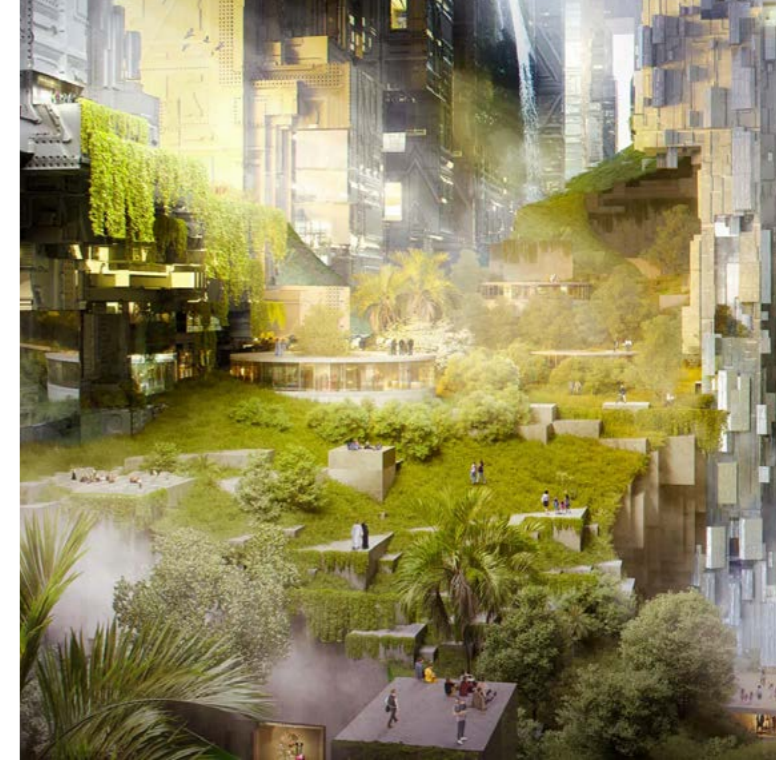
Dijital/siber dünya ile fiziki/gerçek dünya arasında yüksek düzeyde uyumu hedefleyen akıllı toplum ideali, toplumsal yaşamın sorun alanlarını bertaraf etmeyi, böylece kalkınmayı, ilerlemeyi ve refahı sağlamayı hedeflemektedir. Askerî alandan sağlığa, eğitim alanından çalışma hayatına kadar geliştirilen yeni dijital araçlar, toplumsal yaşamın bütün alanlarında görünmeye başlamıştır. Bu araçların kamu otoriteleri tarafından birer uygulama alanına dönüştüğü yerler ise daha çok kentlerdir. Özellikle akıllı kent modeliyle gerçekleştirilen çalışmalar, geleceğin şehirlerinde insanın sosyo-kültürel bir varlık olarak konumunu ve değerini yeniden tartışmaya açmaktadır.

Geleceğin akıllı kentleri ilkesel ve tasarımsal olarak, kent sosyologlarının ilgisini çekmeyi başarmıştır. Fakat bu projelerin kentsel toplumu nasıl dönüştüreceği konusunda uzun vadeli deneyimler henüz analiz edilmemiş, sonuçlarına dair kestirimler ileri sürülmemiştir. Dolayısıyla akıllı kentlerde bir arada yaşama pratiği, demografik ve kültürel farklılıklar, toplumsal ve politik değerler ekseninde nasıl ele alınabilir? analiz edilmeye muhtaçtır. Bu yüzden akıllı kentlerin insan,

doğa ve ekonomik kaynakların bilişim teknolojileri aracılığıyla bir araya geldiği bir sistem olması, onun değerler açısından analiz edilmesini gerekli kılmaktadır. Akıllı kentleri akıllı kılan özellikler, sosyal ve çevresel yaşamın ölçülebilir, denetlenebilir ve müdahale edilebilir olmasında gizlidir. Fakat buradaki öncelikler, kent yaşamının özneler arası ilişkilerden (muâşeret) ziyade nesnel dünyasını (fizikî ve çevresel kaynakları) rasyonel ve verimli şekilde tasarlamaktır. Çünkü demografik yoğunluğun ve heterojenliğin giderek artmasıyla birlikte, insanlar arası teması minimize edecek ve çevresel kaynakları en verimli şekilde dağıtacak bir sisteme ihtiyaç duyulmuştur. Yani kadim şehirlerin insan-insan ve insan-tabiat ilişkisinde gördüğümüz medenîlik alametleri, günümüzde insan-dışı ve insan-üstü mekanik sistemlerle kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır. Özellikle akıllı kentler, yaşamın neredeyse bütün alanlarının insanın keyfine bırakılmayacak düzeyde dizayn edilmesini sembolize etmektedir.

Dünya ölçeğinde akıllı kent pratiklerine baktığımızda, küreselleşmenin lokomotifi olan ülkelerin ve metropollerinin öncü uygulamaları öne çıktıklarını görüyoruz. Ayrıca bu örnekler küresel ekonomik sermayenin güçlü olduğu ülkelerde ve bu sermayenin merkezi sayılabilecek şehirlerde kendisini göstermektedir. Dünya nüfusunun hızla arttığı ve çevresel kaynakların hızla yok olduğu bir dünyada, geleceğin şehirleri, muhtemel/muhtelif sorunlara çözüm yollarının arandığı ve uygulanmaya çalışıldığı yegâne alanlar olmuştur. Bölgesel/yerel ölçekte ise akıllı kent uygulamaları, kamu ve yerel yönetimler eliyle gerçekleştirilmekte, kentsel yaşamın işleyişine ilişkin ayrıntılı veriler toplanmasını ve bu verilerin bilişim teknolojileriyle analiz edilmesini sağlamaktadır. Buradan elde edilecek sonuçlar ise kentlerde insan davranışlarının insana, topluma, doğaya en az zarar verecek ölçüde tutulmasını sağlayacaktır. Bu noktada enerji, çevre, sağlık, güvenlik ve ulaşım öncelik verilen konular arasındadır.

Geleceğin şehirlerinde iki farklı eğilim dikkati çekmektedir. Birincisi coğrafi ve tarihsel olarak bir geçmişi olan şehirlerin, yoğun nüfusu yönetebilmek adına geliştirdiği



akıllı kent stratejileridir. Bunlar kentsel yaşamın bütün alanlarına sirayet etmeyen, bir tarafta organik şehir hayatının sürdüğü, diğer taraftan ulaşım ve çevresel konularda akıllı uygulamaların gerçekleştirildiği şehirlerdir. Seul, Barcelona, Amsterdam, New York ve Singapur bu konuda önde gelen şehirlerdir. İkincisi tarihsel bir geçmişi olmayan, ülkelerin ekonomik sermayelerinin gücüyle sıfırdan inşa ettikleri ve bütün yönleriyle akıllı bir proje olarak sunulan şehir tasarımlarıdır. Özellikle Arap ülkelerinde bir proje olarak örneklerini gördüğümüz tasarımlar, henüz kentsel hayatın yaşanmaya başlamadığı yerlerdir. Birleşik Arap Emirlikleri, Abu Dabi'de 2006 yılında inşasına başlanan *Masdar City*¹ ve Suudi Arabistan'ın Tebuk bölgesinde 2022 yılında kazı çalışmalarına başlanan *The Line: Neom*² adlı projeler ekonomik, teknolojik ve bilişim sermayesinin bulunduğu akıllı kentlerdir. Bu projeler aynı zamanda teknolojik olarak gelişmiş hem de çevreye duyarlı bir eko-sistem kurma iddiasını taşımaktadırlar.

Geleneksel, modern ve geleceğin şehirlerini birbiriyle mukayese ettiğimizde; geleneksel şehirlerin doğaya bağımlı ve organik yerleşimler olduğu anlaşılmaktadır. Modern şehirler ise sanayi ve endüstrinin öne çıktığı fakat doğanın ihmal edildiği yerleşimler olarak inşa edilmişlerdir. Geleceğin şehirlerinde ise bilişim

¹ <https://masdarcity.ae/>

² Projenin ilk duyurusu 2021 yılında yapılmıştır. <https://www.neom.com/en-us>



teknolojilerinin öne çıktığı, demografik ve ekolojik krizleri önleyici sistemlerin geliştirildiği, bu noktada “sosyal bir varlık olarak insan”ın ihmal edildiği yapay yerleşimler dikkat çekmektedir. Akıllı kent projelerindeki uygulama alanları tek tek incelendiğinde ise insanların doğayla ilişkisinde “en az enerjiyle, en yüksek verim”e ulaşacak ve doğaya diğer canlılar gibi zarar vermeyecek bir sistemin entegre edildiği görülmektedir. Doğanın kendi kendisini yenileme hızına katkı sağlayacak, yenilenebilir ve sürdürülebilir enerjinin kullanıldığı yaşam alanları oluşturulmaktadır. Fakat burada göz ardı edilen noktalardan birisi insanın insanla olan ilişkisinin nasıl tasarlandığıdır. Geleceğin akıllı kentlerinde yaşayacak insanların ekonomik ve ekolojik yaşamı rasyonel, verimli ve konforlu bir şekilde tasarlanırken; insanların diğer insanlarla olan ilişkisini şekillendiren sosyal, kültürel ve değersel yaşamı tâlî bir problem olarak görülmektedir. Bu noktada akıllı kent sistemleri insanları dijital veri kaynağı şeklinde kurgulayıp insan hareketlerini mekanikleştirmektedir. İnsanın diğer insanlarla minimum düzeyde temas ettiği (hatta temas etmesine, etkileşim/diyalog kurmasına gerek duymadan) ve her birinin yerine getirdiği görevler ile bütünsel/ortak bir çıkara hizmet ettiği mekanik bir sistem öngörülmektedir. Dolayısıyla insanı insan yapan teolojik, metafizik, etik, estetik, antropolojik, sosyal ve

kültürel değerler bu sistemin temel dinamiklerinin dışında bırakılmıştır.

Geleceğin şehirlerinde kurgulanan sistemlerden birisi *ekolojik yerleşimler*dir. Doğayla ve iklim koşullarıyla uyumlu, ekosisteme duyarlı, yeşil mimarlık ya da çevreci planlama mottosuyla kentlerdeki yapıların inşa edilmesi hedeflenmektedir. Ayrıca barınmak, yaşamak ve muhtelif amaçlarla kullanmak için inşa edilecek binaların araziye ve doğayı taklit eder şekilde imar edilmesi gerekmektedir. En düşük düzeyde atık üretilmeli ve geri dönüşümlü malzemeler kullanılmalıdır. Özetle havanın, toprağın, suyun, bitki örtüsü ve enerji kaynaklarının en verimli şekilde kullanılması amaçlanmıştır. Kentlerin demografik ve fiziki olarak büyümesi karşısında *yeni şehircilik* ve *akıllı büyüme* ilkeleri ön plana alınmaktadır. Buna göre kentlerde yer alan çeşitli işlevlerdeki alanlar kompakt bir şekilde bağlanmalı, fiziki yapılar da çeşitlilik sağlanmalı, erişilebilirlik ve ulaşım stratejileri çeşitlendirilmelidir. *Dijital kentleşme* ise insan, çevre ve kentsel donatılarla ilgili her türlü verinin teknolojik araçlarla kayıt altına alınması ve bilişim sistemleri ile takip edilmesini ifade etmektedir. Toplu taşıma ve trafik sinyalizasyon sistemi, alt yapı ve atık yönetimi, afet ve acil durum yönetimi, alternatif enerji kaynakları yönetimi, kent takip ve güvenlik kameraları bütünüyle bu bilgi iletişim sistemlerine entegre edilmektedir.³ Bu sayede kentsel yaşamın (beşerî ihtiyaçlar açısından) insan için güvenli, konforlu, sağlıklı ve huzurlu olmasına hizmet edecektir. Fakat insanın, insanla birlikte, insanca yaşamasına hizmet edecek etik değerler ve ahlaki ilkeler bu beşeriyetin üstünde/ötesinde bir anlama sahiptir. İnsanlığın özlük alanını, diğer canlılardan ayrılan en temel yönünü, yani ilahî nizâmın tesis edilmesi için üstlendiği halifelik misyonunu göz ardı ettiğimizde, geliştirilecek bütün “ileri sistemler” insanın ölümlü bedeninin hizmetine adanacaktır.

İnsanın insanla ilişkisinden doğan muâşeret ilkeleri, birlikte yaşama ilişkin insana yüklenen sorumlulukları çağrıştırmaktadır. Bu sorumluluklarla birlikte insan, hayatına bir anlam katmaktadır. Hayatı sadece dünyadan ibaret bir gerçeklik olarak düşündüğümüzde, doğanın

sunmuş olduğu kaynaklar insanın biyolojik varlığı için yeterlidir. Bu haliyle insan, diğer canlılardan ayrılamaz, doğayı tükettiği kadarıyla “hayvan” hükmündedir. Hayvanlar veya bitkiler ise doğası itibarıyla ekolojik dengeyi bozacak bir tabiata sahip değildir. Fakat insan, ürettiği/tükettiği eşyalar veya metaller ile doğaya doğal olmayan unsurlar dâhil etmektedir. İşte bu özelliği ile insan, doğa üstü (kültür, din, değer, siyaset, sanat gibi) donanımlarıyla varlığını kemale erdirmektedir. Doğayla ilişkisinde ürettiği her “şey”, nihayetinde insanın yine insan için gerçekleştirdiği üretimlerdir. Bu da insanın insanla ilişkisinin amacını ve hayatın nihai gayesini açıklamaktadır.

İnsanın doğayla ilişkisindeki temel sorumluluklarını, özellikle çevresel bilinci öne çıkarmak, insana dair esasında tek bir faydayı incelemektedir. O da insanın, bir canlı, bir beden yani bir hayvan olarak hayatta kalmasını sağlamaya yöneliktir. Yani insan, en az diğer canlılar kadar doğaya zarar vermeyen bir pratik gerçekleştirmiş olsa, bu sadece insanlığın biyolojik olarak hayatta kalmasını, yani evrimsel olarak başarılı olmasını sağlayacaktır. Fakat hayatta kalma başarısını göstermiş olan insanın, bireysel ya da toplumsal anlamda nasıl bir hayat yaşayacağı ya da yaşaması gerektiği sorusunun cevabı, bu denklemden elde edilebilecek bir cevap değildir. Toplumsal yaşamın ideal anlamda nasıl vuku bulacağı, insanlığın tarihsel ve kültürel birikimiyle günümüze miras kalan ilkelerde aranabilir. İnsanların birbirlerine karşı beslediği sevgi, saygı ve dostluk ilişkileri, bireylerarası ilişkilerdeki nezaket ve görgü kuralları, adalet duygusu ve yardım etmek insanlığın kültürel mirasının birer yansımasıdır. Bu kültürel mirası besleyen değerler, her toplumda farklı olmak üzere gelenek, örf, âdet şeklinde gelişmiş iyi tutum ve davranış örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadim şehirlerde gördüğümüz “medeni”lik kriterleri esasında bu üst ilkelere dayanmaktadır. İnsanların birbirlerine karşı hak ve sorumluluklara riayet etmesi, birbirleriyle iyi geçinmesi ve güzel davranışlarda bulunması bu üst ilkeleri temsil etmektedir. Özetle edep, adap, terbiye (decency) dediğimiz ilkeler ailede, okulda, iş yerinde, ticarete, siyasette, köyde, şehirde, kamusal alanda veya sosyal medyada, hayatın her alanında varlık kazanmaktadır.



“

Akıllı kentleri akıllı kılan özellikler, sosyal ve çevresel yaşamın ölçülebilir, denetlenebilir ve müdahale edilebilir olmasında gizlidir. Fakat buradaki öncelikler, kent yaşamının öznelere arası ilişkilerden (muâşeret) ziyade ziyade nesnelere dünyasını (fiziki ve çevresel kaynakları) rasyonel ve verimli şekilde tasarlamaktır.

”

Hülasa, geleceğin akıllı kentlerinde insanlığın iyiliği adına değil konforu adına projeler kurgulanmaktadır. Bugünün dünyasında yaşamaya devam eden savaş, açlık, yoksulluk, işsizlik, yolsuzluk, gelir eşitsizliği, ayrımcılık, ırkçılık, sömürü, şiddet, hukuksuzluk, mültecilik, sapkınlık, ahlaki yozlaşma vb. sorunların hiçbiri akıllı kentlerin çözüm stratejileri arasında yer almamaktadır. İnsanoğlu yaşama dair en hayati motivasyonunu yine hayatta kalma (survival) moduna göre ayarlamış görünüyor. Nasıl bir hayat yaşanacağı sorusunun cevabı ise geleceğin şehirleri ve akıllı kentler açısından- müphem kalmaya devam ediyor.■

³ Korgavuş, B; Karagüler, S. (2014). Geleceğin Kentlerine Yönelik Temel Kavramlar ve İlkeler. *Geleceğin Şehri Sempozyumu Bildirileri*, Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi, 24-25 Aralık 2014-İstanbul, s. 211-241.

SİBER MEKÂNLARDA Âdâb-ı Muâşeret

Mustafa Derviş Dereli

Doç. Dr.,
Necmettin Erbakan Üniversitesi
A. K. İlahiyat Fakültesi,
mdervisdereli@erbakan.edu.tr

Giriş

Tarihsel izleri belki yarım asır öncesine kadar geri gitse de son çeyrek asırda aşama aşama hayatımıza dâhil olan dijital mecralar; zamanı, mekânı ve bedeni yeniden kurgulayarak yeni yaşam mekânlarını meydana getirdi. Önceki dönemlerde yüz yüze ortamlardan farklılaştığı ve onunla zayıf düzeyde bütünleştiği gerekçesiyle kendisine özgü kurallarının olmadığı ve insanların neyi nasıl yapmak istiyorlarsa öylece yapabildikleri düşüncesinin benimsendiği dijital ortamlar, süreç içerisinde yüz yüze ortamların önemli bir parçası ve tamamlayıcısı haline geldi. Bununla da kalmadı; gerek geçirilen vakit gerekse gündelik yaşam pratikleri bağlamında yüz

yüze etkileşimlerin önüne geçti. Uyumadan önceki son saniyelere kadar akıllı telefonlarımızın elimizde olması, sabah uyandığımızda güne herkesten ve her şeyden önce onunla başlamamız, bu durumun açık bir göstergesi. Kabul edelim veya etmeyelim, itiraz edelim veya etmeyelim, hepimizi saran bu fotoğraf, artık yeni gerçekliğimiz.

“

Tarihsel izleri belki yarım asır öncesine kadar geri gitse de son çeyrek asırda aşama aşama hayatımıza dâhil olan dijital mecralar; zamanı, mekânı ve bedeni yeniden kurgulayarak yeni yaşam mekânlarını meydana getirdi.

”

Bu gerçeklik bize şunu hatırlatıyor: İnsan ve teknoloji etkileşimiyle yüz yüze mekân anlayışına eklenen siber/dijital mekânlar, bizim artık fiziki anlamda var olduğumuz mekânlardan çok daha fazla oranda hayatımızı etkilemeye başladı. Sevinçlerimizi, üzüntülerimizi, sitemlerimizi dile getirdiğimiz, dualarımızı paylaştığımız ve dua istediğimiz, siyasetten futbola ekonomiden dinî anlayışlarımıza kadar her konuda görüşlerimizi paylaştığımız, sosyalleştığımız veya yalnızlığımızı ifade ettiğimiz, alışverişten moda, ev dizaynından çocuklarımızı nasıl yetiştireceğimize kadar hemen her konuda türeyen yeni “uzman”ları, “mikro otorite”leri takip ettiğimiz söz konusu mecralar, artık bizim yeni mekânlarımız.

İnsan, etimolojik kökeni gereği ünsiyet kurduğu, var olduğu, etkileşime geçtiği her mekânda insani değerini ayakta tutacak birtakım norm ve değerleri dikkate almak durumundaysa buna siber mekânlar da dâhildir. Siber mekânlar veya dijital mecralar, çağımızda belki de âdâb-ı muâşeret anlamında en fazla ihmal edilen, varlığı kabul edilmeyen ya da kabul edilse bile yeteri



ölçüde önem atfedilmeyen bir konuma sahip. Bu yazı, söz konusu çerçeveden hareketle siber mekânların da belli adap kurallarının olduğunu öne sürmeyi amaçlamaktadır. Akıllı telefonlar aracılığıyla hemen herkesin yaygın şekilde kullandığı mesajlaşma uygulamaları da dâhil olmak üzere çok geniş bir havzaya karşılık gelen, “sosyal medya” şeklinde şemsiye bir kavram olarak kullandığımız fakat onu da aşan uygulamaları ve programları içeren siber mekânlarda toplumsal kodlarımız, değerlerimiz ve dinî hassasiyetlerimiz bağlamında dikkat etmemiz gereken âdâb-ı muâşeret kurallarını belirlemek, bu yazının temel hedefi olacaktır.

Zamandan Akışlar Uzamına, Mekândan Siber-Mekâna, Bedenden Bedensizliğe

Zaman ve mekân, insani var oluşun temel yapı taşlarıdır. İnsanoğlunun hayatını belli bir dizgede konumlandırmasını sağlayan, bir ömür içerisinde kendisine yer yön tayin etmesine ortam hazırlayan, hafızasını çağırmasını, hatıralarına tutunmasını sağlayan varoluşsal unsurlardır.

Teknoloji ve yeni kitle iletişim araçları, insanlığın yüz-yıllar boyu deneyimlediği zaman-mekân dengesini değiştirdi, zamana hız kazandırdı, mekânı coğrafi bağlamından kopardı. Zaman-mekân birlikteliğinde kilit rol üstlenen bedenin önemini azalttı. Zaman-mekân dengesini bozarken ve beden(sizliğ)e yeni bir konum atfederken bu kurguya yeni başrolleri ekledi. Zaman-mekân-beden kurgusundaki bu yeni dönemeç -farklı şekillerde ifade edecek olursak- dijital ağları, siber mekânları, sosyal medya mecralarını ortaya çıkarttı.



Bu ortamlar belli bir zaman diliminde, bir mekânda bir bedenle yapılagelen eylemlere ve kurulan insani etkileşimlere, birden fazla mekânda bedensiz bir şekilde aynı anda gerçekleştirilebilen yeni etkileşim örüntülerini hayatımıza dâhil etti. Nowotny'nin (1994) tanımlamasıyla söyleyecek olursak, "mekânsız eş zamanlılığı" beraberinde getirdi. Zaman ile uzamın doğal birlikteliğinin ortadan kalkması ve aradaki sınırların erimesi, modernitenin burada ve şimdi somutluluğunun tersine, artık özel bir bölgeye bağlı olmayan bir şimdi duygusunu ortaya çıkarttı (Thompson, 2008, s. 57). Böylelikle geçmiş, şimdi ve geleceğin, aynı mesaj içerisinde etkileşime girmesiyle meydana gelen "akışlar uzamı" ya da "zamansız zaman" (Castells, 2013, s. 501), yeni siber mekânları görünür kıldı. O halde bir metafor anlamında siber-uzam; kullanıcıların zaman, mekân ve beden sınırları bulunmaksızın etkileşime geçebildiği yeni bir düzleme (Albrechtslund & Albrechtslund, 2016, s. 21) ve dolayısıyla soyut göndermeleri de bulunan yeni bir mekân anlayışına karşılık gelir.

Siber mekânların en belirgin yönü, insanları fiziksel dünyadaki sınırlılıklardan görece uzaklaştırarak onların

tele-mevcudiyetlerini sağlamaktır. Tele-mevcudiyet, bireylerin gündelik hayattaki fiziki bulunuşlarından farklı bir bulunuş şekliyle siber uzamda yer almasını imleyen bir kavramdır. İnsanın eşyayla ilişkisine ve varlık anlayışına kadar farklı yeni sorulara alan açan bu yeni durumun öne çıkarılması gereken en önemli veçhesi, iletişimin ve etkileşimin yüz yüze ortamlara nazaran daha dolayimli bir şekilde gerçekleşmesidir (Dereli, 2022, s. 45).

Dolayimli iletişim, iletişim bilimleri başta olmak üzere pek çok disiplinin ilgilendiği etkileşim biçimlerinden birisi olarak ön plana çıkar. Literatürde iletişim/etkileşim biçimleri genel olarak üçe ayrılmaktadır. Birden fazla kişinin ortak bir zaman diliminde, aynı mekânda bulunarak etkileşime girmesine yüz yüze etkileşim denir. Buradaki katılımcılar sıklıkla diğerlerine bazı bilgileri aktarmak, yorum yapmak ya da karşdakini ikna etmek için birtakım etkileyici sözcükler söyler, dikkat çekici tonlamalar yapar, gülümser ya da göz işaretleri, jest ve mimik gibi sembolik ipuçları kullanır. Zaman-mekân birlikteliğinin görüldüğü yüz yüze etkileşim biçiminin aksine dolayimli etkileşimde zaman-mekân ayrışması göze çarpar. Mektup, telefon, internet gibi uzaktaki bireylere veri ya da sembolik içerik aktarımında bulunan bu etkileşim biçiminde yüz yüze etkileşimdeki gibi bedenen aynı mekânda bulunma söz konusu olmadığından etkileşimin ucu çok daha açıktır. Yarı-dolayimli etkileşim ise kitap, gazete, radyo ve televizyon gibi geleneksel medya araçlarında görülen etkileşim biçimine karşılık gelir. Dolayimli ve yüz yüze etkileşim birbirini besleyen diyalojik/söyleşmeli bir niteliğe sahip iken yarı-dolayimli iletişim tek yönlüdür, belli bir merkezden anonim bir kitleye enformasyon doğrudan aktarılır. Dolayimli ve yarı-dolayimli etkileşimler ise jest, mimik gibi sembolik ipuçlardan görece yoksun olmaları bakımından birbirleriyle örtüşürler (Thompson, 2008, s. 131-133).

Dolayimli etkileşim, Harvey'in (2014) *zaman-mekân sıkışması* tabiriyle de ilişkili olup bahsini ettiğimiz tele-mevcudiyete denk düşmektedir. Buradaki temel husus, fiziki mevcudiyeti sağlayan bedenin kontrol imkânının ortadan kalkmasıdır. Telgraf, telefon, radyo, televizyon ve son olarak da internetin yaygınlaşmasıyla birlikte önceki dönemlerde iletişime ve etkileşime

doğrudan dâhil olan bedenler görece önemsiz hale gelmiştir. Bedenlerin denklemden büyük ölçüde çıkması, yalnızca bir unsurun iletişim ve etkileşimden ayrılmasına sebebiyet vermemiş; iletişime/etkileşime geçen bireyler ve iletişim/etkileşim ortamları için de yeni sorunlar doğurmuştur.

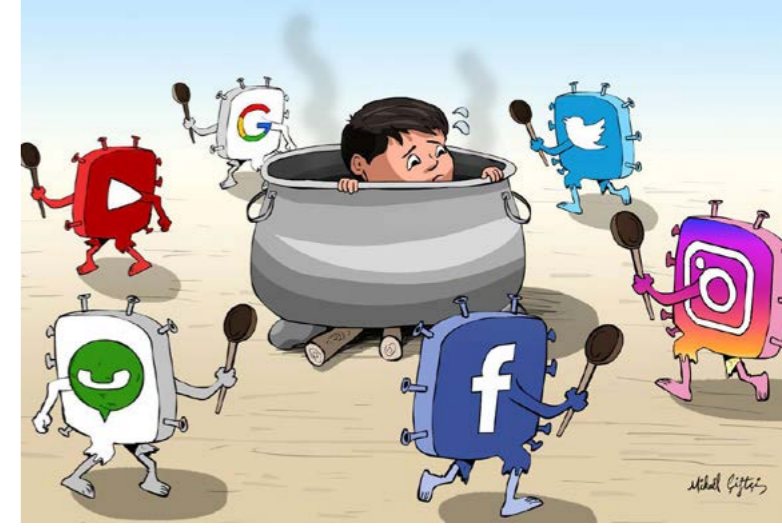
Bu sorunlardan en başta geleni, yüz yüze mekânların sağladığı bedenli iletişimden kaynaklanan jest, mimik, tonlama ve beden duruşunu siber mekânların yeteri ölçüde sağlayamamasıdır. Her ne kadar fotoğraf, hareketli resimler veya videolarla fazlaca bezenmiş mecralar da olsa siber mekânların büyük ölçüde yazı/metin temelli oluşu, bahse konu olan meseleleri bağlamından kopartabilmektedir. Bu durum bireylere de görece bir özgürlük alanı sunmakta ve kullanıcılar

“

Bu gerçeklik bize şunu hatırlatıyor: İnsan ve teknoloji etkileşimiyle yüz yüze mekân anlayışına eklenen siber/dijital mekânlar, bizim artık fiziki anlamda var olduğumuz mekânlardan çok daha fazla oranda hayatımızı etkilemeye başladı. Sevinçlerimizi, üzüntülerimizi, sitemlerimizi dile getirdiğimiz, dualarımızı paylaştığımız ve dua istediğimiz, siyasetten futbola ekonomiden dinî anlayışlarımıza kadar her konuda görüşlerimizi paylaştığımız, sosyalleştığımız veya yalnızlığımızı ifade ettiğimiz, alışverişten moda, ev dizaynından çocuklarımızı nasıl yetiştireceğimize kadar hemen her konuda türeyen yeni "uzman"ları, "mikro otorite"leri takip ettiğimiz söz konusu mecralar, artık bizim yeni mekânlarımız.

”

siber mekânlarda yüz yüze ortamlarda dikkat ettikleri birtakım hususları göz ardı edebilmektedir. Başka bir ifadeyle, fiziki bir mekânda bedenen bulunan ve



yüz yüze karşılıklı etkileşime geçen bireylerin enformasyona doğrudan muhatap olması durumu söz konusu iken, metin temelli ve bedensiz siber uzam ortamlarında kullanıcılar mahiyeti itibarıyla daha dolayimli bir etkileşim türünün içerisinde yer aldıkları için, gözetilmesi gereken kuralları es geçebilmekte ya da söz konusu kuralları göz ardı ettiklerinin farkına varamayabilmektedirler. Oysa fiziki mevcudiyette dikkat edilmesi gereken, insan olmaktan kaynaklanan birtakım hassasiyetlerin siber mekânlarda da varlığını sürdürmesi gerekir ki bu yazı, tam da bu bağlamdan hareket ederek söz konusu mecralardaki adap kurallarını ortaya koymayı denemektedir.

Siber Mekânlarda Gözetilmesi Gereken Belli Başlı Hususlar

Âdâb-ı muâşeret, bilindiği üzere, bir toplumda/toplulukta uyulması gereken ve insanlar arasındaki davranışları düzenleyen nezâket, saygı ve görgü kurallarına karşılık gelir. Dijital ortamlar günümüzde insanların çok önemli bir çoğunluğunun yer aldığı bir uzam, bir mecra olduğuna göre burada da uyulması gereken kurallar söz konusudur. İster medya ve bilişim adabı, istersek dijital dünyada âdâb-ı muâşeret şeklinde ifade edelim, dijital kültürün yeni mecraları olarak kabul gören siber mekânlar için birtakım çerçeve kurallar belirlemek gerekir. Çünkü -daha yaygın tabirle ifade edecek olursak- sosyal medya platformları, internetin



ilk formlarındaki gibi içerisinde yaşadığımız hayattan bağımsızlaşan, ondan ayrılan bir özelliğe sahip değil. Tam aksine hayatın içinde, hayatın merkezinde yer almaya başlayan bu mecraların nasıl kullanılacağına dair belli başlı ilkelerin ortaya konulması ve kullanıcıların buna dair bir yeni bilinç evresine erişmesi önem arz etmeye başladı. Aşağıda sıralayacağımız maddeler, metin içeriğinin baskın olduğu platformlardan fotoğraf ve video kullanımının yoğunlaştığı veya mesajlaşmanın başat kullanım formu olduğu mecraları da içerisine alan geniş bir bağlam merkeze alınarak oluşturulmaya çalışıldı.

-Kişisel bilgilerin gizliliği ilkesine riayet etmek. Kişinin kendisine veya başkalarına ait kimlik numarasını, cep telefonu numarasını, açık adres bilgisini, e-posta bilgisini vb. dijital platformlardan paylaşması, kötü niyetli kişi ve grupların siber saldırılarına ortam hazırlamaktadır. Bu türden paylaşımların siber suçlar bağlamında değerlendirildiğini ve bilhassa son dönemlerde ciddi hukuki yaptırımlarla sonuçlanmaya başladığını hatırlamak gerekir.

-Özel hayatı ve mahremiyet sınırlarını ihlal eden paylaşım içeriklerinden kaçınmak. Siber mekânlar göz merkezli bir dünya tasavvurunun ve görsel kültür hegemonyasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu gerçekliğin kullanıcıları fotoğraf ve video paylaşımına yoğun bir şekilde sevk ettiği, niceliksel algoritmanın bir ürünü olarak yansıyan beğeni ve takipçi sayılarının kullanıcıları açık bir biçimde yönlendirdiği ve belli bir kullanım vasatı ürettiği açıktır. Bu vasat düzleminde

kullanıcılar kendisi ve aile üyelerinden başlamak üzere hemen herkesi ve yapıp ettiği hemen her şeyi dijital platformlarda paylaşmakta ve nihayetinde mahremiyet yara almaktadır. Yeni doğmuş bir bebekten hayatında hiç kamera görmemiş ve kamera kadrajında yer almaktan hiç de memnuniyet duymayan bir ihtiyara kadar her yaşta insanın, kişilerin paylaşımlarının başat unsuru haline getirilmesi, bahsini ettiğimiz bu vasatı aslında özetlemektedir. Burada insan olmaktan kaynaklanan mahremiyet sınırlarını zedelemeyecek paylaşımlar yapmak, siber mekânlarda gözetilmesi gereken hususların bize göre başında gelmektedir.

-Gösterişe, ifşaya, teşhire konu olacak paylaşımlar yapmamak. Fotoğraf ve video içerikleriyle donatılmış görsel paylaşımların genç kuşaklar başta olmak üzere pek çok kullanıcıyı kaçınılmaz bir biçimde gösteriş yapmaya, ifşa etmeye ve teşhire yönelttiğini fark etmek gerekmektedir. Dijital platformların mahiyeti itibarıyla görselliği ön plana çıkartması bilhassa kimliğini henüz oluşturmakta olan genç kullanıcıları fazlasıyla etkilemekte ve onların daha fazla oranda özel hayatı ifşa eden içerikler üretmesine alan açmaktadır. Kitle etkileycisi veya influencer olarak tanımlanan yeni “uzman”ların, “mikro otorite”lerin hayatlarının neredeyse tamamını paylaştıkları içeriklerle gençleri bu yöne farkında olarak veya olmayarak sevk ettikleri gerçeğini de gözden uzak tutmamak gerekir. Bu kullanım pratiklerinde kişilerin kendilerini bilerek isteyerek “sınırsız gözetimin” ve “dikizleme kültürünün” parçası haline getirdikleri açıktır.

-Kendilerinden izin almadan diğer insanları paylaşımlarımızın parçası haline getirmekten kaçınmak. Sosyal medya mecralarında insanlardan izin almadan onları etiketlemek, bir mesaj grubuna dâhil etmek, paylaşımımızın, hashtag’imizin parçası haline getirmek de -her ne kadar sıklıkla yapılıyor olsa da- siber mekânlarda uyulması gereken kurallara ters düşmektedir. Benzer şekilde başka kullanıcıların paylaşımlarını aynı şekilde alıp kendi sosyal medya hesaplarımızda kullanmanın da bir ihlal içerdiğini fark etmek gerekir.

-Çekilen her fotoğrafın siber mekânlarda paylaşılması gerektiği düşüncesinden uzaklaşmak, fotoğraf paylaşılması durumunda ise içeriğe konu olan insanlardan izin almak. Benzer şekilde bir ortamda/mecliste fotoğraf veya video çektikten sonra onu sosyal medya mecralarında paylaşacağımızda mutlaka orada bulunan kişilerden izin almamız gerekir. İnsanlarda çekilen her fotoğrafın sosyal medyada paylaşılacağına yönelik giderek yaygınlaşan yanlış bir algı var; bir fotoğrafın hatıra kalması amacıyla çekilebileceği düşüncesi silikleşmeye başladı.

-İnsanların arizi durumlarını ortaya koyan (görsel) içerikler paylaşma konusunda temkinli olmak. Bir hastanın hiç de uygun olmayan bir fotoğrafını paylaşmayı burada örnek verebiliriz. Ya da sivil toplum kuruluşlarının belki de çok iyi niyetlerle daha fazla yardım gelmesi amacıyla yaptığı paylaşımları da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Sözelimi bir çocuğun hiç de insani sayılamayacak şartlar içerisindeki bir fotoğrafının paylaşılması, onun bugün veya gelecekte incinmesine sebebiyet verebilmektedir ki burada dijital ortamların kolay kolay unutulmadığını ve

internete düşen içeriklerin kolay kolay silinmediğini hatırlamak gerekir.

-Kalabalık ortamlarda telefon kullanırken başkalarının hakkına girmemek. Hastanelerde, toplu taşıma araçlarında, sınıfta, yemekhanede, lokantada vs. kısacası kalabalık ortamlarda, telefonun sesini başkalarının rahatsız olabileceği düzeyde açıp video izlemek veya böyle yerlerde uzun süreli telefonda konuşmak, başka bir insanın sınırlarını çiğnemekte ve kul hakkını farkında olmadan beraberinde getirmektedir.

-Toplumun yanlış biçimde yönlendirecek yalan haberler ve içerikler paylaşmamak, linç kültürüne hizmet etmemek, provokasyon ve algı yönetiminin parçası olmamak. Siber mekânların bedensiz niteliği, insanları herhangi bir konuda belki de kasıtlı olarak yapılmış yanlış bir habere veya oluşturulmuş yanlış bir içeriğe dair paylaşımlar yapmaya sürükleyebilmekte ve sosyal medyadaki algı manipülasyonunun farkında olmadan parçası haline getirebilmektedir. Bu tür durumlarda haberin veya içeriğin mutlaka doğrulamasını yapmak ve teenni ile hareket etmek suretiyle linç kültürüne hizmet etmemek gerekir.

-İnsanları alaya alıcı, küçümseyici paylaşımlar yapmaktan ve tecessüsten uzak durmak. İnternet ve sosyal medya ağları, bütün dikizleme kameralarının bizi kadraja aldığını biliyor olsak bile onları önemsemeyerek, sanki kendi evimizdeymiş gibi rahat davranışlar sergilememize alan açmaktadır (Turkle, 2011, s. 243). Bunun bir sonucu olarak dijital ortamlardaki dikizleme eylemi, merakla başlamakla birlikte merakı da aşarak tecessüse, yani başkalarının kusurlarını/



betimlemektedir. Bu bakımdan bildirimleri kapatarak ve belli kullanım farkındalıkları geliştirerek sosyal medya kullanımına mutlaka bir vakit sınırlaması getirmek ve bu konuda hiç bitmeyen bir çaba içerisinde girmek son derece kıymetli.

ayıplarını araştırmaya yönelen bir kullanım vasatı meydana getirmekte ve böylelikle insani, hukuki, dinî, pek çok hassasiyetin aşındığı kültürel bir ortamı normalleştirmektedir. Bu kültürel vasat ise karşıdaki kişiyi itham edici, alaya alıcı, küçük düşürücü sözleri yaygınlaştırarak bayağı bir dilin oluşmasına zemin hazırlamaktadır (Dereli, 2021, s. 53). Bu zemin, “ifade özgürlüğü” adı altında dijital ortamlarda iyice kök edinerek sosyal medya kullanım pratiği sanki bunu gerektiriyormuş gibi büyük bir kullanıcı kitlesinde kendisini hissettirmektedir. Oysa ister gelişmiş küresel gözetleme aygıtları ister yapılan paylaşımların hukuki yaptırımları ya da dinî karşılıkları bağlamında olsun, siber mekânlar kesinlikle herkesin herkese her istediğini söyleyebileceği bir dünya vaat etmemektedir, ki zaten vaat etmemelidir de.

-Aşırı kullanımdan uzak durmak.

Hayatımızı bütünüyle dijitalleştirmek, vaktimizi bütünüyle siber mekânlarda harcamak mecburîyetinde değildir. Bilhassa pandemiden sonra hemen her yaşta insanın, özellikle de gençlerin artık birer dijital bağımlı olma potansiyeli taşıdığını hatırdan çıkarmamalıyız. Bu çerçevede akıllı telefonların kullanıcıları çepeçevre kuşattığı bildirim bombardımanından kendimizi zaman zaman uzaklaştıracak yeni çözümler üretmemiz gerekir. Unutulmamalıdır ki madde bağımlısı bir insan belli bir noktada bağımlı olduğunu kabul edebilirken dijital bağımlılar kendilerinin bağımlı olduklarına kolay kolay ikna olmamaktadır. Dünyanın pek çok ülkesinde dijital bağımlılara özel hastanelerin, terapi merkezlerinin açılması tam da bu durumu

-Bizi ilgilendirmeyen, malayani içeriklerle vakit geçirmemek. Siber mekânlarda platformların kendisine özgü kullanım formu, kişileri belli konularda paylaşım yapmaya sevk etmekte ve kullanıcılar kendisiyle, kendi dünyasıyla ilgisi olmayan, kendisini ilgilendirmeyen ve hiçbir fayda sağlamayacağı da aşikâr olan içeriklerle zihnini meşgul edebilmektedir. Sosyal medya platformlarının keşfet bölümlerinin gözde akımlarından olan reels videolarının insanların vakitlerini nasıl heba ettiğini görmezden gelemez. Zaman-mekân sıkışmasının bir ürünü olarak ortaya çıkan bu videolar her türlü içeriği 7-8 saniyeye sıkıştırarak dikkatleri kısaltmaya, nitelikli dijital içerikleri dahi bağlamından kopartarak bu akımın parçası haline getirmeye zorlamaktadır.

-Beğeni ve takipçi sayısı uğruna herhangi bir konuda “farklı olma” çabası içerisinde girmemek.

Sosyal medyanın en önemli özelliği, farklı olanı ortaya çıkarmasıdır. Herkes gibi konuşuyorsanız, herkes gibiyse çok fazla takipçi veya beğeni sayısına ulaşamayabilirsiniz. Bu farklı olma hastalığının kullanıcıları toplumda kabul görmeyen davranış, pratik ve söylemlere yönelttiği ifade edilmelidir. Burada gerek sosyalleşme formları gerekse inanç ve davranış dünyası anlamında farklı olanın övüldüğü, ön plana çıkartıldığı, kullanıcıların da çerezler ve niceliksel algoritmalar doğrultusunda bu tür paylaşımların parçası haline getirildiği fark edilmelidir. Unutulmamalıdır ki reklamın iyisi kötüsü yoktur.

-Mesajlaşma uygulamalarını günün her saatinde kullanmamak.

Akıllı telefonların internet aracılığıyla

Siber mekânlar veya dijital mecralar, çağımızda belki de âdâb-ı muâşeret anlamında en fazla ihmal edilen, varlığı kabul edilmeyen ya da kabul edilse bile yeteri ölçüde önem atfedilmeyen bir konuma sahip. Bu yazı, söz konusu çerçeveden hareketle siber mekânların da belli adap kurallarının olduğunu öne sürmeyi amaçlamaktadır.

Siber mekânların en belirgin yönü, insanları fiziksel dünyadaki sınırlılıklardan görece uzaklaştırarak onların tele-mevcudiyetlerini sağlamaktır. Tele-mevcudiyet, bireylerin gündelik hayattaki fiziki bulunuşlarından farklı bir bulunuş şekliyle siber uzamda yer almasını imleyen bir kavramdır.

yaygınlaştırdığı mesajlaşma uygulamalarından önce insanlar başka birisine mesaj atarken saatin çok erken veya geç olduğuna dikkat ederken bu platformlar günün her saatinde mesaj gönderilebileceği veya içerik paylaşılabilirliğine yönelik yaygın bir yanlış anlayış oluşturdu. İnsanların rahatsız olabileceklerini, paniğe sürüklenebileceklerini düşünerek söz konusu platformlardan mümkün olduğunca sabah çok erken saatlerde veya gece geç saatlerde mesaj gönderilmesi gerektiği konusunda bir farkındalık oluşturma ihtiyacı hâsıl olmaktadır.

Sonuç

İnternet ve sosyal medya ortamlarının, daha genel ifadeyle siber mekânların en temel özelliği, sınır çizgilerini ortadan kaldırması veya bu çizgileri belirsizleştirmesidir. Yalnızca meslekler ve roller bağlamında değil; etik ilkeler, ahlaki değerler ve uyulması gereken kurallar konusunda da sınır çizgilerini keskin bir şekilde çizebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Sözelimi bir kullanıcı için mahremiyet ihlali içermeyen bir paylaşım türü, başka bir kullanıcı için ihlal içerebilmektedir. Dolayısıyla sınırların kolayca belirlenemediği siber mekânlarda âdâb-ı muâşeret anlamında birtakım kurallar belirlemek zor olabilmektedir. Fakat bu durumun dijital ortamlarda herkesin istediği şekilde davranabileceğine yönelik bir algıyı oluşturması hiç de isabetli değildir. İnsani etkileşimlerimizin önemli bir parçası haline gelen bu mecralarda da birtakım kuralların olması gerektiği yönünde bir anlayış oluşturmak için çaba sarf edildikçe ve bu hassasiyetleri gözetmeye çalışan kullanıcılar daha fazla görünür oldukça, “dijital âdâb-ı muâşeret” ilkeleri doğrultusunda bir uzlaşma ortaya çıkacaktır.



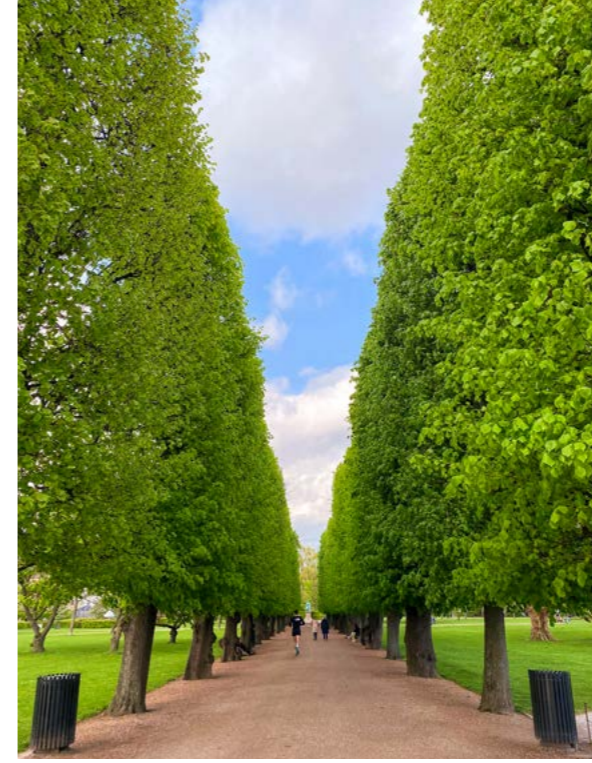
Dijital kültür ve siber mekânlar bağlamında bir kültürel gecikme yaşadığımız aşikâr. Moderniteyle birlikte başlayan köklü değişimler serüveninin günümüzdeki safhasını oluşturan akıllı telefonlar, dijital uygulamalar ve sosyal medya platformlarına maddi olarak sahibiz; fakat bu mecraların bizim hayatımıza neler getirdiği ve hayatımızdan neler götürdüğü yani manevi anlamda nasıl bir yansımasının olduğu konusunda farkındalık düzeyimiz henüz son derece düşük. Dijital kültür konusunda toplum olarak yaşadığımız gecikmeyi azalttığımız düzeyde siber mekânlarda âdâb-ı muâşeret kuralları olarak belirlediğimiz hususlardaki eksikliklerimiz de giderek azalma temayülü gösterecektir.■

Kaynakça

- Albrechtslund, A., & Albrechtslund, A.-M. (2016). The Touristic Practice of Performing Identity Online. I. Ploeg, & J. Pridmore içinde, *Digitizing Identities -Doing Identity in a Networked World-* (s. 21-36). New York: Routledge
- Castells, M. (2013). *Ağ Toplumunun Yükselişi (Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür)* (Cilt 1). (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dereli, M. D. (2021). *Bir Müslüman Sosyal Medyaya Nasıl Bakmalı*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Dereli, M. D. (2022). *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis.
- Thompson, J. B. (2008). *Medya ve Modernite*. (S. Öztürk, Çev.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Turk, S. (2011). *Alone Together -Why We Expect more from Technology and Less from Each Other-*. New York: Basic Books.

Şehir Ağaçlarının Dikim ve Bakım Adabı

Şükrü Karatepe



Avrupa'da şehir ağaçları (Kopenhag)

GİRİŞ

Düzenli gelişen ve fiziki görünümüleri hayranlık uyandıran Kuzey Amerika, Avrupa ve Japon şehirlerinde, ağaçlar mimarinin bir unsuru olarak mekanla birlikte tasarlanıyor. Dikilecek ağaç türleri, bölgenin iklim şartları, cadde, meydan ve parkların genişliği, sokakların yönü, binaların boyutu dikkate alınarak seçiliyor. Dikilen genç fidanlar, kalabalık, kirli ve güvensiz şehir ortamının risklerine karşı özenle korunuyor. Ağaçlara düzenli bakım yapılıyor, gübre, ilaç, su gibi ihtiyaçları zamanında karşılanıyor.

Türkiye'de, kentsel alanların düzenlenmesinde ağaçlar henüz, mimariyi tamamlayan tasarım ögesi olarak yeterince yer almıyor. Belli bir amaç gözetilmeden ve mekânın şartları göz önünde bulundurulmadan standart ihtiyaç maddesi gibi satın alınan fidanlar, mekânın şartları dikkate alınmadan, boş alanlara genellikle rastgele dikiliyor. Düzenli bakım yapılmadığı için dikilen fidanların çoğu kırılıyor, yaralanıyor veya

hastalanarak kuruyor. Çoğu zaman ağaçlara en büyük zararı belediyeler veriyor. Kısa aralıklarla kaldırımlar ve yer altı şebekeleri yenilenirken, çalışanların dikkatsizliği yüzünden, ağaçlar yaralanıyor, kökleri kesiliyor veya devriliyor.

Şehir ortamından kaynaklanan risklere karşı korumayan ağaçların büyüyüp gelişmesi, çoğu zaman kalabalık insan ve araç trafiğinin insafına terk ediliyor. Yanlış dikim ve yetersiz bakım yüzünden, özellikle ithal ağaçlar için ödenen harcamaların çoğu boşa gidiyor.

Türkiye bitki ve ağaç türleri bakımından oldukça zengin bir ülkedir. Ancak bu kısa denemede sadece, tarihsel olarak şehir kültürüyle bütünleşen ağaçlar ile şehirlerde yaygın olarak dikilen ve dikilmesi tavsiye edilen türlere yer verilebildi. Yapılan açıklamalarda, ağaçların şehir ortamı, yapılı çevre, kentsel peyzaj, mekânsal tasarım, mimari, planlama ve görsel sanatlar açısından taşıdığı değerlere öncelik veren bir yaklaşım benimsendi.

AĞAÇ, İNSAN VE ŞEHİR

Yeryüzüne hâkim olan en güçlü bitki türü ağaçtır. İnsan dünyaya geldiği ilk günden beri ağaca bağımlı yaşıyor. Beşikten tabuta kadar süren hayat maceramızı ağaçla birlikte sürdürüyoruz. Ağacın insan hayatındaki yeri, doğal çevreye yabancılaşan modern toplumların tahmin edemeyeceği kadar derinlere dayanıyor. Canlı türlerinin çoğu gibi, insanın da ağaca gündelik pratik ihtiyaçlarını aşan değerlerle bağlı olduğu kuşkusuz. Gizemi henüz tam olarak çözülemeyen bu değerler bizi, ağaca saygılı olmaya mecbur ediyor.

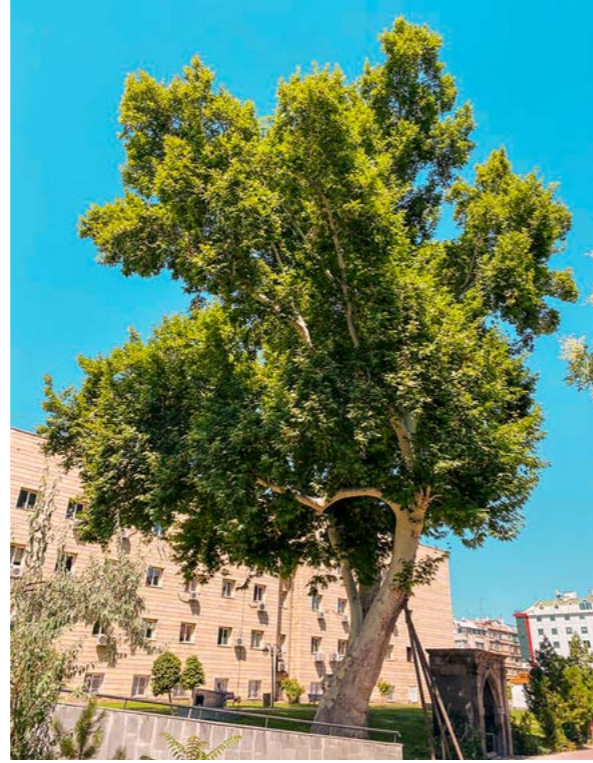
Baharda yeşeren ağaç, kutsal kitaplarda ölümden sonra dirilişin sembolü olarak gösterilir. Amerikan Kızılderilileri ağacın ruhu olduğuna inanır, yaşlı Kızılderililer yalnız kaldıklarında ağaçla konuşur. Dede Korkut Kitabı'nda Uruz da ağaçla konuşuyor. Antik çağlardan beri, değişik kültürler, hayatın devamını sağlayan kozmik güçler ile ağaç arasında ilişki kurmuşlardır. Güzellik, cesaret, direnç simgesi kabul edilen ağaca, bütün kültürlerde sevgi ve saygı duyulur. Ağaç sevgisini mistik ayin ve folklorla dönüştüren toplumlar vardır. Edebiyat ve sanat tarihi ağaçsız yazılamaz.

Temel ihtiyaçlarını karşılamak için ağaca daha fazla ihtiyaç duyan tarım toplumunun insanı, her konuda olduğu gibi ağaçlar hakkındaki bilgileri de birlikte yaşadıkları büyüklerin nakillerinden ve kendi kişisel tecrübelerinden öğreniyordu. Modern toplumda doğadan kopan insan ağaçtan da uzaklaştı. Çoğumuz, gözümüzün önünde duran, sürekli değerli olduğu vurgulanan ağaçlar hakkında bilgi edinme ihtiyacı duymuyor. Sadece okullarda orman ve tarım eğitimini alanlar ile keresteyle ilgili işleri meslek olarak seçenler ağaçlar hakkında bilgi sahibi olabiliyorlar.

Şehirde insanların ortak kullanımına ayrılan bahçe ve parklar yapılması; cadde, sokak ve meydanlara düzenli biçimde ağaç dikilmesi, tarihi çok eskilere dayanan uygulamalar değildir. Temel ihtiyaçların doğadan karşılandığı tarım toplumunun yerleşimlerinde, çeşme ve derelerin kenarına gölgelik olarak bölgenin orman ağaçları, çevredeki bağ ve bahçelere ise meyve ağaçları dikiliyordu. Orta Çağ Avrupa'sında şehir ağaçları, kral saraylarının, soylu malikanelerinin, büyük kilise ve manastır bahçelerinin ayrıcalığıydı.

Belli bir plana bağlı olarak tasarılan ve özel olarak dikilen şehir ağaçlarına ilk olarak 15. yüzyılda kurulan Rönesans bahçelerinde rastlanır. 17. yüzyıldan itibaren de Fransız, İngiliz ve İtalyan şehirlerinin varlıklı semtlerinde yeni açılan cadde ve meydanlara ağaçlar dikildi. Sanayileşme döneminde, genişleyerek doğal çevreden kopan şehirlerde ağaç, mimari ve kentsel tasarımın ayrılmaz bir parçası oldu. Yaşanabilir modern şehirlerde ağaç, kentsel yeşil altyapının en önemli peyzaj unsuru olarak öne çıktı.

Geleneksel Türk şehirlerinin merkezinde, halkın ortak kullanımı için özel olarak düzenlenmiş park, bahçe gibi ağaçlık alanlar yoktu. Dar ve dolambaçlı sokakların iki yanına bitişik düzenle sıralanmış konutlar arasında, mahalle halkının ortak kullanımına ve düzenli ağaç dikimine uygun boş alanlar bulunmuyordu. Evlerin ağaç, çiçek, meyve yetiştirilen bahçe ve avluları arka cephelerinde yer alıyor ve sadece mülk sahiplerince kullanılıyordu. Konutların bahçe ve avlularında daha çok meyve ağaçları yetiştirilirdi. Kent merkezindeki büyük camilerin avlusuna, çarşı girişindeki meydana,



Adliye ile Orduevi arasındaki çınar (Eski Askerî Hastanenin kapısının önünde)

çeşme başına genellikle çınar, servi, kavak, söğüt, dut gibi yöresel ağaçlar dikilirdi.

Bursa, Edirne ve İstanbul gibi başkentlik yapmış şehirlerde devletin özel olarak ağaç ve çiçekler diktirdiği mesire alanları ve koruluklar vardı. Anadolu şehirlerinin çevresindeki mesire alanı, koruluk ve ormanlar da halkın yeşil alan ihtiyacını karşılıyordu. Tarıma dayalı ekonominin gereği olarak, çoğu ailelerin konutlarına yakın mesafede bağ, bahçesi, bostanı, çiftliği veya tarlası vardı. Şehrin içinde veya yakınındaki akarsuların kıyılarında, mezarlıklarda, cami, okul, askerî kışla avlularında, bostan yerlerinde, çeşmelerin çevresinde özel olarak dikilen veya kendiliğinden yetişen yöresel ağaçlar bulunurdu.

Türk şehirlerinde ilk olarak modernleşme döneminde, hızla büyüyen yerleşimlerin merkezinde, halkın ortak ihtiyacını karşılayacak ağaçların dikildiği cadde, meydan, park ve rekreasyon alanları planlandı. İmparatorluk döneminde İstanbul, Beyrut, İzmir, Selanik gibi moder-

nleşmeye öncülük eden şehirlerde açılan yeni cadde ve meydanlara düzenli olarak yörede yetişen çınar, dişbudak, karaağaç gibi şehir ağaçları dikildi.

Cumhuriyet döneminde, yeni başkent Ankara'da modern Türk şehirciliğinin öncüsü olarak yapılan geniş bulvar ve meydanlar, başta akasya olmak üzere, akçaağaç, çınar, dişbudak gibi şehir ağaçlarıyla süslendi. Anadolu'daki diğer şehirlerde, Ankara örnek alınarak açılan ve genellikle Atatürk, Cumhuriyet, İstasyon adı verilen cadde, meydan ve parklara düzenli olarak akasya ağacı dikildi. Beton yığını çok katlı binaları, siyah asfalt kaplı cadde ve sokaklarıyla doğallığını kaybeden günümüz şehirlerinde, özel olarak insanların kullanımına ayrılan ağaçlık ve yeşil alanlar, kentsel mekânların en değerli bölümleri haline geldi.

Günümüzde yeşil alanlar ve ağaçlar, planlama ve kentsel tasarım açısından şehirlerin ayrılmaz bir parçasıdır. İmar planlarında bahçe, park ve rekreasyon alanı olarak gösterilen yerlere, cadde, sokak ve meydanların yayalara ayrılan bölümlerine ağaç dikilerek beton ve asfaltın baskısı azaltılmaya çalışılmaktadır. Hızlı büyüyen şehirlerde, yerleşim alanlarına yakınlaşan tescilli orman alanları ve koruluklar da "kent ormanı" olarak halkın kullanımına açılmaktadır.

Bölgeler arasında iklim ve toprak yapısının çeşitlilik gösterdiği ülkemiz, doğal olarak yetişen zengin ağaç türlerine ev sahipliği yapmaktadır. Şehirlerde yeni açılan cadde, meydan ve parklara, eskiden daha çok bölgede doğal olarak yetişen yerel ağaçlar ile akasya, akçaağaç, dişbudak gibi yerli ağaçlar dikiliyordu. Son yıllarda, fidancılığın gelişmesiyle, şehirlerde dikilen ağaç miktarı ve türü zenginleşti. Artık, Orman Genel Müdürlüğü'nün yetiştirdiği yerli ağaç türleriyle yetinmeyip ithal ağaç diken, kurduğu botanik bahçelerinde, dünyanın değişik bölgelerinden getirilen egzotik türleri sergileyen belediyelerimiz vardır.

Özel olarak geliştirilmiş dekoratif nitelikli süs ağaçları dışında, şehirlere dikilen türlerin tamamı, köken olarak orman ağacıdır. Şehrin kirli, kalabalık, hareketli ve güvensiz ortamının ağaçlara ormanlık alanlar kadar uygun olmadığı söylenir. Ancak yapılan araştırmalar,

“

Baharda yeşeren ağaç, kutsal kitaplarda ölümünden sonra dirilişin sembolü olarak gösterilir. Amerikan Kızılderilileri ağacın ruhu olduğuna inanır, yaşlı Kızılderililer yalnız kaldıklarında ağaçla konuşur. Dede Korkut Kitabı'nda Uruz da ağaçla konuşuyor. Antik çağlardan beri, değişik kültürler, hayatın devamını sağlayan kozmik güçler ile ağaç arasında ilişki kurmuşlardır. Güzellik, cesaret, direnç simgesi kabul edilen ağaca, bütün kültürlerde sevgi ve saygı duyulur. Ağaç sevgisini mistik ayin ve folklorla dönüştüren toplumlar vardır. Edebiyat ve sanat tarihi ağaçsız yazılamaz.

”

şehir ortamının ağaçlara daha hızlı büyümelerini sağlayan bazı ayrıcalıklar sunduğunu göstermektedir.

Şehir ortamında karbondioksit miktarı ormanlık alanlardan fazladır. Ağaçlar karbondioksiti emerek havayı temizlerken aynı zamanda beslenme imkânı da bulmaktadır. Ormanda, sık aralıklı ve birbirlerine yaslanarak yaşayan ağaçlar, yeterli güneş ışığını almakta zorlanabilirler. Buna karşılık, şehir parklarına geniş aralıklı olarak dikilen ağaçlar daha bol ışık alma şansına sahip olabilir. Orman ağaçları su ihtiyaçlarını sadece doğal yolla yağışlardan karşılar. Şehir ağaçları ise, içme suyu, atık su ve yağmur suyu şebekelerinden yararlanma veya özel olarak sulanma imkânı bulabilir. Bunlara ilaveten, gübre, ilaç ve budama gibi bakımları düzenli yapılırsa, şehir ağaçları ormandaki hemcinslerinden daha hızlı büyüebilmektedir.

Son yıllarda şehirlerin içinde ve çevresinde yoğun olarak ağaçlandırma faaliyeti yürütülüyor. Belediyelerin bütçelerinde ağaç alım ve bakımına önemli paylar ayrılıyor. Ağaçlandırılan alanlar sürekli genişliyor, dikilen ağaç miktarı ve türü sürekli artıyor. Ancak, genellikle

mekâna ve amaca uygun ağaç türleri seçilmediği, dikim ve bakım konusunda gerekli özen gösterilmediği için, yaşayan ağaç miktarında yeterli artış sağlanamıyor. Bazı büyükşehir belediyelerinin, ithal ettikleri pahalı fidanlar, çoğu zaman iklim şartlarına uygun olmadığı için kuruyor veya yeterince gelişmiyor.

ŞEHİR AĞAÇLARININ FAYDALARI

Doğal hayatın destek sistemini oluşturan ağaçlar ve bitkiler, hava, su ve toprağın kalitesini artırarak, buldukları çevrenin yaşanabilir ortama dönüşmesine katkıda bulunurlar. Ağaçların, kentsel yaşam ortamının olumsuzluklarını çok yönlü olarak hafifletici etkileri



Ankara Eski Orman Bakanlığı Önünde Gölgeleme Meşe Ağacı

vardır. Şehir ağaçlarının, havayı serinletme, hava kirliliğini önleme, gürültüyü perdeleme, rüzgâr, toz ve



Erciyes Üniversitesi Sosyal Tesisleri Önünde Gölgeleme Meşe Ağacı

zararlı gazların etkilerini azaltma, estetik manzara oluşturma, kentin görünümüne dinamik katkı katma, ulaşım aksarını belirleme, yaya yollarında iz ve süreklilik oluşturma, mekânlara sınır getirme, far ışıklarını perdeleme, iklim koşullarını iyileştirme gibi çok yönlü yararları vardır. Ağaçlar ayrıca kentsel mekânlara ekonomik değer katar. Bu nedenle, şehirlerde park, bahçe ve rekreasyon alanlarının çevresindeki taşınmazların fiyatı diğerlerinden daha yüksektir.

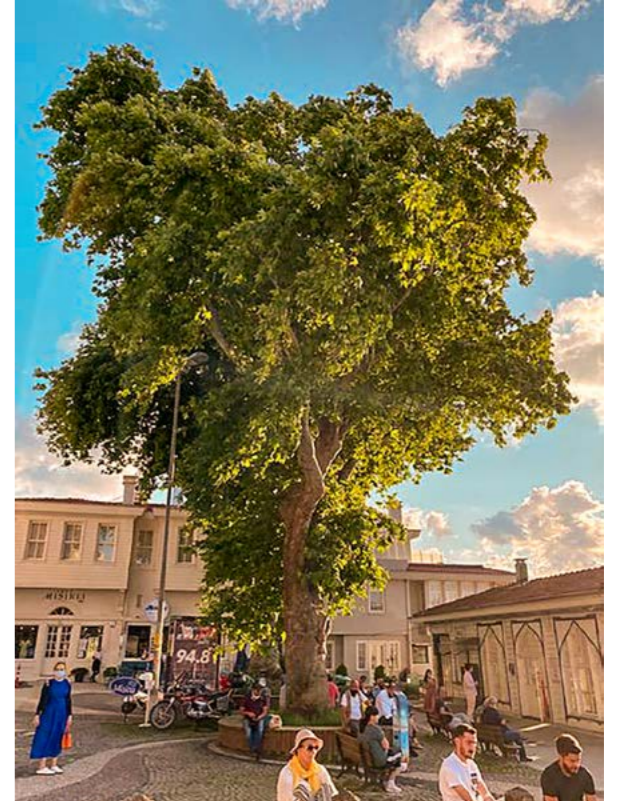
Havayı Temizleme: Şehirde gerekli olan enerjinin üretiminde bol miktarda fosil yakıt tüketilmesi, havadaki karbondioksit miktarını artırırken, oksijen miktarını azaltmaktadır. Ağaçlar karbondioksit tüketip oksijen üreterek, şehrin havasında doğal arınma sağlar. Kent içinde oluşan rüzgâr, çimenlik ve ağaçlık alanlardan akarken, havadaki karbondioksit, kükürtdioksit, karbonmonoksit, ozon, flor, klor gibi kirlenici gazlar ile zararlı partiküller de filtrelenerek temizlenir. Ağaçların, kentsel aktivitelerle salınan zararlı gazları tutmasıyla havanın kalitesi yükselir. Şehirdeki havanın temizlen-

mesi, küresel ısınma, iklim değişikliği ve yağış rejiminin bozulması gibi riskleri de azaltır.

Sera Etkisini Azaltma: Büyük ölçüde yerleşim alanlarındaki insan aktivitelerinin sonucu olarak, atmosfere ısı emme özelliğine sahip kirlenici gazlar verilmektedir. Güneşten gelen ışınların, atmosfere girdikten sonra kirlenici gazlar tarafından tekrar uzaya yansıtılmasıyla atmosferde sera etkisi oluşur. Atmosferdeki sera etkisinin yaklaşık yarısını karbondioksit oluşturmaktadır. Ağaçlar, karbondioksit gazı içindeki karbonu odun dokuları içinde selüloz olarak depolayarak, oksijeni tekrar havaya bırakırlar. Böylece, havadaki miktarı azalan karbondioksitin, sera etkisi azalır. Ağaçlar ayrıca, güneş ışığını gölgeleme işlevleriyle de sera etkisini azaltmaktadır.

Havayı Filtreleme: Kentin kirlenmiş ortamında meydana gelen rüzgâr, çimenlik ve ağaçlık alanlardan akarken filtrelenerek temizlenir. Ağaçlar rüzgârın önünde perde veya duvar oluşturarak, havanın içindeki zararlı partiküller tutarlar. Yapraklarını döktükleri kış aylarında bile ağaçların havayı filtreleyerek temizlediği kanıtlanmıştır. Yeşil alanların ve ağaçların havayı filtrelemesi nedeniyle, bitki örtüsü ile kaplı alanlarda polen dışında toz oluşmaz. Yeşil alanların havayı filtreleme gücü, alanın boyutundan çok bitkilerin yaprak miktarına bağlıdır. Ağaçların toplam yaprak alanları, taç kısımlarının kapladığı alandan 8-10 kat daha fazladır. Bu nedenle ağaçların filtreleme ve serinletme etkisi, çimenlik ve benzeri yeşil alanlardan çok daha yüksektir.

Havayı Serinletme: Beton, taş, asfalt gibi katı yapı malzemeleri, gündüz saatlerinde depoladıkları güneş enerjisini geceleri boşaltmaları nedeniyle, şehirde geceler kırsal alanlardan daha sıcaktır. Şehirlerin özellikle yoğun yapıli bölgelerinde, sıcak mevsimlerde ısı adaları oluşur. Şehir ağaçları, güneş ışınlarına karşı gölge oluşturarak ve havayı serinleterek ısı adalarının oluşumunu engeller. Havadaki kirlenici ozonu oluşturan kimyasalların sıcaklıkla bağlantısı vardır. Ağaçların havayı serinletmesiyle, ozon oluşumunun ve diğer kirlenici emisyonların azaldığı bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Ağaçlar, buharlaşma ve terleme gibi fizyolojik işlemleri için de havadaki enerjiyi tüketerek havayı serinletirler. Ağaçların, sıcak yaz aylarında,



Çınar çevresinde insanlar (Üsküdar İskelesi)

gölgelerinde kalan binaları serinletmesiyle, soğutucu aletlerin enerji tüketiminde tasarruf sağlanır.

Gürültüyü Perdeleme: Otoyollar, hava limanları ve kalabalık caddeler, yüksek düzeyde mekanik gürültü ve kirlilik üreten kentsel mekanlardır. Yerleşim alanlarından geçen otoyollardan yayılan gürültü, yapay paneller çekilerek veya ağaç dikilerek belli ölçüde engellenebilir. Yerleşim alanlarını gürültüye karşı perdelemek için ağaç dikmenin hem maliyeti yapay panelden daha düşük hem de görüntüsü daha estetikdir. Sıra halinde dikilen ağaçlara çarpan ses dalgalarının bir kısmı dal ve yapraklar tarafından emilir veya geri yansıtılır. Perde ağaçları, gürültüyü azalttığı gibi, havayı da filtreler. Leylandı, porsuk ve servi türleri gibi toprak seviyesinden itibaren dallanan, yaprağını dökmeyen ve hızlı gelişen yüksek boylu ağaçlar, gürültüyü perdelemeye daha uygundur.

Biyolojik Çeşitliliği Koruma: Şehrin imarına yönelik her türlü yapılaşma, doğal çevreye müdahale etmeyi

gerektirir ve kendiliğinden gelişen biyolojik çeşitliliğe karşı risk oluşturur. Şehir içinde oluşturulan uygun yeşil alan şebekeleri, iyi korunan ağaçlandırılmış yeşil kuşaklar, biyolojik kulvarlara dönüşerek, doğal çeşitliliğin maruz kalacağı riski azaltmaktadır. Kuş türleri, faydalı böcekler, kertenkele ve sincap gibi yabani hayvanların, mantar, liken, yosun ve benzeri organizmaların yaşaması için ortamlar oluşturan ağaçlar ve yeşil alanlar, şehirde biyolojik çeşitliliği sürdürmenin güvencesidir. Şehirde ağaç miktarı ve yoğunluğu arttıkça, biyolojik çeşitliliğe yönelik riskler de azalır.

Sosyal ve Psikolojik Rahatlama: Şehirdeki yeşil alanlar ve ağaçlar, havayı temizleyerek yaşamaya uygun sağlıklı ortamlar oluşturur. Ağaçların mevsimlere göre değişen doğal görünüşleri ve çevreye yaydıkları güzel kokular, ağrı kesici ve insan ruhunu sakinleştirici etkiler doğurur. Yakından algılanan veya uzaktan seyredilen ağaçlık alanların, insanlarda duygusal rahatlama, olumlu düşünme, güven duygusu kazanma gibi psikolojik etkilerinin olduğu bilimsel deneylerle kanıtlanmıştır. Yeşil alanlar ve ağaçlar, yüksek tempolu şehir hayatının yaygın hastalığı olan stresin atılmasına da yardımcı olmaktadır.

Estetik Görünüm Kazandırma: Ağaçlar, başta resim, müzik, şiir olmak üzere, güzel sanatların bütün dallarının ilham kaynağıdır. Şehirde uygun yerlere, uygun biçimde dikilmiş ağaçlar, katı malzemeyle imal edilen yapıların keskin görüntülerini yumuşatır, mimarideki kusurları örter. Ağaçlar, mimari eserlerle yumuşak doku ve biçim kontrastı oluşturan dekoratif görünüşler sergiler. Cadde ve bulvarların yürüme alanlarındaki yol ağaçları perspektif görüntüler yaratır, derinlik duygusu doğurur. Ağaçlar öteki peyzaj bitkileriyle birlikte, anıt, heykel, bina veya özel mekânları kuşatarak görsel çerçeve oluşturur. Görünmesi istenmeyen çirkinlikleri gizleyen perde olarak kullanılan ağaçlar, görsel silüetleriyle kentsel mekânlara anlam ve estetik nitelik kazandırır.

ŞEHRE UYGUN AĞACIN SEÇİMİ

Ağaçların en güvenli yetiştirme ortamı orman ekosistemidir. Ekosistemle ağaçlar arasında deyim yerindeyse “karşılıklı çıkar ilişkisi” vardır. Ekosistemden ihtiyaçlarını

karşılıyarak yaşayan ağaçlar, aynı zamanda ekosistemin sürdürülmesine de katkıda bulunur. Kentsel açık alanlara dikilen ağaçlar ise, şiddetli rüzgâr, kirli hava, hızlı ısı değişimi gibi zorluklara karşı tek başına karşı koymak zorundadır. Bu zorlukların olumsuz etkilerini azaltmak için, ağaç dikim ve bakım hizmetlerinin bilimsel ve teknik kurallara uygun olarak yürütülmesi gerekir. Şehir planlarında, cadde, meydan, park, bahçe, yol, rekreasyon alanı gibi kamusal açık alanlar belirlenirken ve bu alanların çevre tasarımı yapılırken, ağaç ve bitki dikilecek yerler ayrılmalıdır.

Kent içi peyzaj planı hazırlarken, dikilecek ağaçların türünün belirlenmesinde öncelikli etken iklim koşullarıdır. İkinci olarak ağaçlandırılacak yerin toprak yapısı, zeminin düzlük, yamaç veya tepe olması gibi arazi



Toprak seçmeyen dişbudak yapraklı akçaağaç

faktörleri dikkate alınmalıdır. Şehir içinde, mekânın genişliği, güneş ışığına açıklığı, araç ve yaya trafiğinin yoğunluğu gibi kentsel koşullar ile ağacın hangi amaçla dikildiği de türlerin tercihinde etkili kriterlerdir. Ayrıca,

ağacın büyüme hızı, olgunlaşma süresi, büyüdüğünde erişeceği gövde ve taç genişliği, dal ve yaprak yoğunluğu, kirli havaya, hastalık ve zararlılara karşı dayanıklılığı da dikkate alınmalıdır.

İklim Şartlarına Uygunluk

Şehir içindeki açık mekânlara dikilecek ağaç türünün belirlenmesinde, iklim koşulları kesin bağlayıcıdır. Kentsel mekânlar oluşturulurken, doğal arazi üzerinde ve atmosfer içerisinde meydana getirilen değişiklik, güneş ışınlarının yansımaya, ısıtma ve buharlaştırma kapasitesini değiştirir. Bu nedenle şehirlerin, çevrelerindeki kırsal alanlardan farklı iklimleri vardır. Bölgenin iklimine uygun olmayan ağaç yaşamaz, yaşasa bile asli karakterine uygun gelişme göstermez.

Dikilecek ağacın türüne, şehrin deniz veya kara ikliminde bulunması, yaz ve kış ayları arasındaki ısı farkı, havanın nemli veya kurak olması, mevsimlere göre ortalama yağış miktarı, fırtına, kar ve rüzgâr gibi hava hareketlerinin şiddeti dikkate alınarak karar verilir. Dikildiği yerin hava şartlarına uyumda zorlanan ağaçların, iklim değişikliğine bağlı olumsuzluklara karşı direnme gücü daha zayıf oluyor. Şehirlerin iklim şartlarına en kolay uyum sağlayan ve hızlı gelişme gösteren ağaçlar, şehrin çevresinde eskiden beri var olan yerel türlerdir.

Aynı iklim kuşağındaki fidanlıklardan temin edilen ağaçlar da yüksek oranda yaşama ve gelişme şansına sahiptir. Buna karşılık farklı iklim şartlarından ithal edilen fidanlar, başta yaşıyor gibi görünse de uzun dönemde kurur veya yeterince gelişme gösteremez. Akdeniz kıyı şeridinin iklim şartlarının doğal ağacı olan kızılçamın Orta Anadolu şehirlerinde verimli olması beklenemez. Genç yaşlarında doğrudan güneş ışığı istemeyen köknarın bol güneşli açık alanlara, kirli havaya duyarlı olan servinin araç trafiğinin yoğun olduğu cadde ve kavşaklara dikilmesi uygun değildir.

Toprak Yapısına Uygunluk

Ağaçlar toprağa bağlı olarak hareketsiz yaşayan canlı varlıklardır. Her ağaç türünün sevdiği ve sevmediği toprak,

ihtiyaç duyduğu ve duymadığı mineral ve besinler vardır. Ağaç türlerinin seçilmesinde, iklimden sonra en fazla göz önünde bulundurulması gereken kriter toprağın yapısıdır. Örneğin, belediyeler karla mücadelede tuz kullandığı için, soğuk bölgelerde yollara tuza toleransı yüksek olan ağaçlar dikilmelidir.

Yalancı akasya, killi, kumlu, kuru toprakları; çınar ve atkestanesi nemli derin toprakları, karaçam ve sedir geçirgen yamaç toprakları sever. İhlamur, taban suyu yüksek, bol humuslu kumlu topraklarda yetiştiği gibi, az derin ve kireçli topraklarda da iyi gelişme gösterir. İstilacı bir ağaç olan badem yapraklı akçaağaç ise her tür iklim ve toprakta yetişebilir.

Şehir toprakları, zehirli evsel ve endüstriyel kaynaklı atıklarla ağaç ve bitki yetiştirmeyecek derecede kirlenebilir. Deprem, heyelan, sel baskını gibi doğal afetlere maruz kalan şehrin bitki toprakları, yıkılan yapıların molozlarıyla kaplanabilir. Böyle durumlarda, dikilecek ağaçların sağlıklı yetişebilmesi için kirli toprak ve molozların temizlenerek yerlerine temiz tarla toprağı taşınması gerekir. Mineral bakımından fakir olan toprakta ağaç yetişebilmesi için, dikilen türün ihtiyaç duyduğu gübreler verilmelidir.

Kentsel Mekâna Uygunluk

Kentsel mekânın genişliği, yakınında anıtsal yapı veya tarihi eser bulunması, çevresinin rüzgâra açık veya binalarla kuşatılmış olması, araç ve insan trafiğinin yoğunluğu, elektrik, su, atık su, doğalgaz hattı gibi alt yapı donatılarına yakınlığı ağaç seçiminde önemlidir. Ağacın görsel ve işlevsel etkisi, seçilecek ağaç türüne, açık alanın genişliğine ve dikim aralığına göre değişir. Dar kaldırım ve refüjlere, gövde ve dalları kısa dönemde genişleyen ve kökleri kaldırımları omuzlayan atkestanesi, çınar, kokar ağaç (ailantus) dikilmesi uygun değildir. Kavşaklarda, sürücülerin görüş açısını engelleyecek ve trafik ışıklarını kapatacak konumda ağaç dikilmemelidir.

Araç trafiğinin yoğun olduğu yerlerde kaldırımlara servi gibi egroz ve kirli gazlara dayanıksız olan ağaç dikilmemelidir. Yürüme yollarına ve özellikle dar kaldırımlara, gövdeleri insan boyu yüksekliğinde

budanabilen ağaçlar dikilmelidir. Alt dalları insan boyu yüksekliğinde budamaya uygun olmadığı için yürüme yollarına, özellikle de dar kaldırımlara iğne yapraklı ağaç dikilmesi uygun değildir. Akasya, ıhlamur, kokar ağaç gibi, yüzeysel olarak yanlara doğru köklenen ve kök sürgünü veren ağaçlar dar kaldırımlara uygun değildir. Yaya trafiğinin yoğun olduğu kaldırımlara, yaprak, çiçek ve meyveleri aşırı kirletici olan karadut, mahlep gibi ağaçlar dikilmemelidir.

Dikim Amacına Uygunluk

Çok yönlü bir kültür ve yaşama ortamı oluşturan şehirde, yapılan bütün işler gibi ağaç da bir amaca hizmet etmesi için dikilir. Kentsel mekânda, gölge oluşturmak, hava kirliliğini önlemek, serinlik sağlamak, estetik güzellik kazandırmak, taban suyunu azaltmak, rüzgâr, ses ve toza karşı perde oluşturmak gibi farklı amaç ve beklentilere bağlı olarak dikilecek ağacın türü değişir.

Gölge oluşması istenen geniş mekânlara, ekolojik şartlara uygun olarak gövde ve dalları kısa dönemde genişleyen, yoğun yapraklı ağaçlar dikilmelidir. Atatürk, Cumhuriyet, Vatan, Millet ismi taşıyan ve sembolik değeri yüksek olan cadde ve meydanlarda atkestanesi, çınar, ıhlamur gibi uzun yaşayan ve anıtlaşan kıymetli ağaçlar tercih edilmelidir.

Geniş çimenlik alanlarda, çimin güneş alabilmesi için, yoğun gölge vermeyen akasya ve meşe gibi tepe dalları seyrek yapılı ağaçlar ile ladin, köknar, servi gibi dikine büyüyen ve alanda derinlik oluşturan iğne yapraklılar uygundur. Gürültü, ses, toz gibi zararlılara perde ve çit oluşturmak amacıyla dikilen ağaçların, toprak seviyesinden itibaren sürgün veren, sık dallı, uzun boylu ve yaprak dökmeyen türlerden seçilmesi uygundur. Servi ve leylandı gibi yoğun dal ve yaprağı olan, sık dikilebilen ve dikine büyüyen türler perde ağacı olarak oldukça uygundur.

Şehirde Meyve Ağaçları

Tarımı yapılan tüm meyve ağaçları, orman ağaçlarına göre daha yoğun bakım ve koruma ister. Orman



Okalıptüs ağacı

ağaçlarına göre daha kısa ömürlü olan meyve ağaçları, asırlarca yaşayarak anıtsal nitelikler kazanamazlar. Meyve ağaçları genellikle kirleticidir ve kirliliği artırır. Meyve ağaçları genellikle kirleticidir ve kirliliği artırır. Meyve ağaçları genellikle kirleticidir ve kirliliği artırır. Meyve ağaçları genellikle kirleticidir ve kirliliği artırır.

Kuşkusuz, öncelikle meyve ağacının tercih edileceği mekânlar da olabilir. Nitekim, bölgenin sembolü niteliğinde olan ve çevreyi kirletmeyen meyve ağaçlarının yoğun olarak dikildiği şehirler vardır. Örneğin İspanya'da Valencia'nın cadde ve sokakları portakal, Kuzey İtalya'da Amalfi'nin kamusal açık alanlarının tamamı limon bahçesi gibidir.

Akdeniz Bölgesindeki şehirlerimizin cadde ve sokaklarına turuncu, Ege Bölgesindeki şehirlerin parklarına yaşlı zeytin, Marmara Bölgesinde kestane ağaçları bölgenin sembolü olarak yakışmaktadır. Güneydoğu şehirlerinde geleneksel olarak dikilen dut ağacının

anıtsal örnekleri vardır. Armut, dut, elma, erik, kiraz gibi meyvelerin dekor ve çiçek ağacı olarak ıslah edilmiş türleri ise, iklimin izin verdiği her şehir ortamı için oldukça uygundur.

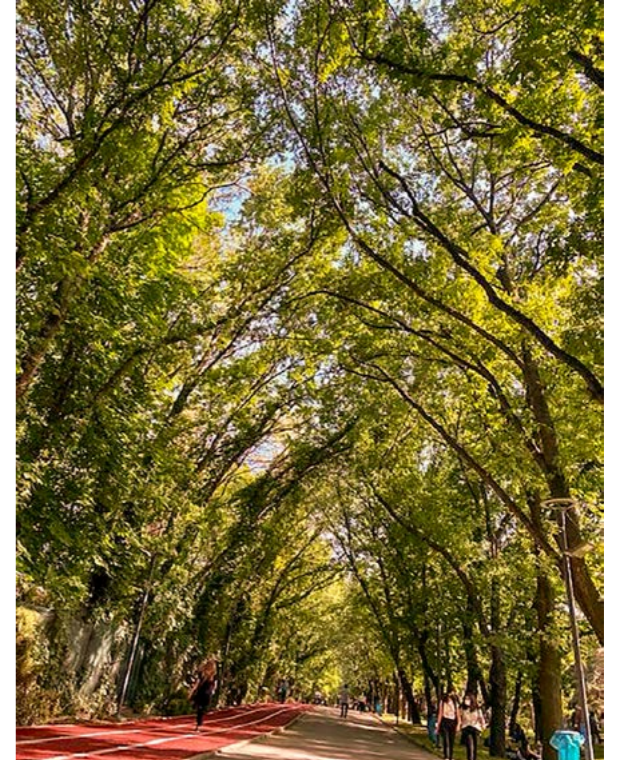
Şehre Uygun Olmayan Ağaçlar

Fidan seçerken, başta insan sağlığı olmak üzere, ekonomik ve sosyal yönden şehre zarar veren türlerden uzak durulmalıdır. Ağaç polenleri, kaşıntı, akıntı, hapsirik, nefes darlığı gibi alerjik hastalıklara sebep olmaktadır. Bol polen veren kavak ve söğüt ağaçları, baharda çevreyi kar yağmış gibi kirletmekte, bebekler, yaşlılar, kalp ve solunum hastaları için yüksek sağlık riski oluşturmaktadır. Bol su tüketen kavak ve söğüt esasen dere ağacıdır. Şehirde dikilen kavak ve söğüt ağaçları, suya ulaşmak için, atık su, yağmur suyu, hatta içme ve kullanma suyu şebekelerini tahrip etmektedir.

Şehirde su çok değerlidir, suyun sınırlı olduğu şehirlerde ağaç dikilirken az su isteyen türler tercih edilmelidir. Akdeniz sahillerinde yaygın olan Avustralya kökenli okalıptüs ile son yıllarda dikimi bilinçsizce teşvik edilen Çin kökenli pavlonya ağaçları, sadece büyük parklardaki ıslak alanların çevresine sınırlı sayıda dikilebilir. Kaldırımlara ve diğer kentsel mekânlara asla kavak, söğüt, okalıptüs ve pavlonya dikilmemelidir. Ayrıca, yaprak döküm süresi çok uzun olan, dökülen meyve ve çiçekleri kaygan zemin oluşturan incir ve karadut gibi aşırı kirletici ağaçlar ile gövde yapısı düzgün silindirik olmayan ve yanlara doğru yüzeysel kök geliştiren türlerin kaldırımlara dikilmesi uygun değildir.

ŞEHİR AĞAÇLARININ DİKİMİ

Şehirde ağaçların insanlara en yakın ve yararlı olduğu yerler yol kenarlarıdır. Yollara çizgisel bir hat üzerinde dikilen ağaçlar, yeşilin kırsal alanlardan şehir içindeki boşluklara doğru uzayan sürekliliğini temsil eder. Şehir planlarında, yol ağaçlarının dikileceği cadde, sokak ve meydanlar için ayrılan alanlar, öteki yeşil alanlardan daha geniş yer kaplar. İnsan trafiğinin yoğun olduğu alanlara dikilen yol ağaçları, doğa, insan ve şehir arasındaki uyum ve bağlantıyı sağlayan tasarım öğeleridir.



Kurtuluş Parkında tünel oluşturan ağaçlar (meşe ve sofora karışık)

Ağaç varlıklarıyla örnek teşkil eden şehirlerde, yol ağaçlarının tasarımına imar planları oluşturulurken başlanır. Mekânlara uygun ağaç türlerinin seçim ve dikimine plan ilkeleri doğrultusunda yapılacak binaların konum ve boyutuna göre karar verilir. Mekâna uygun ağaç seçilirken ve seçilen ağaç dikilirken, ağacın gün ışığına erişimi, fidanın büyüklüğü, dikim aralığı, yapılı çevreye uyumu ve altyapı standartlarına uygunluğu dikkate alınır.

Güneş Işığın Erişimi

Ağaçların üreyip gelişmesi, canlı olarak varlığını sürdürmesi için ışık zorunludur. Güneş ışığından aldığı enerjiyle ağaç, yaprak ve çiçek açar, meyve verir, dallanarak büyümeyi sürdürür. Ağaçlar ışıkla fotosentez yaparak, canlılar için gerekli olan organik maddelerin üretimini gerçekleştirir. Doğrudan gün ışığı almayan alanlarda ağaç sağlıklı olarak yaşamayı sürdürmez.

Şehir ağacının, sağlıklı olarak gelişebilmesi için, günde ortalama 3-4 saat doğrudan güneş ışığına ihtiyacı vardır.

Şüphesiz her ağacın ışık ihtiyacı aynı değildir. Örneğin, iğne yapraklılardan sedir, köknardan daha fazla ışığa ihtiyaç duyar. Planlama aşamasında, yolun yönü, genişliği ve yapıların yüksekliği analiz edilerek, ağaçların güneş ışığına erişimi için uygun sonuçlar elde edilebilir. Yapıların yoldan yeteri kadar içeride konumlandırılması ve ağaçların yolla ilişkili dikilmesi halinde ışığa yeterli erişim konusunda sıkıntı yaşanmaz. Piramit veya koni biçiminde dikine büyüyen ağaçların güneş ışığına ulaşma şansı, yanlara doğru genişleyerek düz tepe yapan ağaçlara göre daha fazladır.

Büyüklik ve Dikim Aralığı

Yürüme alanlarındaki altyapı ve zemin döşemesinin kalitesizliği, cadde ve kavşaklarda araç trafiğinin yoğunluğu, insanların hoyrat ve özensiz davranışları, ağaçların kent içindeki yaşama ortamını zorlaştırır. Kentsel mekanlar için seçilen fidanlar, her şeyden önce bu hoyrat ortama dayanacak büyüklük ve sağlamlıkta olmalıdır. Ülkemiz koşullarında, yerden itibaren iki metre boyunda, düzgün silindirik 8-10 santim çapında bir gövde üzerinde dallanmış fidanın sağlam olduğu kabul edilebilir. Fidanlar irileştikçe tutma ve sağlıklı olarak gelişme oranları azalır. Bu nedenle, çok iri boyutlarda ve olgun ağaç görünümü kazanmış yaşlı fidanlar özel durumlar dışında tercih edilmemelidir.

İnsan ve araç trafiğinin yoğun olduğu, inşaat malzemesi gibi kaba malların ticaretinin yapıldığı yerlerde, dikilecek fidanlar en azından çarpma ve vurmalara dayanacak ölçülerde iri ve sağlam olmalıdır. Küçük ve dayanıksız fidanlar, kentin hoyrat ortamına katlanarak varlığını sağlıklı biçimde sürdüremez. Böyle bir fidan şans eseri ayakta kalsa bile, beklenen amacı gerçekleştirecek olgunluğa ulaşması yıllar sürer. Dikilecek ağacın türü, dikim sırası, dikim aralığı, cadde ve binaya yakınlığı yolun boyutuna göre farklılık gösterir. Mekân genişledikçe, yeni dikilen ağacın görünürlüğü ve etkisi azalır. Geniş meydan ve bulvarlara, hızlı büyüyen ve uzun yıllar beklemeden görünür olabilen türlerin iri fidanları dikilmelidir.



Elektrik direği ve ağaç

Şehir ağaçları, türüne ve amacına göre farklı düzen ve aralıklarla dikilir. Yol ağaçları uygun aralıklı bir düzen içinde dikildiğinde hem mekânın belirlenmesine katkıda bulunur hem de mekânı sınırlayan sert çizgileri yumuşatır. Sık dikilen ağaçlar dikey, seyrek dikilen ağaçlar ise genellikle yatay yönde gelişme gösterir. Aynı tür ağaçlar, farklı boyutlardaki yollarda ve farklı dikim aralığına göre farklı mekân etkisi oluşturur. Yatay planlanmış binalar arasındaki dar sokaklara, aynı seviyede yatay planlanmış geniş bulvarlardan farklı ağaçların dikilmesi gerekir.

Dikine büyüyen sedir, servi, leylandı, çam gibi iğne yapraklı ağaçlar, yanlara büyüyen atkestanesi, çınar, katalpa gibi geniş yapraklılardan daha sık aralıklı dikilir. Sık aralıklı dikilen ağaçlar ile dört mevsim yeşil kalan ağaçlar, mekân etkisini daha da güçlendirir. Bazı ağaçların gençlik dönemlerindeki formları olgunluk dönemi formlarından farklıdır. Örneğin atkestanesinin gençliğinde konik olan taç yapısı, olgunlaşınca yuvarlak bir görünüm kazanır. Gençliğinde konik sivri tepeli olan

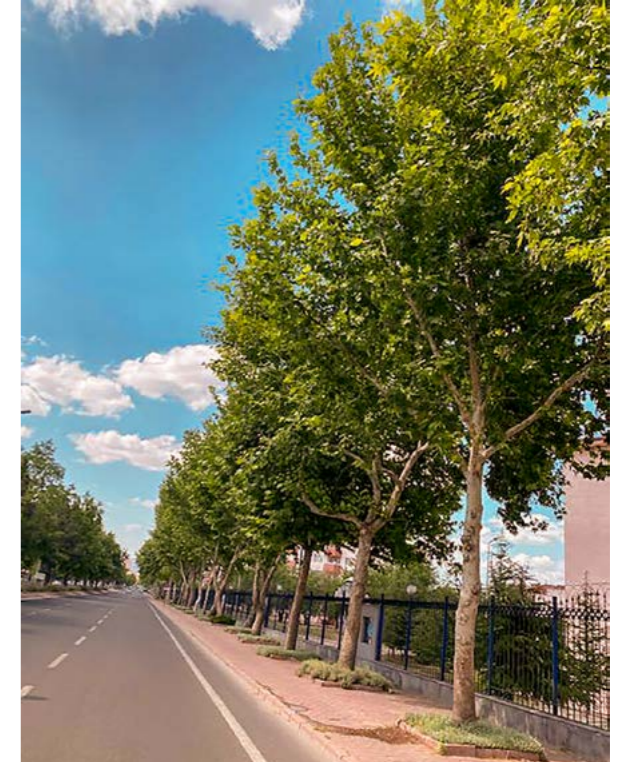
karaçam, yaşlanınca genellikle yanlara doğru genişler. Büyük bulvarların geniş kaldırımlarına ve parkların yürüme alanlarına, gölge ağaçları çift sıra ve sık aralıklı dikilmelidir. Bu tarzda dikilen ağaçlar, gelişkin dönemlerinde estetik görünümlü tüneller oluşturur.

Yapılı Çevreyle Uyum

Sadece bina yüzeyleriyle çevrilmiş bir cadde veya sokak sıkıcıdır. Prestijli cadde ve sokakların geniş kaldırımlarındaki görkemli ağaçlar, ölçü, form, doku ve renk özellikleriyle farklı görsel etkiler doğurur. Kentsel mekânlara dikilecek ağaçlar, kendi aralarında tutarlı bir sistem oluşturacak türlerden seçilmelidir. Mevcut ağaçların oluşturduğu sistemin korunması için, kuruyan veya hasta olanların yerine, aynı tür ağaçlar dikilir. Aynı tür temin edilemeyen durumlarda, en azından renk ve form bakımından benzer ağaçlar bulunmalıdır.

Geniş yapraklı ağaçların sistem oluşturduğu bir yürüme yolunda, kuruyan ağaçların yerine iğne yapraklı ağaç dikilmesi uygun değildir. Bu hata Ankara'nın bulvarlarında sürekli tekrarlanmakta, geniş tepe çapı oluşturan ulu çınarların yüksek dallarının altındaki boşluklara, Arizona servi ve leylandı gibi iğne yapraklı ağaçlar dikilmektedir.

Seçilen ağaç türünün, kent ortamına uyum sağlayıcı biyolojik özellikleri yanında, fizyolojik ve estetik özellikleri de mimari çevreye uyumlu olmalıdır. Sanat ve tarih değeri yüksek yapıların, sembolik değeri yüksek anıtların görünümünü engelleyecek konumda ağaçlandırma yapılmamalıdır. Mimari çevrenin algılaması ve mekânla duygusal bağ kurmasında ağaçların etkisi önemlidir. Yatay binaların çevresine fazla boylanmayan küçük ağaçlar, yüksek binaların önüne boylanabilen iri ağaçlar dikilmelidir. Olgunluk çağına eriştiğinde, binalarla arasında makul boşluk bırakacak türler seçilmelidir. Aksi takdirde, görüntüyü kapattığı, ışığı engellediği veya güvensizlik oluşturduğu gerekçesiyle ağaçların taçları rastgele kesilerek formları bozulmaktadır.



Dar kaldırıma hızlı büyüyen ve iri gövde yapan çınar dikilmesi uygun değildir

Altyapı Standartlarına Uygunluk

Şehir içinde yaya, bisiklet, otomobil ve diğer taşıtlar için yapılan her türlü yolun boyutuna ve yapım esaslarına ilişkin standartlar geliştirilmiştir. Standartlara göre örneğin, yoğun yaya trafiğinin olduğu semtlerde kaldırım genişliği minimum 3 metre olmalıdır. Ancak, insan hareketinin yoğun olduğu caddelerde, yayaların yürütmesine engel teşkil edeceği için, 3 metre enindeki kaldırımlara ağaç dikilmez.

Yaya kalabalığı olmayan sakin sokakların 3 metre genişliğindeki kaldırımları için kurtbağrı (ligistrum) ve top akasya gibi fazla büyümeyen türler seçilmelidir. Yaya trafiğinin yoğun olduğu kalabalık semtlerde, yürümeye engel teşkil etmemesi için, 4 metreden dar olan kaldırımlara ağaç dikilmesi uygun değildir. Dört metre enindeki kaldırımlara kurtbağrı, top akasya, top katalpa gibi gövdesi ve dalları fazla genişlemeyen küçük ağaçlar dikilmelidir. Atkestanesi, çınar, ıhlamur, meşe

gibi iri gövdeli ve geniş taçlı ağaçlar ise, ancak 8-10 metre genişliğindeki kaldırımlara dikilebilir.

Kentsel mekânlara ağaç dikilirken su, kanal, iletişim, enerji gibi altyapı donatıları dikkate alınmalıdır. Yol ağacı, trafik ışığı, elektrik ve telefon gibi havai hat direklerinden minimum 4 metre aralıklı dikilmelidir. Ağacın konumu, yer altına döşenmiş atık su kanalı, gaz ve su borusu ile yağmur ızgarasından 3 metre uzakta olmalıdır. Daha duyarlı olan ve tehlike arz eden elektrik, telefon, internet ve televizyon kablolarıyla ağaç arasında en az 3 metre mesafe bulunmalıdır.

Her türlü kentsel mekânın tasarımında öncelikle güvenlik dikkate alınır. Yaya ve araç trafiğinin birlikte aktığı cadde ve sokaklarda can güvenliği daha da önem kazanır. Yaya ve taşıt trafiğinin birbirinden ayrılması ve insan güvenliğinin sağlanması için, ağaçlar her durumda, kaldırımla caddeyi ayıran sınır taşından (bordür) bir metre içeride olmalıdır. Ağaç bir metre-kare genişliğindeki çanağa dikilmeli, yaya trafiğinin yoğun olduğu caddelerde, çanağın içindeki toprağın çığnenererek sertleşmesini önlemek için, ağaçların dibi beton veya metal ızgarayla kapatılmalıdır.



Kötü bakım örneği (Edremit Meydanı'nda yaşama savaşı veren çınar)

destekleme, sulama, gübreleme, ilaçlama, koruma ve restorasyon gibi teknik bakımlar yapılır. Şehrin tarih ve kültürü bakımından önemli olaylara tanıklık eden, özellikli ve yaşlı ağaçlar doğal anıt olarak tescillenir.

Destekleme ve Sulama

Fidanın dikildiği yerde kök salabilmesi için, bulunduğu konumda hareketsiz kalması gerekir. Şehir içinde dikilen fidanlar, şiddetli rüzgâr, taşıt trafiği ve insan eliyle hareket ettirilerek toprakla bağını koparabilir. Her türlü harekete karşı korumak için fidan, dibine dikilen ahşap veya metal desteklere bağlanır. Hareketi en aza indirdiği için en güvenli destekleme 3 kazıkla yapılandır. Ağaç iki veya tek kazıkla da desteklenebilir. Tek destek kullanıldığında, dikilen kazığın daha kalın ve sağlam olması gerekir.

Sık dallı ve yoğun yapraklı olan iğne yapraklı ağaçlar, kış döneminde kar ve rüzgâr gibi olumsuz hava koşullarının

baskısına karşı daha geniş yüzey oluşturur. Bu nedenle, iğne yapraklı ağaçlar daha güçlü desteklenmelidir. Gövdesinin içi çürüyerek boşalan, şiddetli çarpmalara, yıldırım ve benzeri afetlere maruz kalan yaşlı ağaçlar, aşırı rüzgâr ve yağışlara karşı daha az dayanıklıdır. Tacı ve dalları aşırı büyüdüğü için, devrilme ve yarıma gibi riskler taşıyan yaşlı ağaçlara da şiddetli yağmur, kar ve fırtınaya karşı önlem olarak destek verilir.

Her canlı gibi ağaçların da suya ihtiyacı vardır. Özellikle yeni dikilen fidanlar, havaların sıcak ve kurak olduğu dönemlerde suya daha fazla ihtiyaç duyar. Ağaç hücreleri içinde meydana gelen fotosentez ve hücre bölünmesi gibi kimyasal reaksiyonlar için su kullanır. Yağışların az, toprağın su tutma yeteneğinin zayıf, taban suyunun derin olduğu şehirlerde, gelişmiş ağaçların da vejetasyon dönemlerinde sulanması gerekir. Su ihtiyacı türlere göre değişir. Geniş yapraklı ağaçlar çok terleme yaptığı için iğne yapraklılardan daha fazla suya ihtiyaç duyar.

İhtiyacı fazla su ağaca zarar verir. Bu nedenle, sürekli sulanan çimenlik alanlara, suya fazla ihtiyaç duyan ağaçlar dikilmelidir. Geniş yapraklı ağaçlardan atkestanesi, çınar, kayın gibi kazık kök yapan türler, taban suyu yüksek olan geçirgen topraklarda sonbahar ve kış aylarında suya ihtiyaç duymazlar. Yaz sıcaklığında terleme artacağı için kazık köklüler de sulanabilir. Yanlara doğru yüzeyel saçak ve kök salan ağaçların sıcak günlerde su ihtiyacı artar.

Sıcak günlerde, güneşin karşısında ısınmış ağaca su verilmez. Sıcak yaz aylarında ağaca su sabahın erken saatlerinde veya güneş battıktan sonra verilmelidir. Gelişmekte olan genç ağaçların yapraklarına da güneş battıktan sonra yağmurlama ile su verilmesi yararlıdır. Kışa girerken ağaçların su ihtiyacı azalır, bu dönemde yapılan aşırı sulama, toprak içindeki boşlukları doldurur ve bitkinin oksijen almasını zorlaştırır. Suyun kıt olduğu ve bitkilerin şehir şebekesinden sulandığı yerlerde kentsel mekânlarda, fazla su istemeyen yerel ağaç türleri tercih edilmelidir.



Orduevi ile Hükümet Konağı arasında destekli çınar

Budama ve Bakım

Şehir ağaçlarının, dikiliş amaçlarına uygun ve sağlıklı gelişme göstermesi için dallarında budama yapılır. Budama, ağacın hastalıklı ve kuruyan dallarının kesilmesi, canlı dalların seyreltilmesi, dip ve kök sürgünlerinin alınması, tacın küçültülmesi ve taca biçim verilmesi şeklinde yapılabilir. Budama ağacın daha güzel görünmesi, fırtına, yoğun yağış ve şiddetli rüzgârdan korunarak sağlıklı büyümesi amacıyla yapılır. Ağaca güzel görüntü kazandırmak için, iğne yapraklı ağaçlarda gövde çatallanmasına yol açabilecek dallar kesilir. Anormal gelişme gösteren ve ağacın genel görüntüsünü bozan canlı dallar ile sıkışık ve hastalıklı dallar da budanır.

Budanan dalın çapı ne kadar küçük olursa, budak yarasının iyileşmesi o kadar kolaylaşır. Kalın dallar budanınca ağacın gövdesinde meydana gelen kesik yaraları macunla kapatılır. Türlerine göre farklılık gösteren budama, uzmanlık gerektiren bir işdir. Ağacın dallarının



Cumhurbaşkanlığı Külliyesi'nde doğru budanmış çınarlar



Kayseri Gazi Mustafa Kemal Bulvarı'nda doğru budanmış çınarlar

rastgele kesilmesi budama değildir. Çam, ladin, sedir türü iğne yapraklı ağaçların kural olarak sadece kuru ve hastalıklı dalları kesilir. Çocuk oyun parkları ve gezi alanları ile resmî kurumların çevresindeki iğne yapraklı ağaçların toprağa yakın dalları, kötü niyetli insanların gizlenmesine fırsat vermemek için budanabilir.

Kaldırım ağaçlarının, yayaların rahat yürütmesine veya trafiğin sağlıklı işlemesine engel olan alt dalları budanır. Atkestanesi, top akasya, ıhlamur gibi budamaya karşı hassas olan geniş yapraklı ağaçlara zorunlu durumlarda sınırlı olarak tepe budaması yapılabilir. Yapraklarını döken bütün türlerde ana budama mevsimi kış sonudur. Büyüme döneminde çiçek açan erguvan, süs elması, süs kirazı, akasya gibi türler, geç ilkbaharda çiçeklerini döktükten sonra budanmalıdır. Akçaağaç, ceviz, huş, karaağaç gibi kanama özelliği olanlarda budama için özsu basıncının düşük olduğu sonbahar tercih edilmelidir.

Koruma ve Tescil

Hareketli şehir ortamında yaşayan ağaçlar, mekanik vurma ve çarpmalar sonucu kırılabilir, tedavi gerektiren ağır yaralar alabilir. Aşırı kirlenme ve yetersiz beslenme nedeniyle bazı şehir ağaçları hastalanır, çürümeye eğilimi gösterir. Bu tür ağaçların, bakımlarının yapılması, yaralarının tedavi edilmesi, çürümeye ve hastalıklara karşı gerekirse ilaçlanarak korunması, takviye besin ve gübre verilmesi gerekir. Çeşitli nedenlerle hastalanan, çürüyen veya ağır yaralanan genç ağaçların yerine yenilerinin dikilmesi bazen daha uygun olabilir.

Belli yaşa ve büyüklüğe ulaşan, türleri ve tanıklık ettikleri özel olaylar nedeniyle korumaya değer bulunan ağaçlar, sanat eserleri ve tarihi yapılar gibi restore edilerek yenilenir. Restore edilen ağaçların, yara, kovuk ve çürükleri tedavi edilir, biyolojik ve fiziki zararlılar temizlenir. Yaşlı fakat sağlıklı olan ağaçların, yarılma riski olan bölümleri kucaklanır, kırılma ve ana gövdeden kopma riski olan dallarına destek verilir.



Bursa'da tescilli tarihî İnkaya Çınarı

Mekanik hareketlerin yoğunlaştığı kent ortamında ağaçların, sağlıklı olarak varlığını sürdürmesi, düzenli bakım ve korumayla mümkün olur. Kendine özgü güzellikleri olan ve şehirde yaşanan önemli olaylara tanıklık eden yaşlı şehir ağaçları ise, doğal anıt olarak tescillenerek koruma altına alınır. 2863 Sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanununun 6. Maddesinde yapılan tanımlamaya göre, "Doğal yapısı, ölçüleri ve diğer özellikleri bakımından anıtsal nitelik kazanmış bulunan ağaçlar anıt ağaçtır."

Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nun 6. maddesi geniş yorumlamaya müsaittir. Buna göre, kendi türünün alışılmış ölçüleri üzerinde iri boyutlara sahip olan, estetik açıdan güzel görünen, kendine özgü ve benzersiz bir forma sahip olan, yörenin kültür ve tarihiyle bağlantısı bulunan, büyüdüğü mekân ve kent dokusuyla bütünleşen, şehrin ve semtin imajına katkı sunan, sayısı azalan ve neslinin tükenme riski bulunan ağaçlar doğal anıt niteliğinde tescillenerek korumaya alınabilir. Tarihî kent merkezlerindeki cami avlularını, saray ve köşkerleri, çay bahçelerini, çeşme başlarını, çarşı meydanlarını, eski mezarlıkları süsleyen ve tescillenmeyi hak eden yaşlı çınar, ıhlamur, servi oldukça fazladır.■

KAYNAKÇA

Arslan, Mükerrerem; *Kent Ağaçları ve Koruma Yaklaşımları*, Plant Dergisi, Adapazarı, Haziran- Ağustos 2017
Ata, Cemil; *Kent Ağaçları*, Plant Dergisi, Adapazarı, Haziran- Ağustos 2017
Atasoy, Nurhan; *Osmanlı Bahçeleri ve Hasbahçeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, İstanbul 2005

Edlin, Herbert-Nimmo, Maurice; *The Illustrated Encyclopedia of Trees Timbers and Forests of The World*, Salamander Books, 1978

Hageneder, Fred; *The Living Wisdom of Trees*, Duncan Baird Publishers, London 2005

Goodwin, Duncan; *The Urban Tree*, Routledge, 2017
Orman Genel Müdürlüğü yayını, *Orman Atlası*, Ankara 2017

Orman Genel Müdürlüğü yayını, *Şehrin En Köklüsü: Ağaçlarımız*, Ankara, 2021

Johnson, Hugh; *The International Book of Trees*, Chancellor Press, London 1993

Karatepe, Şükrü; *Şehir Ağaçları*, İdealkent Yayınları, Ankara 2024

Krishen, Pradip; *Trees of Delhi*, Dorling Kindersley Publishing, India 2006

Mamıkoğlu, Necati Güvenç; *Türkiye'nin Ağaçları ve Çalıları*, NTV Yayınları, İstanbul 2007

Mataracı, Tuğrul; *Ağaçlar-Doğa Severler İçin Rehber Kitap*, TEMA Vakfı Yayınları, İstanbul 2004

Michell, Allan-Coombes, Allan; *The Garden Trees*, Phoenix Press, 1999

Russell, Tony- Cutler, Catherine; *The World Encyclopedia of Trees*, Lorenz Books, London 2004

Şahin, Şükrü- Kurum, Ekrem; *Kentiçi Yol Ağaçlandırmasında Planlama ve Tasarım*, Kentiçi Ağaçlandırma Çalışmalarında Teknikler ve Sorunlar Paneli, s. 47 vd. Ankara 2000

Wood, Paul; *London's Street Trees*, Safe Haven Books, London 2020

Yalazay, Volkan; *Eski İstanbullu Ağaçlar*, Kırsal Çevre ve Ormanlık Sorunları Araştırma Derneği Yayını, Ankara 2019

Yaltırık, Faik- Efe, Asuman- Uzun, Adnan; *İstanbul'un Egzotik Ağaç ve Çalıları*, İSFALT Yayını, İstanbul 1997

Trafikteki İnsan Davranışları Üzerinden Şehir Adabını Düşünmek

Ahmet Baş

Dr, AGÜ Mimarlık Fakültesi

Trafik; yol üstündeki canlıların tüm hareketlerine verilen isimdir. Bu yönüyle trafik sadece araçların ya da insanların bir yerden bir yere gitmeleri değil, aynı zamanda yol üstündeki tüm canlıların hareketlerini de kapsamaktadır. Dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de ciddi boyutta trafik sorunları bulunmaktadır. Ulaşım yollarının tasarımından yatay-düsey işaretlendirmelere, yol inşaatından kavşak çözümlerine, erişilebilirlik probleminden yol standartlarının oluşturulmasına kadar bir dizi fiziki sorunun yanında bir de sürücü, yolcu ve yayaların trafikte gösterdikleri nobran tavırların ve kural tanımaz hareketlerin oluşturduğu ahlaki sorunlar var ki bu sorunlar belki fiziki sorunların çok ötesinde öncelikli çözülmeyi gerektiriyor.

İster yaşadığımız şehirde olsun isterse de ziyaret ettiğimiz şehirlerde, bir şehrin kültür seviyesini ölçmek için trafik kültürüne ve ulaşım sistemine bakmak yeterlidir. Şehirliğin sahip olduğu değer yargılarıyla trafikteki hal ve hareketleri arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu yönüyle genel olarak şehirlerimiz, özelde ise trafikteki davranışlarımız bizim iç dünyamızı yansıtmaktadır. Mesela kaldırım seviyesinin yüksekliği o şehirdeki insanların trafik



“

İster yaşadığımız şehirde olsun isterse de ziyaret ettiğimiz şehirlerde, bir şehrin kültür seviyesini ölçmek için trafik kültürüne ve ulaşım sistemine bakmak yeterlidir. Şehirliğin sahip olduğu değer yargılarıyla trafikteki hal ve hareketleri arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu yönüyle genel olarak şehirlerimiz, özelde ise trafikteki davranışlarımız bizim iç dünyamızı yansıtmaktadır.

”

kurallarına ne kadar uyup uymadıkları hakkında bilgi vermektedir. Bir şehirde kaldırımlar yüksek yapılıyorsa orada insanlar araçlarıyla kaldırıma park

etmesinler diye yüksek yapıyordur ya da bir yola kapan konuluyorsa sürücüler o yola ters yönden girmesin diye kapan konuluyordur. Böyle örnekler çoğaltılabilir.

Trafikte kurallara uymak hayati önemdedir. Trafikte yapılacak bir hatanın maalesef dönüşü yoktur. Bu sebeple yolda-kaldırımda yürürken, araç sürerken, toplu taşıma araçlarında seyahat ederken, ister sürücü olalım isterse yolcu, kurallara uymak herkes için zorunludur.

Türkiye İstatistik Kurumu'nun¹ (TÜİK) verilerine göre ülkemizde 2005 yılından günümüze kadar trafik kazalarında ölen insan sayısı yaklaşık 85.000 kişi olmuştur. Yani son yirmi yılda trafik kazalarına kurban verilen kişi sayısı neredeyse bir il büyüklüğüne² yaklaşmıştır. Özellikle toplu gösterilerin olduğu zamanlarda, bayramlarda ve tatillerde araç trafiği arttığında ölümlü ve yaralanmalı kaza sayıları da artmaktadır. Kazaların oluşmasında %97,5 oranla

¹ <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Karayolu-Trafik-Kaza-Istatistikleri-2022-49513> adresinden 22.03.2024 tarihinde alınmıştır.

² Bayburt'un 2023 nüfusu TÜİK verilerine göre 86.047 kişidir.



insan hatası (sürücü, yolcu, yaya) birinci sırada gelmektedir.³ Bu kazaların oluşmasında da alkollü araç kullanımı, aşırı hız, dikkatsizlik (cep telefonu kullanma, yazı okuma, makyaj yapma gibi) ve trafik kurallarına uymama ilk sıralarda bulunmaktadır.

Yukarıda bahsedilen kazaların önlenmesi ve trafikte güvenliğin sağlanması sadece emniyet güçlerinin ceza yazmasıyla giderilecek durumlar değildir. Trafikte kurallara uymayı ve güvenliğini sağlanmanın birinci şartı insanlarda trafik kültürünün geliştirilmesidir. Nasıl ki bir şehir adabının varlığından söz edebiliyorsa şehir adabının bir türevi olan trafik adabından da bahsedilebilir.

Bu adabın içinde birinci sırada insanların diğer insanlara ve canlı varlıklara karşı saygı duyması gelmektedir. Çevresine karşı saygılı olma bilinci gelişmemiş kişiler

trafikte de kurallara uymamakta, başka kişilerin haklarını çiğneyebilmektedir. Saygıyla birlikte trafikte sabırlı olma bir başka trafik adabı başlığıdır. Özellikle trafik sıkışıklıklarında fütursuzca emniyet şeridini kullanma, haksız ve gereksiz şekilde ters yola girme gibi hareketler hem trafik kurallarının ihlali hem de trafik güvenliğinin tehlikeye atılması demektir. Nitekim ülkemizdeki kazaların pek çoğu bu şekilde yapılan hareketler sonucu gerçekleşmektedir. Trafik adabı olarak bahsedebileceğimiz bir diğer husus da sorumluluk bilincine sahip olmaktır. Gerek yaya olarak gerekse de sürücü ve yolcu olarak trafikte sorumluluklarımızı bilmeli ve ona göre hareket etmeliyiz. Yaya olarak yaya geçitlerini kullanmalı, alt ve üst geçit olan yerlerde bu alanları kullanmalı, kaldırımda yürümeli, trafik güvenliğini tehlikeye atacak hal ve hareketlerden kaçınmalıyız. Sürücü olarak da hız sınırlarına uymalı, geçiş üstünlüklerine riayet etmeli, yaya ve bisikletlilere karşı dikkatli olmalı, emniyet kemerini takmalı, dikkati sürüşe vermeli, cep telefonunu kullanmamalı, trafik işaret ve işaretçilerine uymalıyız. Tüm bunlar yaya ve sürücülerin üzerindeki sorumlulukları göstermektedir. Sorumluluk bilincinde olan bireyler trafik adabını da bilen insanlar olmaktadır.

Trafik adabı aynı zamanda insanlar arası iletişimi de kapsamaktadır. Trafikte insanlar bazı durumlarda sözlü olarak bazen de beden diliyle konuşmaktadır. Trafikte yaşanan olumsuzlukların önde gelen sebeplerinden biri de sürücülerin birbirlerine karşı takındıkları iletişim dilidir. Anlık yaşanan öfke patlamaları ya da karşı tarafa karşı takınılan ve saygı sınırlarını aşan konuşma üslubu seyir halinde insanların birbirlerine karşı agresif hareket etmelerine neden olmaktadır. Aynı durum yaya ve motorsuz araç sürücülerini için de geçerli olmaktadır. Örneğin kaldırımda elindeki telefona bakarak yürüyen bir kişinin karşıdan geleni görmemesi sonucu o kişiye çarpması maalesef kötü iletişim yöntemi sebebiyle istenmeyen sonuçların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Benzer şekilde bisiklet kullanan sürücülerin kaldırımları kullanması



sonucu yayalara çarpmaları ve sonrasında iletişimin doğru kurulmaması da istenmeyen durumların yaşanmasına sebep olmaktadır. Böyle durumlarda trafik adabının bir başka konusu olan empati yapmak, istenmeyen durumların yaşanmasını azaltacaktır. Empati konusu herkes tarafından konuşulan ancak nasıl yapılacağı yeterince anlaşılamayan bir durumdur. Empati en yalın haliyle insanın kendisini karşısındakinin yerine koyması olarak tariflenebilir. Trafikte empati yapmak hem sürücü hem de yaya ya da yolcu iken yaşanan durumlarda kendimizi karşımızdakinin yerine koyduğumuzda kendimiz için yapılmasını istemediğimiz şeylerin başkasına da yapılmasını istememek ya da tam tersi şekilde kendimiz için istediğimizi başkası için de istemek olarak genelleştirilebilir. Mesela yeşil ışıkta geçmeye çalışan bir yayaya araç sürücüsü olarak kızmak doğru bir davranış değildir. Bu durumda araç sürücüsünün kendisini yayanın yerine koyup böyle bir durumda kendisine de başka araçların böyle davranmasının doğru olup olmadığını düşünmesi gerekmektedir. Öyle ki ülkemizdeki ölümlü kazaların birçoğu ışıklı kavşaklarda araçların trafik ışıklarına uymaması sonucu gerçekleşmektedir. Aynı durum yayalar için de geçerlidir. Yayalar da kırmızı ışıkta durup beklemeli, araçların geçmesine izin vermelidir. Böylece trafikte uyumlu bir hareketlilik olacak, kaza sayıları azalacaktır.

Empati yapmanın diğer bir önemli özelliği de bilhassa trafikte hareket kabiliyeti zayıf ya da desteğe ihtiyaç duyan insanların durumlarını anlamak konusunda yardımcı olmasıdır. Tekerlekli sandalye ile hareket eden, koltuk değneğiyle yürüyen, âmâ bastonu kullanan insanların trafikte diğer bireylere kıyasla önceliklerinin olduğunun bilincinde olmak önem-

lidir. Mesela bir katlı kavşakta üst geçite çıkmak için asansör kullanımında yukarıda saydığımız gruptaki insanlar önceliklidir. Oysa bazı zamanlarda insanların empati yapmadıkları, yardıma ihtiyacı olanlara yardım etmedikleri gibi onların haklarını aldıkları görülmektedir. Bu durum âdâb-ı muâşeret kurallarında yeri olmayan nahoş bir husustur.

Trafik adabına yönelik davranışları şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

- ▶ Trafikteki herkese karşı saygılı olmak,
- ▶ Trafik kurallarına uymak,
- ▶ Hal ve hareketlerimizi seviyeli ve ölçülü yapmak,
- ▶ Her durumda empati yapmak,
- ▶ Karşılaşılan zor durumlarda sabırlı olmak,
- ▶ Trafikte seyir halinde sadece kendimizin değil başka insan ve canlıların da sorumluluklarını üstlendiğimizin bilincinde olmak,
- ▶ Trafikte insanların davranışlarını kem sözle anlık değiştiremeyeceğimizin farkında olmak, olayları hüsni niyet ile karşılamak,
- ▶ İletişim kanallarını kapatmamak, beden dilini doğru kullanmak, öfke kontrolünü sağlamak,
- ▶ Kaza anında soğukkanlı olmak, sorumluluktan kaçınmamak, mağduriyetin giderilmesine yardımcı olmak,
- ▶ Yol üstü ve kaldırımlarda araçların ve yayaların geçişine mâni olacak fiziki engelleri kaldırmak, araçları doğru şekilde park etmek, dükkân önüne yayaların geçişini engelleyecek ya da zorlaştıracak şekilde eşya, tezgâh, masa-sandalye vb. koymamak,
- ▶ Araç içinde yüksek sesle müzik dinlememek, gereksiz şekilde korna çalmamak, egzoz modifikasyonu aracın gürültülü şekilde ses çıkarmasına sebep olmamak, yolda yürürken ikaz ve işaretçilerden gelen uyarıları anlamamızı engelleyecek şekilde kulağımızda kulaklıkla hareket etmemek,
- ▶ Yolda su birikintisi olduğunda özellikle yağışlı havalarda araçları dikkatli bir şekilde sürmek ve yol kenarındaki yayaları ve diğer canlıları ıslatmamak.■

³ [118 | DÜŞÜNEN ŞEHİR | HAZİRAN 2024 SAYI:20 |](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Karayolu-Trafik-Kaza-Istatistikleri-2022-49513#:~:text=T%C3%BCrkiye'de%202022%20y%C4%B1l%C4%B1nda%20%C3%B6l%C3%BCml%C3%BCn%C3%BCn%20oyol%20kaynakl%C4%B1%20oldu%C4%9Fu%20g%C3%B6r%C3%BCld%C3%BC adresinden 22.03.2024 tarihinde alınmıştır.</p></div><div data-bbox=)

Eğreti Estetik ya da Çirkin Ördek Yavrusu

Yusuf Yerli

Çirkin Ördek Yavrusu'ndan söz ederek yazıya başlamak istiyorum. Danimarkalı yazar Hans Christian Andersen'in 1843'te yayımladığı bir çocuk masalı. Kuluçkaya yatan bir anne ördeğin yumurtaları arasına yanlışlıkla bir kuğunun yumurtası karışır. Ördek yavruları yumurtadan çıkmaya başlar ama bir tanesi farklı görünmektedir. Görünüşündeki farklılıktan dolayı kardeşleri ve çevresi tarafından alaya alınır ve dışlanır. Ona çirkin demektedirler. Bu masal her ne kadar farklılıklara tahammül



Kayseri Cumhuriyet Meydanı

edemeyen toplulukların nice güzel-likleri ıskaladıklarına yönelik ince bir istihza ve eleştiri amaçlı yazılmış olsa da ben Kayseri meydanında bulunan¹ Valilik binasının önünden her geçtiğimde, ördeklerin kuğuda gördükleri çirkinliğe benzer bir yadırgama ve küçümseme duygusu ile geçip gitmesem de, işgal ettiği konumdaki duruşundan daha çok

giydiği elbise (inşa edildiği malzeme) üzerinden pek münasebetsiz (edebsiz mi deseydim)² bir kisve ile şehrin meydanına kurulduğunu düşünür ve eleştirel bir nazarla bakmaktan kendimi alıkoyamam. Valilik binası Kayseri'de bulunan "*Selçuklu-Osmanlı mimari eserlerinden mülhem*" dokunuşlardan biçimsel karakterini kazanırken duvarları yedi farklı renk-

ten mürekkep yedi farklı Nevşehir taşı kullanılmak suretiyle 1980'lerin sonunda inşa edilmiş bir yapı. Bu yapının yerinde; 1930'lu yıllarda yapılmış, millî mimari örneklerinden olan ve Kayseri'de bulunan taş ocaklarından çıkarılan yonu taşlarla inşa edilen, Cumhuriyet Kayseri'sinin göz ağrısı Vilayet binası vardı. Bu yapı; "çirkin ördek yavrusu" masalında olduğu gibi;

- ¹ Kayseri meydanında bulunan ve son yarım asırdır eklenen Bürüngüz Camii, beş yıldızlı otel vb. yapıların meydana konduruluş biçimlerinin de sorgulanması gerektiğine inanıyorum, ama bu yazıda Valilik binasını gündemleştirmiş oluyorum.
- ² Yazın dünyamıza Tanzimat sonrası dönemde Edebiyat isminin verilmesinin arka planında yatan nedenlerden biri; söz ve kelimenin, sembol ve mecazın, imge ve imajın tüm anlam katmanları ile yerli yerinde (edebine/ahlakına göre) kullanılmasından ve metinde kendine münasip bir konum edinmesi gereğinin altını çizmekten kinaye olmalıdır.



Kayseri Valilik Binası



Vilayet Binası 1930'lu yıllar/ Faruk Yaman Arşivi

dört bir yanında bulunan Ok Burcu, Hunat Cami ve Medresesi (Selçuklu), Kayseri Kalesi (Bizans), Kapalı Çarşı (Osmanlı), Dış Kale Surları (Bizans), Kurşunlu Camii (Osmanlı), Sahabiye

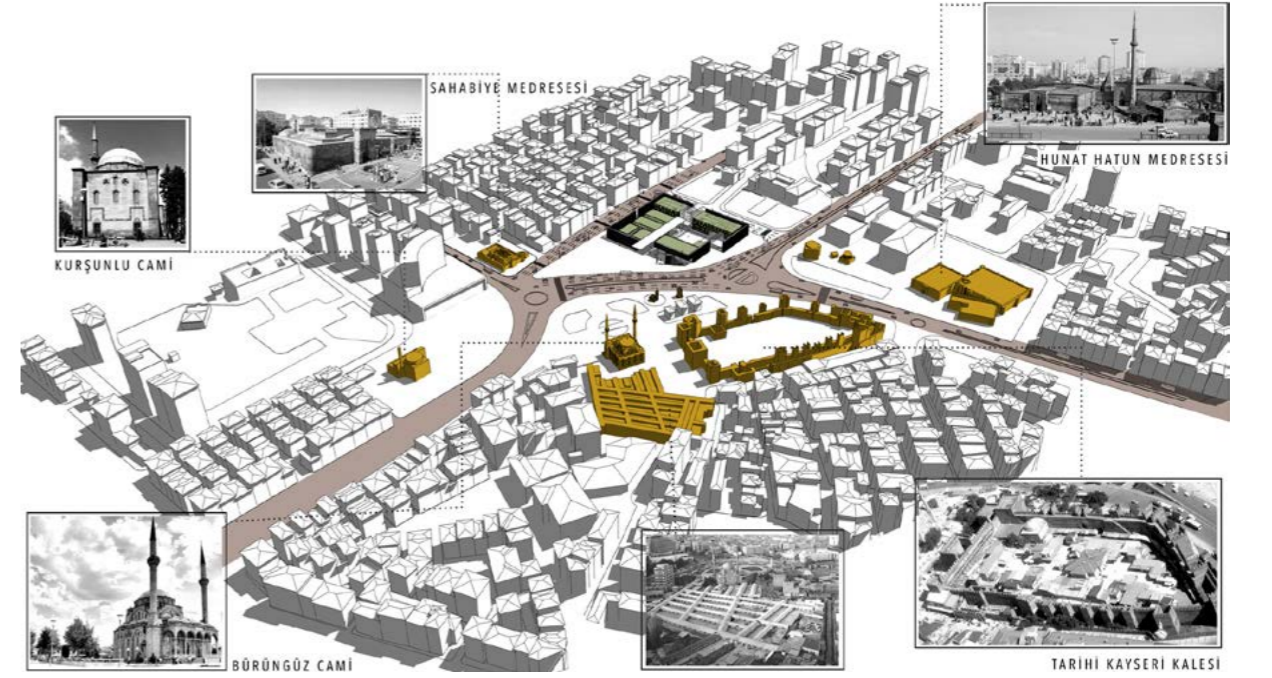
Medresesi (Selçuklu), Saat Kulesi (Osmanlı) gibi yonu taşından inşa edilmiş gri renkli eserler arasında sarımtırak rengi ile kuğu misali ayırksı karakteri ile arziendam eden

şimdiki Vilayet binası gibi yadırgı durmuyordu. "Taş yerinde ağırdır" diye bir söz vardır, bu söz tam da Kayseri Vilayet binası için geçerli bir söz gibi geliyor bana: Nevşehir taşı Nevşehir'de güzel duruyor, yonu taşı Kayseri'de.³

Köklerden Göklere

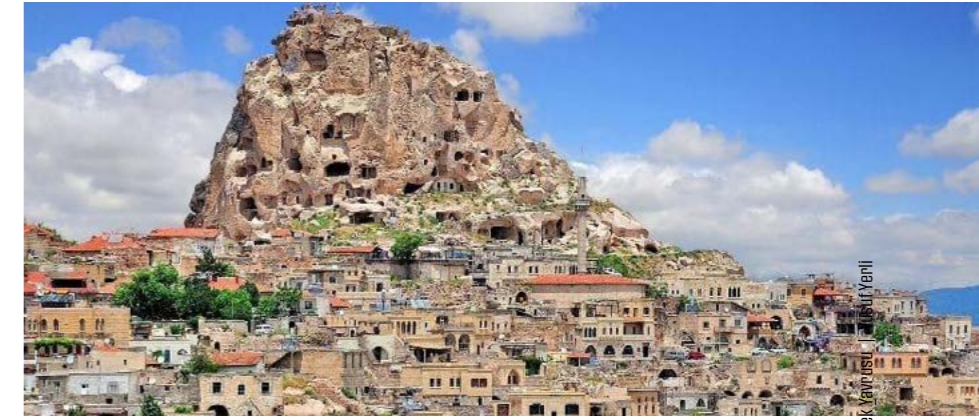
Söz bu noktaya gelmişken Cami-i Kebir'in tuğla minaresinin münasipliğini de konuşmak gerekmektedir. Cami-i Kebir 1135-40'larda Danişmentlilerin fetih sembolü olarak inşa ettikleri bir ulu camidir. Cami adı üzerinde toplayan, cem eden demektir. Neyi toplamıştır? Geçmişini, bugününü ve geleceğini.

³ Bir yarışma projesi olan ve Selçuklu-Osmanlı mimari sentezinin (Bu gibi ifadelerle yola çıkan kimi projelerin oldukça sert eleştirisi, mimar Sinan Genim'in 09 Ekim 2021 tarihli Milliyet gazetesindeki köşe yazısında okunabilir. <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/sinan-genim/kayserinin-kabul-edilemez-kapilari-6615422>) hâkim olduğu Kayseri Hükümet Konağı'nın 30.000 m² toplam inşaat alanı olup içinde 400 kişilik konferans salonu, 400 m² alanda 27 m yüksekliği olan Selçuklu Kümbeti, kümbet içinde Osmanlı cumbalı ev örnekleri ve Selçuklu kapısı; özellik arz eden bölümlerden bazılarıdır. "Bölgenin tektonik yapısı ele alınarak doğal taş kaynaklarından temin edilebilecek taş malzeme ile avlu duvar ve taş kapmalar üretilecektir" denmesine rağmen, yer döşemeleri ile bina cephesinin tamamı taş kaplama olup 7 ayrı cins ve renk Nevşehir taşı kullanılmıştır.



Kayseri Meydanı çevresindeki tarihi yapılar

Cami-i Kebir bazilika kalıntısı üzerine bina edilmiş bir mescit. Yapımında Bizans döneminden kalma sütunlar devşirme malzeme olarak kullanılmıştır. Danişmentlerin kökenlerini ifade etmek amacıyla matuf (İsfahan'daki Mecscid-i Cuma'dan iz taşısın diye) tuğla ve turkuaz çini/seramikten malzeme ile minaresi inşa ve tezyin edilmiştir. Kayseri'de tuğla malzeme kullanılarak inşa edilmiş iki tarihî yapı vardır ve ikisi de Danişmentliler dönemine aittir. Biri Cami-i Kebir minaresi, diğeri ise Zamantı Kalesi eteklerinde bulunan Melikgazi Türbesi'dir. Cami-i Kebir'in duvarlarında saklanmış yedi tuğlanın sembolik anlamı Horasan bölgesinin kültürel kodlarının Anadolu'ya eksiksiz aktarımını ifade etmektedir. Burada Horasan kelimesinin anlamına dikkat çekmek isterim: güneşin doğduğu yer. Minarenin



Nevşehir taşının mimaride kullanımı-Kapadokya evleri

baştan aşağıya tuğla ve turkuaz seramikten inşa edilmesinin göze batmayan, bilakis tam da yerinde imar edildiğini ifade eden bir yönü de göz hizasının üstü bir konumda bulunmasıdır. Minareye bakan kişi; Arz ile (tuğla/toprak) Sema'nın (turkuaz renk/mavi gökyüzü) bir-

likte nasıl zikrettiğinin ve bu zikre seyredenlerin eşsiz bir estetik ile davet edildiğinin hissini iliklerine kadar duyumsar, yaşar; köklerden göklere doğru seyrusuluk etmekten kendini alıkoyamaz.

Cami-i Kebir'in minaresi



İhtişamlı ve ibretli bir bakış, dikkatli bir duyuş, içten bir hissediş, sevecen bir dokunuş, zevk alan bir tadış sahibi olabilmenin kolay bir yolu yok. İnsanın dış dünyasını yeterince algılayabilmesi, sahil bir biçimde anlayabilmesi, isabetli bir şekilde anlamlandırabilmesi için Yaradan ona havâss-ı hamse olarak adlan-

dırdığımız beş duyu organı vermiş. Beş duyu organı olan bu havâss-ı hamseden birini öne çıkarıp sadece onun arzularını tatmin etmek üzere eylemlerde bulunmak gerçeğin güzelliğini iskalamaktan öte bir yol sunmaz bize. Her duyunun hakkını gözetmek esas olmalı, aksi takdirde *havâss-ı hamsenin havâss-ı selime*



Cami-i Kebir'de yedi tuğla

kıvamına gelmesi ve yukarıda vurgulamaya çalıştığım duyarlılığı kazanmamız mümkün olmayacaktır. Bu nedenle, bir kitap tavsiyesi ile yazıya devam etmek istiyorum: *Tenin Gözleri*. Mimarlık esin verir, bağlanma yaratır, yaşamı berkitir. Peki, o hâlde kâğıt üzerinde ya da bilgisayar ekranında iyi görünen eskizler "ten"e büründüklerinde nasıl oluyor da bu kadar düş kırıcı olabiliyor? Juhani Pallasmaa'ya göre sorun, mimarlık pratiği ve eğitimine nüfuz etmiş olan bugünün teknoloji eksenli tüketici kültüründe görsellik alanının başatlığından kaynaklanıyor. Dünya deneyimimiz beş duyunun bileşimiyle biçimlenir, oysa çağımızda mimarlık büyük ölçüde yalnızca bir duyu (görme) gözetilerek yapılıyor. Diğer duyu alanlarının bastırılması çevremizi yoksullaştırarak yalıtılmışlık ve yabancılaşma duygusu yaratıyor. Kitap Batı'nın bakışa odaklanmış yaşam biçiminin diğer duyu organlarını nasıl baskıladığının ve ne biçim iskaladığının ve bu iskalamanın nasıl bir yoksulluğa ve yoksunluğa bizleri düşürdüğünün anlatısı ile devam ediyor.

Rahmetli Akif Emre BÜSAM Şehir Akademi'de bir konferans vermişti. Bu konferans onun Rahmet-i Rahman'a kavuşmadan önce verdiği son konferans olarak tarihteki yerini aldı ama bize ilham vermeye devam ediyor. Konferansın konusu *Mekân ve İnsan* idi. Söz, mimarının en ideolojik



Danişmentli Emir Melik Gazi Türbesi

bir bilim dalı olduğuna geldi. Saraybosna'da bulunan iki meşhur tarihî eserin göstergebilimsel açıdan bu şehrin meydanına kondurulmasının bilinçaltını ifşa etmeye çalışmıştı.

Kadim zamanlarda mekân-çevre uyumunun gerekliliğinden hareketle şehirlerin kurulduğundan bahisle şöyle demişti: "Şehirler hangi iklimde ve coğrafyada geliştirse o iklimin ve coğrafyanın gereklerine uygun şekilde, doğallığında gelişirler. Batılı şehir tarihçilerinin itirafları vardır. Büyük bulvarlar, caddeler Batı başkentlerinde açılmaya başladığında şehrin üşümeye başladığını hissediyorlar."

Şehirler labirentimsi yapıları ile sanki görünmez bir elbise ile kendilerini soğuğa ve sıcağa karşı koruyor,

rüzgârı eteklerinin dolambaçları ve kıvrımları arasında dolandırıyor ve şehir doğal yollarla soluklanıyordu.

Modern zamanlarda şehirler türlü müdahalelere maruz kaldılar. Bu müdahalelerin ekonomik, teknolojik gerekçeleri olduğu gibi ideolojik, nostaljik ve siyasi gerekçelerle de şehirlerin karakterine müdahalelerin olduğunu görüyoruz. Siyasi, nostaljik ve ideolojik dokunuşların bir dışsal bir de içsel nedenlerinin olduğunu biliyoruz. İstilacı ve sömürgecilerin dışsal; devrimci, revizyonist ve nostaljik takılanların içsel müdahaleleri.

Kayseri işgale ve sömürgeci dokunuşlara maruz kalmadı ama devrimci, revizyonist ve nostaljik dokunuşlarla feleğini şaşırıldı. Tüm Türkiye şehir-



Cami-i Kebir'deki Roma sütunu

lerinde olduğu gibi kendi kendinin sömürgecisi ve işgalcisi olarak çok acı, yıkıcı ve lüzumsuz müdahalelere maruz kaldı.

Akif Emre Türkiye şehirlerinde yaşadıkları "toplum mühendisliği gibi şehir mühendisliği de olağanüstü şartların olağanüstü müdahalelerin tarihidir." diyerek açıklar ve şehirlerimize yapılan müdahalelerin son derece siyasi ve ideolojik olduğunun altını çizer.

Akif Emre şehirlere yönelik sömürgeci/işgalci dokunuşa örnek olarak da kendisinin çok iyi bildiği ve hakkında belgeseller yaptığı Balkanlardaki Osmanlı şehirlerinden biri olan Saraybosna'ya Avusturya tarafından yapılan mimari müdahaleyi anlatır. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun işgalci olduğu dönemde, Saraybosna'nın ortasından geçen Miljacka Nehri'nin kuzey kıyısında, belediye binası olarak, Endülüs



Saraybosna Millî Kütüphanesi

tarzı yapılmış bir mimari eserden bahsediyoruz.⁴ Günümüzde millî

“

İhtişamlı ve ibretli bir bakış, dikkatli bir duyuş, içten bir hissediş, seven bir dokunuş, zevk alan bir tadış sahibi olabilmenin kolay bir yolu yok. İnsanın dış dünyasını yeterince algılayabilmesi, sahil bir biçimde anlayabilmesi, isabetli bir şekilde anlamlandırabilmesi için Yaradan ona havâs-ı hamse olarak adlandırdığımız beş duyu organı vermiş. Beş duyu organı olan bu havâs-ı hamseden birini öne çıkarıp sadece onun arzularını tatmin etmek üzere eylemlerde bulunmak gerçekliğin güzelliğini ıskalamaktan öte bir yol sunmaz bize.

”

kütüphane olarak kullanılıyor. Her şeyi ile tam bir Osmanlı şehri olan Saraybosna'ya Endülüs mimarisinin kondurulmasının arka planında yatan saik ne olabilir?

Akif Emre; “Mimarinin soft biçimde, dolaylı biçimde ideolojik kullanımlarına ilginç örneklerden biridir bu. Avusturyalılar Bosna'ya bir şey yapmak istiyor. Bir şekilde orada varlığını göstermek istiyor. Ama oradaki toplumun geleneğiyle, kültürüyle barışık bir şey yapmak istiyor. İster istemez realite yürütüyor. Fakat bu geleneği Osmanlı üzerinden değil, uzak geçmişte kalan ve siyasi bir irtibatı olmayan Endülüs mimarisi üzerinden yeniden üretiyor. Hobsbawm'ın ‘geleneğin yeniden

⁴ Bu yapı; Avusturya-Macaristan İmparatorluğu döneminde belediye binası olarak, Saraybosna'nın ortasından geçen Miljacka Nehri'nin kuzey kıyısında ve Latin Bridge ya da bir diğer adıyla Princip Köprüsü'nün yanı başında inşa edilmiş ve 1896'da hizmete açılmış. II. Dünya Savaşı sonuna kadar belediye binası, sonrasında ise ulusal kütüphane olarak hizmet vermiştir. 1992-1995 yılları arasında, Yugoslavya iç savaşı ve Srebrenitsa Katliamı sırasında yakılan ve hasar gören binanın restorasyonu tamamlanmıştır. Günümüzde Bosna-Hersek'in başkenti Saraybosna'da ulusal kütüphane olarak kullanılmaktadır.

“

Son elli yılda Kayseri meydanına yapılan “Selçuklu ve Osmanlı mimarisinden mülhem” mimari dokunuşların da nostaljiden öte bir anlamı elbette yoktur. Çünkü Osmanlı yıkılmış, Selçuklu dünden tarih olmuştur. Etrafta bulunan Selçuklu ve Osmanlı eserleri de sıklıkla vurgulandığı gibi Kayseri'ye sadece açık hava müzesi kıvamında bir kent silüeti sunmaktadır. Geleneksel şehirlerimizi korumak orayı müzeleştirmeyi değil hayata katmayı, hayatın içinde o dinamizmini yeniden üretmeyi gerektirir.

”

icadı'nın müşahhas örneklerden bir tanesi de bu olsa gerek”⁵ der ve Avusturya'nın bu girişiminin bilinçli biçimde Osmanlı'yla olan siyasal bağlantıyı unutturmak ve koparmak için yapıldığının altını çizer. Zira Endülüs o günlere gelememiş-ömrünü tamamlamış bir medeniyet iken (Endülüs'ü hatırlamak bir nostalji olabilirdi ancak) o günlerde Osmanlı hâlâ canlı ve hayata müdahil bir medeniyet olarak varlığını devam ettirmekteydi.

Son elli yılda Kayseri meydanına yapılan “Selçuklu ve Osmanlı mimarisinden mülhem” mimari dokunuşların da nostaljiden öte bir anlamı elbette yoktur. Çünkü Osmanlı yıkılmış, Selçuklu dünden tarih olmuştur. Etrafta bulunan Selçuklu ve Osmanlı eserleri de sıklıkla vurgulandığı gibi Kayseri'ye sadece açık hava müzesi kıvamında bir kent silüeti sunmaktadır. Geleneksel şehirlerimizi korumak orayı müzeleştirmeyi değil hayata katmayı,

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. Burada ne bir hafıza vardır ne bir hatıra ne de bir hatırlama vardır.

Akif Emre Erciyes'in ab-ı hayat membaından kana kana içmiş olmakla birlikte, Kayseri'nin Selçuklu ve Osmanlı karakterini de özümsemiş bir hemşehrimiz olarak Balkanlardaki Osmanlı şehirleri ve Endülüs mirasımızın mimari mirası üzerine belgeseller çekmiş, bizlerin “orada uzakta bir medeniyet var, gitmesek de görmesek de bilmesek de ihmal etsek de” dercesine ilgimize ve bilgimize ve hatta bilincimize sunan bir duyarlılığın temsilcisidir aynı zamanda. Onun bu konulardaki rikkati ve dikkati, üzerinde durmayı ve düşünmeyi bize bir sorumluluk olarak yüklüyor.



Bu gibi konularda bir sorumluluk duymak, bir yükümlülük altına girmek esaslı ve zahmetli bir yola çıkmayı da göze almayı gerekli kılıyor.■

⁵ Bugün eski devirlerden geldiğini varsaydığımız geleneklerin büyük kısmı, aslında görece yakın zamanlarda “icat edilmiş olan” geleneklerdir. Bu gelenekler icat edilirken mutlaka belli bir tarihsel geçmişe referans yapılıp ve geçmişle bir süreklilik kurulmaya çalışılır. Oysa bu süreklilik, büyük ölçüde yapay ve uydurmadır. Bu açıdan son iki yüzyıllık geçmiş, modern dünyanın sürekli değişimi ve yenilenmesi ile toplumsal hayatın en azından bazı kısımlarının değişmez ve sabit tutulmaya çalışılması arasındaki zıtlığa kafa yoran tarihçiler açısından son derece ilginç ve verimli bir zaman dilimidir. Verimlidir, zira yeni gelenekler özellikle bu son iki yüzyılda, özellikle de görece yeni bir tarihsel olgu olan “ulus” ve “ulus-devlet”le, ulusal semboller, refleksler ve milliyetçilikle at başı giderek hızlı bir şekilde formelleşmiş ve yerleşiklik kazanmıştır.

Türk Sinemasında Görgü ve Görgüsüzlük: Sosyete Şaban Filmi

Ömür Nihal Karararşlan
Dr., Gençlik Eğitim Kurumları

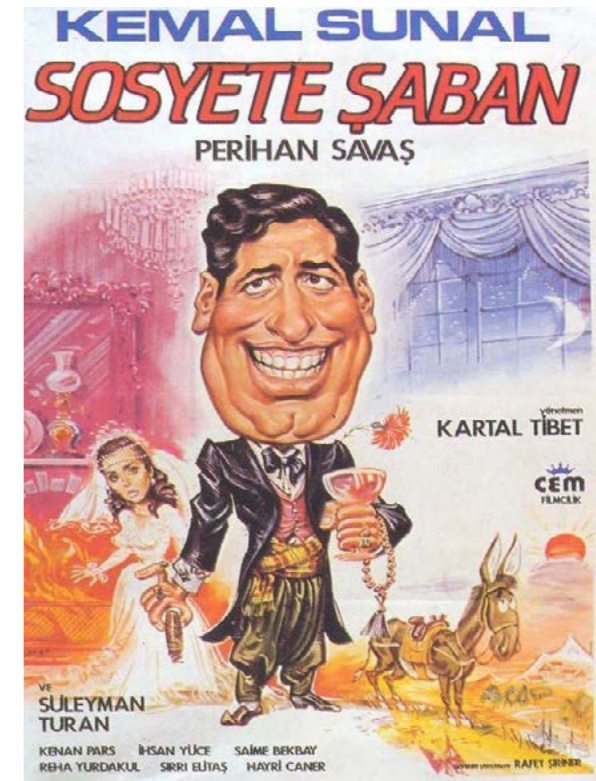
Toplumsal meseleleri aktarmanın en önemli yollarından bir tanesi de sinemadır. Sinema aracılığı ile toplumsal birçok durum ve olay, toplumun hemen hemen her kesiminin tanıklık ettiği bir gerçekliğe dönüşmekte ve bu gerçeklik sanat ile birleşerek farklı nitelikler kazanmaktadır. Sinemanın sahip olduğu bu güç, sosyolojik birçok olgunun sinema ile ilişkisinin izini sürmeyi gerektirmekte ve sinema aracılığı ile topluma dair elde edilen veriler sosyolojinin ilgilendiği veriler hâline gelmektedir.

Sinemanın gerçeği üretme ve bunu topluma sunma yeteneği, toplum üzerinde inkâr edilemez bir etkiye sahiptir. Toplumun biçimlendirici gücü aracılığı ile toplumların birçoğu, kendileri için gerekli görülen değişimi ve dönüşümü sinema aracılığı ile yaygınlaştırmış ve meşruluğunu sağlamıştır. Sinemada yansıtılan tipler bir örnek olma misyonu ile toplumun gündelik hayatına dâhil olmuştur. Ekranda izlediği karakterler bir rol model örneği olarak bireylere etki etmiş, toplum içinde bireyler resmedilen tipler gibi olmaya, onlar gibi tepki vermeye özenmişlerdir.

Sinemanın toplum üzerindeki etkisi düşünüldüğünde Türkiye’de adap, muâşeret ve görgü kurallarının Türk sinemasında nasıl ele alındığı hususu, üzerinde durulması gereken bir husustur. Adap ve görgü kurallarının toplumsal bir konu olarak sinemada hangi temalar ön plana çıkarılarak işlendiğinin üzerinde durulma sebebi ise adap ve görgü kurallarının Türk sinemasında modernlik ile eşdeğer biçimde aktarılmasından kaynaklanmaktadır.

Türk sinemasında adap ve görgü kurallarına ilişkin içerikler Türkiye’nin Batılılaşma ve modernleşme serüveni ile eşdeğer bir özellik göstermektedir. Modernleşme sürecinin Batı temelli seyri adap ve görgü kuralları deyince akla Batılı modern bir tipi getirmektedir. Bu durum Türk sinemasında uzun bir dönem boyunca işlenmiş, adap ve görgü kuralları Batılı ve modern tipler

üzerinden aktarılmaya çalışılmıştır. Yani Türk sinemasında adap ve görgü kurallarına bağlı her tema, modern ve Batılı tipler aracılığı ile görünür hâle getirilmiş, görgü ve adap kuralları dışında davranan bireyler de Batılı olmayan ve geri kalmış tipler olarak resmedilmiştir. Geçmişe, geleneğe ve dine dayalı her olumsuzluğun davranışa dökülme biçimi yaygın bir davranış olarak tanımlanmış ve sinemada bu yaygın davranışlar olumsuz, toplum tarafından çok da sevilmeyen tipler üzerinden aktarılmıştır.



Türk sinemasında görgüsüz tipler daha çok kırsal kesimde yaşayan, köylü, eğitimsiz ve kaba davranışları bulunan tipler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sinemada resmedilen bu tiplerin maddi olarak zengin olması da eğitimsiz, kaba ve aykırı davranışları bulunan tipler olarak resmedilmelerinin önünde engel değildir. Burada önemli olan husus; zengin olsalar da fakir olsalar da kırsal kesimde veya kentlerde, devletin modernleşme sürecine dâhil olmayan ve modern eğitimden yoksun her tipin görgü

ve adap kurallarını bilmeyen tipler olarak resmedilmesidir. Görgüsüz tiplerin Batılı modern eğitim süreci içerisinde olmamalarına ilişkin anlatı sinemanın aslında toplumsal değişime katkıda bulunması gerçeği ile örtüşmektedir. Bu tipler üzerinden Batılı modern zihniyetin var olduğu toplumsal düzen toplumun her kesimine, ulaştırılması gereken temel hedef olarak bildirilmiştir.

Özellikle kırsal kesim kökenli olanların Türk sinemasında görgüsüz tipler olarak tanımlanması kırsal kesimde yaşayanların devletin modernleşme sürecine adapte olamaması ile ilgilidir. Devletin temel adap ve görgü kurallarını aktardığı eğitim kurumunun, Türkiye'nin kırsal kesimlerinde problemleri bir alana tekabül etmesi, eğitimin kırsal alanda çok fazla yaygınlaşmaması ve bu hizmeti alamayanların veya almak istemeyenlerin asgari düzeyde adap ve görgü kuralları ile karşılaşmıyor oluşu kırsal kesime yönelik bu tanımlamanın zaman zaman kullanılmasına neden olmuştur.

Kırsal kesime yönelik görgüsüzlük tanımlamasının altında yatan bir diğer neden ise kırsal kesimin gündelik hayat örüntülerinin geleneksel ve dinî kodlar ile belirleniyor olmasıdır. Modern Batılı zihniyetin bertaraf etmek istediği geleneksel ve dinî kodlar kırsalda dönüştürülmesi gereken kurallar olarak görülmüştür. Özellikle sinema aracılığı ile bu kodlar olumsuz kodlar olarak resmedilmiş ve sinema olması gereken dönüşüme öncülük eden bir içerik kazanmıştır. Modern olan ile geleneksel olanın çatışması adap ve görgü kuralları üzerinden görgülü ve görgüsüz çatışması olarak anlatılmıştır. Tam da bu noktada geleneksel ve kırsal tipler, medeni yaşamdan bihaber hatta bazen ona biraz karşı, çirkin, uzun bıyıklı, giyimine ve temizliğine özen göstermeyen ve çoğu zaman geleneksel kıyafetler tercih eden (şalvar, cepken, yemeni) tipler olarak resmedilmiştir. Oturma kalkma, yeme içme ve toplum içinde nasıl davranmak gerektiğine dair bilgilerden yoksun olan bu tipler, kırsal

alanın zenginleri ya da kırsal alandan kente göç eden zenginler olarak tanımlanmışlardır.

Türk sinemasında aşk, evlilik veya göç temaları üzerinde görgülü olan ile görgülü olmayanların karşılaştırıldığı filmlerde, kent yaşamına alışkın olan veya kırsal alana bir kentli olarak giden görgülü tipler tarafından görgüsüz tipler eğitilir, böylece görgüsüz tipler adap ve görgü kurallarını öğrenmiş olurlar. Görgü kurallarını öğrenen tipler modern bir tip hâline de gelmiş olurlar.

Bu noktadaki en temel sıkıntı, sadece adap ve görgü kurallarını bilip bilmeme seviyelerine göre bir kesimin ileride var olup olmama hâlinin belirleniyor olmasıdır. Çağdaş, ileri ve modern olanın geleneksel olan ile hiçbir düzlemde bir ilişkisinin olmaması demek topyekûn bir kesimin sahip olduğu gündelik hayat örüntülerini reddediyor olmak demektir. Örneğin; kırsal kesimlerde ve

Anadolu'nun birçok yerinde, yerde oturarak yemek yemek yüzyıllardır aktarılan kültürel bir unsurdur. Yerde bağdaş kurarak yemek yeme biçimini görgü kurallarına aykırı bulup bu eylemi geri kalmışlık olarak tanımlamak topyekûn bir geleneğin reddi anlamına gelmektedir. Veya kırsal alanda halay çekmeyi bilen bir kesimi, modern dansları bilip bilmemesine göre görgüsüz olarak tanımlamak oldukça modern bir çerçeveden adap ve görgü kurallarını tanımlamak anlamına gelmektedir. Kırsal kesimin sahip olduğu geleneksel kodları geri kalmışlık olarak belirleyip sadece Batılı kodları modern olarak tanımlamak kendi toplumu ile barışık olmayan bir sanat kitlesi ortaya çıkarmıştır.

“

Türk sinemasında adap ve görgü kurallarına ilişkin içerikler Türkiye'nin Batılılaşma ve modernleşme serüveni ile eşdeğer bir özellik göstermektedir. Modernleşme sürecinin Batı temelli seyri adap ve görgü kuralları deyince akla Batılı modern bir tipi getirmektedir. Bu durum Türk sinemasında uzun bir dönem boyunca işlenmiş, adap ve görgü kuralları Batılı ve modern tipler üzerinden aktarılmaya çalışılmıştır.

”

Sinemanın üstlendiği bu anlatılar temelinde her iki kesimin birbirine adapte olması, birbirini kabul etmesi zorlaşmakta, iki kesim arasındaki kültürel uçurum daha da çok artmaktadır. Seçkin kesim, medeniyete muhtaç bir kesim olarak kodladığı görgüsüz kesimi müdahalede bulunabildikleri ve dönüştürme eğiliminde oldukları bir alan olarak da görmüştür. Dönemin aydın kesimleri sinemayı, toplumu muasır medeniyetler çerçevesine çıkarılması gereken bir unsur olarak tanımlayıp sinemayı halkın cehaletini giderecek bir araç olarak görmüşlerdir. Ve hâkim ideoloji doğrultusunda uzun bir dönem, aynı anlatıya sahip filmleri topluma sunmuşlardır.

Sosyete Şaban filmi de Türk toplumuna görgü ve görgüsüzlük ile ilgili bir mesaj verme eğiliminde olan, işlediği karakterler ile kırsal ve kentsel hayatın rutinlerini aktaran ve karakterler üzerinden görgülü olmanın gereklerini anlatan bir filmidir. Görgü ve görgüsüzlük üzerinden modern ve geleneksel ayrımını işleyen Sosyete Şaban Batılı olmayı görgülü olma ile eşdeğer gören ve anlatı biçimi ile bunu tüm topluma aktaran bir niteliktedir.

Film 1985 yılında çekilmiştir. Ana karakterleri Peri ve Şaban'dır. Peri ve Şaban beşik kertmesi aracılığı ile tanışan, biri kır hayatını, diğeri ise kent hayatını sembolize eden iki farklı karakterdir. Peri; Amerika'da eğitim almış, Batılı değerler ile büyütülmüş, kent hayatı dışında bir hayata tanıklık etmemiş, Batı'daki birçok şehri iyi bilen, sık sık Batı'ya seyahat eden biri olarak karakterize edilmiştir. Şaban ise bir çiftlikte yaşayan, Anadolu değer yargıları ile yetişmiş, çiftlik sahibi ve zengin olduğu için

yaşadığı kırsal alanda birtakım ayrıcalıklara sahip olan, evinde birçok çalışanı olan fakat onlarla kırsal hayatın gerektirdiği ölçüde birincil ilişki kuran zengin bir ağa olarak kurgulanmıştır. İstanbul'da yaşayan Peri ve ailesi, ekonomik bir bunalımın ardından, eski bir tanıdıkları olan ve aynı zamanda Peri'nin beşik kertmesi olan Şaban ile tanışmak ve sonrasında evlilik aracılığıyla Şaban'ın sahip olduğu zenginlikten faydalanmak adına çiftliğe ziyarete gidip Şaban ile tanışmaktadır. Peri'nin babasının amacı, Peri'yi Şaban ile evlenmeye ikna

etmektir. Şaban ise beşik kertmesini zaten beklemekte, onunla evlenmenin hayalini kurmaktadır. Filmde Şaban ile Peri'nin ilk karşılaşmaları sırasında Şaban'ın davranışlarının Peri üzerindeki etkisi üzerinden adap ve görgü kuralları teması işlenmiştir. Peri otomobil içinde, Şaban ise traktör kullanırken ilk defa karşılaşmış ve iki tip arasındaki değer ve gündelik hayatın rutinlerinde kullanılan unsurların farklılığı üzerinden iki ayrı hayat tarzı anla-

tılmıştır. Şaban'ın içerisinde oturduğu ev, bir yerden bir yere gitmek üzere kullandığı araç, giyim ve kuşamı, konuşma tarzı her açıdan Peri'den farklıdır ve Peri giyim kuşamı ve değerleri ile Batı'yı temsil eden bir tiptir, Şaban ise kırsal kesimin yaşam örüntülerini yansıtmaktadır.

Şaban'ın yaşadığı mekân, mekânın düzenlenme biçimi, mekânın içinde kullanılan eşyalar Peri'nin daha önce hiç görmediği, bundan dolayı da yadırgadığı bir yaşam biçimidir. Şaban'ın giydiği şalvar, kırmızı gömlek ve cepken, ayrıca sahip olduğu uzun bıyıkları ise Peri'nin Batı'da ve İstanbul'da sosyalleştiği çevrelerdeki erkeklerin tarzlarından oldukça farklı olup tam bir kırsal insan

“

Kırsal kesime yönelik görgüsüzlük tanımlamasının altında yatan bir diğer neden ise kırsal kesimin gündelik hayat örüntülerinin geleneksel ve dinî kodlar ile belirleniyor olmasıdır. Modern Batılı zihniyetin bertaraf etmek istediği geleneksel ve dinî kodlar kırsalda dönüştürülmesi gereken kurallar olarak görülmüştür.

”

özelliği göstermektedir. Ayrıca Şaban'ın misafirlerini ağırlama biçimi de Peri tarafından görgüsüzlük olarak tanımlanmakta ve yer sofrası, Şaban'ın elle ekmeğini bandırarak ortadan yemek alması ve bunu değer verdiği Peri'ye bir jest olarak düşünerek yapması Peri tarafından asla kabul edilmemekte ve Peri, Şaban'ın hareketlerini iğreti bulmaktadır.

Tam bu noktada Şaban'ın içinde bulunduğu geleneğe uygun bir biçimde gerçekleştirmiş olduğu davranışlar kırsal alana özgü davranışlar olarak tanımlanıp görgüsüzlüğün dışavurumu şeklinde yansıtılmıştır. Peri'nin eleştiren bir noktada olması ise onun görgülü, adap kurallarını bilen ve içinde bulunduğu ortamlarda davranışların adap ve görgü kurallarına uygun olup olmadığı ayrımını yapan biri olarak belirmesine neden olmuştur. Şaban karakteri giyim kuşam, hâl hareket ve konuşma biçimi ile geri kalmış, eğitimsiz ve görgüsüz bir tip olarak resmedilerek Şaban karakteri üzerinden geleneksel kodlara uygun davranışların da adap ve görgü kuralları dışında olduğuna yönelik bir mesaj verilmiştir.

Yapamayacağını anlayan Peri'nin, babasının zoru ile evlendiği Şaban'a içerisinde "görgüsüz ayı" yazılı bir not bırakarak evden kaçması ise filmin görgüsüzlük bağlamında değerlendirilmesinin nedenidir. Peri'nin görgüsüz ayı tanımlaması Şaban için değişmek ve dönüşmek adına temel hareket noktası olmuş, Şaban Peri'ye bir ders vermek adına Peri ile arasındaki kültür

ve değerler farkını kapatmanın yollarını aramıştır. Şaban kendi çiftliğinde önceden yaşamış fakat okuyarak kentte kendisine bir hayat kurmuş birine ne yapması gerektiğini danışmış ve sonrasında danıştığı kişinin tavsiyesi ile birçok konuda eğitim alarak Peri'nin istediği bir erkek olmanın yolunu bulmuştur.

Aldığı eğitimler aracılığı ile adap görgü kurallarını bilen, toplumun ve Peri'nin kendisine âşık olduğu ve saygı duyduğu bir tip hâline gelen Şaban; Peri'ye önemli olanın giyim kuşam, konuşma biçimi, hâl ve hareket olmadığına yönelik bir ders vererek Peri ile mutlu bir hayata başlangıç yapmaktadır.

Görgü ve görgüsüzlük konusu ile ilgili filmin ikinci kısmı diyebileceğimiz Şaban'ın değişim sürecinde filmin verdiği mesaj, görgü ve adap kuralları ile ilgili Batı temelli bir çizginin olduğuna yönelik bir mesajdır. Örneğin Şaban'ın değişmeye karar verdikten sonra

aldığı eğitimler içerisindeki masada yemek yeme kurallarına ilişkin eğitim, modern ve görgülü olmayı yemek yeme biçimine bağlayan bir mesajdır. Modernliği masada yemek yemek biçiminde algılayan zihniyet, görgülü olmanın masada yemek yemeyi bilmek ile ilgili olduğuna yönelik içerik, altı çizilerek vurgulanmıştır. Bunun dışında yemek yerken el ile değil, araç gereç kullanımının gerekliliği de vurgulanan bir diğer görgü kuralıdır. Ayrıca Şaban'ın dans dersleri alması ve içkilere yönelik bilgisini de artırması kentli, modern ve görgülü olmanın bir gerekliliği olarak yansıtılmıştır. Kılık kıyafet, yeme içme adabı, toplantılarda nasıl

davranılması gerektiği, nasıl dans edileceği görgü kurallarının gerekleri olarak görülmüş ve Şaban bütün bunları öğrenerek kentli, modern ve zengin bir birey olarak kentli çevresi tarafından saygı gören biri hâline gelmiştir. Şaban'ın Batı ile ilgili bilgi sahibi olması da çevresi tarafından itibar görmesinin bir diğer nedenidir. Bu da Türk toplumu açısından Batı'ya verilen değer bir göstergesidir. Batılı olabilmek, bir Batılı gibi davranabilmek, Batı'ya dair bilgi sahibi olabilmek, her zaman aranan temel kriterlerden sayılmıştır.

Filmde görgü ve görgüsüzlük kuralları işlenirken bu kuralların varlığı ile beraber samimi ve gerçek sevginin de insan ilişkilerinde temel belirleyici husus olduğuna dair bir vurgu yapılmıştır. Bu durum ise Peri için risk alamayan, kendi taleplerini sevgisinden daha önemli bulan Dilaver'in varlığı karşısında, Peri'nin bütün görgüsüzlüğüne rağmen Şaban'ı tercih ettiği son sahnede vurgulanmaktadır.

Aslında tam bu noktada Türk halkının yaşadığı ikilem de filmde ele alınmıştır. Bir yandan samimi ve birincil ilişkilerin olduğu fakat medeni olmayan, geri kalmış ve

hatta görgüsüzce bulunan kırsal kesime ait kuralların varlığı; diğer tarafta ise ikincil ve çıkara dayalı ilişkilerin hâkim olduğu Batılı, modern ve ileri yaşam tarzı ile herkesin dâhil olmak istediği bir hayat tarzının varlığının birlikte sunulması seyirci için bu tercih alanında bir ikilem ortaya çıkarmaktadır.

Görgü ve adap kuralları ile ilişkili sinemaya resmedilen birçok unsur farklı nitelikte olan filmlerde işlenen unsurlardandır. Görgü ve adap kuralları ile ilgili davranışlar Türk sinemasında modern olan ile geri kalmış olan arasındaki farkı ortaya çıkarmak, kırsal ve kentsel yaşam tarzına vurgu yapmak ve modern manada toplumu değiştirip dönüştürmek adına dönem dönem üzerinde durulan, Türk sinemasında hiçbir dönem eskimeyen bir tema olarak işlenmiştir. Sosyete Şaban dışında Hayat Sevince Güzel, Kaynanalar, Görgüsüz-

ler ve Avrupa Yakası; görgüsüzlüğün işlendiği bilinen diğer yapımlardır. Sosyete Şaban'ı bu yapımlardan farklı kılan filmde doğrudan ana tema olarak görgüsüzlüğün işlenmesidir. ■

Kılık kıyafet, yeme içme adabı, toplantılarda nasıl davranılması gerektiği, nasıl dans edileceği görgü kurallarının gerekleri olarak görülmüş ve Şaban bütün bunları öğrenerek kentli, modern ve zengin bir birey olarak kentli çevresi tarafından saygı gören biri hâline gelmiştir. Şaban'ın Batı ile ilgili bilgi sahibi olması da çevresi tarafından itibar görmesinin bir diğer nedenidir. Bu da Türk toplumu açısından Batı'ya verilen değer bir göstergesidir.

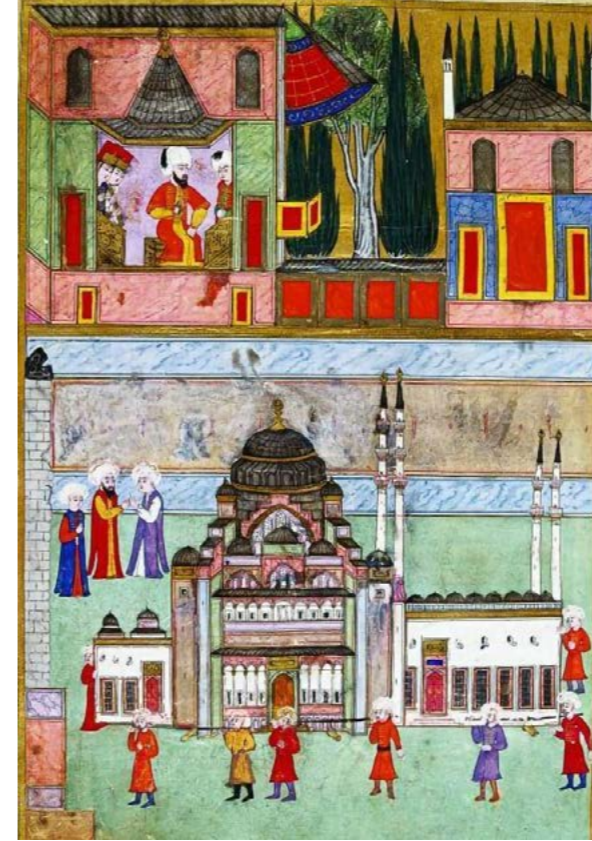
Sinan Çağı'nda Mimari ve Âdâb

Gülru Necipoğlu'nun Sinan Çağı Kitabı Bağlamında

Dursun Çiçek



C umhuriyet döneminde Mimar Sinan ile ilgili önemli metinler üretildiği muhakkaktır. Gerçeği aşan bazı kurgusal ve menkıbevi metinlere rağmen başta Turgut Cansever, Gülru Necipoğlu ve Uğur Tanyeli'nin kitapları kayda değer metinlerdir. Her üç kitap da Mimar Sinan'ı kendi tarihsel ve düşünsel bağlamında ele alan ve ortaya çıkarmaya çalışan çalışmalardır. Turgut Cansever, Mimar Sinan'ı ağırlıklı olarak mensubu bulunduğu İslam düşüncesinin uzantısı olarak ele alırken, Gülru Necipoğlu, daha çok



onun mefhumuyla beraber çağının içindeki konumunu ele alır ve onu Osmanlı kültürü içinde yorumlar. Uğur Tanyeli ise kurgusal ve inşâ Mimar Sinanları *bertaraf* ederek onu Osmanlı kültürünün ve mensubu bulunduğu İslam düşüncesinin ötesinde bulunduğu tarihsel zeminde kritik eder.

Aslında bu üç metin birbirini tamamlar mahiyettedir. Her biri kendi bağlamında önemli olan bu metinlerden Gülru Necipoğlu'nun eseri, Sinan'ı çağıyla okurken çağının düşünce dünyasını, iktisadî ve sosyal yapısını, kültürel ve geleneksel dokusunu da öne çıkarır. Bir bakıma Mimar Sinan'ı ait olduğu düşünce, gelenek, kültür bağlamında müşahhaslaştırır. Dolayısıyla bu anlamda *Sinan Çağı* kitabı klasik bir Mimar Sinan portresinin ötesinde bir çalışmadır.

Biz bu yazıda Sinan Çağı'ndaki mimari telakkinin âdâb, edeb, güzellik, ölçü, nizam, mihenkile ilgili bölümlerini ele alacağız...

Gülru Necipoğlu, kitabının ilgili bölümünde önemli bir noktaya dikkat çeker. Ona göre, Sinan ile ilgili çalışmalarda en temel sorun, dönemin siyasal ve toplumsal hiyerarşik yapısını hakkıyla bilememektir. Bunun da sebebi dönemin siyasal ve sosyal hiyerarşik yapısının şehirleşmeye ve mimariye yansımalarının da eş zamanlı olarak bilinmemesidir. Çünkü dönemin tarihî kroniklerinin, vakfiyelerinin, arşiv belgelerinin yeterince bilinmemesi hem siyasal hem de sosyal hiyerarşinin ve bunun mimariye yansımalarının da atlanmasına yol açmaktadır ve hem Sinan'ı hem de onun ait olduğu siyasal ve sosyal bağlamı görmezden gelerek Sinan'ı sıradanlaştırmaktadır. Ona göre, Osmanlı siyasetindeki ve sosyal yapısındaki hiyerarşi ve bunun sonucu olan nizam ve düzen fikri, hayat haline gelen fıkıh ve hukuk Osmanlı şehirleşmesine de yansır. Bu, dönemin mimarlık kültürünü ve geleneğini oluşturur. Dolayısıyla söz konusu mimarlık, rastgele bir inşâyâ değil bir idrakin ve bilincin sonucu olarak gerçekleşen inşâyâ yasanır. Nitekim söz konusu mimarlık kültürü, şehirleşmenin ve inşânın da adabını oluşturur.

Gülru Necipoğlu'nun işaret ettiği gibi, bir hayat nizamı ve dünya görüşünün uzantısı olarak, Sinan'ın İstanbul topogrofyasını zemin yaparak oluşturduğu mimarlık telakkisi, İstanbul dışındaki şehirler için de söz konusudur ve bu durum başta Sinan'ın öğrencileri olmak üzere Sinan dışındaki mimarlar tarafından da sürdürülür. Sinan, eserlerinde camiyi kimin adına yapıyorsa ona göre bir üslup ve ölçü geliştirir. Siyasetteki ve sosyal hayattaki hiyerarşi ve düzen çeşitli temsilleriyle esere yansır.

Necipoğlu'na göre bu durum Sinan'ın özel tercihiyle ilgili değildir. Bu, devletin siyasal yapısı ve toplumun sosyal konumuyla doğru orantılıdır. Diğer deyişle bir siyaset ve toplum anlayışının tezahürüdür. Dönemin tarih, edebiyat veya hatıra türündeki eserlerine bakıldığında bu durum çok bariz biçimde anlaşılır. O, bu hususlarla ilgili olarak dönemin en önemli isimlerinden Mustafa Âli'ye atıfta bulunur ve onun eserlerindeki malzemeyi kullanır. Ona göre Mustafa Âli, Osmanlı siyaset ve sosyal hiyerarşisini fark eden, bunu hakkıyla bilen önemli kaynaklardandır. Nitekim onun eserlerinde yaptığı vurgular, aktardığı bilgiler siyasal ve sosyal âdâb ile mimari ölçü ve denge arasındaki ilişkiyi yansıtması bakımından önemlidir.



Necipoğlu'na göre mesken mimarisinde âdâb ilkeleri, Âli'nin, Osmanlı yönetici elitinin statü simgelerini ele aldığı 16. yüzyıl sonuna ait görgü kuralları kitabında dile getirilir. "Ekâbir sarıkları, kürklü şatafatlı kıyafetler, mücevher kakmalı murassa silahlar, gösterişli koşumlu pahalı atlar, emirlere lâyük giysili alımlı hizmetkârlar, nadide mefruşat ve savurganca yapılmış konutlar, Âli'ye göre, en dorukta bulunan ünlü kişiler, vezirler ve ümera namındaki yüksek derecede meşhurlara mahsus olmalıdır; onlardan aşağı konumdakiler bu tavırlara cüret edecek olursa, zarifler onları sözleriyle sertçe eleştirip, zemmederek cezalandırmalıdır." Necipoğlu'nun naklettiğine göre Âli, yönetici seçkinler arasında üç statü düzeyi saptar: "En yüksek" (padişah ve şehzâdeler), "yüksek" (vezirler, emirler, beylerbeyiler) ve "orta tabaka" addolunan memleket âyânı" (*evsâf-ı nâs 'add olınan a'yân-ı memleket*). Onun yönetici sınıfa dâhil etmediği hanedan kadınları (padişah anneleri, kızları ve eşleri) "en üst" düzeye mensuptu. Âli, halkın geri kalanını, yani tüccar ve zenaatkârın içinde bulunduğu, padişahın vergi ödeyen uyruklarını

kapsayan dördüncü toplumsal tabakayı, edâni ve erâzil olarak tanımlayarak, onları statü simgelerine erişimin dışında tutar. Âli, bu dört grubun kanunlarla belirlenen daha sıkı âdâb kodlarına tâbi olmamasına esef eder: "Bari, bu dört kısmın kılık kıyafeti, atlarının koşumları ve silahlarının üslûp ve kuralları kanun ile dört derece olarak düzenlenerek belirgin ve kesin olması uygun görülseydi." Gülru Necipoğlu'nun naklettiğine göre Âli, bu dört grubun mensuplarının "kendilerine mahsus sınırları aşmamaları" (haddini bilmek) için her birine uygun statü simgelerinin daha katı biçimde kurallaştırılması gereğine inanır. Âli'nin zevali idrak eden ve Osmanlı siyaset ve toplum anlayışındaki durağanlığı fark eden bir düşünür olduğunu da belirtirsek onun böylesine sıkı tedbirleri arzu etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü sosyal anlamdaki düzenin, adabın bozulması uzun vadede nizamın bozulmasının göstergesidir. Bunun için de Âli'nin "yazılı kanunlarla saptanmış daha kesin kurallara yönelik özlemi, onun idealize ettiği dört kademeli Osmanlı toplumsal düzenini tehdit edici sosyal-tırmanma girişimlerini denetim

altına alma arzusunu yansıtır." Gülru Necipoğlu'na göre de, bu şiddetli arzusunun, o sırada hızla değişmekte olan geleneksel "klasik" Osmanlı düzenine koşut olarak geliştiğini unutmamak gerekir.

Aslında sadece bu pasajlar Osmanlı şehirleşmesini ve mimarisini hiyerarşik bağlamıyla açıklar. Devletin ve toplumun mensup olduğu fıkıh/hukukla beraber onun kendini sınırladığı ve bağlayıcılığını kabul ettiği örf ve adetler, mimarideki adabın genel çerçevesini çizer. Ancak durumun böyle olması sınırların zorlanmadığı anlamına da gelmez. Bu zorlamaya rağmen var olan adabla ilgili hiyerarşi asla geçişkenliği engellemez ancak bir kaotik duruma ve başıboşluğa da izin vermez.

Gülru Necipoğlu'na göre, "daha yüksek statü özlemi, gösterişçi tüketim aracılığıyla âdâbın sınırlarını zorlama çabalarında kendini gösteriyordu. Yine de, yönetici seçkinlerin hiyerarşi bilincine sahip zihniyeti, bir dereceye kadar kendi ayrıcalıklarının kiskançlıkla korunmasını sağlıyordu. Böylece, potansiyel olarak âdâba riayeti tehlikeye atabilecek yukarıya doğru hareketlilik dürtüsü, akran baskısıyla büyük ölçüde denetim altında tutuluyordu. Her bir toplumsal katman içindeki ortak kimlik anlayışını pekiştiren kademe bilinci, saygınlık alâmetlerindeki ince ayrımlarla farklılıkları muhafaza etmeye yönelik, bir tetikte olma içgüdüsünü de beraberinde getiriyordu."

Gülru Necipoğlu'na göre, dönemin önemli yazarlarından Mustafa Âli'nin eserlerinde rastladığımız siyasal hiyerarşi

ile Sinan'ın eserlerinin hiyerarşisi birbirine paraleldir. Âli'nin üç katmanlı siyasal hiyerarşisi ile Sinan'ın eserleri uyumludur. "Mimarbaşının kademelendirilmiş zengin cami tipolojisi, Mustafa Âli'nin Osmanlı yönetici seçkinlerini sınıflandırdığı üç-katmanlı toplumsal tipolojiyle kabaca bağdaşır. (...) 'En üst' düzey, padişahlar, şehzâdeler ve hanedan mensupları tarafından yaptırılan camilerle örtüşür. Selâtin-olmayan camilerin 'yüksek' düzeyini, en önde gelen rical camileri (veziriazamlar, vezirler, kapudan-ı deryalar, beylerbeyiler) oluşturur. Bunları orta tabakalara mahsus 'orta' ve 'alt' düzeydeki camiler

izler. Açık seçik yazılı kanunların olmaması nedeniyle, mimarînin âdâb kodları, Osmanlı görsel kültürünün çeşitli alanlarında rastlanan üç katmanlı derece sistemiyle paralellik gösterir."

Gülru Necipoğlu'na göre, 16. yüzyıl Osmanlı metinlerinde, bireyleri öncelikle kamusal makamlarıyla tanımlayan, rütbenin sözel sınıflandırmaları hususunda malzeme sıkıntısı yoktur. Necipoğlu'nun *toplumsal tiplere dürtüsü* olarak tanımladığı olgu, Sinan camilerinin tipolojisini de biçimlendirmişti: "Şöyle ki, bu camiler bânilerini görece jenerik veya bireyselleşmiş tipler şeklinde temsil eden mimarî portreler olarak yorumlanabilir.

Bireyselleşme derecesi, bâninin toplumsal hiyerarşideki konumunun yüksekliğine göre artıyordu; özellikle payitahtta yer alan prestij camilerinde. Sinan camilerinin bağlamsal anlamları, ait oldukları tipe benzerlik ve farklılıkları çevresinde dönüyordu; sonsuz biçimsel çeşitlemelere ve dönüşümlere izin veren esnek bir tipolojik çerçeveydi bu. Sinan camileri aynı anda hem

16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu bağlamında, birden çok minare veya çok şerefeli tek bir minare kullanımı (ister padişah için, ister hanedan kanını taşıyan hâmler için inşa edilmiş olsun), hanedan camilerine özgü bir ayrıcalık haline gelmişti. Yazılı olmayan bu minare kuralını çiğnemek, ciddi bir suçtu. Örneğin, Evliya Çelebi, Selânik'teki İki Şerefeli Camii'nin Gariki Efendi adlı bânisinin, minaresini çift şerefeli yaptırması yüzünden idam edildiğini belirtir.

tipolojik diziler, hem de zamanla silinmiş özgül bağlamsal anlamlarla yüklü tekil eserler oluşturur. Bu camiler, egemen bir okunaklılık rejimi ve ikna edici bir âdâb mutabakatı görünümü inşa ettiler.”

Necipoğlu'na göre tüm bunlara rağmen, “kırılgan bir toplumsal sözleşme olan âdâb uzlaşması, direnişten ve çekişmeden muaf olmayıp, türdeşleştirmeye karşı direnen bir değişim süreciydi de. Hassa mimarları, bina eminleri, vakıf yöneticileri, kadınlar, müftüler ve seçkinlerden oluşan teftiş heyetleri, anlaşmazlık hallerinde âdâb kurallarına uygun uzlaştırmalar bulmakta önemli roller oynadılar. Manisa'daki Muradiye Camii'nin yapım süreci, cemaat mensuplarının münâsib tasarımların seçimine nasıl müdahale edebildiğini gösterir.”

Necipoğlu'na göre bu hususlar sadece Mustafa Âli'nin eserlerinde değil dönemin pek çok metninde de söz konusudur. Bilhassa seyyahların eserleri malzeme konusundan oldukça zengindir. Bu anlamda Mehmed Âşık ile Evliya Çelebi'nin eserleri örnek gösterilebilir.

Gülru Necipoğlu'nun belirttiği gibi, “İstanbul camilerinin hiyerarşisi, Mehmed Âşık ile Evliya Çelebi'nin 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl ortasında yazılan eserlerinde de kendini gösterir. Bunlarda da selâtin camisi (*câmi' hâ-i selâtin*) içeren külliyelerin ayrıntılı betimlemelerini, selâtin olmayan (*gayr-i selâtin*) camilerden seçme örneklerin gayet kısa tarifleri izler. Evliya'nın İstanbul anlatısı, başta Ayasofya olmak üzere, selâtin camilerinin betimlemesiyle başlar ve buradan hanedan

mensuplarının camilerine geçer; ardından da vezirlerin ve devlet ricalinin camileri gelir. Yukarıda bahsi geçen tüm kaynaklardaki camiler hiyerarşisinde Ayasofya'nın tartışılmaz bir önceliği vardır. Bu öncelik, Evliya'nın Bursa'daki en önde gelen ibadethâneyi betimlemesinde de yakalanır: “[Ulucami] Bursa şehrinün *gūyā Ayasofyasıdır.*”

Mimariyle ilgili âdâb kuralları aslında siyasi düzen anlayışının ve nizam fikrinin mekâna ve şehre yansımalarıyla ilgiliydi. Ancak bu şehirden şehire ve camiden camiye fark gösteriyordu. Necipoğlu'nun da belirttiği gibi, “Sinan'ın cami tipolojisindeki âdâb kavramı, statü işaretlerinin kısıtlamalarına dayanıyordu: Anıtsal boyutlu kubbeler, birkaç şerefeli çok sayıda minareler, kubbeli revaklarla çevrili mermer döşeli şadırvan avluları ve tek veya çift sıralı mermer sütunların taşıdığı farklı sayıda kubbeleri olan (üç, beş, yedi veya dokuz) revaklı cephele gibi. Camilerin “münâsiblik” kavramını belirleyen unsurlar arasında, yer aldıkları mevziler, değerli malzeme kullanımı

(kurşun, kesme taş, mermer panolar, sütunlar ve İznik çinileri) ve ayrıcalıklı bezeme ile kitâbe programları da vardı. Vilayet camilerinde görece jenerik planlar uygulanırken (Edirne ve Manisa'daki birkaç sultanî istisna dışında), İstanbul'da girift şekilde katmanlaşmış bir cami tipleri hiyerarşisi kendini gösteriyordu.”

Sinan'ın eserlerindeki siyasi ve sosyal hiyerarşinin göstergelerinde elbette bazı istisnalar da mevcuttur. Sinan,



duruma göre genel kuralı bozmadan bu istisnalara da yer vermiştir. Bu durum âdâb ilkelerinin dışına çıkmak yerine, yeni arayışların zemini olarak da düşünülebilir.

“Sinan'ın camilerdeki ön cephele tasarlayışı, statü hiyerarşilerini şifrelemenin bir başka aracıdır. Edirne'deki Üç Şerefeli Camii'nin başlattığı bir sultanî imtiyaz olan kubbeli revaklarla çevrili mermer döşeli şadırvan avlusuyla onurlandırılan camiler sadece, Şehzâde Mehmed, Süleymaniye ve Selimiye idi. Revaklı ön avluların minyatürleştirilmiş birkaç nadir örneği, Sinan'ın mimarbaşı tayin edilmesinden önce bazı selâtin-olmayan vilayet camilerinde kullanılmıştı. Onun camilerinde uyulan daha katı âdâb kodları, revaklı ve mermer döşeli şadırvan avlularını yalnız padişahların himaye düzeyine kısıtladı. Sinan'ın bina ettiği camiler arasında, tek şerefeli iki minare imtiyazı, sadece Osmanlılara tâbi Kırım Hanı ile hükümdar soyundan birkaç bâniyle sınırlandırılmıştı: Veliâhd şehzâde Selim'in Karapınar'daki, Mihrûmah Sultan ve Nurbanu Sultan'ın Üsküdar'daki camileri. İki şerefeli çifte minareyle iftihar eden tek örnek, selâtin camisi tarzında inşa edilen Şehzâde Mehmed Camii'dir. İki minareli camilerin düşük sayısı, padişahların hanedan mensuplarına bile bu imtiyazı vermekte ihtiyatlı davrandıklarını gösterir.”

Kitabın en ilginç bölümü hanedana mensup iki kadınla ilgili uygulamadır. Bu iki farklı uygulama hem bu husustaki adalet anlayışının hem de sıkı sıkıya muhafaza edilen âdâb ilkelerinin nasıl yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu iki örnek Haseki Hürrem Sultan ve Nurbanu Sultan adına İstanbul'da inşa edilen camilerle ilgilidir. Kanuni gibi bir sultanın eşi olmasına rağmen Haseki Hürrem Sultan adına İstanbul Avratpazarı'nda inşa edilen caminin tek minaresi ve tek şerefesi vardır. Bunun sebebi Hürrem Sultan'ın oğlunun tahta çıkışını görmeden vefat etmesidir. Eger oğlunun tahta çıkışını görmüş olsaydı Padişah validesi olarak iki minareli bir cami yaptırma hakkına sahip olacaktı. Hürrem Sultan'ın halefi ve II. Selim'in eşi Nurbanu Sultan ise uzun yaşadığı için ve Üsküdar'da kendisi için yapılan cami oğlunun saltanatında tamamlandığı için birer şerefeli iki minareli olarak inşâ edilmiştir.

Gülru Necipoğlu'na göre, “Sinan'ın cami tipolojisinin katmanlaşan mertebeleri, bânilerin bireyselliğini ortak

grup kimliklerine bağımlı olarak temsil ediyordu. Erken modern çağa özgü, grup ve bireyi birleştiren bu kimlik anlayışı, 16. yüzyıl sonunda yapılmaya başlanan Osmanlı kıyafet albümlerine de damgasını basar. Albümlerde betimlenen kişiler, bireysellikten soyutlanarak toplumsal rütbelerine ve mesleklerine göre sınıflandırılırlar ve belirleyici kıyafetler ile başlıklarla tanımlanırlar. Osmanlı nakkaşları tarafından padişahlarının 16. yüzyıl sonunda resmedilen portreleri, onları daha fazla bireyselleştirerek betimler. Ne var ki, fizyonomik tanınabilirliklerine rağmen, bu portreler aynı zamanda padişahların sultanî statülerinin alâmetlerini de tersim eder. Böylece her padişahın kimliğini saltanat makamıyla birleştirerek, bireyselleşmiş ve jenerik portreler arasında müphem bir alan işgal ederler.”

Diğer taraftan mimarideki hiyerarşi sadece siyasi ve sosyal hiyerarşiden ibaret değildir. Osmanlı sınırları içinde yaşayan gayrimüslimlerle ilgili de mevcut bir hiyerarşi söz konusudur. Onların mabetlerinin yapısı, çanlarının sesi vb. hususlarla ilgili önemli kurallar da vardır. Bu kurallar sırf hukuk kurallarının ötesinde yine âdâb ilkeleri ile doğru orantılıdır. Kiliseden camiye çevrilen yapılara nasıl minare ekleneceği, kaç şerefesinin olacağı tek tek belirtilir ve kurala uyulmadığı takdirde gereği yapılır.

Nitekim Gülru Necipoğlu'nun da belirttiği gibi, “16. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu bağlamında, birden çok minare veya çok şerefeli tek bir minare kullanımı (ister padişah için, ister hanedan kanını taşıyan hâmler için inşa edilmiş olsun), hanedan camilerine özgü bir ayrıcalık haline gelmişti. Yazılı olmayan bu minare kuralını çiğnemek, ciddi bir suçtu. Örneğin, Evliya Çelebi, Selânik'teki İki Şerefeli Camii'nin Gariki Efendi adlı bânisinin, minaresini çift şerefeli yaptırması yüzünden idam edildiğini belirtir. Yeni camilerin inşa edilmesi veya kiliselerin camilere dönüştürülmesi hakkında eyalet merkezlerine gönderilen fermanlar, izin verilen minare sayısını belirtmekte dikkatlidir. 1577'de Budin beylerbeyi Sokollu Mustafa Paşa'ya, Sultan Süleyman'ın bu şehirde katedralden dönüştürdüğü camiye torunu III. Murad tarafından iki minare ekleme izni verilmişti:

Mektup gönderip, Budin halkının sana gelip merhum Sultan Süleyman'ın Budin'deki Ulucamii'nin üstü

bundan evvel bir ferman doğrultusunda kiremitle örtülüp, (İstanbul'daki) Ayasofya'yla karşılaştırılabilecek tarzda bir cami olmasına rağmen minaresi Hıristiyan çan kulesi olduğundan dolayı yeni iki şerefeli minare yapılmasının münâsib olacağını ve Bosna'daki şerefli camisinin dahi örtüsü kâfir devrinden kalma kiremit olması nedeniyle köhne ve harap olduğundan... onun da kurşunla tamirini rica etmişsin...

Budin'deki caminin cemaatinin dileğinin harekete geçirdiği beylerbeyinin önerisi, bir âdâb meselesi olarak çan kulesinin çifte minareyle değiştirilmesini münâsib görür. Beylerbeyinin dilekçesine cevaben, tek şerefeli iki minare ilâve ettirme ve Sultan Süleyman'ın her iki camisinin de üstünü örten kiremitlerin kaldırılıp, diğer bir statü simgesi olan, kurşunla kaplattırılmaları emredilmiştir."

Kitabın âdâbla ilgili en önemli bölümü şüphesiz Müslüman mabetleriyle gayrimüslim mabetleri arasındaki farkı keskinleştirmekle ilgili bölümdür. Burada yazar aynı zamanda Müslümanların kendi mabetleri arasındaki hiyerarşinin düzenini de pekiştirir. Belki de âdâbın mihengi ve zemini burasıdır.

Gülru Necipoğlu'nun da altını çizdiği gibi, "Âdâb, yalnız gayrimüslim mâbedlerini Müslümanlarınkinden farklılaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda camiler arasındaki statü hiyerarşilerini de biçimlendiriyordu. Osmanlı zihinsel evreninde camilerin hiyerarşisi, -başta gelen Mekke, Medine ve Kudüs'teki üç kutsal mâbed olmak üzere- selâtin camilerini selâtin olmayanlardan ayırt eden sınıflandırmalarda kendini gösterir." Ona göre, Celalzâde Mustafa'nın 1560'larda yazdığı tarihin

mukaddimesinde anlattığı, ancak taslak olarak kalan eserinde İstanbul'un kamusal anıtlarının betimlemesi böyle bir sınıflandırmaya tâbi tutulacaktır. "Bu proje taslağında, Ayasofya Camii dinî anıtların en başında yer alır; onu II. Mehmed, II. Bayezid, I. Selim, Şehzâde Mehmed ve I. Süleyman'ın adlarını taşıyan selâtin camileri izler. İstanbul surları içindeki diğer cami, mescid ve zaviyelerin daha kısa anlatılarına, üç kazadaki (Eyüp, Galata, Üsküdar) ve varoşlardaki nirengi noktalarının tarifleri de eklenecekti. Payitahtın dinî ve dinî olmayan anıtlarının bu kataloğuna, hiyerarşik olarak sıralanmış her bir eyaletin envanteri de eşlik edecekti."

“

Kitabın âdâbla ilgili en önemli bölümü şüphesiz Müslüman mabetleriyle gayrimüslim mabetleri arasındaki farkı keskinleştirmekle ilgili bölümdür. Burada yazar aynı zamanda Müslümanların kendi mabetleri arasındaki hiyerarşinin düzenini de pekiştirir. Belki de âdâbın mihengi ve zemini burasıdır

”

anlamlıdır. "Kişinin hizmetkârlarının [sayısı] ve gücüne uygun yüce saraylar inşa etmesi üzerinedir" (*Hizmetkâra göre süknâ ve iktidâra münâsib sarây-ı 'ulyâ yapmağ beyânındadır*) başlıklı bölüm Necipoğlu'na göre, dönemin İtalyan Rönesans mimarî risalelerindeki konut âdâbı tartışmalarını hatırlatır. Necipoğlu'nun naklettiğine göre, "Âli, bir konutun boyutu ve mefruşatının niteliğinin, o kişinin toplumsal konumuyla uyumlu olması gerektiğini ileri sürer: Ehil kişiler ve zamane zürefasına gün gibi aşikârdır ki, herkesin meskeni kendi statüsüne uygun ve evi zevki ile rütbesine münâsib olmalıdır, şöyle

Mabet yapımında karşılaştığımız bu durum aslında konutlarda da söz konusudur. Hatta şehrin kurulumu açısından, mabetleri dikkate alma bakımından mabetlerin hangi usullere ve esaslara göre yapılacağı daha da önem arz etmektedir. Bu hususta Gülru Necipoğlu yine Mustafa Âli'den faydalanır.

Ona göre, Âli'nin ele aldığı statü simgelerinin en son kategorisi olan konutsal mimarî, Sinan camilerinin hiyerarşik tipolojisiyle paralellik açısından dolaylı olarak

ki haddini bilsin ve kendine uygun ölçüyü aşmasın... Mesela, yeniçeriler ve azebler ve bölük halkından kapıkulu sipahileri ve imaret vakıflarının kâtibleri ve medrese danışmendleri ve divan-ı hümayuna hizmet eden şakirdler ve bunların benzeri zürefa sadece bir odaya kâdir olmalıdır, oda şanına uygun mefruşat ile eşyalar içermelidir. Bunlardan yüksek statülü zâimler ve divan-ı hümayun kâtibleri, çavuşlar ve çeşnigirler ve müteferrikalar ve selâtin imaretlerinin mütevellileri ve maaşı (günde) 150 akçeye varan kasaba kadıları ile maaşı (günde) 50 akçeye varan müderrisler ve bunlara denk statüde olanlara iki mesken uygundur... Aynı şekilde beylerbeyilerin oğulları ve timar defterdarları ve kethüdalar ve saray-ı hümayun ağaları ve şanlı ümera ve maaşları (günde) 60 akçeye varan müderrislerin en az üç adet mükemmel meskeni olmalıdır... Bunlardan başka, padişahların hazine defterdarları ve filozofa benzeyen payitaht kadıları ve eyâletlere hükmeden beyler ve beylerbeyiler ve tabii ki kazaskerler ile melek sıfatlı şeyhülislâmların en azından mükemmel beş tane meskeni olmalıdır... bunların (beş mesken) dışında birçok mahzenler ve odaları elbette duvarlar ve avlularla enderun ve birun kısımları içeren üç bölüme ayrılmalıdır... Fakat şanlı beyler ve tanınmış beylerbeyiler hakkındaki tafsilat sadece cennet-misal özel (hassa) saraylarının odalarına aittir, yoksa heybetli beylerin ve beylerbeyilerin çok sayıdaki hizmetkârlarının birkaç mahalleye sığmayacağı muhakkaktır. Büyük vezirler ise seçkin ve en başta gelir, her biri iki beylerbeyi tertibine eşit konutları ve unvanları bakımından eski devir padişahları gibi arzu ettiklerine erişebilirler. O halde, vezirlere ve veziriazamlara lâyük en görkemli konutlar, üç avlu çevresinde düzenlenen on veya daha fazla daire (oda, mesken) ile müştamilâttan oluşuyordu (Sokollu Mehmed Paşa'nın muhteşem sarayında olduğu gibi... Ardından, ikincil divan-ı hümayun mensupları (kazaskerler ve defterdarlar), şeyhülislâm, İstanbul kadısı, beyler ve beylerbeylerine özgü, üç avlu etrafında düzenlenmiş beş dairesel konutlar geliyordu."

Gülru Necipoğlu'na göre Osmanlı mimarlık kültüründe gördüğümüz âdâba ilişkin bu tutum sadece Osmanlı kültürüne ait bir durum da değildir. Ona göre başta Roma kültürü olmak üzere pek çok yüksek kültürde bu duruma rastlamak mümkündür. Nitekim Vitru-

vius'un eserlerine atıfta bulunan Necipoğlu Batı'nın âdâb kavramının Vitruvius'tan tevarüs ettiğini belirtir.

Ona göre "Konutsal ve kamusal mimarîde, milattan önce 1.yüzyılda Roma İmparatorluğu'nda yaşamış olan mimar-mühendis Vitruvius'un risalesinden tevarüs edilen 'âdâb' (decorum) kavramı, bu eseri örnek alan İtalyan Rönesans mimarî risalelerinde de benimsenmiştir. Bir yazma nüshasının vaktiyle Topkapı Sarayı'nda bulunduğu bilinen Vitruvius'un *De architectura'sı*, mimarî âdâbı saygı gösterilmesi gereken bir toplumsal sözleşme biçimi olarak tanımlar. Bu sözleşme, tapınakların mimarisinde kullanışlılık, sağlamlık ve güzelliğin (*utilitas, firmitas, venustas*) tutarlı olmasına rehberlik eder. Âdâb bundan başka mimarın estetik yargılarını usulüne uydurur ve beklentilerinin cevaplanması gereken bir bânilerle kullanıcılar-seyirciler topluluğunun varlığını varsayar. Âdâb kavramı, mimarî "uygunluğun" her yönünü kapsar: Seçilen arazi, plan tipi, üslûp, malzeme, bezeme, işlev ve hâminin statüsü. Âdâbın sosyo-ekonomik boyutları, Vitruvius'un Roma evleri tipolojisinde özellikle aşikârdır. Bu konutlar, bânilerinin rütbesini şehir ya da kırsal kesimdeki konumlarına uyumlu olarak yansıtır. Vitruvius'un risalesinde, mimarî, toplumsal yapı ile birlikte şehir/kır karşıtlığını somut formlarla temsil eder. Âdâbın temsilî ve anlatısal işlevi, Rönesans mimarî risalelerinde daha da ayrıntılı şekilde kuramlaştırılmıştır."

Ona göre, Vitruvius'unkinden esinlenerek 1450'lerde yazılan (ve 1486'da Floransa'da basılan) mimarî risalesinde Alberti, bir bâninin "uygun" bina yaptırmak konusunda kendi toplumsal durumunu hesaba katması gerektiğini ileri sürmüştür. Zira "bilgili ve vukufu bir zihnin işareti, tüm (mimarî) girişimini toplumdaki konumu ve kullanım gerekleriyle uyumlu olarak yürütmesidir."

Sinan Çağı kitabının bu bölümü gerçekten de çalışmanın zemini diyebiliriz. Çünkü bu bölüm anlaşılmadan hem Osmanlı mekân ve mimarlık anlayışı, hem şehir anlayışı hem de Sinan ve talebelerinin yaptıkları hakkında konuşulamaz. Sonuç olarak mimaride âdâb bahsi eserin mefhumuyla ilgili hiyerarşinin anlaşılması bakımından da önemlidir. Bu aslında bir anlamda mekânın, yapının ve eserin, varlık zinciri ve hiyerarşisiyle ilgili bağlamının da bir uzantısıdır.■

Projesiz Modernleşme - Cumhuriyet İstanbul'undan Gündelik Fragmanlar

Ahmet Baş



Yazar: Hakan Kaynar
Yayınevi: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü
Yayın Yılı: 2012

Cumhuriyet'in kurucuları tarafından gerçekleştirilmeye çalışılan Batılı tarzda modernleşme hareketleri müesses nizamın iddialarının aksine aniden ortaya çıkan bir süreç değildir. Kökenleri Osmanlı Devleti'nin 18'inci yüzyıl sonlarına kadar götürülebilecek biteviye devam eden ve Cumhuriyet döneminde de katı, keskin, kimi zaman yıkıcı bir hal alan metazori adımlardır. Bu süreçte yapılanlar çoğunlukla yukarıdan aşağıya doğru bir modernleşme hareketinin uygulamalarıdır. Oysa halkın arasında bu uygulamaların değeri ve kabul edilmesi kimi zaman mizahi kimi zaman ise trajikomik haller almıştır. Hakan Kaynar, *Projesiz Modernleşme - Cumhuriyet İstanbul'undan Gündelik Fragmanlar* kitabında tam olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleşen yukarıdan aşağı modernleşme hareketinin aksine ve ondan bağımsız olarak modernleşmeyi İstanbul sokaklarında,

gündelik hayatında, gazetelere yansıyan haberlerde, anılarda, romanlarda ve hikâyelerde arıyor ve pek çok kişinin gözünden kaçan modernleşme sürecini halkın gözünden anlamaya çalışıyor. Yazar modernleşmeyi değişimin herhangi bir yerden programlanmayan bir hareket olarak ele almaktadır. Kısacası "modernleşme" kavramına farklı bir pencereden bakarak muğlak, geçişken ve müphem bir kavram için kitabın konusuna uygun olarak yeni bir tanım üretiliyor. Bu süreçte değişen şehir hayatı, adabı, insan ilişkileri, mekânsal örüntüler gazete köşelerinden, toplu taşıma araçlarındaki olaylardan ve sinema salonlarından takip ediliyor.



Kitap her ne kadar doktora tezinden üretilmiş olsa da içerdiği bilgiler, kayıtlar, hatıralar dönemin İstanbul'unu yansıması açısından çok değerli. Müslüman Türklerin İstanbul'a girişleri 1453 yılı kabul edildiğinde yaklaşık 470 yıllık Osmanlı yönetiminde çok dilli, dinli, kendi kültürünü, adabını, yaşam tarzını oluşturmuş bir şehirden ulus devletin normlarına dönüşle birlikte önce başkentliği kaybeden, sonrasında mübadele ve göçlerle çok dilli, dinli yapısını kısmen kaybederek önceki dönemlere kıyasla kısırlaşan bir şehir hayatına dönüşen kentteki olaylar; toplu taşıma araçlarında, sokak aralarında, evlerde, sinemalarda vuku bulan hadiseler üzerinden inceleniyor.

Yazar İstanbul'daki modernleşmenin Cumhuriyet'ten çok önce başladığını ve yeni rejimin ülkede kurumsal-

laşmaya başladığında kentin zaten ondan bağımsız olarak değiştiğini ve Ankara yönetimiyle birlikte bu değişime hazır bir kentlinin bulunduğunu belirtir. Kadın-erkek ilişkileri üzerinden değer yargılarındaki değişimler, paranın insanları nasıl bireyselleştirdiği ve dönüştürdüğü, millî aidiyetlerin insanları nasıl birbirinden farklılaştırdığı konuları yazarın önermesini açıklamak için kullandığı konulardır.



Modernite ve modernleşme kavramları sürekli tartışılan kavramlar olarak farklı zamanlarda değişik coğrafyalarda pek çok karşılık bulmuştur. Bu yönüyle modern yeninin eski olanı değiştirmesi olarak anlaşılırken modernite projesi ise yenileşme, çağdaşlaşma, ilerçilik olarak görülmüştür. Oysa modernizmin kendisi de bir süre sonra eskimekte ve çağ dışı kalmaktadır. Nitekim modern kavramının ilk kullanıldığı Orta Çağ'da eski hâkimlerin yerine gelen yeni hâkimler için modern kavramı kullanılırken günümüzde sıfat halinde modern zaman, modern ülke, modern insan, modern sanat gibi pek çok ismi nitelemektedir.

Kitabın Türkiye tarihine ve Cumhuriyetin ilk yıllarına yönelik sunduğu farklı modernizm tanımı ve bu tanımı destekleyen gündelik hayata dair sunduğu örnekler literatürde önemli bir boşluğu doldurmakta ve kurulu düzenin aksine modernleşme projesini hayatın içindeki sıradan insanlar üzerinden okumaktadır.■

Şehrin Felsefi ve Politik İmgelemi

Kenan Çağan

Prof. Dr., Samsun Üniversitesi
Sosyoloji Bölümü

Mekân tasavvuru en nihayetinde varlık tasavvurunun bir yansımasıdır. Varlık tasavvurundaki çeşitlilik ise mekân tasavvurundaki çeşitliliği beraberinde getirir. Tasavvurlar (paradigmalar) ve onları temsil eden kavramlar neşet ettikleri düşünce iklimi tarafından biçimlendirilirler. Dolayısıyla kavramların evrensel içerikleri olduğunu varsaymak yanılgıdır. Benzer bir biçimde kavramlar arasında kurulacak ilişkinin de evrensel bir formu yoktur. Farklı inançlar, düşünce biçimleri, felsefi yaklaşımlar

veya ideolojiler kendi kavramlarını ve o kavramlarla da kendi dünyalarını yaratırlar. Yarattıkları dünyalarda anlamlandırma, konumlandırma ve değerlendirmeler kendilerine göredir. Hiçbir ilişki eşit veya nötr değildir; tıpkı bunun gibi insanla mekân arasındaki ilişki de eşit veya nötr değildir. İnsanın istifadesine ve tasarrufuna sunulan mekân zorunlu olarak bir iktidar ilişkisinin nesnesidir. Bir ilişkinin nesnesi olmak, nesne açısından mutlak edilgenliği zorunlu kılmaz. Çünkü her nesnenin doğası muhatabını belli oranda sınırlar. Ama en nihayetinde akıl, irade ve duygu sahibi bir eyleyen olarak özne, nesne üzerinde tasarrufta bulunabilme potansiyeliyle söz konusu ilişkinin muktediri konumundadır. İktidar siyasal bir kavramdır ve temelde siyasalın amacı olan sevk ve idarenin dışa yansımaları olarak tarif edilebilir. İktidar, sevk ve idare etme arzusunun dışsallaşmasıdır ve ancak bir ilişkiler evreninde mümkündür.

İnsanın bir ilişkiler evrenine (insan-metafizik, insan-fizik, insan-insan) doğması bir anlamda siyasal bir düzleme doğması demektir. Dolayısıyla insan her şeyi siyasal düzlemde deneyimler. Siyasal olan reproduktiftir; siyasal olanda bir inşa söz konusudur. Bu nedenle insanın etkileşerek kurduğu ve yeniden inşa ettiği her şey bir yönüyle kurucusunu yansıtan bir ayna konumundadır. Dolayısıyla insanın mekân üzerindeki tasarrufu insanın mekânda tecelli etmesi halidir. Mekân üzerindeki tasarrufun en büyük dışsallaşmalarından biri olarak şehir de; planlanmasından mimarisine, çevre düzenlemesinden insanların ve nesnelerin orada konumlandırılma



Siyaset ve filozof

biçimlerine kadar bir paradigmanın eseridir. Şehir homojen bir bütün olmadığı için ondan paradigmalara

olsa uzlaşma) ortamında güçleri nispetinde katkı verici bir güç olarak rol oynarlar. Bu durum bir yönüyle çoğulculuğu beslediği için olumlu görülebilir.

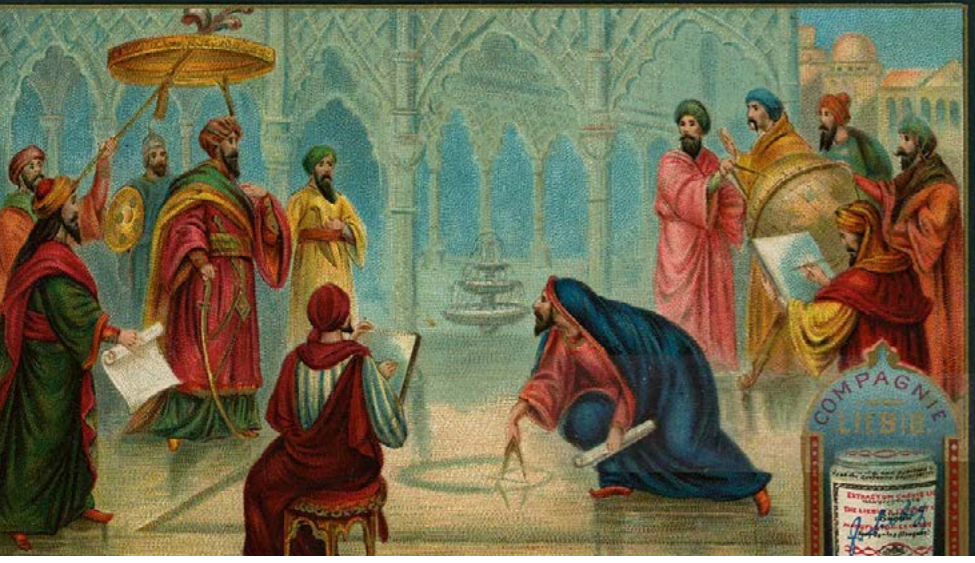
“

Hiçbir ilişki eşit veya nötr değildir; tıpkı bunun gibi insanla mekân arasındaki ilişki de eşit veya nötr değildir. İnsanın istifadesine ve tasarrufuna sunulan mekân zorunlu olarak bir iktidar ilişkisinin nesnesidir. Bir ilişkinin nesnesi olmak, nesne açısından mutlak edilgenliği zorunlu kılmaz.

”

rın karşılaşma ve buluşma zemini olarak bahsetmek daha doğrudur. Ancak paradigmalarda da eşit ağırlıklara sahip değildirler; o yüzden hiyerarşik olarak konumlanırlar ve bir rekabet ve çatışma (nadiren de

Karl Marks'ın büyük oranda haklı biçimde söylediği gibi; bir toplumun egemen düşüncesi o toplumun egemenlerinin düşüncesidir. Bir şehri kendi ideolojileri doğrultusunda tasarlayıp inşa edenler ağırlıklı olarak o toplumun egemenleridir. Dolayısıyla adil, etik ve estetik bir şehir beklentisi ancak aynı vasıflara sahip egemenlerin varlığıyla mümkün olur. Bu vasıftaki egemenlerin varlığı tekelciliği değil, aksine çok sesliliği ve katılımı mümkün kılarak teklif ve tartışma zemini oluşturur. Aslında bu çoğulcu diyalojik ortamın esas taşıyıcıları egemenlerden (siyasilerden) de ziyade filozoflardır (entelektüellerdir). Özetle mekânın demokratik tezahürü toplumsal katılım koşullarının artırılması ve bunun da nitelikli bir çoğulculukla adil, ahlaki ve estetik bir motivasyonla sağlanması gerekir. Çoksesliliğin esas aktörleri olarak filozofların en az siyasetçiler kadar (hatta belki daha da fazla) önemli



Beytül Hikme

olmasının nedeni şehrin bir yorumlar mekânı olarak nihai bir doğruluk perspektifine sahip olamamasıdır. Siyasetçilerin kurucu diline oranla filozofların tasvirî dili¹ nihai bir doğ-

“

İnsan her şeyi siyasal düzlemde deneyimler. Siyasal olan reprodüktiftir; siyasal olanda bir inşa söz konudur. Bu nedenle insanın etkileşerek kurduğu ve yeniden inşa ettiği her şey bir yönüyle kurucusunu yansıtan bir ayna konumundadır. Dolayısıyla insanın mekân üzerindeki tasarrufu insanın mekânda tecelli etmesi halidir.

”



Beytül Hikme

ruluk perspektifine sahip olamayan bu mekânı çatışmadan mümkün olduğunca uzaklaştırıp bir diyaloga dönüştürmeye daha fazla imkân tanır. Diyalog çatışmayı tamamen sonlandırmaya bile en azından şiddetini ve yıkıcılık düzeyini azaltabilir. Sonuçta yorumlar ve aralarındaki

çatışma potansiyeli aşılabılır bir şey değildir; üstelik gerekli de değildir. Gerekli olan yorumların daha iyi ve daha doğruya olan rekabetçi yönelimini mümkün kılacak bir ahlaklıktır.

İktidar söz konusu olduğunda iyimserlik lüzumsuz bir hal alır. Çünkü iktidar büyük oranda toksiktir; kendi devamlılığı ve başka bazı somut çıkarları için, bireyin ve toplumun iyiliğini, mekânın ve tabiatın dengesini çok kolay biçimde ihlal edebilir. Bu yüzden mekân söz konusu olduğunda da aynı durum geçerlidir; iktidar için

mekân üzerinden tüm toplumu denetlemek ve yönetmek temel amaçtır. İktidar genelde (özellikle de modern formları, Machiavelli'den bu yana) amaçlarına odaklanır ve onları elde etmek için her tür aracı meşru sayar. Amacın yönetmek, denetlemek ve kazanmak olduğu

¹ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 88-90.



İstanbullular Tophane'de gündelik değerlendirmelerini, alışverişlerini ve eğlencelerini yaparken

bir durumda insan, tabiat, denge, ahenk, uyum, sorumluluk, adalet, estetik ve etik gibi kavramlar hiçbir değer ifade etmez; kolaylıkla ihlal edilmeleri ahlaki ve hukuki hiçbir sorumluluk da getirmez. Zira iktidar çoğunlukla kendini bir ahlakla kayıtlamaz, bunun yanında hukuk da bizzat onun kendi menfaatleri için kurguladığı bir şeydir. Ancak iktidar ahlak ve hukuk ihlallerini elbette apaçık bir biçimde yapmaz, her iktidar en azından söylem düzeyinde güçlü bir ahlak ve hukuk savunusu ortaya koyarak, oluşan simülasyonun gerçeğe arasındaki sınırın bulanıklaşmasını temin etmek ister.

İktidarın doğasından kaynaklı ihlallerin üstesinden gelmenin yolu feragat ederek geri çekilmek değil, ahlak ve hukuk konusunda ısrar etmektir. Bunun için bir başlama noktası belirlenecekse; şehrin özel bir beşerî praksis alanı ve tarzı olduğunu akılda tutmak ve yine şehrin diyalojinin alanı olduğunu unutmamak gerekir. Belki de bu yüzden filozoflar herkesten daha çok şehri düşündüler; şehir hayatını dile döktüler ve kavramsallaştırdılar.² Şehrin en belirgin özelliklerinden birisi felsefedir; bilginin hazırlanması gibi entelektüel çalışmalar şehre denk düşer ve şehir adeta felsefenin koşulu haline gelir. Yani şehir ile felsefe birbirlerine ev sahipliği yapmakla meşhurdurlar.

Bu ev sahipliğinde diyaloji esastır. Felsefe ise özü itibarıyla diyalojiktir. Diyalog ise ahlaki bir olaydır. Beşerî praksisin ahlaklığı o şehirde bulunan insanların birbirlerine bağımlı olarak kendi gerçeklerini ve ahlaki hedeflerini belirleme çabasına giriştiklerinde tezahür eder.³

Şehir ile felsefe arasındaki ilişki felsefeler oranında yansıması olan bir şeydir. Dolayısıyla standart ya da tek biçimli bir şehir ve felsefe ilişkisi söz konusu değildir. Farklı felsefeler farklı şehir imgelerini beraberinde getirir. Felsefe ile şehir arasındaki işteşlik (çift yönlülük), sadece felsefenin şehri değil, şehrin taşıyıcısı olduğu toplumun ve tarihin de felsefeyi etkileme

² Henri Lefebvre, *Şehir Hakkı*, çev. Işık Ergüden, 3. Baskı, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 45.

³ Burhanettin Tatar, a.g.e., s. 83-84.

kapasitesinden bahsedilmesini zorunlu kılar. Her zaman ve her toplumda bu tür ilişkiler süregelen olmuştur. Örnekleme gerekir; Henri Lefebvre şehir ile felsefe arasındaki bağı “Batı” toplumları ve uygarlıkları özelinde ele alıyor ve üç dönem halinde bir değerlendirme sunuyor. Bu bağlamda öncelikle Batı toplumlarının kaynaklandığı antik Yunan ya da Roma şehrini ele alıyor. Fransız Marksizminin önemli temsilcilerinden olan Lefebvre değerlendirmelerini ideolojik aidiyetine uygun biçimde⁴ iş ve mülkiyet ilişkileri üzerinden yapıyor ve şehir ile kır arasındaki toplumsal bölünmeyi, maddi çalışma ile entelektüel çalışma arasındaki ayırma buluyor. Ona göre: “Örgütlenme ve yönetim işlevleri, politik ve askerî faaliyetleri, teorik (felsefe ve bilimler) bilginin hazırlanması gibi entelektüel çalışmalar şehre denk düşer. Bütünlük bölünür; ayrımlar yerleşikleşir: *Physics* ile *Logos* arasında, teori ile pratik arasında ayırım yapılır; pratikte *praxis* (insan grupları üzerindeki eylem), *poiesis* (yapıt yaratma), *teche* (ürünlere yönlendirilmiş teknik donanımlı faaliyet) ayrımları görülür. Kır, hem pratik gerçeklik hem de temsil bakımından doğanın, varlığın, kökensel olanın imgelerini taşıyacaktır. Şehir ise çabanın, iradenin, özneliğin, düşünümün imgelerini

Çoksesliliğin esas aktörleri olarak filozofların en az siyasetçiler kadar (hatta belki daha da fazla) önemli olmasının nedeni şehrin bir yorumlar mekânı olarak nihai bir doğruluk perspektifine sahip olamamasıdır. Siyasetçilerin kurucu diline oranla filozofların tasvirî dili nihai bir doğruluk perspektifine sahip olamayan bu mekânı çatışmadan mümkün olduğunca uzaklaştırıp bir diyaloga dönüştürmeye daha fazla imkân tanır.

taşıyacaktır; ama bu temsiller gerçek faaliyetlerden ayrılmayacaktır.”⁵ Henri Lefebvre’ye göre sitenin iş bölümünden ve çok sayıdaki kipliğinden doğan felsefe kendine özgü, uzmanlaşmış faaliyet olarak parçalılığa düşmez. Aksi takdirde -doğmakta olan- bilimle ve bilimlerle örtüşürdü.

Nasıl ki filozof zanaatkarların, askerlerin, politikacıların görüşlerine katılmayı reddediyorsa, uzmanların gerekçe ve argümanlarını da çürütür. Ona göre filozofun temel ilgisi ve amacı, sistemin bulunduğu ya da yarattığı bütünlüktür; yani düşünce ile varlığın, söylem ile edimin, doğa ile düşünümün, dünya (ya da kozmos) ile insan gerçekliğinin birliğidir. Bu durum farklılıklar (Varlık ile düşünce arasındaki, doğadan gelen ile siteden gelen arasındaki, vb.) üzerine tefekkürü dışlamaz, içerir...⁶:

“Felsefeye bağlı site, ülke zenginliklerini, dağınık faaliyetleri ve insanları, sözü ve yazıları (ki bunların her biri zaten toplamayı ve toplanmayı varsayar) logos’u üzerinden ve logos’unun içinde bir araya getirir. Kırsal kesimde ve doğaya uygun olarak olup biteni ve geçip gideni, döngülere ve ritimlere göre bölüştürüleni eşzamanlı kılar. ‘Her şeyi’ kavrar ve kendi korumasına alır. Felsefe ve site doğmakta olan logos (akıl) içinde böyle birleşmiş olsa da, Kartezyen ‘cogito’ya benzer bir öznellik dâhilinde birleşme söz konusu değildir. Bizatihi sitenin örgütlenmesi kentsel biçimin ve içeriğinin, felsefi biçimin ve anlamının bu ilksel birliğine bağlanabilir: Logos karşısında yurttaşların ‘eşit’ olduğu, mekânın bölge ve bölüşümlerinin

logos karşısında (logos için ve logos tarafında) doğrulanmış bir rasyonaliteye sahip olduğu, logos’un yönettiği ve logos’un merkezi olan politik bir mekânın çekirdeği, ayrıcalıklı bir merkez. Yunan sitesinin logos’u felsefi logos’tan ayrılamaz. Görüş ve düşünceleri, çeşitli yapıtları derleyen, onları bir kendiliğindenlik içinde yansıtan, onların karşısında farklılıkları bir bütünlük halinde bir araya getiren filozofların yapıtlarında şehrin yapıtları sürer ve yoğunlaşır: Kozmos içinde kentsel yerler, dünyanın zamanı ve ritmi içinde şehrin zamanı ve ritmi (ve tersi). Dolayısıyla, felsefe kent yaşamını, site yaşamını sadece yüzeysel bir tarihsellikte dile ve kavrama taşır. Aslında, beliriş, dil, tefekkür olarak siteye, filozof ve felsefe aracılığıyla ışık tutulur.”

Logos’u antik Yunan ve Roma’nın kurucu ilkesi olarak tespit eden Henri Lefebvre ikinci sırada da Batı Ortaçağını değerlendirmeye tabi tutar. Batı Ortaçağının mülkiyet ve üretim ilişkilerini (feodalizm) şehrin gerilemesi ve kırın yükselişi bağlamında değerlendirdikten sonra, benzer bir gerilemenin antik Yunan ve Roma’da felsefeyi domine eden logos’ta (akılda) da söz konusu olduğunu tespit eder. Ona göre Batı Ortaçağında teoloji felsefeyi kendine bağlamıştır. Bu yüzden de felsefe artık site üzerine düşünmez. Filozof ya da teolog ikili hiyerarşi üzerine düşünür ve bu hiyerarşiyi şekillendirir. Kozmos ve dünyayla ilgili sembol ve mefhumlar site bilincini siler. Bir süre sonra yeniden

⁷ Henri Lefebvre, a.g.e., s. 48-49.

⁸ Henri Lefebvre, a.g.e., s. 50, 51.



eleştirel bir boyut kazansa da; tanrı ve şeytan arasında seçim yapmak durumunda kalmayarak kendine gelen felsefe ve filozof, yine de artık şehirle bağına fark edemeyecektir. Takip eden süreçte rasyonalizmin yeniden yükselişi kapitalizmin ve şehirlerin yaygınlaşmasına eşlik etse de bu rasyonalizm artık ya devlete ya da bireye bağlanır.⁷

Henri Lefebvre’nin değerlendirmelerinin üçüncü evresini modern toplum oluşturur. Lefebvre’ye göre modern toplumda devlet, aralarında şehrin de bulunduğu öge ve malzemeleri kendine tabi kılmıştır. Şehir, felsefi-politik sistemin bütünlüğü içinde bir tür alt sistem olarak kalır. Lefebvre günümüzde felsefe ile şehir arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorgular. Verdiği cevapta ise bu ilişkinin muğlak olduğunu tespit eder:

“Çağdaş filozofların önde gelenlerinin teması şehir değil. Bachelard’dan geriye eve ayrılmış hayranlık verici sayfalar kaldı. Heidegger, Yunan sitesini ve logos üzerinde, Yunan tapınağı üzerine düşündü. Bununla birlikte, Heidegger’in düşüncesini özetleyen metaforlar şehirden değil, kökensel bir geçmiş yaşamdan gelir: ‘varlığın çobanları’, ‘orman patikaları’”⁸

Henri Lefebvre’ye göre bütün bu görünüme rağmen felsefe, şehirle ilgili son sözünü söylemiş değildir. Bu iddiasını temellendirirken de şu örnekleri verir: hâlâ kent yaşamının fenomolojik bir tarifini düşünmek mümkün ya da Yunan sitesinde logos’un işgal ettiği yere günümüz şehrinde denk düşen bir kent gerçekliği semiyolojisi inşa edilebilir. Ona göre şehri ele almak, zaten felsefeyi sürdürmek, şehrin içine

felsefeyi ya da felsefenin içine şehri yeniden dâhil etmektir.⁹

Şehir ile felsefe arasındaki bağ bize felsefenin yanı sıra şehrin diğer bir önemli özelliğinin de siyaset olduğunu tekrar tekrar hatırlatır. Felsefe, ideoloji ve siyaset kavramları arasında büyük bir mesafe yoktur aslında, aksine felsefeden ideolojiye, ideolojiden de siyasete doğru tedrici bir geçiş (sıkılaştırma/daralma) söz konusudur. Siyaset, ideoloji (felsefe) pratiği olarak anlaşılabilir. Siyaset de tıpkı felsefe gibi diyalojiktir. Bu diyaloğun nihai iki aktöründen birisi iktidar -ki devlet bunun yoğunlaşmış bir ifadesidir, diğeri ise toplumdur. Dolayısıyla şehir üzerinde tasarrufta bulunma kapasitesiyle şehrin sorunlarının kaynağında esas olarak iktidar bulunur. İktidarın ürettiği sorunlara toplum çeşitli toplumsal hareketlerle cevap vermeye çalışır. Bu yüzden söz konusu toplumsal hareketlerin sorunların çözümünde ve bu amaç doğrultusunda iktidarın dönüştürülmesinde stratejik bir önemi vardır.¹⁰ Toplumsal hareketlerin felsefeden, hukuktan, ahlaktan ve sanattan istifade edebilme becerisi, iktidar karşısında direnme ve dönüştürme kapasitesine doğrudan etki edecektir.

Şehir ile siyaset (ideoloji=felsefe) arasındaki bağa ilişkin de birçok örnek göstermek mümkün. Her ideoloji (felsefe) kendi şehir (mekân)

“

Şehir ile siyaset (ideoloji=felsefe) arasındaki bağa ilişkin de birçok örnek göstermek mümkün. Her ideoloji (felsefe) kendi şehir (mekân) imgesini siyaset dolayımıyla ortaya çıkarmak ister. Siyaset ideolojik hedefleri doğrultusunda kendi ideal şehir tasarımından planlamaya, sorunlardan çözümlere kadar her konuda özgünlüğünü korumak ister. İdeolojiler ya da siyasetler arasındaki farkı koruyan şey tam da bu özgün tasarım, öneri ve tekliflerdir.

”

imgesini siyaset dolayımıyla ortaya çıkarmak ister. Siyaset ideolojik hedefleri doğrultusunda kendi ideal şehir tasarımından planlamaya, sorunlardan çözümlere kadar her konuda özgünlüğünü korumak ister. İdeolojiler ya da siyasetler arasındaki farkı koruyan şey tam da bu özgün tasarım, öneri ve tekliflerdir. Örneğin Manuel Castells Amerika özelinde kapitalist ideolojinin nasıl bir şehir ve çevre pratiğine (sorunlu) ulaştığını ve buna bağlı olarak Amerikan çözümüne buna nasıl tepki

verdiğini alıyor. Castells'e göre Amerikan hayat tarzı (kapitalist güdülemenin; daha çok üretim, daha çok tüketim ve daha çok kazanç) modern teknolojiyle ekolojik dengeye olumsuz etki etmekte ve bununla birçok çevre sorununun oluşmasına kaynaklık etmektedir.¹¹

Şehir ve siyaset ilişkisi ekseninde Henri Lefebvre ise rasyonalizm ideolojisinin ne tür bir siyasi pratik meydana getirdiğini şehircilik eğilimleri üzerinden göstermeye çalışır. Ona göre üç tür şehircilik yöneliminden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi iyi niyetli insanların (mimarların, yazarların) şehirciliğidir ki bunlar genellikle insani ölçekte insana uygun şehirler inşa etmek isterler. İkinci eğilim ise kamu sektörüne (devlet) bağlı idarecilerin şehirciliğidir. Bilimsel olma iddiasındaki bu şehircilik anlayışı ise teknokratik ve sistemleştirilmiş bir şehirciliktir. Üçüncü şehircilik eğilimi ise müteahhitlerin şehirciliğidir. Onlar şehri pazar için, kâr amaçlı olarak tasarlar ve gerçekleştirirler.¹²

Felsefe ve siyasete ek olarak şehrin bir diğer özelliği de sanattır. Şehir, tıpkı felsefe ve siyasette olduğu gibi sanatın da koşuludur. Tüm sanat türlerine ev sahipliğinin yanı sıra, şehrin bizatihi kendisinin de bir sanat etkinliği olması gibi bir yönü vardır. Çünkü şehir en nihayetinde

ortaya çıkarılmış bir yapıttır; duyguların, düşüncelerin ve inançların bir beğeni belirteciyle somutlaştığı bir yapıt. Henri Lefebvre şehri sadece zenginliklerin değil, bilginin, tekniğin ve yapıtların da (sanat eserleri, anıtlar) biriktiği toplumsal ve politik yaşam merkezleri olarak tanımlıyor. Ona göre şehrin kendisi de bir yapıttır; ve bu özellik, paraya, ticarete, mübadeleye, ürünlere doğru geri dönüşsüz yönelimiyle tezat oluşturur. Lefebvre'ye göre yapıt kullanım değeridir (şehir hayatı, kentsellik ve kent zamanı), ürün ise mübadele değeri (alınıp satılan mekânlar, ürünlerin, malların, yerlerin ve işaretlerin tüketimi).¹³ Özetle Lefebvre'ye göre şehir her yerde düşüğe geçmiştir. Şehir kullanım değerine bağlı olmalıyken, sanayileşme yoluyla metanın genelleşmesi şehrin yıkımına yol açtı. Nitekim mübadele değeri meskendeki mevcut toplumsal yaşantının değer yitimini doğrulamaktadır. Ona göre hâkim ideoloji uzun zamandır sadece “yerleşme”yi amaçlamakta, şehri niteleyen toplumsal ve toplumsallık artık dikkate alınmamaktadır.¹⁴

Bu yüzden şehir konusunda ısrar etmek demek; felsefe, sanat, bilim ve siyaseti tekrar tekrar ele almaya mecbur olmak demektir. Söz konusu alanlara ahlaki ve adaleti (siyaseti) de eklemek gerekir. Çünkü ahlak ve adalet diğerlerinin pratik koşulları için bir çerçeve çizer. Neden bu kavramlara dönülmesi gerektiğine gelince; günümüzde tamamen doğa-

⁹ Henri Lefebvre, a.g.e., s. 25.

¹⁰ Remi Hess, *Henri Lefebvre ve Mekân Düşüncesi*. Henri Lefebvre, Mekânın Üretimi içinde (s. 9-19). 2. Baskı, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 13.

“

Ona göre üç tür şehircilik yöneliminden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi iyi niyetli insanların (mimarların, yazarların) şehirciliğidir ki bunlar genellikle insani ölçekte insana uygun şehirler inşa etmek isterler. İkinci eğilim ise kamu sektörüne (devlet) bağlı idarecilerin şehirciliğidir. Bilimsel olma iddiasındaki bu şehircilik anlayışı ise teknokratik ve sistemleştirilmiş bir şehirciliktir. Üçüncü şehircilik eğilimi ise müteahhitlerin şehirciliğidir. Onlar şehri pazar için, kâr amaçlı olarak tasarlar ve gerçekleştirirler.

”

dan koparılmış olan şehir, felsefenin kökenlerindeki temel sorunlardan birisidir. Toplumun gündelik hayatına hizmetkâr kılınan sanat ise bütünüyle bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bilime gelince, bilim de benzer bir yazgıyla boyunduruk altına alınmıştır. Günümüzde siyaset şehrin mübadele değerine işlerlik kazandırır. Ahlak ise

tamamen konu dışı tutulmuştur. Bu nedenle şehri geri çağırarak ve onu yeniden elde etmek için ahlak ve adalet zemininde felsefenin, sanatın ve bilimin yeniden uyandırılmaları gerekir.■

Kaynakça:

Castells, Manuel. (1997), *Kent, Sınıf, İktidar*, Asuman Erendil (Çev.). Ank.: Bilim ve Sanat.

Hess, Remi. (2014), Henri Lefebvre ve Mekân Düşüncesi. Henri Lefebvre. *Mekânın Üretimi* içinde (s. 9-19). 2. Baskı, İstanbul: Sel.

Kılıçbay, Mehmet Ali (2000), *Şehirler ve Kentler*, 2. Baskı, Ankara: İmge.

Lefebvre, Henri. (2018), *Şehir Hakkı*, 3. Baskı, Işık Ergüden (Çev.). İst.: Sel.

Tatar, Burhanettin. (2009), *İslam Düşüncesine Giriş*, İst.: Dem.

“Şehirsiz” Kalmak veya Şehirde Hayal Kurmak...

Yahya Düzenli

yahyaduzenli@hotmail.com

Büyük ârif Feridüddin Attar XII. yy.da yazdığı “*Mantık et-tayr: Kuşların Dili*”nde efsanevi kuş Simurg’un bir gece yarısı Çin ülkesinde görüldüğünü ve o ülkeye kanadından bir tüy düştüğünü belirterek devamla şöyle der: “*bütün şehirler birbirine değdi... Herkes o bir tüyden başka çeşit bir nakış, bir resim*



Yasak Şehir-Çin



Dört şehir (Mekke, Medine, Kudüs ve İstanbul)

“

“Bütün şehirler birbirine değdi... Herkes o bir tüyden başka çeşit bir nakış, bir resim elde etti... Bütün bu eserler onun parlaklığından meydana geldi... bütün bu ışıklar kanadının bir tek tüyündeki nakıştan zuhur etti.”

”

elde etti... Bütün bu eserler onun parlaklığından meydana geldi... Bütün bu ışıklar kanadının bir tek tüyündeki nakıştan zuhur etti...”

Attar’ın bu efsanevi hikâyesi, medeniyetle şehir arasındaki ilişkinin aşkın ifadesinin, şehrin medeniyetlerin yatağı ve kaynağı olduğunun, her şehrin kendine mahsus yeryüzü tasarımları bulunduğunun ve bir kristale vuran ışığın o kristalin özelliklerine göre ışığı yansıtması gibi şehirlerin de “yaşanmaya değer hayat” sunmasının o “değer”leri aslına uygun “yaşatabilmesi”ne bağlı olduğuna vurgu yapar.

Ve de Attar’ın bu hikâyesinden medeniyete kaynaklık eden şehirlerin o medeniyete adını verdiğini de çıkarabiliyoruz. Medine-Medeniyet ilişkisinde olduğu gibi...

Antik dönemlerde de insanların toplumsal kimliği ve aidiyeti, yaşadıkları şehre nisbet edilerek tanımlanırdı. Meselâ “Romalı”



İstanbulluların buluşma mekânlarından Beyazıt Camii avlusu

dendiğinde İmparatorluk vatandaşlığı ile “kentli kimliği” birbiriyle örtüşmüştü. “Bütün yollar Roma’ya çıkar” sözü de şehrin merkezi çekim gücü ile imparatorluğun görkemini ifade ediydi. Öncelikle Site-Şehir devletleri olarak ortaya çıkan ve her biri ayrı bir “kimlik” ifade eden bu şehir devletleri istilâ ve yayılmalarla büyüseler de kendilerine kaynaklık eden şehirle anılmayı sürdürmüşlerdir. Aslında bu “şehirli kimlik ve aidiyet”; bugün hem dünyamızda hem de ülkemizde tartışmaların ve yeni tanım arayışlarının sürdüğü kimliğin indirgenmek istendiği “etnisite” de dahil olmak üzere kimliğe ilişkin tüm belirsizliklerin, problemlerin, çatışmaların da ortak bir eksende çözümünün işaretlerini taşıyor. Yani şehir kimliği ayrıştırıcı değil, “kompoze” bir yaşama biçimini ortaya çıkarıyor.

Kendi medeniyet coğrafyamızda da öncelikle Mekke, Medine, Kudüs gibi “model şehir”lerin de mana ve renklerini sirayet ettirdikleri tüm coğrafya ve topluluklarda “kompoze” bir yaşama kültürü oluşuyor. Bu üç “taç şehir”in ve medeniyet coğrafyamızın Bağdat, Semerkant, Kurtuba, İstanbul gibi şehirlerinin kuruluşlarından bugüne kadar geçen tarih ve kültürüne kesitler hâlinde baktığımızda bu gerçeği görebiliyoruz.

Modern zamanlarda ise şehirlerin çoğalması, iletişimde yaşanan gelişmeler, tekno-kültürel çeşitlilik ve baskın teknolojilerin “istilâ”sı, 20. yüzyılın ulus devletle önümüze çıkması bu “şehirli” kimliklerin, aidiyetlerin, medeniyet göstergelerinin farklılıklarını, zenginliklerini, birbirleriyle olan ilişkilerini oldukça daraltarak, tekdüze, birbirlerinin kopyası hâle getirdi. Böylece şehirler; modern malzeme, eşya ve enstrümanlarla hiçbir insanî ve estetik kaygıya yer vermeden oluşturulan-kuşatılan ve içindekilerin de “bitkisel hayat”a mahkûm edildiği bir “topluluk kamp” hâline

dönüşüyor.

Medeniyetleri doğuran ve devam ettiren şehirlerin insanlara sunduğu “kompoze” kültür; “değerlerle yaşama” gibi bir “kök idrak”in farkında olmayı gerektiriyor. Bu “kök idrak”, “medeniyet şehirleri”nin genlerinde, “harekete geçeceği” şartları bekleyen mikroorganizmalar gibi her dem taze ve canlı bir biçimde bekliyor.

İçerisinde yaşadığım şehir de böylesine bir “muallâ şehir” olarak, köklerindeki manayı kavrayacak medeniyet yürütücülerini arıyor. Bunları bulabilmesi, bunların kendisini “idrak” edebilmesine bağlı. Bunun da çaresi, “Bir küçük iğne yok mu, şehrin kalbini delen?” diyen şâirdeki duyarlılığı anlayabilmekle mümkündür.

Attâr’la başladık Cüneyd-i Bağdadî ile devam edelim...

“

Bu ‘derinlik’ten pay almaya çalışarak biz de soralım: “İnsan ne zaman şehrine erişir?”

Herhalde cevabı: “Şehirsiz kaldığı zaman!” olmalı. Yani insan, şehri bütünüyle idrak edip, onda yaşayıp fani olduğu, şehirle kendisini bütünleştirdiği zaman... Eski deyimle “fena fi’ş-şehr” olduğu zaman...

”



Büyüklerden Cüneyd’e sormuşlar: “İnsan ne zaman gönül huzuruna erişir?”

Cevap vermiş Cüneyd: “Gönülsüz kaldığı zaman!”

Bu “derinlik’ten pay almaya çalışarak biz de soralım: “İnsan ne zaman şehrine erişir?”

Herhâlde cevabı: “Şehirsiz kaldığı zaman!” olmalı. Yani insan, şehri bütünüyle idrak edip, onda yaşayıp fani olduğu, şehirle kendisini bütünleştirdiği zaman... Eski deyimle “fena fi’ş-şehr” olduğu zaman...

Veya Üstad Necip Fazıl’ın İstanbul’u vecd içinde vafederken söylediği, “Ruhumu eritip de kalıpta dondurmuşlar. Onu İstanbul diye toprağa kondurmuşlar” mısraını yaşadığımız şehre giydirebilirsek...

Yıllardır şehrimizin yüzüne takılıp çıkarılan, tekrar takılıp çıkarıla çıkarıla tahribatlara sebep olan maskelerin atılıp, yerini kendi-aslı yüzü alıncaya, yani “ben idraki”ne kavuşuncaya kadar şehrimiz “bizim” değildir. “Bizim” olması için, bizim de maskelerimizi atmamız elzemdir.

Şehirde “bulunmak”la şehirde “olmak” arasındaki yer ve idrak farkını kavrayabiliyorsak o zaman “şehirdeyiz”, o zaman “şehirdeniz”, o zaman “şehirleyiz”, o zaman “şehirliz!” Şehirli olabilmek için şehirde şehir için hayallerinizin olması gerek! Şehrimizin geleceği kuracağımız hayallere bağlıdır.

Yaşadığımız şehre döndüğümüzde... Bu şehirde yaşamak, şehirli olmak bir “medeniyet, aidiyet ve kimlik” ihtiva ve ifade edebiliyorsa; muhatabına edep, haşyet, hürmet, tedâ telkin edebiliyorsa, yani bunları hissettirebiliyorsa Şehrin ve şehirliliğin bir manası vardır. Şehir de şehirde

“

Yunus’un “Yusuf”dan kasdı insan: “Kenan”dan kasdı da şehirdir. Zamanüstü bir dille modern zamanların şehirlerinde kaybolan insan ve insanın kaybettiği şehir iki mısradan ancak böyle anlatılabilir. Yunus’un mısralarında tüm zamanların insan ve şehir ilişkisini de görebiliyoruz. Yunus bu metaforik ifadeleriyle çok derinlerde insanın şehirde varoluşunu sorguluyor. İnsan şehirde kaybolda da ‘bulunabilir’, kendini yeniden idrak ve inşa edebilir. Ancak şehri kaybettiğimizde şehir bir daha “o şehir” olamıyor.

”

yaşayan insan da “kıvamı”nı bulmuş demektir. Aksi hâlde şehir sıradan bir coğrafya; içinde yaşayanlar sıradan canlılardan ibarettir.

Attâr’ın efsanevî-hikemî hikâyesindeki şehirden yola çıktık gene ne hayallere daldık!

Bugünlerin kaskatı reel-politiği, kaotiği içinde bu satırların yeri, anlamı var mı?

Var! Nasıl? Divan şairi söylesin:

“Bu şârda hayâllerin haddi vü şûmanı yok!”

(Bu şehirde hayal kurmanın sınırı ve hesabı yok)

ŞEHİRDE BİR RÜYADAN ARTA KALMAK...

Büyük ârif Yunus Emre her mısraı “berceste” olan şiirlerinden birisinde; “Yusuf’u kaybettim Kenan ilinde. Yusuf’um bulunur, Kenan bulunmaz!” der ve daha sonraki mısralarda da “Bu ne yâredir ki çare bulunmaz” diyerek devam eder.

Yunus’un “Yusuf”dan kasdı insan; “Kenan”dan kasdı da şehirdir. Zamanüstü bir dille modern zamanların şehirlerinde kaybolan insan ve insanın kaybettiği şehir iki mısradan ancak böyle anlatılabilir. Yunus’un mısralarında tüm zamanların insan ve şehir ilişkisini de görebiliyoruz. Yunus bu metaforik ifadeleriyle çok derinlerde insanın şehirde varoluşunu sorguluyor. İnsan şehirde kaybolda da “bulunabilir”, kendini yeniden idrak ve inşa edebilir. Ancak şehri kaybettiğimizde şehir bir daha “o şehir” olamıyor.

Bu mısraların bir diğer derunî yorumu; Yusuf’un vahdete (birliğe) Kenan’ın ise kesrete (çokluğa) işaret ettiğine dair. Bu yorum da sonuç itibarıyla insan ve şehir yorumunu zenginleştiriyor. Üstad Necip Fazıl da bu anlamda “Çile”sinde “Uzasan, göğe ersen, cücesin şehirde sen!” diyor.

Şehirde insanı görememek... İnsanı sadece “nesne” olarak görmek... Bu yönüyle insan şehirde kaybedilmiştir. İnsan Kenan’ı (şehri) bulursa, kalabalıklara karışırsa Yusuf’u (kendisini) göremez. Kendisini bulduğunda ise Kenan’ı (şehri) kaybeder.

Büyük ârif Yunus, Hz. Yakup’un oğlu Yusuf’a olan hasretini ve sonunda ona kavuşmasından yola çıkarak, baba-oğul iki peygamberin şahsında şehrin manâsını da bize hissettiriyor, tattırıyor.

Yunus aslında bize şunu idrak ettirmek istiyor: Yusuf’u ararken Kenan’ı, Kenan’ı ararken Yusuf’u kaybetme! Yusuf’suz Kenan, Kenan’sız Yusuf “un manası yok! İnsan”ı ararken şehri, şehri ararken insanı unutma! İnsana da şehre de sahip ol, sahip çık!

Bir temellendirme yapacak olursak... İlk insan ve ilk şehir arasında nasıl bir ilişki vardı? İlk insanın ilk peygamber ve ilk peygamberin de “ilk doğru” ile “gönderildiği”ni düşündüğümüzde; onun kurduğu ilk şehrin, bütün insanlık tarihi boyunca kurulacak şehirlere örnek ve yatak teşkil ettiğine vurgu yapabiliriz.

Mekke’nin “mükerrem”liği,

Medine’in “münevver”liği,

Kudüs’ün “müşerref”liğinde bu “mutlak öğret-i-ilk doğru” ışığında şehir kuran peygamberlerin manasını görüyoruz.

Mekâna kudsiyet izafe etmek, o mekânda tecelli eden manalar nisbetindedir. Şehirleri anlamlı kılan da kendinde tecelli eden manalar, üzerinde yaşayan insan ve yaşanan hayatın “değer”idir.

Bu manada medeniyetlerin de tecelligâhı olan şehirler; üzerinde yaşayan insana telkin ettiği, hissettirdiği, yaşattığı “hayat”la anılırlar, önem kazanırlar.

Yunus’un “Kenan ilinin bulunamazlığı”na vurgu yapan mısraındaki bir sır da; Yusuf’u kaybetmekle yaşadığı ızdırabın-derdin, (Yusuf bulunsa bile) “insanî bir ızdırıp” olduğuna dikkat çekmek olsa gerek. Tıpkı Fuzulî’nin “Yâ Rab! Belâ-yı aşk ile kıl mübtelâ beni. Bir dem belâ-yı aşktan etme cüda beni. Eksik etme inayetini ehl-i derdden. Yâni ki çok belâlara kıl mübtelâ beni” dediği türden bir ızdıraptır bu. Kenan ili-şehir bu ızdırabı, derdi hatırlattığı için “bulunamaz”dır. Yoksa Kenan aynı Kenan’dır. Ancak, Kenan Yusuf’la-insanla mana kazanır.

Yunus’un mısralarındaki insanın kayb olduğu şehir ile; modern zamanların insanı tahrip eden, ilişkileri metalik ve mekanik hâle getiren, gürültüsünün hareket ve canlılık zannedildiği şehri arasındaki fark şu: Yunus’taki “bulunmayan Kenan ili” yaşanmaya değer hayata; modern zamanların şehri de “yaşanamayan hayat’a işaret ediyor. Bir düşünürün “şehir kalabalıkların yalnız yaşadığı-kaldığı yerdir” dediği de bu olsa gerek...

Bizim yaşadığımız şehre veya yaşamak isterken yaşayamadığımız şehre olan muhabbetimiz, şehre dair derdimiz, öfkemiz de bu bağlam içerisinde. Yoksa bugün sadece mekân olarak bazı kalıntıları kalmış olan şehirlerimizi dolaşırken, onlara hüznle bakarken, giderek insanı boğan, medeniyet şehri olduğu zamanlardan hiçbir



Kahire



Mekke’nin 140 yıllık tasviri



Medine’nin 140 yıllık tasviri

“

Kendi medeniyet coğrafyamızda da öncelikle Mekke, Medine, Kudüs gibi ‘model şehir’lerin de mana ve renklerini sirayet ettirdikleri tüm coğrafya ve topluluklarda ‘kompoze’ bir yaşama kültürü oluşuyor. Bu üç ‘taç şehir’in ve medeniyet coğrafyamızın Bağdat, Semerkant, Kurtuba, İstanbul gibi şehirlerinin kuruluşlarından bugüne kadar geçen tarih ve kültürüne kesitler halinde baktığımızda bu gerçeği görebiliyoruz

”

iz taşımayan, sadece adı “maziden tatlı bir hatıra” olarak kalmış bir şehir olmanın dışında, (bugünkü uğraş ve odak alanlarına baktığımızda) “yaşanmaya değer” bir gelecek vadetmiyor.

İmkânlar âleminde gelecek vadetse de realiteler âleminde henüz böyle bir belirti yok.

Böyle düşünürken... Aklıma Tanpınar'ın çocukluğunun İstanbul'undan kalan son birkaç eşya-olaya rastladığında, onların “*hepsi de zaman mahzeninde bir nevi cüzzama tutulmuş gibi zavallı ve hâlsiz*” hâlde uzaktan kendisine:

“*Ya, işte böyleyiz, bir rüyadan arta kalmanın sonu budur...*” der gibi baktıklarını söylüyor.

Müthiş! Bırakınız “*medeniyetin rüyası*”nı görmeyi; medeniyet gerçekliği'ne yüzyıllar boyu yatak olmuş bir şehirden arta kalmanın sonu da herhâlde bugün yaşadığımız hâl olsa gerek.

Bu hüznü tabloya rağmen Tanpınar medeniyet şehirlerinden ümitvardır: “*Bir medeniyetten öbürüne geçerken, yahut düpedüz yaşarken kaybolan şeylerin yanı başında zamana hükmeden gerçek saltanatlar da vardır. Bir kültürün asıl şerefli tarafı da onlar vasıtasıyla ruhlara değişmez renklerini giydirmesidir...*”

“

İçerisinde yaşadığım şehir de böylesine bir “muallâ şehir” olarak, köklerindeki manayı kavrayacak medeniyet yürütücülerini arıyor. Bunları bulabilmesi, bunların kendisini “idrak” edebilmesine bağlı. Bunun da çaresi, “Bir küçük işne yok mu, şehrin kalbini delen?” diyen şâirdeki duyarlılığı anlayabilmekle mümkündür.

”

üzerine Şems müthiş bir şekilde mukabele eder: “*Ensende çıban mı var? Niçin başını kaldırıp mehtaba bakmıyorsun?*”

Bu hikmet anlaşılmalı ki “*Yusuf ve Kenan ili*” yâni “*insan ve şehir*” anlaşılabilirsin.

Biz de, şehrin kendisine, özüne, hakikatine bakmaya çalışırsak şehir bize “kendinden öte şeyler” anlatacaktır!

Görülmesi gereken, anlaşılması gereken “*şehir ruhu*” bu olmalı!

ŞEHİR VE AŞK...

Şehirde yaşamak; orada yerleşmek, çalışmak, eğlenmek, sokaklarında yürümek, yorulmak, dinlenmek midir? Bütün bu yapıp-etmelerin toplamı şehirde “yaşamak” mıdır? Şehrimizde müzede dolaşmış gibi dolaşıyorsak yâni artık ruhu kalmamış, “bütün”

içerisindeki anlamı yok olmuş nesnelere seyrederek gibi şehirde “itina ile” dolaşıyorsanız o şehirde yaşadığınızı söylemek oldukça zor.

Diğer taraftan... Şehir, insanın dünyaya bakışını derinleştirir. Bu anlamda şehir “*medeniyet şehri*”dir. Bazen göz önünde olduğu “sanılan”ın, bakılanın “*en az bilinen*” olması gerçeğiyle, şehrimizde “*yaşadığımızı*” söylemenin çok büyük bir “*iddia*” olduğunun farkında mıyız?

“Nerede yaşıyorsunuz?” sorusuna “Bu şehirde yaşıyorum!” cevabını verebilmek herhâlde cür’et ister. Çünkü bu şehirde “yaşama”nın “yansıma”ları vardır. Herkes kendindeki “şehir idraki” nisbetinde “yaşama”yı yansıtır. Bu yansıma “mükellefiyet”tir. Biraz daha ileri gidersek; bu mükellefiyet “muhabbet”e dönüşmüş bir “yansıma”dır. Bunu “zevken idrak edenler”dir ki şehrinde yaşayanlardır.

Böyle bir şehre “ait olmak” için şehrin “değeri”nin “aşk”a dönüşerek içselleştirilmesi gerekir.

Abartıyor muyuz? Veya olmayan, kalmayan bir şehirden, efsanevi Kafdağında bir şehirden mi bahsediyoruz? Şehrimizde “yaşamak” istiyorsak böylesine bir “aşk”la bağlanmak zorundayız. Şehirde “yerleşmek” istiyorsak böyle bir mükellefiyete ihtiyacınız yok.

Şehirle olan bağlarımızı “aşk”a dönüştüremiyorsak şehrimizle ilişkimiz iki yabancıların ilişkisi gibidir. Şehir kaskatı iskelet değildir. Şehir sevgisini sadece şehrin silüetine, plastiğine, nesnelğine, enstrümanlarına hasretmek, sevgiyi “somutluklar âlemi”ne indirgemek şehrin ruhundan nasipsizliktir. Şehir ile “hemşehr” olmak gerekiyor. Onun için “hemşehr” kavramı hayatımızın vazgeçilmez kavramlarından. Metropollere akan taşralıların yalnızlık ve yabancılık duygusuyla “hemşeri” arayışı ve algılaması değildir bu “hemşehr”...

Bir başka koridordan bakarsak...

Anadolu'nun büyük âriflerinden Eşrefoğlu Rumî bundan 670 yıl önce yazdığı Dîvan'ındaki şiirlerinden birinde “*yılda bir kez şehri seyran eyledin. Kendüzün bu halka mihman eyledin.*” der. Hasbelkader bu şehirde “*doğmuş*” kimi sanatçı, yazar, çizer, edebiyatçı, kültür adamı, siyasetçi, vs.lerin şehrine olan bağları-İlgileri tam da Eşrefoğlu'nun mısrasındaki gibi. Doğdukları şehri sadece “seyran eylemek” için hatırlayan, bu hatırlamayı mükellefiyet hâline getirmeyenlerin şehirlerine aidiyetlerinden bahsedilebilir mi?

Bunlar için şehir Calvino'nun “Sürekli Kentler”indeki çobanın şehre bakışı gibidir:

“

Şehirle olan bağlarımızı “aşk”a dönüştüremiyorsak şehrimizle ilişkimiz iki yabancıların ilişkisi gibidir. Şehir kaskatı iskelet değildir. Şehir sevgisini sadece şehrin silüetine, plastiğine, nesnelğine, enstrümanlarına hasretmek, sevgiyi “somutluklar âlemi”ne indirgemek şehrin ruhundan nasipsizliktir. Şehir ile “hemşehr” olmak gerekiyor. Onun için “hemşehr” kavramı hayatımızın vazgeçilmez kavramlarından. Metropollere akan taşralıların yalnızlık ve yabancılık duygusuyla “hemşeri” arayışı ve algılaması değildir bu “hemşehr”...

”

“*Bağışla beni,*” diye cevap verdi, “*sürekli göç eden bir çobanım ben. Ben ve keçilerim kentlerden geçeriz bazen; ama fark edemeyiz onları. Otlakların adını sor bana, hepsini bilirim. Kaya Çayırılığı, Yeşil Yamaç, Gölgeci Çayır. Kentlerin adı yok benim için: kent dediğin, yol sapağında keçilerin ürüp dağıldığı, bir otlağı diğerinden ayıran yerler sadece benim gözümde. Ben ve köpek koşar, onları bir araya toplarız hemen.*”

Devam ediyor Calvino'nun çobanı: “*Ben ve keçilerim uzun zamandır yürüyoruz sokaklarında, bir türlü çıkmıyoruz kentten...*”

Eşrefoğlu'nun kelimeler üstü “tarif”i ile Calvino'nun çobanının şehir algılaması kimi şehirde yaşayan sanat-edebiyat-siyaset erbabını işaret ediyor sanki. Onlar da “şehirli kalamama”nın verdiği panikle şehirlerinden “sürekli göç” hâlinelediler. Bu göç, şehirden kaçışın, şehrin tarihinden, kültüründen kaçışın göçü...Toprağın kokusunu hissedememenin kaçışı...Şehirde sadece ayakları değil zihinleri de dolaşan “kent aydınları”, Calvino'nun çobanının keçileri kadar şehirlerini tanımıyorlar. Şehrin tarihsel derinliğinden ne kadar kaçmaya çabalasalar, şehir o kadar üzerlerine gelecek ve kendilerini soktukları bu şehir lâbirentinden çıkamayacaklardır.



Eşrefoğlu Rûmî Türbesi- İznik

Kime söylüyoruz bunları? Şehri kendi “halisünasyonları” ve “saplantıları”ndan ibaret gören, kendini “aydın nasbeden”lere... Şehrine “âşık” olamayanlara...

Gene Eşrefoğlu Rûmî aşkın ileri derecesini “sevenin sevilende yok olması” olarak ifade ederken şunları söylüyor:

“Bir kişi mahbubunun adını çok zikretse ol mahbubun ışıkla, muhabbetiyle kendi ismini ve masivasını unudur. Ol vakit ona dahi sorsalar: “Adın nedir?” Ol dahi Mansur gibi, mahbubunun adını salıverür. Kişiye ışık galib olacak kendü ismini ve gayrının ismini gönülden yuy. Hemen zikrettiği mahbubun adını kor. Ancak kalanını unudur.

Nitekim Mecnun İbn-i Kays’e vaki oldu, sordular: “Adın nedir?” dediler.

-Adım Leylâ’dır, dedi ve her kande baksa, gözüne Leylâ’dan artık bir âdem dahi gelmezdi. Cem’i adları hep unudub dururdu.

Pes âşık-ı sâdık oldur kim Dost adından artık adları gönlünden yüya.”

Eşrefoğlu “aşkın son haddi”ne ilişkin bunları söylerken dolaylı bir ilişkilendirmeye biz hayalimizde olması gereken şehrimizi canlandırıyoruz.

Kültürümüzdeki “şerefü’l mekân bi’l mekân” hikmetiyle; şehirlerimizi sun’i-sahte imajlar kentine dönüştürmeden içinde barındırdıklarıyla birlikte bir “muhabbet kenti” olarak görebilmek... İşte hüner bu...

Şehir müşahhaslar âleminden ibaret değil. Manasını Eşrefoğlu’nun gözüyle görmeye-anlamaya çalışmak, şehrimize “muhabbet”le bakmayı gerektirir.

Fuzûlî’nin “aşk derdiyle hoşem” diye başlayan mısraını deforme etmenin sırasındır:

“Şehr derdiyle hoşem el çek ilâcından tabip!”■

Siyasetin Yapılaşması, Kent Mimarisi*

Alev Alatlı

Eski Yunancada kent, “politikos” yani “siyaset” kelimesinden gelir. Atinalılar için “kent” siyasetin yapılaşması demektir. Eflâton ve Aristo, şehrin “toplumsal olarak ayrıştırılmış ve ayrıcalıklı” olması gerektiğini söylemişlerdi. Ünlü filozofların kadınları ve köleleri “demokrasi ve yurttaşlık haklarının dışında” tuttuklarını düşündüğümüzde, şaşırtıcı bir tercih olmasa gerek.

Atina’nın başlıca rakibi, Roma’nın lâkabı “asalak şehir”dir. Atina, hiç değilse kendisini besledi. Roma, yiyecekten ham maddeye, kölelerine varıncaya kadar her ihtiyacı imparatorluk lejyonerleri tarafından temin edilen, asalak bir şehirdi. Dünyanın en büyük şehriydi,

bir milyon nüfusu vardı. Halkının yüzde doksan beşi sefaletin doruğunda sürünürken, saray mimarları altın varaklı kubbeler dikmekte sakınca görmezlerdi. Yoksulların cesetleri gömülmez, çöplüğe atılır, dağ gibi yığılmış çöp yığınlarının, karpuz kabuklarının, yemek artıklarının arasından insan kolları, bacakları fırlardı. Roma’ya, “sömürü kültürünün yapılaşması” olarak bakılmasının nedeni bu.

Fransız Aydınlanması, humanist/insancı ideoloji doğrultusunda Kilise’yi önemsizleştirdi, yerine “Sarayı” getirdi. Üçüncü Napolyon Paris’i yeniden inşa ederken amacının şehirde “anarşistlerin ve diğer baş belâlarının” yuvalarını kurutmak olduğunu ilân etmişti. Paris’te o geniş bulvarların açılmasının, köşeli mahallelerin kurulmasının nedeni, halkın denetim altına alınması, İmparator’un iktidarının sağlamlaştırılması

*<https://www.alevalatli.com.tr/siyasetin-yapilasmasi-kent-mimarisi>



İnşa sürecinde 15 binden fazla işçinin öldüğü Katar Dünya Kupası- 2022 stadları

arzusudur. İktidarın gücünü megalomanyak bir tutkuyla mekâna yansıtmak gayreti, Tanrı'ya soyunan kayzerlere meşruiyet kazandırmak çabası, tabiatın fethedebileceği hezeyanınin cismanileştirilmesi ki, bu gayret Avrupa'nın bugün hayran olduğumuz diğer şehirlerine sıçrayacaktır. Örneğin, St. Petersburg'un baba-oğul mimarları Rastrelli'ler ve onların saraylı patronları, Ruslar için bir şehir yapmamışlar, Rusların hayranlıkla seyredip görkemini altında ezilecekleri soylulara ait bir "kurtarılmış bölge" kotarmışlardır.

"Paris modeli" daha sonra başta Cezayir olmak üzere Fransız kolonilerine de ihraç edilirken, **Müslüman medineleri** Fransız askerî mimarları tarafından acımasız bir biçimde "modernleştirilir." Böylece perçinlenen "sömürü kültürü"ne öykünen İngilizler, ticaret yollarını güvence altına almak, sömürgelerini denetleyebilmek için dünya çevresinde kurdukları altmıştan fazla benzer şehirde aynı dünya görüşüne sadık kalırlar.

1887-1965, İsviçre doğumlu Fransız mimar Le Corbusier ki, asıl adı La Chaux-de-Fonds'dur, Yirminci yüzyıl modernizminin gurusu olarak bilinir. İsviçreli bir saat yapımcısının oğlu olan bu beyefendi, "**Şehirler, vatan-**

“

"Paris modeli" daha sonra başta Cezayir olmak üzere Fransız kolonilerine de ihraç edilirken, Müslüman medineleri Fransız askerî mimarları tarafından acımasız bir biçimde "modernleştirilir." Böylece perçinlenen "sömürü kültürü"ne öykünen İngilizler, ticaret yollarını güvence altına almak, sömürgelerini denetleyebilmek için dünya çevresinde kurdukları altmıştan fazla benzer şehirde aynı dünya görüşüne sadık kalırlar.

”

daşlara bırakılmayacak kadar önemlidirler" derken, Aristo-Eflâton ikilisinin izindedir.

"Ev, içinde yaşanacak bir makinedir" diyen Le Corbusier, kentlerin "katıksız geometri" kurallarına uymaları gerektiğini savunur, "tabiata tecavüz ediyor olmalarını"



Sovyetler Birliği Dönemi mimarisi

överdi. Le Corbusier'in şehirden anladığı "köşeli dev binalar, geniş düzlüklere puantiye kumaşı anımsatır biçimde yerleştirilmiş tek tük ağaçlar."

Stalin, seçkincilik, toplumsal sorumluluktan yoksunlukta Rastrelli'yi aratmayan Le Corbusier hayranlarındandır. "**Stalin mimarisi**" olarak da bilinen 1945 sonrası SSCB mimarisi, geometri kuralları doğrultusunda bir düzine tankın yanyana geçebileceği bulvarlar, devasa binalar, "ev içinde yaşanacak bir makinedir" şiarı doğrultusunda sosyal konut adı altında yükselen beton yığınlarına revaç verir.

Gelir, Amerikalı Frank Lloyd Wright. Mimarinin tartışmasız "guru"larından Wright, Yirmibirinci yüzyılda insanların uydu kentlerde kendi sebzelerini yetiştirebilecekleri birkaç dönümlük bahçe içindeki evlerde yaşayacaklarını, her biri bir şehir merkezi gibi işlev görecektir olan bu meskenler sayesinde kentlerin ortadan kalkacaklarını öngörür. Ne ki, Wright'ın '30'larda ABD için öngördüğü uydu kentlerde evler bugün bahçeler içindedir ama bahçelerde sebze değil, çim ekilidir. Ortadan kalkmak şöyle dursun, kentler her gün biraz daha büyümekte, kapitalist iktidarını perçinlemekte, eşitsizlik derinleşirken kent merkezlerinde şiddet her gün biraz daha artmaktadır. Yeni teknolojiler egemen metropollerde yoğunlaşır, New York, Londra, vb. vb.

“

Stalin, seçkincilik, toplumsal sorumluluktan yoksunlukta Rastrelli'yi aratmayan Le Corbusier hayranlarındandır. "**Stalin mimarisi**" olarak da bilinen 1945 sonrası SSCB mimarisi, geometri kuralları doğrultusunda bir düzine tankın yanyana geçebileceği bulvarlar, devasa binalar, "ev içinde yaşanacak bir makinedir" şiarı doğrultusunda sosyal konut adı altında yükselen beton yığınlarına revaç verir.

”

güçlerine güç katmaya devam ederler. Daha da vahimi her bir kuşak, daha büyüğüne, daha şaşalsına, daha debdebelisine öykünür.

İslam'la birlikte kutsal meskenlerin mahremiyeti duvarlarla korumaya alınır. Duvarların, kapıların, pencerelerin yükseklikleri hane halkının mahremiyetini korumak üzere ayarlanır. Dünyevi zenginlikle övünmek kabalık sayıldığından, yapılar "olmayanları imrendirecek" şekilde süslenmez. Mülkün asıl sahibinin Allah olduğu, malın en hayırlısının Allah yolunda harcanması; Allah yolunda harcananın da en hayırlısının halkın en çok ihtiyaç duyduğunu karşılayan olduğu şeklindeki bilgi ile sermayenin kalıcı yapıtlara değil, sevabı devam eden sadakalara, vakıflara – halkın en çok ihtiyaç duyduğu medreselerin, imaretlerin, aşevlerinin, misafirhanelerin işletme giderlerine harcanır.

İstanbul 1850'lere kadar belediye nedir bilmediyse nedeni çöp toplamaktan aydınlanmaya kadar, belediyelerin işlerini vakıfların yapmalarıdır. Bu vakıfların üçte ikisi Osmanlı hanedan mensuplarının kurdukları vakıflar olup, bir tahmine göre toplam işgücünün yüzde on altısını istihdam ederlerdi.

On dokuzuncu yüzyıl İstanbul'u Sanayi Devrimi sürecinde büyüyen fabrikalarla birlikte şehirlerin yoksullara tahsis edilmiş semtlerinin de büyüdüğünü söyleyen,



Mısır

“

Bunları söyledikten sonra itiraf etmeliyim ki, bugüne kadar görkemli bir metropol görmedim ki, insan kemikleri üzerine bina edilmemiş olsun. Görkemli bir bina, bir katedral, bir piramit, bir bulvar, sıkır sıkır bir şehir görmedim ki, temelinde sömürü, kan, cinayet, fuhuş, uyuşturucu, karapara yatmasın. Evsizlerin sığınmış titreştikleri karanlık köşeleri, şiddetin kol gezdiği arka sokakları bulunmasın. Bu nedenle olsa gerek, görkem beni ürkütür.

”

Liverpool'da hektar başına üç bin kişinin düştüğünü, insanların bulabildikleri her delikte yaşamaya çalıştıklarını, mahzenlerin bile tıka basa insan olduğunu anlatan, hava kirliliğinden, bronşitten, veremden yakınan Engels'in rüyalarını süsleyen şehirdir. Evet, şehirler "siyasetin yapılaşmış durumları" iseler, şayet, İstanbul böyle bir siyasetin yapılaşmasıdır – daha doğrusu, yapılaşmasıydı.

Bunları söyledikten sonra itiraf etmeliyim ki, bugüne kadar görkemli bir metropol görmedim ki, insan kemikleri üzerine bina edilmemiş olsun. Görkemli bir bina, bir katedral, bir piramit, bir bulvar, sıkır sıkır bir şehir görmedim ki, temelinde sömürü, kan, cinayet, fuhuş, uyuşturucu, karapara yatmasın. Evsizlerin sığınmış titreştikleri karanlık köşeleri, şiddetin kol gezdiği arka sokakları bulunmasın. Bu nedenle olsa gerek, görkem beni ürkütür.

Bize gelince: Moğollar, Tatarlar, Türkler, hısım akraba Asya kavimleri, "gökkürenin rölevesi"ni çıkarır, barınaklarını kutsal gök cisimlerinden indirdikleri hayali çeküllerinin toprağa değdiği noktalarda inşa ederlerdi. Geldiğimiz yerlerdeki kentlerimiz bu nedenle toprağa rastgele düşen tohumlara benzerler. Meskenlerimiz, "göksel cisimlerin yansımaları" oldukları için kutsaldırlar ve öncelik, kutsal olanındır. Anadolu'da sokaklara cetvel değmemiştir. Eğri büğrüdürler ama hiçbir plânlamanın hangi tasarımın insan yararına olduğu sonucuna ulaşamayacağı, huzura giden yolu önceden belirleyemeyeceği düşünüldüğünde çetvelsizliğin mahzuru olup olmadığı tartışmaya açıktır.

Mimari, diğer sanat dalları gibi değil, bilimle iç içe ve ideolojik. Bir ressam ya da bir heykeltıraşın kullandığı malzemelerin türü eserine biçtiği değere hemen hiç yansımaz. Ama barınak, insanoğlu için hem yaşamsal hem de büyük çoğunluğumuzun ömrü müz boyunca yapacağımız en büyük yatırımdır. Hal buyken, mimarların ideolojik yapılanmaları yaşamsal oluyor; kararları, tercihleri, toplumun bütünü etkiliyor, yönlendiriyor ve hatta dönüştürüyor.

Geçtiğimiz günlerde, şehrimizin sorunlarını tartışmak üzere dünyanın dört bucağından kopup gelen mimarların, İstanbul'a nasıl bir "siyaset yapılaşması" öngördüklerini merak etmekten kendimi alamıyorum!■

Bir belediye nasıl çalışırmış, ibret ola...

İlhan Başgöz

Emeritus profesör, Indiana Üniversitesi
Radikal / 3 Haziran 2010



Bir Amerikan şehirde, ev yapmak için belediyeye başvurduk. Bize şöyle dediler: İlk adımda bütün komşularınıza iadeli taahhütlü bir mektup gönderecek ve bu arsaya iki ev yapmak istediğinizi bildireceksiniz, gelen cevaplarla, filan gün gene gelin...

Uzun zaman bir Amerika şehirde yaşadım. Yılda bir sömestir hâlâ bu şehirde yaşıyorum. Burası küçük bir üniversite şehri. 70 bin nüfusun yarısı öğrenci. Şehir tertemiz. En yağışlı günde yürü ayağına bir parça çamur bulaşmaz. Hani halkımızın bal dök



yala dediği türden. Yeşil, yeşil, yeşil. Hangi sokakta yürüsen seni iki yandan kucaklayan bir yeşil güzellik içinde yürürsün, yalnız en işlek yollarda değil, en yoksul mahallelerde bile yeşilin eksikliği yok. Evlerin çok büyük bir bölümü iki kat ve önlü arkalı bahçe içine oturmuşlar. Şehrin dört yanı ormanla çevrili. Merkezden birkaç kilometre ayrılırsan kendini bir ağaç denizinde bulursun. Nedir bu yeşilin sırrı diye hep düşünürdüm. Elbet gelir seviyesi halkın önemli. Sonra bir olaya karıştım. Yeşili kimin koruduğunu ve hangi usullerle koruduğunu öğrendim. Sizlerle bu bilgiyi paylaşmak istiyorum.

Yıllar önce bir ev yaptırıp satmak sevdasına tutuldum. İnşaattan hiç anlamam. Ancak burada bir akrabam var. Tek başına bir evi temelden

çatıya kadar yapar. Yapıp kiraya verdiği veya sattığı evlerin sayısı 12'yi geçmiştir. Bugün de yapar satar. Benim aklımı çeldi. Güzel bir arsa varmış, şunu alalım dedi. Şehrin değerli bir yerinde, her yanı ormanlık. Cennet gibi bir yer. Arsa, dört tane bahçeli ev yapacak kadar geniş. Ancak, şehir planında buraya bir ev yapılması uygun görülüş. Tek bir ev yapılırsa kazançlı değil, iki ev yapılırsa kazançlı. Bize belediyeye başvurun, iki ev yapılmasına müsaade alabilirsiniz dediler.

Komşuların istekleri

Belediyeye başvurduk. Bize dediler ki, "İlk adımda bütün komşularınıza iadeli taahhütlü bir mektup gönderecek ve bu arsaya iki ev yapmak istediğinizi bildireceksiniz,

gelen cevaplarla, filan gün gene gelin." Arsanın komşularına birer mektup gönderdik. Gelen cevapları özetliyorum.

Bir komşu diyor ki, "Evlerimizin önünden geçen yol dardır. Bu yoldan geyikler geçer. İki evin en az iki arabası olacağına göre dar yolun trafiği artacak. Geyiklerimiz daha büyük bir tehlike içine düşecek." İkinci komşumuz şöyle diyor: "Biz çocuklarımızı her gün okula götürüp okuldan getiriyoruz. Yolumuzda trafik çoğalmasını istemeyiz." Üçüncü komşu da diyor ki: "Bu arsada iki büyük çam ağacı var. Bunların kesilmesini istemiyoruz. Bu çamları özel yöntemle yerlerinden söksün, arsanın başka yanına diksinler." Bir başka komşunun isteği şu: "İki ev yapılırsa elbet, evler ana yola arsa



içinden bir yolla bağlanacak. Bu yol ya asfalt olacak veya beton. O vakit bu yolun iki tarafındaki ufak ağaçların köküne su gitmeyecek. Ağaçlar kuruyacak. Bu ağaçların en az sekiz yıl, özel bir şekilde sulanıp gübreleneceği garanti edilsin." Başka bir komşu "evin planını görelim" dedi, "Bakalım bizim evlere yakışacak mı, kötü ve küçük bir ev yapılırsa bizim evlerin değeri düşer." Bir başka bir komşunun derdi şu, adam spor hocası, çok geniş, önlü arkalı bir bahçesi var. Etrafında çit filan yok. Bana komşu gelirse bahçelerimizi bir çitle ayırmam gerekecek. Yeni evler de etraflarına çit çekecek. Ne onlar bahçelerini sınırlasın, ne ben. Böylece geniş yeşilliğimiz kaybolmamış olur.

Arsanın 500 metre kadar ilerisinde, ağaçların arasında kaybolmuş küçük bir göl var. Şehrin kanalizasyonu yok bu bölgede, septik tank kullanılıyor. Bu tanktan sızıntı olmuş, göl kirle-nirmiş. Özel izolasyonu olan pahalı bir septik tank yaptırmalı imişiz.

Cevaplara şaşık

Biz Türkiyeliyiz. Cevaplara şaşarak belediyeye gittik. Öyle ya, biz ev yaptıracamız, arsa alacağız. Bu nasıl demokrasi? Benim yaptıracamım eve neden bu kadar insan burnunu sokuyor? Oturup, belediye ile konuştuk. Bütün istekleri yerine getirmeye söz verdik. Ancak geyikler için bir çözüm bulamadık. Çevremizdeki

ormanlar gerçekten geyik cenneti. Bu güzel hayvanlar yem bulamazsa şehrin kenar mahallelerine inerler. Bahçelerdeki elmaları, şeftalileri, boyları yetişirse yerler. Biz bazen bahçelerimize, bu hayvanlar için meyve filan atarız, gelir yerler. Bu güzel gözlü, ürkek hayvanlar, ilkin bizi görünce kaçıyorlardı. Sonra alıştılar, kulaklarını dikip sürmeli gözleri ile bizi bir zaman tartıyorlar, zarar gelmeyeceğine inanırlarsa kaçmıyorlar. Anadolu evliyasından bir Geyikli Baba'mız vardır. Bursa'nın fethinde, yanındaki erenleri ile Sultan Orhan'a yardımcı olmuş. Menkıbe onun geyiklere binip gezdiğini anlatır. Şimdi ben buna inanıyorum. Zaten halkımız "erenlerin biniti geyik" demiş.

Geyik sayısı bazen o kadar çoğalır ki belediye bunların avlanmasına müsaade eder. Böylece hem geyik sayısı azalır, hem de fakir fukara bol et yer.

Komşuların mektuplarını gördükten sonra, belediyenin ilgili dairesi evin planını yapıp komşulara göndermemizi istedi. Gönderdik. Planı belediye de inceledi. Arkaya bakan pencereler 3 santim daha geniş olmalıymış, yangın olur da kapıdan kaçılmazsa pencereden kaçmak gerekebilirmiş. Planımız komşulardan olumsuz bir tepki almadı. Ancak bir komşu çatıyı örtecek malzemenin renginin öbür evlerle uyumlu olmasını istedi. Belediye bu isteği önemsemedi.

Bir sokaktaki evlerin büyüklüğü, küçüklüğü, iyi veya kötü olması komşular için önemli oluyor. Eğer bir ev ötekilere yakışmıyorsa, bütün çevrenin değeri düşüyor. Eskiden bir sokağa zencilerin ev yapması istenmezdi. Şimdi bu sorun olmuyor. En zengin bölgelerde bile zencilerin evleri var.

Belediyenin karar vereceği gün, projeyi savunmak bana düştü. Neler söylemedim? Bir göçmen kuş olduğumu, kentin bizi çok iyi karşıladığını, iki kızımın burada eğitildiğini, hiçbir kanunsuzluğa katılmadığımı, vergimi düzenli ödediğimi, bir eğitim kurumunda şehre hizmet verdiğimi filan anlattım. Dinleyenler “çok etkili oldu, karar olumlu çıkacak” dediler.

Karar bildirildi. İlkın kentin kanun ve nizamlarına uyma gayretimiz için bize teşekkür edildi. Gayet kibarca. Sonra isteğimizin reddedildiği açıklandı.



Sebeb şuydu: Bu bölgede bizimkine benzer bir hayli arsa varmış, bize iki ev için müsaade verilirse, öbür arsa sahipleri de iki ev için başvururlarmış. Bize olur deyip onlara olmaz diyemezlermiş. Oralarda böyle geniş arsalara da ikişer ev yapılırsa şehrin yeşillikler içindeki görüntüsü bozulur, güzelliği gölgelenirmiş.

Sevindirici sonuç

Ben bu karardan sevindim, üzülmedim. İşlerini bu kadar ciddiye aldıkları, şehrimizin üzerine böyle titredikleri için içim neşeyle doldu. Bir şehrin güzelliğini korumak pek ciddi bir işmiş. Neden bir güzel yerde yaşadığımızı o vakit anladım.

Sonra belediyemizin başka marifetlerini de öğrendim. Bahçemden bir ağaç kesemezmişim. Ancak ağacım çok yaşlı ise, yerine yenisini dikmek koşulu ile ağacımı kestirebilirmişim. Bahçemin çimenleri fazla uzar da kestirmezsem, sokağın güzelliği bozulmasın diye, belediye hemen birini gönderir kestirmiş ve adama

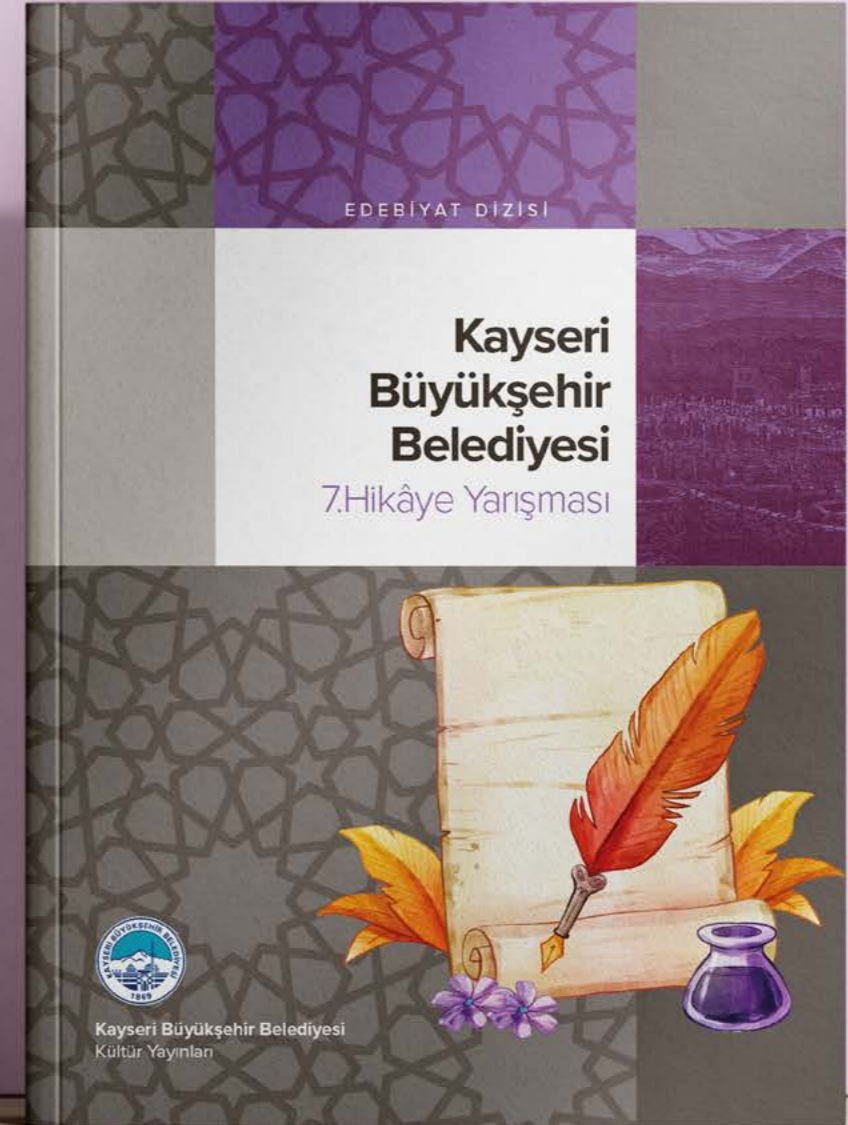
ödenen parayı da benden almış. Evinde kiraya verilen bodrum katı olan bir arkadaşımın öğrendim. Belediye iki yılda bir burasını kontrol edermiş. Kiracı hakları belgesi diye bir belge vermişler arkadaşına. Bu belgede ev sahibi ve kiracı hakları teker teker belirtilmiş. Söz gelimi, eğer evde belli bir yerde yangın alarmı ve yangın söndürücü bulunmazsa evin kira belgesi iptal edilirmiş. Onlar tamamlanmadan ev kiraya verilemezmiş.

Akrabam olan inşaatçı yeni bir ev için belediyeye bir ev planı sundu. Alaturkalık bu ya! İnşaat bitmek üzereyken, çatı katına, planda olmayan bir oda daha kondurdu. Ertesi gün bir yazı geldi belediyeden. Bu plansız odayı yıkmadığın sürece, her gün 2500 dolar ceza ödeyeceksin. Akrabam o gece uyumadı ve odayı yıktı.

Ben bu yazıyı niye yazdım? Umdum ki belediye başkanlarımızdan biri okur da belki bazı şeyler öğrenir. Belki de örnek alınacak bir şeyler bulunur bu belediye çalışmalarında. Acaba çok mu iyimserim, ne dersiniz? ■



7. Hikâye Yarışması kitabı Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınlarından çıktı





Kayseri Tarihi Araştırmaları 3. Cilt

Kayseri Büyükşehir Belediyesi

Kültür Yayınlarından Çıktı

