

SAYI 24 • HAZİRAN 2026 • ISSN 2564 - 6354

düşünen şehir

ŞEHİR VE TEKNOLOJİ



KAYSERİ
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

www.kayseri.bel.tr

KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ'NDEN KİTAP SEVERLERE KEYİFLİ BİR UYGULAMA!



**DİJİTAL
KÜTÜPHANE ARTIK
CEBİNİZDE**

**ÜCRETSİZ
1000'LERCE
KİTAP**



**UYGULAMASINI
HEMEN İNDİRİN!**



**DR. MEMDUH
BÜYÜKKILIÇ**
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYE BAŞKANI



KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
KÜTÜPHANELERİ



DÜŞÜNEN ŞEHİR
HAZİRAN 2026 Sayı: 24
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

İlyas Aslan
Dr. Ahmet Baş
Dr. Süheyla Hale Bayırbaş
Prof. Dr. Celalettin Çelik
Dursun Çiçek
Doç. Dr. Can Deveci
İsmail Doğu
Mustafa İbakorkmaz
Doç. Dr. Faruk Karaarslan
Salih Özgüncü
Doç. Dr. Ahmet Erdem Tozoğlu
Yusuf Yerli

HAKEM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu
Prof. Dr. Yunus Apaydın
Prof. Dr. Hakkı Büyükbaş
Doç. Dr. Aynur Erdoğan Coşkun
Mehmet Çayırdağ
Prof. Dr. Celalettin Çelik
Dursun Çiçek
Prof. Dr. Ayhan Çitil
Prof. Dr. Abdulkadir Dağlar
Doç. Dr. Can Deveci
Prof. Dr. Muhittin Eliaçık
Prof. Dr. Alev Erkilet
Prof. 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
Erkan Küp
Prof. Dr. Yurdagül Mehmedoğlu
Ayşe Önder
Prof. Dr. İlhan Özkeçeci
Prof. Dr. Osman Özsoy
Prof. Dr. Ali Uzay Peker
Prof. Dr. Selahattin Polat
Gürcan Senem
Prof. Dr. Şefaettin Severcan
Prof. Dr. Lütfi Sunar
Prof. Dr. İhsan Toker
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

KAPAK GÖRSELİ

"Street of Information Overload" (Bilgi Yükleme Sokağı)
(Yehan Wang)



İLETİŞİM

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

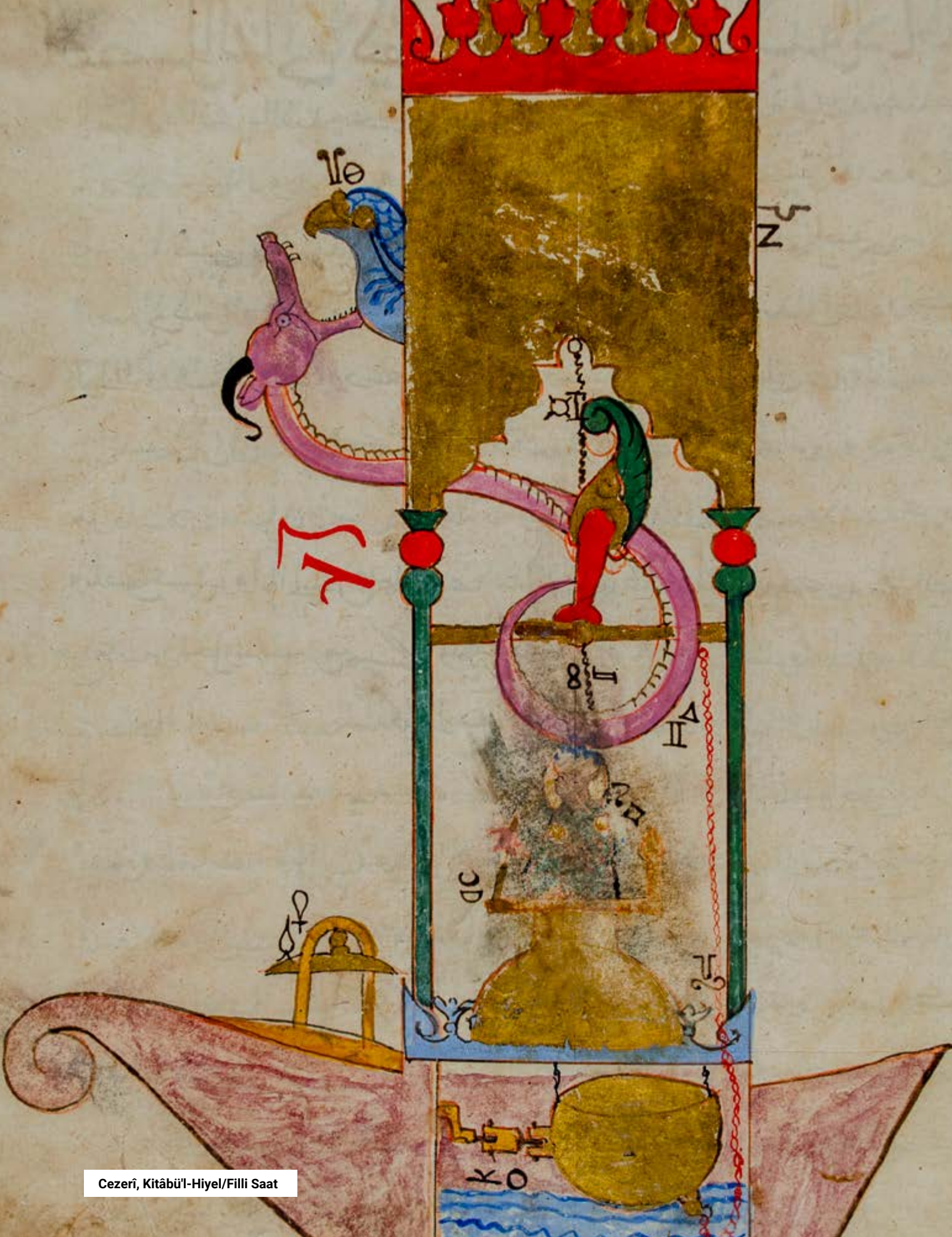
BASKI

Önder Ofset Matbaa
Yenidoğan Mah., 1. Cad., No:32, Kocasinan, Kayseri
+90 352 331 44 00

Düşünen Şehir Kayseri Büyükşehir Belediyesinin altı ayda bir yayımlanan dergisidir.

Bu dergide yer alan yazı, makale, fotoğraf ve illüstrasyonların elektronik ortamlar da dahil olmak üzere çoğaltılma hakları yalnızca Kayseri Büyükşehir Belediyesine 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.



Cezerî, Kitâbü'l-Hiyel/Filli Saat

Başkan'dan

Kıymetli Okuyucularımız,

Şehirlerimizi sadece bugünün ihtiyaçlarına cevap veren yerleşim yerleri değil, yarının dünyasına ayak uyduran ve hatta yön veren iddialı ve yenilikçi merkezler hâline getirmek, şehri yönetme sorumluluğunu üstlenmiş olanların ihmal edilemez baş görevidir. Bu ihmal edilemez ve ıskalanamaz sorumluluğu bihakkin yerine getirmek için vizyon sahibi bir ekiple yola çıkmak olmazsa olmaz şarttır. Bu vizyonun merkezinde, teknolojinin sunduğu sınırsız imkânları kentimizin her bir sokağına ve her bir vatandaşımızın hayatına entegre etme kararlılığının yer alıyor olması şarttır. Çünkü biz biliyoruz ki teknoloji modern şehirlerin gelişiminde hayati bir rol oynamaktadır.

Göreve geldiğimiz ilk günden itibaren, şehrimizi hızla dönüştürerek geleceğin akıllı yaşam alanlarına evriltmek için çalışıyoruz. Veri analitiği, yapay zekâ ve sensör teknolojileri gibi dijital yenilikleri kullanarak kaynaklarımızı daha verimli yönetiyor, çevreye duyarlı ve yüksek yaşam kalitesine sahip bir kent inşa etmek için gayret gösteriyoruz. Akıllı trafik yönetim sistemlerimizle sıkışıklıkları azaltırken, yenilenebilir enerji kaynaklarına dayalı çözümlerimizle enerji tüketimini optimize ediyoruz.

Tüm bunların yanı sıra bizim için teknolojik imkânları hayatın içine katma gayreti sadece fiziksel bir altyapı iyileştirmesi amacına yönelik değildir, aynı zamanda sosyal ve ekonomik bir dönüşüm hamlesinin bir katalizörüdür de. E-belediyecilik hizmetlerimiz sayesinde vatandaşlarımızın kent yönetimine daha aktif katılmasını sağlıyor, karar süreçlerini şeffaf ve erişilebilir kılıyoruz. Bu dijital katılım, şehirdeki yaşam kalitemizi hep birlikte artırmamızın anahtarı işlevini görüyor.

Şehrimizi teknolojiyle donatırken en hassas olduğumuz noktalardan biri ise insan ve etik değerlerdir. Dijitalleşme sürecinde veri güvenliği ve mahremiyet konularını asla göz ardı etmiyor; topladığımız verilerin güvenli saklanması ve doğru kullanılmasına büyük önem veriyoruz. Sosyal adaleti ve toplumsal farkındalığı merkeze alarak, herkes için daha yaşanabilir, sürdürülebilir ve dirençli bir şehir yaratma yolunda emin adımlarla ilerliyoruz.

Düşünen Şehir dergimizin bu sayısında, «Şehir ve Teknoloji» teması altında, kentlerin teknolojik imkânları kullanarak bu derinlemesine dönüşümünü ve dijitalleşme sürecimizin imkân ve zaaflarına dair farklı disiplinlerde akıl teri döken ve aynı zamanda şehir üzerine düşünen yazarlarımızın analizlerini bulacaksınız. Bu dönüşüm yolculuğunda dergimizin sizlere kıymetli bir kılavuz olacağına inanıyor, emeği geçen tüm paydaşlarımıza teşekkür ediyorum.

Geleceğin şehirlerini birlikte inşa etmek dileğiyle.

Dr. Memduh Büyükkılıç
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

*“Nûh’a şöyle vahyedildi: ‘Gözetimimiz altında ve vahyettiğimiz şekilde gemiyi yap...’” (Hûd suresi, 11/37).
“Nûh dedi ki: ‘Gemiye binin! Onun akıp gitmesi de durması da Allah’ın ismiyledir. Şüphesiz ki Rabbim çok
Bağışlayıcıdır, Engin Merhamet Sahibidir.’” (Hûd suresi, 11/41)*

*“Firavun: ‘Ey Haman, bana yüksek bir kule yap!’ dedi... ‘Göklere giden yollara ulaşır da belki Mûsâ’nın ilâhını
görürüm; gerçekten var mı yok mu anlarım. Gerçi ben onun bir yalancı olduğundan eminim, ama neyse!..’”
(Mü’min suresi, 40/36-37).*

Bu sayımızda modern zamanların en büyük paradoksuyla, yani şehir/insan ve teknoloji arasındaki o girift ilişkiyle karşınızdayız. Şehirlerimizi bir yandan teknolojik “mucizeler”le donatıp “akıllandırır”ken diğer yandan bu hız ve hazzın içinde ruhumuzu ve kadim hikmetimizi kaybedip kaybetmediğimizi sorguluyoruz. Geldiğimiz noktada ne teknoloji olmadan yapabiliyoruz ne de onun sunduğu bu yeni dünyada tam anlamıyla mutlu olabiliyoruz.

Teknoloji modern bilimin iddialarını doğrulayan bir tür “mucize” mi yoksa sadece yaşamımızı kolaylaştıran masum bir araç mı? Asıl önemlisi, teknoloji kendi kültürüyle birlikte gelip bizleri kendine mahkûm mu ediyor yoksa biz onu kendi ahlakımız ve arzularımız doğrultusunda bir hizmetkâr olarak mı kullanıyoruz? Bugün şehirlerimizi teknolojinin o devasa makineleriyle rekor sürelerde inşa ederken aynı teknolojinin bu “güzelim” kentleri imha etme noktasında da insanlığın emrine eşsiz bir güç sunduğunu unutmamalıyız. Çözdüğü her sorundan daha karmaşık yeni sorunlar üreten, giderdiği her ihtiyacın yerine yenisini ekleyen bu teknolojik çark bizi kutsalın evrenine yaklaştırıyor mu yoksa ondan fersah fersah uzaklaştırıyor mu?

Bu soruların cevabını sadece teknik verilerde değil medeniyet tarihimizin kurucu köşe taşlarında aramalıyız. Dosyamızın merkezine yerleştirdiğimiz iki temel figür aslında bugün teknolojiyi kullanma ahlakımızı da özetliyor: Hz. Nuh ve Firavun.

Hz. Nuh'un gemi inşasındaki ahlaki tutumu tekniğin "ihya" edici karakterini temsil eder. O, teknolojiyi (gemi) "ilahi gözetim altında ve vahyedildiği şekilde" üretmiştir. Bilginin kaynağını kendinden menkul görmemiş; bir imtihandan sağ salım kurtulmak için tekniği bir araç olarak kullanırken, bu imkânı kendisine sunan Allah'ı hep hatırlamış ve şükür üzere kalmıştır. Onun tekniğe bakışı ve tekniği uygulayışı insanlığı imha etmek için değil kurtarmak ve yaşatmak (ihya etmek) içindir.

Buna karşılık Firavun'un teknolojiye yaklaşımı kibri ve "imha"yı temsil eder. "Ey Haman, bana yüksek bir kule yap!" derken amacı, sahip olduğu tekniği kendi "rab"lığını ilan etmek ve hakikati inkâr etmek için kullanmaktır. Firavun için teknoloji Âlemlerin Rabbi'nin yokluğunu ispat etmek (!) üzere kurgulanan bir iktidar aygıtıdır.

Bu noktada sormamız gereken asıl soru şudur: Bizler bugünün şehirlerini inşa ederken Hz. Nuh'un "salim limanı"na mı yoksa Firavun'un "kibir kuleleri"ne mi talibiz? Teknolojinin karakterini değiştirmek belki zor görünebilir ancak onu üreten ve kullanan "insanın mantığını" değiştirerek bu yakıcı gücü sağaltıcı bir mecraya akıtabiliriz.

Bu sayımızda teknolojiyi bir araç olarak insanlığın hizmetine amade kılmanın, onu "Gafur ve Rahim olan Allah'ın ismiyle" hareket eden bir gemiye dönüştürmenin yollarını arıyoruz. Temelini takvanın tespit etmediği, taşkın ruhların yön verdiği "teknoloji"nin inşa ettiği şehirler ihya ve imar olmaz, sadece inşa edilmiş olur. Şehri düşünmek, aynı zamanda o şehri hangi ahlakla inşa ettiğimizi düşünmektir. Çünkü şehir arsa üzerine değil ahlak üzerine inşa edildiğinde "Erdemli Şehir" olur.

Keyifli okumalar dilerim.

Yusuf Yerli
GENEL YAYIN YÖNETMENİ

İşindekiler

DOSYA: ŞEHİR VE TEKNOLOJİ

MURAT BANUŞ

Doğayı Kontrol Etme Anlayışı ve Teknoloji
8

İSMAİL DOĞU

Logosun Tekhnêye ve Kente Baskın Girişi
16

CELALEDDİN ÇELİK

Teknoloji, Şehir ve İnsan: Teknolojik Yazgıda Tekdüzeleşen Hayat
23

ZEYNEP KEVSER ÖZTÜRK

Kinetik Mimarlık Kapsamında Dinamik Cephe Sistemlerinin Evrimi, İşlevselliği ve Sürdürülebilirlik Potansiyeli Üzerine Kapsamlı Bir Analiz
32

MUHAMMED FATİH ÇETİNTAŞ

Teknolojik Dönüşümün Mimari Tipolojilere Etkisi ve Modern Şehirlerde Yeni Mekânsal Düzenler
45

MUHAMMED ENES KOLAT

Şehir ve Teknoloji: Birlikte Yaşamamanın Yeni Dili
49

VEDİA DERDA TAŞAR

Kentin Gizli Aktörleri: Latour Perspektifinden Teknoloji ve Gündelik Hayat
56

YASEMİN BAYRAKTAR

Manves City: Teknolojinin Gölgesinde Kaybolan Şehir ve İnsan
62

TUBA NUR UMUT

Çağdaş Dünyanın Tekno-Polisi: Silikon Vadisi
66

AHMET BAŞ

"Yol"suz Bir Şehri İnşa Etmek Mümkün mü?
71

MURAT BOZKURT

Simülasyon ve Yapay (Zekâ) Evreninin Kısır Döl Yatağı: What Is The Matrix?
74

MEHMET ULUKÜTÜK

Tekno-Kapitalizm Hayatı Anlamından, Şehri Ruhundan, İnsanı Varoluşundan Nasıl Kopardı?
84

SUAVİ KEMAL YAZGIÇ

Distopik Edebî Metinlerde Teknoloji
96



DUR SUN ÇİÇEK

Şehir ve Hayat Bağlamında
İslamcıların Teknoloji Eleştirileri

101

NİL AYNALI

Çerçeve

109

Ş. ELVAN ÖKSÜZOĞLU

Hayal'den Piksellere, Dijital Şehirler ve
Yeni Âlem-i Misâl

113

ABDURRAHMAN BULUT

Teknoloji ve Değerler Kavşağında
İnsan ve "Hanif" Teknoloji Kavramı

117

DÜŞÜNEN ŞEHİR

Yaklaşan Dalganın Kıyısında:
Mustafa Suleyman ile 21. Yüzyılın
İkilemi Üzerine Bir Söyleşi

125

CİHAD MERİÇ

Hiyelden Teknolojiye: İslam
Medeniyetinde Kendine Yeten
Şehir

129

BİLGİN YAZLIK

Toprağın Hafızasına Emanet:
Kapadokya'da Mekân, Teknoloji
ve Zamanın Diyalektiği

136

DÜŞÜNCE/DENEME**KHALİD EMAM ABUSHANP**

Hanefî Şehircilik Fıkhının Osmanlı
Dönemi'nde Bursa Şehrinin
Planlamasına Etkisi
(699 H./1299 M.-1343 H./1924 M.)

142

YUSUF YERLİ

Aksa'l-Medine: Medeniyetin Döl
Yatağı

156



Doğayı Kontrol Etme Anlayışı ve Teknoloji

Murat Banuş

“Doğa” (nature)¹ kelimesi Batı felsefe ve edebiyat tarihindeki (muhtemelen) en yaygın ve en temel kavramdır diye ifade etmek yanılmış olmayız. Batı düşüncesinde doğa sadece fiziki âleme işaret etmek için kullanılmaz. “İyinin ne olduğu” dahi doğaya göre belirlenir. Doğa bir “değer” ölçüsüdür. Bütün tarihi boyunca Batı’daki doğa kavramının bu önemli rolü anlaşılmadıkça Batı düşüncesinin bizler için anlaşılabilir olamayacağı kanaatindeyim. Bu önemine ve yaygın kullanımına rağmen doğa kavramı bir o kadar da karmaşık bir içeriğe sahiptir. Lovejoy doğa için, zaman zaman birbirine tezat dahi oluşturan 66 farklı anlam tespit etmiştir.²

Erken Yunan düşüncesinde doğa (physis) kelimesinin temel anlamı “şeylerin oldukları gibi davranmalarını sağlayan içsel ilke”dir. Ancak çok nadiren ve görece geç bir dönemde ikincil bir anlam da kazanır: doğal

¹ Latince: nature, Yunanca: **physis**.

² (Lovejoy, ve diğerleri, 1973 s. 447-457)

şeylerin toplamı ya da bütünü. Yani aşağı yukarı “dünya” anlamına gelen kosmos (κόσμος) kelimesiyle eş anlamlı hâle gelir.³ Aristoteles doğa (physis) kelimesi için yedi farklı tanım verir ancak bunların tamamı “bir şeyin içsel hareket ilkesi” hâline indirgenebilir. İnsan bu tanımda doğanın bir parçası kabul edilir.

Aristoteles’in meşhur doğa (physis) ve sanat (technē) ayrımını da “hareketinin kaynağı kendisi olan varlıklar” ile “hareket etmek (değişim) için dış kaynağa muhtaç olan varlıklar” olarak anlamak mümkündür.

Maalesef doğa kelimesiyle ilgili benzer bir karmaşayı bugün Türkçede biz de yaşıyoruz. Tabiat, doğa, dünya, âlem, kâinat, evren, kevnîyat kelimelerini aralarındaki anlam farklılıklarına dikkat etmeden aynı anlamı kastederek kullanıyoruz. Oysa 17. yüzyılda “tabiat” kelimesi Aristoteles’in kastettiği manada (içsel hareket ilkesi anlamında) kullanılırken, “doğal şeylerin toplamı” anlamı için “kâinat” ya da “âlem” kelimeleri kullanılırdı.⁴ “Doğa” (doğmuş olan bütün şeyler) kelimesi “doğmak” (ortaya çıkmak, var olmak) kelimesinden yakın zamanda türetilmiştir.



Konumuz itibarıyla burada Türkçede doğa ya da tabiat denince ilk aklımıza gelen anlamı kastediyorum: “Etrafımızda var olan ama insan yapımı olmayan her şey, doğal çevre.” Lovejoy’un buna en yakın tanımı şöyle: “İnsandan ayrı, herhangi bir insan çabası ya da

düzenlemesi barındırmadan; yapay veya insan yapımı bir ‘sanat’ ile yapılmadan varlığını sürdüren olarak doğa”⁵ “bütün olarak evren, her şey.”⁶

Kaynağı Batı dünyası olan metinlerde sıkça rastladığımız bir ifadedir: “doğayı kontrol etmek.” Batılı anlayışa göre insan yeryüzünün efendisidir, doğanın hâkimidir. Bilim ve teknolojinin gayesi “doğayı kontrol etmektir.”

Bu yazının konusu Batı düşüncesinde “doğayı kontrol etme” anlayışıdır, daha doğrusu böyle bir anlayışın niye var olduğudur. Bu yazıyı doğanın “kontrol edilebilir” ya da “edilmesi gereken” bir şey olarak algılanmasının tuhaf bir durum olduğuna dikkat çekmek amacıyla yazıyorum.

Türkiye’de Batı düşüncesinin Aydınlanma dönemiyle geçmişi “resetlediğini”, her şeye sıfırdan başladığını düşünme eğilimindeyiz. Ancak durum öyle değil. Aydınlanma, geçmişin temel fikirlerinin yeniden yorumlanmasından, dönemin ihtiyaçlarına göre yeni bir ambalajla sunulmasından ibarettir. Francis Bacon doğaya egemen olmaktan bahsederken yeni bir fikir geliştirmemiş, Yahudi-Hristiyan mirasından devraldığı temel bir fikri, yükselen bilim ve teknoloji çağına uygun yeni bir biçime dönüştürmüştür.⁷

Batı düşüncesinde doğayı kontrol etme anlayışının Yahudi-Hristiyan geleneğinden kaynaklandığı genel kabuldür. Ancak benim anladığım kadarıyla bu düşünce Antik Yunan’dan başlayarak bütün Batı düşüncesinde mündemiçtir.

“DOĞAYI KONTROL ETMEK” NE DEMEKTİR?

Bütün canlılar kendilerinin de bir parçası oldukları doğa içinde yaşar. İnsan diğer canlılardan farklı olarak içinde yaşadığı doğal ortamı kendi ihtiyaçlarına göre düzenleyerek yaşam koşullarını iyileştirir. Ürettiği zanaat ve teknolojinin bütün amacı kendi konforunu artırmaktır denebilir.

Başlangıçta doğayı kontrol etmek insanın topraktan mahsul elde etme ve hayvanları evcilleştirme, ayrıca doğal çevre üzerinde değişiklikler yapabilme (ev, bahçe, alet yapımı vs.) yeteneği olarak anlaşılıyordu. İnsanın

³ (Collingwood, 1945 s. 44)

⁴ (Tehanevi, 2024 s. 395)

⁵ (Lovejoy, ve diğerleri, 1973 s. 13)

⁶ (Lovejoy, ve diğerleri, 1973 s. 449)

⁷ (Leiss, 1994 s. XII)

egemenliği yeryüzü ile sınırlıydı. Her ne kadar insanın bütün yeryüzünün değil sadece Kitab-ı Mukaddes'te kendisine yardımcı olarak yaratıldığı belirtilen canlı varlıkların efendisi olduğuna dair görüşler mevcut olsa da ana akım görüş insanın yeryüzünün efendisi olduğudur. Zamanla insanlığın teknik bilgi ve becerisi geliştikçe “yeryüzünün efendisi” olma anlayışı “doğanın tanrısı” olmaya dönüşmüştür.⁸

Modern anlamda doğa üzerindeki kontrolden kasıt, teorik bilimin uygulamalı bilim ve teknolojiye tatbik edilmesidir.⁹ Batı düşüncesinde, insan tarafından kontrol edilmediği takdirde tabiatın kaosa sürükleneceği anlayışı hâkimdir.

PROMETHEUS VE ALTIN ÇAĞ MİTİ

Yunan mitolojisinde¹⁰ Altın Çağ olarak adlandırılan dönemde tanrılar ile insanlar bir arada, karışık yaşarlar. Aynı sofrada yemek yer, aynı masa etrafında toplanır, aynı şölene katılırlar. O zamanlar insanlar hep gençtir, ölmek yoktur, kadın yoktur, doğum söz konusu değildir. Tanrılarla bir aradadırlar, “Tanrı gibi” dirler. Ne çalışma vardır ne hastalık ne de acı, toprağı işlemek de yoktur, bütün her şey hizmetlerindedir.

Sonra Zeus’un kral olduğu Gümüş Çağ başlar. Tanrılar arasında sürmekte olan güç savaşına son vermek için Zeus bütün tanrılarını toplar, güçler ve yerler tanrılar arasında paylaşılır (Moirai).

İnsanlar daha önceki savaşlarda tanrılar arasında taraf olmuş, bazılarıyla iş birliği yapmış, güç dengelerini etkilemişlerdir. Prometheus tanrılar ile insanlar arasında aracı olur. Prometheus’un insanlarla ortak bir doğası vardır, konumu insanlarınkine yakındır, hem tanrısal (başta tanrılarla aynı varoluşu paylaşıyordu) hem de hayvansı yönleri vardır. “Prometheus, Olymposluların egemenliği yerine insanların egemenliğini getirmek emelindedir.”¹¹

Zeus, Prometheus’tan payları dağıtmasını ister. Prometheus büyük, besili bir boğa getirir. Hayvanı ikiye ayırır. Prometheus’un hazırladığı bu iki ayrı parça tanrılar ile insanlar arasındaki konum farklılığını belirleyecektir. Yani *insanlar ile tanrılar arasındaki sınır* bu paylaşım biçimine göre belirlenecektir.

Prometheus hayvanın iyi yerlerini ayırıp üstünü işkembeyle kaplayarak birinci payı, kalan kemiklerin ise üstünü iştah açıcı yağ ile örtterek ikinci payı hazırlar; bunları Zeus’un önüne koyar. Zeus bu hileye aldanarak (!) içinde üstü yağ ile kaplı kemiklerin olduğu payı seçer. Gerçeği fark ettiğinde artık çok geçtir. Zeus aldatılmıştır. *“Akıl gücü tanrılardan insanlara geçmiştir.”*¹²

Zeus çok kızar ve daha önce yararlandıkları şeyleri insanlardan geri alır, hem ateşi hem de buğdayı gizler. Daha önce insanlar ateşi istedikleri gibi kullanabiliyorlardı. Hem tanrılar hem de insanlar aynı ateşi kullanırdı. Böylece insanlar; kendiliğinden yetişen yiyeceklerden, tahıllardan, sofraya pişmiş olarak gelen etten nasıl rahatça yararlanıyorlarsa ateşi de öylece kullanırlardı.

Ateş tanrılara aittir ama ateş olmadan insanın da hayvanlardan farkı kalmaz.¹³ Ateş aynı zamanda bilgidir, sanattır; *yine tanrılara* (Hephaestus ve Athena’ya) ait olan *“teknik, alet yapma bilgisidir.”* Prometheus başka bir hileye daha başvurur, ateşi kamışın içine saklayarak insanlara geri verir.

Bu hikâyenin konumuz açısından önemi, “tanrılarının sadece Olympos’ta yaşamaması, insanlarla toprağı da paylaşmasıdır.” Paylaşım yapıp tanrılarla insanlar tamamen ayrıldıktan sonra tanrılar “yeryüzünden” ayrılırlar, Olympos’a çekilirler.

Hesiodos, tarihi beş döneme ayırır: Altın Çağ, Gümüş Çağ, Tunç Çağı, Kahramanlar Çağı ve Demir Çağ. Her çağda yaşayan insanlar da o çağın adıyla anılır. Altın Çağ’da yaşayan Altın Soy’un tanrılardan pek farkı yoktur. Kahramanlar soyu ve tanrılar aynı kökten gelirler.¹⁴ *İnsanlar, o dönemde yarı tanrıdırlar.*¹⁵

⁸ (Arendt, 1994 s. 192)

⁹ (Glacken, 1967 s. 116)

¹⁰ (Vernant, 2013)’tan ilgili bölüm özetlenmiştir.

¹¹ (Aiskhylos, 2015) içinde Azra Erhat’ın önsözü.

¹² (Aiskhylos, 2015) içinde Azra Erhat’ın önsözü

¹³ (Clay s. 108)

¹⁴ (Clay s. 97)

¹⁵ (Çoraklı, 2008 s. 82), (Clay s. 97)



Süreç tamamlanmış, insanoğlu yenilmiştir. İnsanlarla tanrılar adım adım “ayrılmışlar, uzaklaşmışlardır.”¹⁶ İnsanların yapacak bir seçimi yoktur, çünkü yeryüzünde tanrıyla giriştikleri pazarlığın sonucuyla yüzleşmektedirler.

Mitoloji bize tanrıların doğa güçlerine dönüştüğü kaostan kozmosa geçiş sürecini anlatır.¹⁷ Bu dönüşümde insan; mükemmel ya da ideal durumdan tedricen kötüleşerek mevcut hâline, yani *yarı tanrı yarı insan*

hâline gelir. Başlangıçta tanrılarla bir arada yaşayan, çalışması gerekmeyen, tanrılarla pazarlık yapan, evrenin hâkimiyeti için onlarla mücadeleye giren, tanrılara karşı başka tanrılarla ittifak kuran, Zeus tarafından kendi iktidarına tehdit olarak görülen¹⁸ ve bu yüzden cezalandırılan, nihayetinde “mücadeleyi” kaybederek “yeryüzünde” yaşamak zorunda kalan bir insan anlayışı sunuyor bize mitoloji.

GNOSTİK GELENEK VE NAG HAMMADİ LİTERATÜRÜ

Batı dünyasında, resmî Hristiyan kiliseleri tarafından sapkın olarak kabul edilen Gnostik (Ezoterik) bir gelenek vardır. Bu gelenek yakın zamana kadar Hristiyan inancının sapkın bir yorumu olarak kabul ediliyordu. Kökeninin MS 1. ve 2. yüzyıllar olduğu kabul ediliyordu. MS 4. yüzyılda Kilise'nin kurumlaşmasıyla yeraltına itilmiş olsa da Batı düşünce tarihini derinden etkilemeye devam etmiştir. Orta Çağ'daki Katharlar ve Tapınak Şövalyelerinden Rönesans dönemi Hermetizmine, simyacılar, Gülhaçlılara ve modern ezoterik cemiyetlere (masonluk vs.) kadar birçok gizemci grup, gnostik fikirlerden (özellikle “kurtuluşun içsel bilgiyle olacağı” fikrinden) ilham almıştır.

Gnostisizm hakkındaki bilgiler, uzun yüzyıllar boyunca sadece onları yok etmeye çalışan Kilise Babalarının yazdığı eleştirel reddiyelerle sınırlıydı. Ancak 1945 yılında

Mısır'ın Yukarı Nil bölgesindeki Nag Hammadi kasabası yakınlarında bulunan yazmalar Gnostisizm hakkında doğrudan bilgiler edinilmesini sağladı. Artık gnostik geleneğin Hristiyanlığın sapkın bir kolu değil kendine özgü olduğu ve başlangıcının Hristiyanlık öncesine dayandığı tartışılmaya başlandı.

Bulunan yazmalarda geçen aşağıdaki pasaj, insanın “yeryüzüne hükmetmesi” anlayışının sadece Hristiyanlık kaynaklı olmadığını gösteriyor.

¹⁶ (Clay s. 102)

¹⁷ (Clay s. 127)

¹⁸ (Clay s. 109, 113), (Guthrie, 1950 s. 109)



“Sonra Tanrı öfkesini bırakacak ve gücünü sulara atacak. Ve O, Nuh’u, onun oğullarını ve onların karılarını, arzu ettiği hayvanlar ve çağırıldığı cennet kuşlarıyla birlikte gemi ile kurtaracak. O, onları yeryüzüne yerleştirir. Ve Tanrı, sonraki nesillerin Deucalion diye adlandıracağı Nuh’a şöyle diyecek:

“Bak! Seni karın, oğulların, oğullarının karıları ve hayvanları ve çağırıldığın cennet kuşları ile birlikte gemi içerisinde korudum. [...] /71/ Bu nedenle size, sana ve oğullarına *yeryüzünü vereceğim. Hükümran olarak siz, sen ve oğulların ona hükmedeceksiniz. Ve huzurumda şerefle durmayacak olan insanların nesli senden çıkmayacak. O zaman onlar yüce ışık bulutları gibi olacaklar.*”¹⁹

ve yeryüzünde hareket eden *bütün canlılar üzerinde egemenlik kurun.*” (Tekvin 1:28)

“*Ellerinin yapıtları üzerine onu egemen kıldın, her şeyi ayaklarının altına serdin.*” (Mezmurlar 8:6)

Hristiyan inancında insan, doğa ve insanın doğa içindeki konumu bakımından Düşüş anlatısının önemli bir yeri vardır:

DÜŞÜŞ (FALL) İNANCI

Kitab-ı Mukaddes’te geçen Düşüş hikâyesi, insanın yeryüzünde diğer varlıklar arasındaki konumu ve varlık anlayışı açısından temel bir öneme sahiptir. Yüzyıllardır Batı kültürünün seyrini şekillendiren ana akım anlatıdır.

Tanrı, topraktan ilk erkeği (Âdem) yaratır ve onu bakması için Eden’e yerleştirir. Ona tek bir kural koyar: Bahçedeki her ağacın meyvesinden yiyebilir, ancak İyi ile Kötüyü Bilme Ağacı’ndan kesinlikle yememelidir. Tanrı, Âdem’in yalnız olmasının iyi olmadığını düşünerek topraktan çeşitli hayvanları ve kuşları yaratır. İsim vermesi için onları Âdem’e getirir. Ancak Âdem için uygun bir yardımcı bulunmaz. Bunun üzerine Tanrı Âdem’in kaburga kemiklerinden ilk kadını (Havva) yaratır.

¹⁹ (Gündüz, 1993 s. 93-126)

Bahçedeki hayvanların en kurnazı olan yılan; kadına, yasak meyveyi yerlerse aslında ölmeyeceklerini, tam tersine gözlerinin açılacağını, iyi ile kötüyü bilerek *Tanrı gibi* olacaklarını söyler. Kadın meyvenin güzel ve akıl verici olduğunu görerek ondan koparıp yer. Ardından yanındaki kocasına da yedirir.

Meyveyi yedikleri anda ikisinin de gözleri açılır. Çıplak olduklarını fark ederler ve bundan utanarak incir yapraklarından kendilerine örtü yaparlar.

Tanrı, yasak meyveden yiyip yemediklerini sorunca Âdem kadını suçlar. Tanrı kadına neden bunu yaptığını sorduğunda ise kadın yılanın kendisini kandırdığını söyler.

Bunun üzerine Tanrı onları cezalandırır. Kadının hamilelik ve doğum sancıları çok şiddetli olacak, kocası ona hükmedecektir. Erkeğe gelince, *toprak onun yüzünden lanetlenenektir. Artık toprak ona diken ve çalı verecek; o da toprağa (toza) dönene kadar ekmeğini alınının teriyle, çok çalışarak kazanmak zorunda kalacaktır.*

Tanrı, Âdem ve Havva'ya hayvan derisinden giysiler yapıp onları giydirir. *İnsanın iyi ve kötüyü bilme konusunda kendileri gibi olduğunu* (metinde “bizden biri” olarak geçiyor), bu yüzden “Yaşam Ağacı”ndan da yiyip sonsuza kadar yaşamalarına izin verilemeyeceğini belirtir. Böylece Tanrı onları yaratıldıkları toprağı işlemeleri için Aden Bahçesi'nden kovar. Bahçeye geri dönmelerini ve Yaşam Ağacı'nın yolunu bulmalarını engellemek için bahçenin doğusuna melekler (Keruvlar) ve her yöne dönen alevli bir kılıç yerleştirir. Hikâye bu şekilde sona erer.²⁰

Düşüş anlatısının Batı'nın hem doğa hem de insan anlayışları üzerinde çok önemli sonuçları olmuştur:

a) Doğa

Düşüş'ün etkisi o kadar büyüktür ki yeryüzü artık o mükemmel, ideal hâlinde (Eden) değildir. Yeryüzü lanetlenmiş, doğa bozulmuştur. İnsan da bozulmuş,

günaha girmiştir. Yeryüzündeki yaşam Eden'deki durumuna kıyaslanarak yorumlanır: Bu, bozulmuş, eksik yeryüzünde insan artık çalışarak, emek vererek yaşamak zorundadır. Cennet (Eden) ve yeryüzü arasında ontolojik bir ayırım yapılmaz. İçinde yaşanılan dünya hem mekân hem de zaman anlamında cennetin bir devamıdır.²¹

Eden'de insanın çalışmasına gerek yoktu; oysa yeryüzünde yaşam, doğaya karşı zorlu bir mücadeledir.²² Yeryüzünün bugünkü durumunda toprak, insan için pek uygun değildir; insanın onu yoğun bir şekilde işlemesi ve düzenlemesi gerekir.²³ Artık *varlık eksiktir, insan emek ve teknik vasıtasıyla varlığı tamamlar.*

“Düşüş'ten türeyen, insanın düşüşünün doğada da bir bozulmaya yol açtığı fikri en azından 17. yüzyılın sonuna kadar yeryüzüne ilişkin anlayışları etkilemiştir. Bu bozulma ve toprağın verimli olması için artık emek gerekmesi ahlaki dünyadaki kötülüğün fiziksel dünyadaki karşılığı olarak görülmüştür.”²⁴

Batı düşüncesinde teknolojik gelişim dinî bir görevdir. İnsanın doğa üzerindeki faaliyetleri (yaptığı değişiklikler, geliştirdiği teknikler) ilahi düzenin bir parçasıdır. İnsan, yaratıcılığı sayesinde Tanrı'nın sunduğu hammaddeleri kullanarak bu düzeni sürdürür, insanın yeryüzünde yaptığı değişiklikler, Tanrı'nın bilinçli olarak *tamamlanmamış bıraktığı yaratılışı “tamamlama” sürecidir.*²⁵ İnsan, yaratılışı tamamlama ve iyileştirme konusunda *Tanrı'nın ortağıdır.*²⁶

İnsan eliyle işlenmiş ve donatılmış yeryüzü, *yaratıldığı hâlden daha güzeldir*; çünkü yeryüzünün yaratılışı *başlangıçta Tanrı tarafından bilerek eksik bırakılmıştır*, insana sanat (teknik) vasıtasıyla bu *eksikliği tamamlama görevi* verilmiştir. İnsanın teknik ve sanat vasıtasıyla yaptığı işler Tanrı'nın yaratıcı eylemlerinin devamıdır.²⁷

²⁰ Tekvin 2:1-24; 3:1-21 bölümlerinden özetlenmiştir.

²¹ (Glacken, 1967 s. 164)

²² (Glacken, 1967 s. 67)

²³ (Glacken, 1967 s. 69)

²⁴ (Glacken, 1967 s. 164)

²⁵ (Glacken, 1967 s. 181)

²⁶ (Glacken, 1967 s. 185)

²⁷ (Glacken, 1967 s. 180-181, 299)

İngilizcede “do” fiilinin bir anlamının da “eksik olan bir şeyi tamamlama” olması bu konuda ilginç bir örnektir.²⁸

b) İnsan

Hem mitolojinin hem de Tekvin’in anlatısında insan aslında Tanrı’ya ait olan özelliklere sahiptir.

Mitolojide insan, tanrılarla rekabete girmiş ve payına “yeryüzü” düşmüştür. Tanrı değilse bile, yeryüzünde hüküm sürebilmesi için gereken ve tanrılara ait olan ateş ve buğdayı hile ile de olsa tanrılardan alarak *yarı tanrı olmuştur*, kadının varlığı sayesinde de kısmi bir ölümsüzlüğü vardır, konumu tanrı ile hayvan arasında bir yerdedir.²⁹

Hristiyan inancı tanrı merkezli değil, insan merkezlidir. İnsan varlığın merkezinde olduğu için bütün varlık yani doğa sadece insana hizmet etmek için vardır. “İnsan Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır (Tekvin 1:27). Bu ifade, “insanın tüm varlığının Tanrı’nın tüm varlığına benzerlik taşıdığı anlamına gelir. Yeryüzünde bu benzerliğe yalnızca insan sahiptir.”³⁰ İnsanın yaratıcılığı ve teknik yetenekleri *tanrısal* özelliklerdir.³¹

Düşüş anlatısı ile “*İnsan Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır*” (Tekvin 1:27) ayeti birleştirilerek insanın diğer varlıklar içindeki konumu belirlenir.

Yaratıcı, insanı “Tanrı’dan biraz aşağı” yaratmış ve ona yeryüzü üzerinde yetki vermiştir.³²

“Neredeyse bir tanrı yaptın onu, başına yücelik ve onur tacını koydun. Ellerinin yapıtları üzerine onu egemen kıldın, her şeyi ayaklarının altına serdin; davalarını, sığırları, yabanıl hayvanları, gökteki kuşları, denizdeki balıkları, denizde kıpırdaşan bütün canlıları.”³³

İnsan, Tanrı’nın izniyle yeryüzündeki canlılar üzerinde Tanrı’nın evren üzerindeki egemenliğine küçük bir ölçekte benzer bir egemenlik uygular.³⁴

“Size doğrusunu söyleyeyim; benim yaptığım işleri bana iman eden de yapacak, hatta daha büyüklerini yapacaktır.”³⁵

“İnsanın -her ne kadar günahkâr olsa da- *yeryüzünde Tanrı’nın evrendeki konumuna benzer bir konumda bulunduğu*, yani yeryüzünün ona kişisel bir mülk ve bir emanet (stewardship) alanı olarak verildiği fikri, Batı uygarlığının dinî ve felsefî düşüncesinde insanın doğadaki yerini belirleyen temel kavramlardan biri olmuştur.”³⁶



HİYERARŞİK VARLIK ANLAYIŞI

Batı düşüncesi hiyerarşik bir varlık tasavvuru sunar. Thomas Aquinas, insanın doğa üzerindeki gücünü onun “varlıklar hiyerarşisindeki” yerine bağlar. Aristoteles’e atıf yaparak bitkilerin hayvanlara, hayvanların da insana hizmet ettiğini ve bu nedenle “insanın hayvanlar üzerinde efendi olmasının doğa düzenine uygun

²⁸ Longman Dictionary of Contemporary English, 1990; The New Lexicon Webster’s Encyclopedic Dictionary of the English Language, Deluxe Edition.

²⁹ (Clay s. 126)

³⁰ (Glacken, 1967 s. 152)

³¹ (Glacken, 1967 s. 168)

³² (Glacken, 1967 s. 157)

³³ Psalm (Mezmurlar) 8’den (8:5-8) çeviri, <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/eski-antlasma/mezmurlar>’dan alınmıştır.

³⁴ (Glacken, 1967 s. 166)

³⁵ Yuhanna 14:12, <https://www.kitabimukaddes.com/kutsal-kitap-hakkinda-bilgilendirme-ve-tam-metni/yeni-antlasma/yuhanna>.

³⁶ (Glacken, 1967 s. 155)

olduğunu” belirtir.³⁷ İnsan akıl sahibi olduğu için diğer bütün varlıklar insan için vardır. Akıl sahibi olmayan diğer varlıkların manevi bir değeri yoktur, insan diğer varlıkları hiçbir ahlaki sınırlama olmaksızın istediği gibi kullanabilir.

Benzer bir görüşü 17. yüzyılda Kant da tekrarlar, “İnsanlık, akli doğası nedeniyle, kendi başına nihai amaçtır, asla araç olamaz.” diye yazar. Hayvanlara gelince “Onlara karşı doğrudan bir vazifemiz yoktur. Hayvanlar, nihai amaç için birer araçtırlar, nihai hedef insandır.” der ve şöyle devam eder: “Hayvanlara karşı zalim olan insanlara karşı da sert olur.”³⁸ Bu görüşe göre; hayvanların insanın sevgi ve ilgisini gerektirecek, yaratılıştan bir değerleri yoktur. Hayvanlara karşı zalim olmama gerekliliği, bunun başka insanlara karşı zalim olmayı önlemesi nedeniyle.

SONUÇ

Batı düşüncesinde *tabiatı kontrol etme* anlayışı Aydınlanma döneminde ortaya çıkmış değildir. Antik Yunan, Batılı ezoterik gelenekler, Hristiyanlık ve Aydınlanma dönemleri boyunca Batı dünyasının ortak ana akım anlayışıdır. Başlangıçta “yeryüzünün efendisi” olma şeklinde hayvanların evcilleştirilmesi ve bitkilerin yetiştirilmesiyle ilgili bir yorum olarak ortaya çıkmışken insanlığın teknik becerilerinin artmasıyla *tüm doğanın efendisi olma, tabiatı kontrol etme* anlayışına dönüşmüştür.

Tabiatı kontrol etme anlayışını mümkün kılan düşünce her dönemde Batı’da mevcut olan insan anlayışıdır. Gerek putperest Yunanlar olsun gerek Hristiyanlar olsun bütün tarihi boyunca Batı dünyası insana ancak bir tanrıya münhasır kılınması gereken özellikler atfetmiştir. Yeryüzü bu yarı tanrının hüküm alanı, diğer varlıklar da onun “kullarıdır.”

Muhtemeldir ki bu yarı tanrı insan anlayışı nedeniyle Hz. İsa’nın insan olduğu dahi kabul edilememiştir. ■

KAYNAKÇA

Aiskhylos, Zincire Vurulmuş Prometheus [Kitap]. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Alıcı Mehmet, Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni [Dergi] Milet ve Nihal. Eylül-Aralık 2010. 3: Cilt 7. s. 145-165.

Arendt Hannah, İnsanlık Durumu [Kitap]. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Clay Jenny Strauss, Hesiod’s Cosmos [Kitap]. Cambridge University Press.

Collingwood R. G., The Idea of Nature [Kitap]. Oxford University Press, 1945.

Çoraklı Eyüp, Hesiodos’ta Ergon [Kitap]. İstanbul: Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Glacken Clarence J., Traces on the Rhodian Shore [Kitap]. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.

Guthrie W. K. C., The Greeks and Their Gods [Kitap]. London: Methuen & Co. Ltd., 1950.

Gündüz Şinasi, Nag Hammadi Literatürü ve “Adem’in Vahyi” [Dergi] Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1993. 7: Cilt 7. s. 93-126.

Leiss William, The Domination of Nature [Kitap]. McGill-Queen’s University Press, 1994.

Lovejoy Arthur O. ve Boas George, Primitivism and Related Ideas in Antiquity [Kitap]. New York: Octagon Books, 1973.

Merchant Carolyn, Reinventing Eden [Kitap]. London: Taylor & Francis Books, Inc., 2003.

Sofokles, Antigone [Kitap] / çev. Dilmen Güngör. İstanbul: Boyut, 2002.

Tehânevi, Bilim ve Sanat Terimleri Sözlüğü [Kitap] / dü. Türker Ömer. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024. Cilt 4: 4.

Vernant Jean-Pierre, Torunuma Yunan Mitleri [Kitap]. İstanbul: Helikopter Yayınları, 2013.

³⁷ (Glacken, 1967 s. 236)

³⁸ Historical Roots of our Ecological Crisis in East and West, Jayapaul Azariah, Ph.D., India; Darryl Macer, Ph. D., Japan; Eubios Journal of Asian and International Bioethics 6 (1996), 125-128. <http://www.eubios.info/EJ65/EJ65D.htm>

Logosun Tekhnêye ve Kente Baskın Girişî

İsmail Doğu

Antik Yunan'da bugün adına sanat dediğimiz olgunun karşılığı olarak *tekhnê* kelimesi kullanılırdı. "Beceri" ve "ustalık" anlamlarına karşılık gelen *tekhnê*, yapabilme gücü ve yeteneği yanında bir şeyi yapmanın düzenli yöntemine işaret etmektedir. Kelimenin sıfat olarak belirgin bir mesleğe verilmesi de bunun en açık göstergesidir: *arkhitektôn*. Baş-dülger (marangoz) ya da mimar için kullanılan bu isim/sıfat, ustabaşılık adına bir mesleğe de işaret eder. Mimarlar için hâlen bu kelimenin kullanılması, sanırım *tekhnê* hadisesindeki önemi ve önceliği belirtmek içindir. Burada daha çok ortaya çıkan el becerisidir ve pek tabiidir ki yıllara dayanan birikimi/deneyimi içerir.

Daha sonraları Latince vesilesiyle dilimize de yerleşecek olan "sanat" anlamındaki *art* kelimesinin de asıl anlamı "beceri ve ustalık"tır. Antik Yunancadaki *tekhnê*, özellikle Platon tarafından içgüdüsel kabiliyete

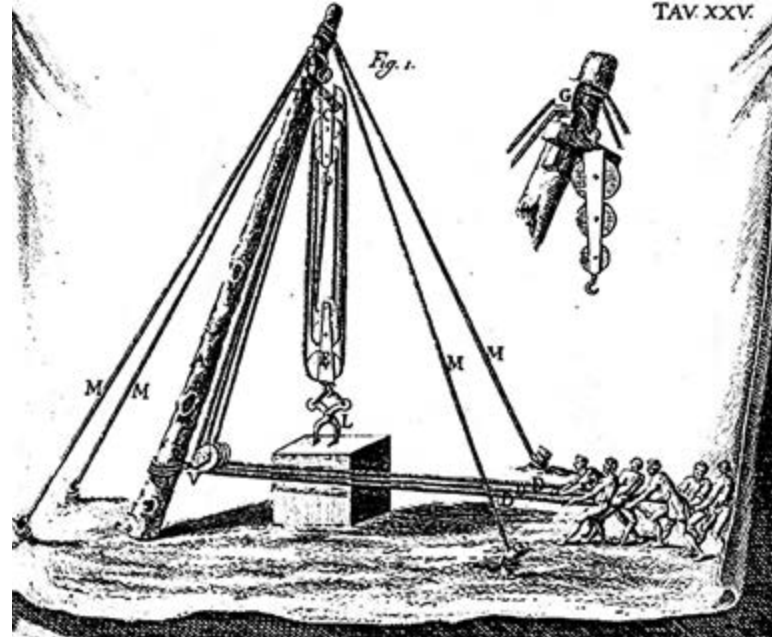
(*phûsis*) ya da salt rastlantıya (*tûkhê*) karşıt bir şekilde konumlandırılmıştır. Zira Platon açısından beceri ve ustalık, “kazanıma dayalı, ayırıcı ve üretici” olarak üçe ayrılır. “Kazanıma dayalı” olanlar ya pratik ya da teorik amaçlıdır. Platon *Sophistês* ama özellikle de *Politikos* diyalogunda “pratik sanatlar”ı “üretici sanatlar”la örtüştürür gibidir. Bunlar, ilahi sanatkârlığın ürünleri ile insani sanatkârlığın ürünleri olmak üzere ikiye bölünmüştür. İlahi sanatkârlık, adına doğa (*phûsis*) denilen daha “karmaşık” ürünleri üretirken, insani sanatkârlık ise elle işlenip imal edilmiş ürünleri üretir.

Aristoteles ise *tekhnêyi* üretme (poiêtikê) anlamında kullanır. Bu açıdan da *tekhnê*, -her ne kadar içinde mündemiç olsa da- *praktike* (eylemsel) kelimesinden ayrılır. Çünkü *praktike* tek tek bireysel durumların deneyimine işaret ederken *tekhnê* bunun ötesine geçer. Öyle ki bununla içsel bilgiden öğretilebilir bilgiye geçiş sağlanmış olur. *Tekhnênin* birazdan açacağımız ve kendisiyle Aristoteles bağlamında buluşturulan *logosla* ilişkisi tam da burada başlar. Çünkü onun hedefi *genesis*dir (yaratma); ki bu, *tekhnêyi* salt *praktikeden* ayırt ettiği gibi saf *theôriadan* da ayırt eder. Yine, *tekhnê*, *genesisin* içsel değil dışsal bir ilkesi olarak karşımıza çıktığı için bu onu *phûsisten* ayırır.

Farklı sonuçlara ulaşılsa da gerek Platon gerek Aristoteles’te ortaya çıkan; adına *tekhnê* denilen üretim biçiminin her ne kadar doğadan (*phûsis*) beslense de ondan farklılık içermesidir. Burada ortaya çıkan ve konumuza önemli ölçüde ışık tutacak olan anahtar kelime ise hiç kuşkusuz *mimesis*dir.

TEKHNÊNİN DOĞUŞU VE PHÛSİSTEN KOPUŞU: MİMESİS

Antik Yunanca da olsa *tekhnê* (Tekne diye okunur ve bundan sonra bu şekilde yazılacaktır.) kelimesini biz aslında Türkçemizde özellikle iki yerde çok manidar biçimde kullanırız: Biri kadınların hamur işi yapmak için kullandıkları uzun ve geniş kap; diğeri de inşaat ustalarının sıva yapmak için kullandıkları harç malzemeleri için kap. Buradaki tekne, kullanılacak farklı malzemeleri bir araya toplayan aletin ismine işaret ederken, buradan yeni bir ürünün çıkacağına da işaretini taşır. Bu bağlamda tekne, antik Yunancada adına *phûsis* (Fizik diye okunur ve bundan sonra bu şekilde yazılacaktır.) denilen ve tam olarak doğa anlamına karşılık gelen yapıyla doğrusal bir ilişki taşır. Buna göre



tekne, fizikten elde edilen bulgularla yeni bir üretim gerçekleştirme ameliyesidir. Kaynağı doğadan olduğu için bir çeşit “doğurma” hareketi yapılmış olur. Doğada masa yoktur, bunun yerine ağaç vardır. Masa, ağaçtan elde edilerek yapılan yeni bir nesnedir. Burada insan eli ve tabii becerisi devreye girer. Bu da aslında daha sonra değineceğimiz *kültürün* doğuşuna işaret eder.

Doğadan elde etmek orada görüleni taklit etme anlamını taşıdığı gibi oradaki malzemelerle yeni ürün elde etmeyi de çağırır. Her hâlükârda bir taklit söz konusudur. Antik Yunan bu kelimeyi *mimesis*le karşılamıştır. Arapçaya “taklid” Türkçeye de “öykünme” olarak çevrilen *mimesis*, Platon felsefesinde merkezî bir rol üstlenir. *Politeia* diyaloguna göre üretici sanatları (*tekhnê*) ilahi [*phûtourgia* (ekip biçme, doğurtma)] ve beşerî [*demourgia* (inşa veya bina etme)] olarak ikiye ayıran Platon, tüm bunların “originaller” değil, salt “kopyalar” olduğunu söyler. *Sophistês* ve *Timaios* diyaloglarında ise bunu biraz daha açarak hem *mimesisten* ne anladığını hem de *mimesise* karşı olan tavrının nedenini belirtir. Ona göre, ilahi sanatkârın yaptığı “originaller” *eidê* (ideler) olmamakla birlikte bu dünyaya ait doğal varlıklardır. Buna karşın onun mimetik etkinliğinin ürünleri bu dünyadaki gölgeler ve seraplardır. Başka bir ifadeyle *demourgos* eylemi, önceden-varolan *eidêyi* (ideleri) varlığa getirmez, sadece onun mimetik etkinliğinin ürünü olarak görünür. İşte

idelerden daha da uzaklaştırıcı ve gölgelere/seraba daha da yaklaştırıcı bir içerik ve amaç taşıyan mimetik unsur, Platon için hakikat-dışı ve zararlı olmaları nedeniyle dışlanmaya yeter de artar bir sebeptir. Bu hâliyle *mimesis*, bizi mağaradan çıkarmak yerine mağaraya iyice tıkar.

Elbette kısa özetle sunulan bu paragrafta Platon için farklı yorumlar yapanların yanında önemli ayrıntıların da bulunduğunu belirtmek gerekir. Lakin şehir ve teknoloji bağlamında ele alınan bu yazının sınırlarını hayli genişleteceği ve fikrî takipten uzaklaştıracağı için şimdilik bu kadarıyla yetiniyor ve Aristoteles bağlamına geçiyoruz.

Aristoteles *mimesisi* doğanın basit bir kopyası değil, yaratıcı bir yeniden üretimi olarak görür. Platon'un aksine *mimesisi* küçümsemez ve dışlamaz. Her ne kadar Platon da çocuk eğitiminde taklidi önemse de Aristoteles bunu daha ileriye götürerek her yaşa ve konuma taşır. Öyle ki bunun insanın doğuştan gelen öğrenme ve haz alma ihtiyacından doğduğunu savunur. Doğayı ve doğadaki herhangi bir nesneyi sadece “olduğu (ya da görüldüğü) gibi” değil “olması gerektiği gibi” de görebilir ve yeniden yapılandırabilir. Bir başka ifadeyle bu; doğadaki “eksiklikleri tamamlamak”, “çirkinlikleri ortadan kaldırmak” ve “olmayı ihdas etmek” eylemlerinin de hem kaynağını hem amacını oluşturur. Hatta bunun için *energeia* kavramını da kullanır. *Energeianın* “teknik” kullanımı Aristoteles'e ait bir yeni icattır ve onu *dûnamis* kavramının da bağlaştığı olarak kullanır.

Dikkatli okuyucu pasajda geçen iki kelimenin hem kültür-sanat dünyasının hem de mimetik algı ve yapıların temelini oluşturduğu fark edecektir: “Orijinal” ve “kopya”. Fransızca “original” kelimesinin kökeni Latince “başlangıç, doğum yeri” anlamına gelen *origo* (origin-) kelimesine dayanmaktadır. Türkçeye de “özgün” şeklinde çevrilmiştir. “Copy” kelimesi de Fransızca olup kökeni yine Latince “çift, ikileme, koşun” manasına gelen *copia* sözcüğüne dayanır. Nitekim Fransızcada aynı kökten gelen *couplet* “çift olan her şey, iki mısradan oluşan beyit” anlamında kullanılır. Yine aynı şekilde Türkçemizde de kullanılan *dekupe*, “çift olan bir şeyi ayırmak” anlamında fotoğraftaki bir nesnenin, ürünün veya kişinin arka plandan ayrılarak izole edilmesi işlemidir. Kelimenin Aramca ve İbranca *kepel/kpal* (çift, eş) ile benzerliği dikkat çekicidir. Temel olarak “aslin aynısı”nı ifade eden bu terim, zamanla “yazılı

nüsha” ve nihayetinde “taklit” anlamlarını kazanmıştır. Bu ayrıntıyı yazmamızdaki temel neden, *tekne/sanat* faaliyeti açısından değerlendirme biçimidir ki ileride buna ayrıca değinilecektir.

Burada Türkçemize de Arapçadan giren taklit kelimesi üzerinde durmakta fayda var: Aslında *taklid* kelimesinin “ipi eğip bükme, sarmak” anlamına gelişi göz önüne alındığında bugünkü anlamın tersine olumlu bir çağrışım yaptığı anlaşılacaktır. Nitekim “gerdanlık” anlamına gelmesi de bu eğip bükme ve sarma eyleminin sonucudur. Çünkü gerdanlık altın ya da gümüş gibi değerli metallerin bükülerek boyna asılmasını çağırır. Gerdan takmadan ilhamla “kılıç kuşanma” deyimi bile çıkarılmıştır, takliden mühlhem. Burada dikkat edilmesi gereken nokta hem değerli madenlerle ilişki kurulması hem de onlarla bir zinet yapılmasıdır. Bu açıdan fiil olumlu olduğu kadar sevimidir de. Kısacası kelimenin kökeninde hem de “güzel olmak şartıyla bir iş yapma” anlamı vardır. Bu yüzden de “iş yapmaya mecbur etmek” anlamı dahi verilmiştir. Kuran’da da ikisi *mekalid*, ikisi de *kalaid* olmak üzere 4 yerde geçer bu kelime. Fark edileceği üzere hepsi de çoğul hâldedir. Özellikle *mekalid* kelimesi, üstelik Allah’a nispetle “hazine” anlamında da “anahtar” anlamında da kullanılmıştır. Tabii buradaki *kalden*in *kilit*le alakası yoktur. *Kilit* Farsçadır, “çevirmek döndürmek” anlamındadır. Ama buna rağmen fonetik benzerliğin aynı anlam skalası içinde görülmesi de hayretâmez olsa gerektir. Kurban nesnesi için kullanılan *hedy* ile birlikte kullanımı da söz konusudur *kalde* kelimesinin. Ama her ne hikmetse çok garip bir şekilde kelime zamanla sanki o ip boyuna takılıp kişi/toplum sürü hâline getirilmişçesine peşinden gitme, kopya etme anlamları üzerinden bir ezberi doğurmuştur. Kilit ise “açma-kapama” değil de sadece “kapama” anlamında kullanılmıştır sanki, her anlamdaki *ictihad* böylece “dondurulmuştur.” Değerli madenler yerine posası ile meşgul olmak salık verilmiştir. Bu da *kalde* fiilinin başına gelen bir talihsizlik olsa gerektir ki eylemi donduran, zihni dumura uğratan bir hadisenin istemeyerek ve üzülerek ama çaresizce de kabullenerek tedavüle sokulması sağlanmıştır. Kısacası istemsiz anlamın oluşumunda kelimenin bir kabahati yok, ama bu kelimeyi de anlamı da ters çeviren zihniyetlerin çok büyük kabahati, vebali var. Sonuçta dilin göstergelerinden biri olarak kelime, içindeki anlam dünyasıyla bir iletişim sağladığından,

son tahlildeki çağrışımı esas alınarak tarafımızca da geri plana itilmiştir. Ancak anlam başlangıcı ve değişim aşamaları ne olursa olsun sonuçta doğadan ilhamla ve yeni bir telakkiyle imar etme sürecinde doğanın örnekliliği su götürmez. Çünkü doğa, Tanrı'nın eliyle var kılınmıştır. Tan-rı; tan vaktindeki aynı kökeni kaçırmadan bir ışık (nur) göstergesi ile temayüz ederken, -rı ekiyle de süreklilik kazanan bir kelimeye dönüşür belleğimizde ve dilimizde. Tan, güzeldir ve güzellik yayar ancak. "Allah güzeldir ve güzeli sever" hadisinin tek kelimeyle karşılanmasıdır Tanrı. O hâlde yaratılmış varlıklar olarak biz insanların görevi de güzelliğin farkına varmak, güzelliğe katılmaktır. Sırası gelmişken eklemekte fayda var: Çoğu dilde gün/kün anlamını çağrıştıran kelimeler ile Tanrı adlandırması arasında kök bağı bulunmakta. Yanmak ve aydınlanmak, ışımak ve parlamak yanında doğmak anlamlarını kapsayacak biçimde genişleyen bir skala ile karşılaşırız. Dei, Deu, Deo, Deus, Theos, Dieu, Diva şeklinde farklı dil ve söylemlerde kullanılan kelimeler; Tanrı'yı imleyecek şekilde aydınlık, parlamak, ışımak anlamlarını içerir. Bu da aslında O'na bakışın ve O'nunla yaşayışın tarzını ortaya koymada önemli bir anahtardır, her ne kadar bu tanımlamanın aksine hareket edilse ya da içeriği unutulsa da. Bu satırlar bir açıdan da hem Platon'a hem Aristoteles'e reddiye niteliğindedir. Platon'a reddiyesi; hem sanatları/icraatları ilahi ve beşeri olarak ayırması, hem ideler yani gerçeklikle fizik yani görünen arasındaki kopukluk hem de *mimesis* adına sanata mesafe koymasını ve onu uzaklaştırmasıyla ilgilidir. Bu düşünce Müslüman düşünce tarihinde selefi anlayışla temayüz etmiş ve hayli belirgin/baskın olmuştur. Sanat kelimesindeki yaratıcılık aslında Sâni olan Allah'ın esmasının tecellisi/tezahürüdür. İnsan sanat/tekne ile bu yaratılışa katılır. Onun asıl yapmak istediği güzelliği açığa çıkarmak ve güzelliğe katılarak çoğaltmaktır. Bu sebeple uzaklaştırmaz, bilakis yakınlaştırır.

Aristoteles'e olan reddiye ise bunu bir tahakküm aracı hâline getirmekle alakalıdır. Müslüman dünyadaki kelimeler ve bu sahada gerçekleştirilen tartışmalarda bu algının maalesef hiç yer etmemesi, onun incelenmesine engel olarak çok katı ve kaba bir sunum gerçekleştirmiştir. Müslüman filozoflar ise Aristoteles ile Platon arasında uzlaştırıcı rol oynasa da son tahlilde sanatsal ve edebî argümanlar mantık silsilesi içinde

yer almıştır. Bu telakkiyi en güzel şekilde alımlayan ve yorumlayıp sunan ise Müslüman sufilere icraatlarıdır.

Yukarıda bahsettiğimiz ve açıklama sözü verdiğimiz orijinallik meselesi de bu bakış açısına göre gereksiz hatta oldukça komiktir. Çünkü kim için ne orijinaldir? Orijinallik Batı düşüncesi için hastalıklı bir hâl taşır. Bu yüzden de Batı düşüncesi, haricî yapılara "çakma" diyerek onları küçümser. Byung-Chul Han'ın *Çakma* kitabı ile Abbas Kiyerüstemi'nin *Aslı Gibidir* filmi bunu çok güzel işler. Müslüman sufi gelenekte her yapım kendi içinde "orijinal"dir, çünkü tecellide tekrar yoktur. Tekrar sanılanlar bile her ne kadar içerik boşalmasına uğraması imkân dâhilinde olsa da kendi içinde "orijinal"dir. Tecellide tekrarın olmaması, sonsuz ve eşsiz bir salınımına sahip olunmasındandır. İster "kopya" ister "taklid" denilsin, sonuçta her bir söz ve nesne yeniden doğar. Anlam her seferinde yeniden üretilir. Burada esas ve mühim olan, farklılıkları görebilmek ve gösterebilmektir.



KÜLTÜRÜN VE KENTİN ORTAYA ÇIKIŞI: TEKNO-LOGOS

Mimesis neticesinde fizik-tekne arasında iki farklı dünya görüşüne göre ilişki biçimi ortaya çıkmıştır. "Doğaya uyum sağlama" ya da "doğaya hükümran olma" şeklinde özetleyebileceğimiz birbirinden tamamen farklı iki dünya görüşünün ilki her nesneyi canlı olarak telakki eder ve doğayı güzel görerek bu güzelliğe katılmak/katışmak ister. Diğeri ise hem canlı-cansız hem de özne-nesne dikotomilerini uhdesinde serimleyerek insan, ağaç/bitki ve hayvan dışındakileri cansız olarak addeder. Bu cansızlık tanımı, istediği gibi hükmedebilme anlayışını derinleştirmek ve kökleştirmek içindir. Bu

vesileyle de yaptıklarını meşru zemine taşımış olur. Tabii bu arada ağaç ve hayvan türlerini de ruhsuz olarak addetmeyi ihmal etmez. Canlı ve fakat ruhsuz tanımlaması da sonuçta aynı insiyaka hizmet içindir. Böylelikle insanı özne yapan ve merkeze alan, diğer tüm varlıkları da nesne ve çevre düzlemine indirgeyen bakış açısıyla, doğadan elde ettikleri yanında doğadan fazlasını alma gayretini gütmüştür. Bu da edindiği bilgi sayesinde olmuştur ki meşhur “Bilgi güçtür.” (Bacon) mottosunun karşılığı budur. Bilgi artık yargılayıcı ve yaralayıcı hâl almıştır bu ellerde. Bu da *culturanın* doğuşunu müjdelir. *Kolonize* kelimesiyle aynı kökten olan *cultura* (Bundan sonra kültür diye yazılacaktır.), Latince *colere* “ekip biçmek, toprağı işlemek/sürmek” fiilinden türetilmiştir. Nitekim “ibadet usulü, dinî töre ve törenler” anlamına gelen ve daha sonraları kısaca “mezhep/tarikat” için kullanılan *cult* (kült) kelimesi de bu bağlamda işleme biçimini, yöntemini, akımını belli etmek için kullanılır olmuştur. Aynı şekilde “tarım işletmesi, işlenmek üzere açılan arazi” sözcüğünü karşılayan Latince *colonia* (koloni-ze) ile aynı köktendir. Bu sürüş biçimi ilk başta toprakla (hâliyle tabiatla) uyum içindeymiş gibi görünse de asıl amaç topraktan sadece onun verdiklerini değil insanın kendi almak istediklerini almayı da içermesi bakımından hayli netameli bir yola evrilmiştir. Bu yüzdendir ki töre ve törenler yanında sömürge düzeni ile aynı zemine oturmuştur. Kelime köken olarak eskilere dayansa da bu bağlamlarda tedavüle sokulmasının Sanayi Devrimi sonrasına denk gelmesi dikkate değer bir husustur. Bu husus o kadar önemlidir ki kültürün terbiye, nezaket anlamlarına gelişi de bundandır. Buna göre Batı kendini en başta diğer tüm varlıklardan ayırıp tabiatın merkezine özne olarak yerleştirdiği gibi artık insanlar arasında da “medeni” rol üstlenerek ve başkalarını eğitime hedefi güderek yola koyulmuştur. Ne de olsa “aydınlanma”yı tamamlamıştır.

Kent olgusu, aslında fiziğe yani doğaya karşıt olarak kendini konumlandırma öncesinde de elbet bir sığınak bir barınak amacı ile vardı insanın belleğinde ve tarihsel sürecinde. Çünkü insanın iki temel ihtiyacından birini dış dünyadan korunmak ve kendi dünyasını oluşturmak için barınma amaçlı yapılar üretmek, diğerini de soğuktan korunma ve utanç duygusu üzerinden giyinmek oluşturmuştur. Avlanma için aletler icat etmesi ile yeme-içme için kaplar oluşturması bile

belki bundan sonradır. Bu temel ihtiyaç da sonuçta fizikten tekneye geçişi hazırlamıştır. İnsan ya dağları ağaçları oymuş ya da doğal oluşumlarla ortaya çıkan oyukları şekillendirerek barınak hâline getirmiştir. Bu tikel yapılar bir küme içinde geliştiğinden, zamanla kent olgusunun doğuşunu hızlandırmıştır.

Kent için kullanılan kelimeler bir açıdan konumlandırılışı ve onunla olan bağlantıyı da gösterir aslında. Ama hepsini Deleuze’ün “galaksi” ve “garnizon” ayrımında toplayabiliriz. Bu, aynı zamanda tekniğin hangi logos ile birleştirildiğini de açık eder.

En başta söyleyebiliriz: Sorun teknede değil logos-tadır. Aslında tanıdığım kadarıyla logosun da bir suçu yok ama Aristoteles’in bu kelimeyi kendi mantıksal düzeninin ismi/resmi hâline getirmesinden bugüne sorunlar arttı ve bir yumağa dönüştü. İlk kez felsefi kullanımına şahit olduğumuz Herakleitos bağlamında logos, oluşun ve bozuluşun arkasındaki yasadır. Hem söz hem düşünce hem de düzen anlamına gelen logos, tekneyi de bir mantıksal sisteme dönüştürdü Aristoteles eliyle. Bundan dolayı da kent planı için kendisine Hippodamos’un çizdiği grid/ızgara planı tercih etti.

İnsanlar şehri planlarken şehir de insanları kurar. Bu karşılıklı iletişim ve etkileşimin altında yatan ana unsur, özne-nesne ilişkisini yıkarken diğer taraftan da tabiata çağrışı ilham eder. Zaten tabiat denilen olgu, içinde yaşadığımız dış dünyayı adlandırırken içimizde var kıldığımız ve onunla vasıflandırıldığımız karakterimizi de çağrıştırır. İnsanın hem dış hem iç tabiatı olması bundandır. Bu demektir ki içindekine göre dışını/dışarisını görür ve eyler, dışındaki de içerisinin oluşturulmasına zemin hazırlar. Arapçada âlem ile ilim kelimelerinin aynı kökten olması, insanın nasıl bir âlem üzere ise ona göre ilim içre olduğunun da kanıtıdır. Yine insan küçük âlem olarak vasfedilirken âlemin de büyük insan olarak ifade edilmesinin sebebi budur. Bu yönüyle de kenti kuran insanlar kendilerindekini ve kendilerini kurmuş olurlar.

SİMÜLASYON VE ÂLEM-i MİSAL

“İnsanlığın bir uykuda olduğu ve ancak ölünce uyanacağı”na dair Resûlullah’tan geldiği iddia edilen rivayeti esas alırsak, yaşadığımız dünyanın bir rüya âlemi olduğunu söyleyebiliriz. Bu söz, *mimesis* karşı çıkan Platon edasıyla ele alındığında mağara metaforu ile ilişkilendirilebilir; asıl vazifemizin mağarada kalmak değil

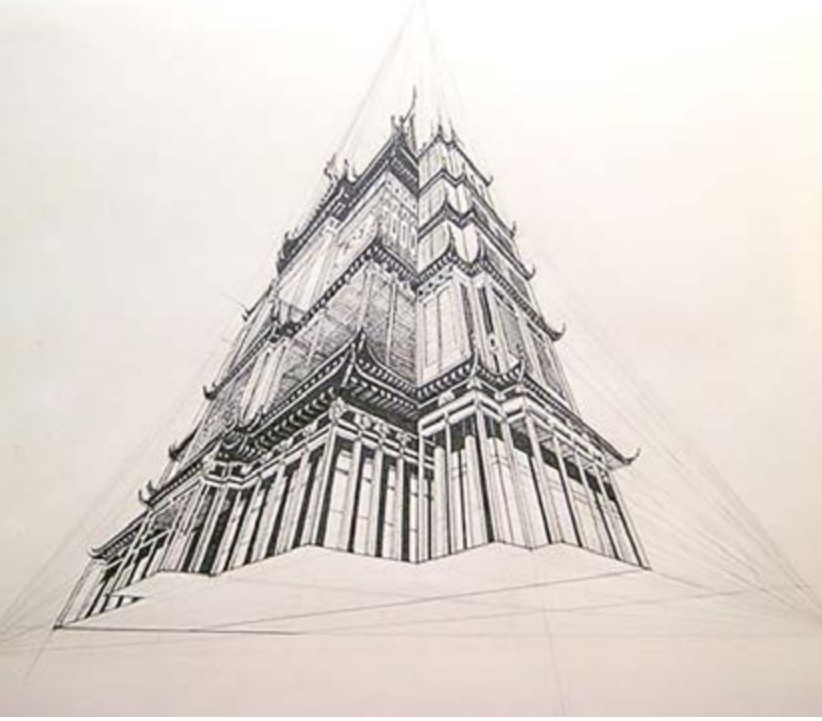
de zaman zaman mağaraya vuran ışıkları takip ederek ve onları esas alarak mağaradan çıkmak olduğuna dair yaklaşıma kapı aralar. Böylelikle de *mimesis*e neden karşı çıkıldığı “açıklanmış/anlaşılmış” olur. Gerçekte mağara metaforu psike açısından anlaşılabilir bir durumdur; tabii dünyayı/ûlâyı ve uhrâyı kavrayamayan insanlar için. Değilse, zaten mağara ana rahmi pozisyonunda bir geçiş sürecini imler ki ölünce konulduğumuz kabir/mezar ile aynı sekansta değerlendirilir. Başka bir ifadeyle çıkılacak veya iyice girilecek/sığılınacak bir yer yoktur: Mekân tektir. İnsanın içine düştüğü durum ile dışımda düşündüğü ve düşlediği durum arasında karşı konulmaz bir paralellik vardır. Platon’un dikotomik anlayışı bir ahenkten ziyade çatışma yaşattığı için ayrımlar ne kadar belirgin olsa da sunum açısından o kadar fludur. Bu yüzdendir ki idealitesiyle realite arasında her zaman kopma mevcuttur: pay alamaz, aldığı ise işe yaramaz. Daha sonra Aristoteles eliyle Batı düşüncesini iflah olmaz bir noktaya çeken ve hâlen onun sıkıntılarıyla cebelleşen fizik-metafizik ayrımı başka ifadeyle “görünen” ve “Gerçeklik” şeklinde iki algının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu aşamada “Gerçeklik” hep zihinsel bir kategori olarak sunulduğu için ön kabul olarak gerçekleşmiş ve tartışmaya kapalı tutulmuştur. Geriye kalan “görünen” dünya ise tüm-dengelimci bir mantıkla Platon tarafından ıskalansa da tümevarımcı bir mantıkçı olan Aristoteles tarafından aynı düzlemde ve fakat daha “realist” bir çerçevede kendini göstermiştir.

Aslında birbirine çok da yabancı ve uzak olmayan, sadece bakış ve ele alış tarzında farklılık gösteren bu iki yaklaşımın Hristiyan Roma’daki karşılığını ise Augustinus ile İsadoru Sevilla alır. Platonvari anlayışını, teolojisini oluşturan günahkâr doğum ve sürgün yeri olarak tasarlandığı dünya görüşü ile mezceden Augustinus; Hristiyan şehirleri imajından ziyade, zaten başlangıcı sorunlu, sonu da kıyametle yıkıma uğrayacak olan insan ve mekân algısıyla pagan şehirlerden devşirme olan yerleri yeni dine uygun biçimde geliştirmeyi/restore etmeyi asla düşünmemiştir. O, mağaradan çıkışı ancak kilisede vaftiz ve kutsal komünyon ayinlerine katılım ile geçirmeyi düşündüğü için, mağaradan çıkışı ölüm sonrasına ötelemiştir. Mağarayı yeniden yapmaya ya da restorasyona tabi tutmaya hiç ama hiç gerek yoktur. Çünkü orası “sürgün yeri”, orada yaşayanlar da “günahkâr”dır. Tanrı’nın İsa görünümünde “haça

gerilmesi” ve insanlığı “asli günah”tan kurtarmasına şükrederek ömrü bu anlayış ve yaşayış çerçevesinde geçirmek gerekir ki ötedeki cennete, “asli kent”e ulaşılsın. Tüm bu aşamalarda *tekhnê* de *mimesis* de yaşamı idame ettirme açısından zaruri olarak ortaya çıkan birkaç durum dışında gerekçesini yitirir.

Lakin İsadoru Sevilla Aristoteles gibi düşünür. Evet, “dünya bir sürgün yeridir” ve “insanlık günahkâr olarak doğmuştur.” Evet, “kurtuluş kilisededir” ve “komünyon ayinine katılmak şarttır.” Ama tüm bunlar, hem pagan döneminden devşirilen kentlerin hem de yeni oluşturulacak kentlerin Hristiyan imgelerine ve Hristiyan yaşam biçimine göre dizayn edilmesini asla engellemez, hatta şart hâline getirir. Bu yüzden de İsadore döneminde Hristiyan olan tüm Avrupa kentleri birer şantiye alanına dönüşmüştür. *Tekhnê*nin en belirgin ve kullanıma en açık alanı olan “mimarlık” mesleği de böylece temayüz etmiş olur. Tabii tüm bu planlama perspektif üzerinden gerçekleştirilmektedir, ki Hippodamos’un ve onu kendi mantık örgüsüne denk düştüğü için örnekleyen Aristoteles’in “kulaklarının çınlaması”na, “hayırla yâd edilme”lerine vesile olmuştur. İsadore’un kelimenin köklerini yoğun bir şekilde inceleyip durması onun kente dair tüm kelimeleri ayrı ayrı incelemeye tabi tutmasına ve hatta bu alanda eserler bile üretmesine sebebiyet vermiştir. Kökenler onun için *original* olana ulaşmayı hedeflemektedir.

Sadece Hippodamos örneğinde *grid/ızgara* plan ile kent algısında değil, *gramer* olarak dil ve söylem çatısında, *dram* olarak anlatı ve oyun yapısında, *perspektif* ile bakış açısında ve tabii en başta gelecek şekilde mantık/logos ile düşünme çabasında bir *tekhnê* oluşturmuştu Aristoteles. Bu yapılanma türleri, başka açıdan her biri bir kentsel mimarinin veya mantıksal örgünün farklı bileşenleridir. Dil (söyleme), göz (görme), akıl (düşünme) birbirinden bağımsız ve ayrı olamayaçağı için hepsi aynı düzlemde konuşlandırılmıştır. Bu açıdan her biri bir *tekhnê*, sonraki ismiyle bir *sanat* konusudur. Biri diğerinden ayrı ele alınamaz. Alınırsa da bu mantıksal örgü aşırı soyut biçimde kalır ve çok da işe yaramaz. Öklid geometrisi tarzında her noktaya cevap veren ve çözüm üreten bu dünya görüşü ve bakış açısı, mimaride, resimde, edebiyatta, dilde, düşüncede aynı tarzda kendini göstermek zorundadır. Burada aslolan *logostur* ve bu, Heidegger’in tam da tekne ile *tekhnê* -*logos* ayrımını yaptığı noktadır. Bu yönüyle



içindedir. İbn Arabi öğretisinde “hayal âlemi” bir *fantazma* ya da *heyula* içermez. “-miş gibi yaşama” değil “bizzat yaşama” vardır. Lakin bu yaşam ne insanı mağarada tutar ne de ona katı bir gerçeklik sunar, ne onu çıkarmaya çalışır ne de tutmaya. Orada fizik ve metafizik ikilemi olmadığı gibi sanallık ve gerçeklik ayrımı da yoktur. Burada her şey geçiş durumundadır ve akış hâlidir. Bu yüzden de misal âlemi olarak adlandırılır. Misal, yaşanan her an için geçerlidir; misal misali doğurur da diyebiliriz. Bu yüzden misallerle doludur ama temsiliyet asla yoktur. Tecellide tekrarın olmadığı, çünkü tecellinin sonsuz ve eşsiz olduğuna dayanan bu âlem fikri; içinde misaller akıp geçen zamanın teşbihleridir aslında: örnekleme. Her biri bir gerçeklik ifade

logos sadece bir dil ve anlatı değil aynı zamanda düzen boyutunu açığa çıkarmış olur: sistemleşir. Tüm bilimlerin sonuna Latince ifadeyle lojik eklenmesi bu sistemin yansımalarını gösterir. Sistem bir kent edasıyla inşa edilmiştir.

Polis olgusu zamanla, özellikle *digital* çağda sanal yapılara/algılara evrilmiş, *simülasyon* dönemi başlatılmıştır. Latince “parmak” anlamına gelen *digitus* kelimesine dayanan *digital*, parmak hareketleriyle (dokunmatik) bir yapılanma ve iletişim modeli sunarken aynı zamanda deyim içerisinde kullanıldığı gibi “parmakla gösterme” suretiyle “parmağında oynatma”ya sevk etmiştir. Böylelikle Latince “simulare” (taklit etmek, yapar gibi görünmek) fiilinden türemiş olan *simülasyon*, “-miş gibi yapmak” suretiyle yeni çağın *mimesisi* olmuştur. *Tekhnê* yerini *digite* bırakmıştır.

Simülasyon, Platon mağarasını yeniden gündeme getiriyor gözüke de aslında “-miş gibi yapmak” açısından mağara ve dışarıyı ikilemini kaldırarak, kişiyi mağarada tutmak ya da mağaradan dışarı çıkarmak yerine “mağara yok” algısıyla baş başa bırakmıştır. “Olmayan yer”den “içeri girmek” ya da “dışarı çıkmak” söz konusu değil, “-miş gibi yaparak yaşamak”tır. Yaşanılan fizik evren *matrixleşmiş*, metafiziğin de yerini almıştır.

Uykuda olarak yaşama hadisi, ilk elden sanki bir *simülasyon* algısı verebilir. Ancak uyanınca aslında zaman ve mekân birlikteliği yaşamımızın simülasyon olmasını engeller. Çünkü orada ayetin deyimiyile “bir oyun ve eğlence” söz konusu olsa da “-miş gibi yapma” hadisesi geçerliliğini yitirir. Rüya varsa da tevili de

etse de her biri yerini bir başka benzerliğe/örneklige devretmesi sonucunda tek başına kalıcılık içermez. Sonrakine gebe, öncekinde mündemiç olarak akıp gider zaman ve mekân birlikteliği içerisinde. Hâliyle bir mekân/aidiyet açısından şehir algısı, mekân olma ve süreyi geçirme göz önüne alındığında zaman-mekân-hâl birlikteliğini bize hatırlatır. Burada yapılması gereken, Cemal olan Allah’ın cemil olarak yarattığı mahlukatı gözlemek ve güzelleştirmektir. Önemli olan ve dikkat edilmesi gereken nokta misalleri yok saymamak olduğu kadar misallere sarılmamak, onları kalıcı görmemek/kalıcı hâle getirmemektir. Çünkü misaller müteşabih çerçevede muhkem olanla asli bağlantısını yitirip iskalama sebebiyet verdiği gibi, muhkemin yerine geçme teşebbüsünü de doğurmaz.

Âlem-i misal/hayal çerçevesinde algılanan bir mekân *poetika*sı ne geleceğe bir öngörü veya yatırım olarak *ütopia* ne de geçmişe özlem ve geçmişte yaşama arzusu olarak *nostalgia* içerir. Bu aynı zamanda ister tekne ister digit olarak gelişen aygıtlara/yapılara aşk ya da nefret içinde kalmayı gerektirmez. Kendimize ait biçimde logosumuzu oluşturarak (fitrat) ve fiziğimize de bağlı kalarak kendi teknelerimizi oluşturmanın vaktidir artık... ■

Teknoloji, Şehir ve İnsan: Teknolojik Yazgıda Tekdüzeleşen Hayat

Celaleddin Çelik

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Üyesi.

GİRİŞ: ŞEHİR TEKNOLOJİYLE YAŞAMAK

Şehir hayatı zamansal ritimler ve mekânsal rutinlerin sürekli yeniden yapılandığı bir sosyal dünyadır. Şehrin kurumsallaşmış sosyo-kültürel düzeni, kırsal yaşamın aksine tabiatın doğal akışından belirgin bir kopuşu ifade eder. Doğadaki döngüsellik ve canlılığın yerini giderek daha karmaşık hâle gelen sosyal yapılar ve kültürel kurumlar alır. Günlük hayat ilişkileri siyaset, ekonomi, eğitim ve teknolojinin iç içe geçtiği, değerler ve normlar aracılığıyla koordine edilen bir sosyal düzene göre şekillenir. Kırsal yaşamın tabiatla hemhâl, dingin ve ritmik hayatına karşılık, şehrin kariyer, statü ve başarıya dayalı mesai düzeni teknik ve bürokratik mevzuatla güvence altına alınır. Ancak elbette şehir yalnızca bir güvenlik ve konfor beklentisinin değil aynı zamanda muhite özgü bir hafıza, kültür ve kimliğin inşa edildiği bir hayat tarzıdır. Bununla birlikte şehir, sahip olduğu kültürel hafızası ile sürekli gelişim ve ilerlemenin teknolojik geçiciliği arasında yaşanan gerilimin mekânıdır.

Şehir, insanın kendisini ve çevresini geliştirmesine, yeni ilişkiler ve yapılar kurmasına imkân ve fırsatlar sunan dinamik bir çevredir. Nitekim İbn Haldun, şehrin

cezbedici yönleri arasında daha çok hayatın imar ve inşasına, maişet ve güvenlik ihtiyacına cevap veren özellikleri sayar. Ancak şehirde müreffeh, güvenli ve konforlu hayatın aynı zamanda insani direnç ve dayanışma zafiyetleri üretmesine de dikkat çeker (İbn Haldun, Mukaddime I, 87, 314). Bir başka deyişle, refahı artıran güvenlik ve geçim araçlarının yaygınlaşmasıyla geleneksel dayanışma ve kontrolün yerini kurumsal yapılar, organizasyonlar ve teknoloji alır. İstikrar içinde güvenli ve müreffeh ikamete özgü sürekliliği korumak üzere şehir hayatı daima yenilikler ve teknik gelişmeleri teşvik eder. Birlikte yaşamın her döneminde teknik unsurlar bulunsa da teknolojik gelişmelerin yer bulduğu ve zarurete dönüştüğü çevre daha çok şehir hayatı olmuştur. İbn Haldun dikkat çekici bir şekilde şehir hayatındaki kurumsal ve iktisadi gelişimin kültürel ilişkilere ve anlayışlara, değerler ve normlara etkilerini de büyük bir maharetle teşhis eder. Ona göre şehrin kurumsallaşmış yapısı bir istikrar, konfor ve refah artışı sağlasa da bu durum aynı zamanda aidiyetin çözümlenmesine, dayanışma duygusunun zayıflamasına ve ahlaki direncin aşınmasına zemin hazırlar. Artan refahla birlikte sürekli yenilenen ve gelişen teknikler, şehirli insanda kendine yetme arzusu, ayrışma ve bireyleşme gibi eğilimlere yol açar. Günümüzün yüksek teknolojileri de sürekli ve hızlı değişimleri tetikleyen özelliklerinden dolayı kültürel bütünlük ve sürekliliği, bireysel yeterlik ve gönenci sarsmaktadır. Şehirler kültürün yetişemediği, yerini ve gereğini açıklayamadığı teknolojik bir seyelan içinde yaşamının zorunlu mekânıdır artık.

Şehir ve teknoloji arasındaki ilişki her düzeyde ilgi ve tartışma konusu olmuştur. Bu yazıda da teknolojik gelişmeler ile şehir hayatı, benlik ve kültürel sistem arasındaki etkileşimler odağa alınmıştır. Bizce teknolojiyi iyimser ya da kötümser perspektiflerde tartışan klasik ezberin aksine onun düşünce, değer ve kültür alanındaki yansımalarını tartışmak daha anlamlı görünmektedir. Öte yandan eleştirel bakış açısının “teknolojik yoksunluk” ya da mahrumiyet gibi sebeplerle değersizleşmeyeceğini, aksine bunun etik ve entelektüel bir zorunluluk olduğunu varsayıyoruz. Bir başka deyişle “teknolojik yoksunluk içindeyken teknoloji eleştirisi yapmanın lüks ya da afaki olup olmadığı” tartışmasından uzak duruyoruz. Teknoloji konusunda gelenekselcilerin yaklaşımı bellidir ancak biz bunun



yanında *postmodern* ve *posthümanist* eleştirileri de önemsiyoruz. Sonuçta ideolojiye dönüşmüş “teknoloji karşıtlığı” ya da tam zıddı olan “teknolojist” yorumları paranteze alarak meselenin kültür-ötesi boyutlarını gündelik hayat gerçekliği içinde tartışmak daha uygun görünmektedir. Bu yaklaşım tarzı şehir hayatını belli bir yaşam tarzıyla sınırlamayan ve aynı zamanda insanın kendisiyle, ötekiyle ve teknikle kurduğu ilişkinin eleştirel bir okumasını mümkün kılar.

İnsan, kendisiyle ve çevresiyle kurduğu ilişkide, bir yöntem olarak teknik araçları ve teknolojiyi geliştirir. Yaşamın istikrar ve devamlılık içinde organizasyonu, teknik ve kurumsal araçların sürekli yenilenmesine ve gelişmesine bağlıdır. Ancak teknik gelişme ile artan ihtiyaçlar arasındaki bu döngü sürekli büyüyen sosyal

sistemi ve şehir yaşamını giderek daha karmaşık hâle getirmektedir. Teknoloji, şehirde artan karmaşıklığı azaltan ve yaşamı kolaylaştıran, böylece sistemin istikrarına katkı sağlayan bir süreç gibi işler. Bununla birlikte şehir yaşamı açısından teknoloji yalnızca işleri kolaylaştıran bir araç gereç yığını olarak görülemez. Zira teknolojinin şehir hayatına etkisi üretim ya da ekonomik yapının ötesine geçerek bütün sosyal, kültürel ve siyasal süreçlerin organizasyonunu da içerir.

Ne var ki teknolojik müdahale yaşamı kolaylaştıran aynı zamanda sosyal sistemin ve günlük hayatın mütehakkim zorunlu bir gücüne dönüşür. Zaman içerisinde teknolojik egemenliğin ve bağımlılığın artışına işaret eden L. Mumford, içinde yaşadığımız çağı teknoloji üzerinden tanımlar ve teknolojinin şehir hayatına etkilerini kaygıyla karşılar. Ona göre “bugün artık toplumsal olarak yönlendirilmeyen, bilimin ve teknolojinin ilerlemesinden başka hiçbir amaç taşımayan bir teknik ilerlemeler çağındayız. Günümüz dünyası, teknolojiyi ortaya çıkaran insani kaynaktan ve her türlü rasyonel, özerk insani amaçtan gittikçe uzaklaşan bir mekanik ve elektronik icatlar patlaması evrenidir. Bu teknolojik patlama şehir hayatında da benzer bir patlamaya neden olmuştur; şehrin içi dışına çıkmış ve karmaşık organlarıyla örgütleri bütün bir çevreye yayılmıştır.” (Mumford, 2013, s. 50). Bir başka deyişle, şehir ve teknoloji ilişkisi giderek büyüyen bir karmaşıklık hayatımıza boca etmekte, şehirde yaşamak hacmi ve hızı sürekli artan bir değişimi göğüslemeye bizi zorlamaktadır.

Karmaşıklığı azaltmak ve hayatı kolaylaştırmakla birlikte zorlaştırıcı yönlerini de düşünürsek teknolojilerin yalnızca kamusal yarar ve “kültürel iyi”ye değil, aynı zamanda her türlü istismarla birlikte bireysel ve kolektif “kötü”ye de imkân ve ivme kazandırdığı açıktır. Bugün şehir hayatı tekno-yaşam ekseninde “kamusal”dan “özel alana” doğru süresiz, ucu açık ve neredeyse sonsuz bir değişim sarmalında çırpınmak anlamına geliyor. Bu öyle anaför bir süreç ki teknoloji ve gündelik hayat döngüsel olarak birbirini besleyen ve sürekli güncellenen otonom bir tekno-kent inşa ediyor.

Teknoloji sayesinde şehir hayatı daha pratik, konforlu ve akışkan bir hâl kazanırken kamusal ve özel alanda birlikte yaşama özgü karşılaşma, yüzleşme ve dayanışma gibi etkileşim biçimleri giderek zayıflar. Bu değişim, özel alanı kuşatan tüm yapı ve ilişkiler ağına

sirayet eder. Öyle ki kamusal ve kültürel yaşamda yer alan resmî ya da gayriresmî topluluklar dahi artık hiçbir gerçek yüzleşme ihtimali barındırmayan dijital sosyal gruplara dönüşürken bütün iletişim, büyük ölçüde görüntü ve mesajlar aracılığıyla gerçekleşir. İnternet ve sosyal medya giderek sosyal gerçekliğin yerini alan bir temsil evreni kuruyor. Hatta bugün bizim yerimize, adımıza ve hesabımıza konuşan, planlama yapan ve çözüm üreten algoritmik teknolojiler; insanın kendisiyle ve diğerleriyle kurduğu ilişkinin sınırlarını yeniden belirliyor.

Tarihsel gelişimi içinde teknolojik devrimin muhtemel sonuçları üzerine çok kafa yorulmuştur. Teknolojik sıçramayı belirli bir tarihsel dönemle sınırlamak güç olsa da 20. yüzyıla birlikte kitlesel ölçekte hayatı etkilemeye başladığı söylenebilir. 21. yüzyılın başından itibaren yaşanan dönüşüm, insan ve toplum hayatında tahmin edilmesi güç boyutlara ulaşmıştır. Teknolojik ilerleme günümüzde öyle hız kazanmıştır ki 1970’lerde hayatımıza giren otomasyon ve bilgi teknolojilerinden akıllı ürünler, araçlar ve fabrikalara evrilen yüksek teknoloji dönüşüm yalnızca birkaç on yıl içerisinde robotik sistemlerin günlük yaşamın her alanına, evimize ve bedenimize kadar nüfuz etmesini sağlamıştır.

Başka bir ifadeyle teknolojinin baş döndürücü hızı, akıllı araç ve gereçlerle “aklımızı başımızdan almakta”, zihin, seçim ve karar süreçlerimizi neredeyse devre dışı bırakmaktadır. Bu çarpıcı gelişim çok hızlı gerçekleştiği için kamusal alanda ve özel hayatımızda teknolojik istilayı anlama, intibak etme ve etkin biçimde kullanabilme becerilerimiz dumura uğramaktadır. Öte yandan, bu dönüşüme ayak uydurabilmek ve yeni teknolojik araçları edinmek için daha fazla çalışmak zorunda kalıyor, kendimizi giderek daha yoğun bir biçimde siber gözetim ve denetim mekanizmalarına teslim ediyoruz. Yeni teknolojilerle nelerin yapılabileceğini ve yakın gelecekte bu sürecin hangi noktaya evrileceğini tahayyül etmek giderek zorlaşıyor. Artık tefekkür ve tahayyüle geçit vermeyen, düşünce ve tasavvuru tatile çıkaran bir yapay zekâ çağında yaşıyoruz. Bu çılgın süreçte teknolojiyi reddetmek hiç de makul ve gerçekçi değil, ama terbiye etmek ne kadar mümkün? Bu öyle küresel bir durumdur ki münferit ya da kısmi itirazları değil bütün insanlığı ortak bir anlayışa getirecek küllî bir idrâk ve eylemselliği gerektiriyor.

Yapay zekâ ve yazılım teknolojileri ile içinde yaşadığımız mekân ve toplum giderek “süper akıllı toplum”a, insan ise gönüllü ya da zorunlu biçimde bıraktığı dijital izler aracılığıyla sürekli izlenen ve nesneleşen nicel bir “veri”ye dönüşüyor. Bu metalaşma ve şeyleşme süreci, klasik anlamda dışsal bir otoritenin baskısından ziyade bizzat insanın kendi rızası ve katılımıyla gerçekleşiyor. İnternet ve cep telefonları özel ve tüzel verilerimizi sürekli küresel piyasaya taşıırken, bu veriler siber kurumlar, şirketler ve sosyal medya ağları tarafından sürekli olarak işleniyor.



Bugün gündelik hayat neredeyse her faaliyetin teknoloji dolayımında gerçekleştiği bir “tekno-yaşam dünyası”na dönüşmüştür. Teknoloji yalnızca dünyaya bakışımızı değil, nesnelere ve insanlarla kurduğumuz ilişkileri, kararlarımızı ve dolayısıyla tüm gerçeklik algımızı yeniden biçimlendiriyor. Bu dönüşüm sadece pratik hayatımızdaki yerimizi değil; çevremize ve kendimize dair algı kalıplarımızı, düşünme biçimlerimizi ve bilinç yapımızı da köklü bir şekilde etkiliyor. Günümüzde teknoloji, hayatı kolaylaştırıcı bir araç olmanın ötesine geçerek bizim yerimize düşünüp yorumluyor ve hatta tercih yapıp karar veriyor. Aslında bizim yarattığımız teknoloji yalnızca eylemlerimizi değil varlığımızı, kimliğimizi, benlik ve irademizi dönüştürüyor.

Artık teknolojiyi üretmekten ziyade, teknolojinin bizi ve hatta kendisini yeniden ürettiği bir döngü içerisinde bulunuyoruz. Bu nedenle kullandığımız araçlar, aygıtlar ve mekânlar; hatta bir bütün olarak şehirler,

“akıllı” sistemler olarak tanımlanıyor. İleri teknoloji üretmek ve onu hayata hâkim kılmak günümüzde temel bir gelişmişlik kriteri olarak kabul ediliyor. Zira ülkeler teknoloji aracılığıyla zaman ve mekân üzerinde daha fazla denetim kurabiliyor, performans ve verimlilik artışı ile diğer toplumlara karşı güç ve üstünlük kazanabiliyor.

Nihayet bugün teknoloji kendi verimlilik mantığını hayatın ve varlığın bütününe ikame eden bir paradigmayla meşruiyetini ikame ediyor. Mimarlıktan hukuka, eğitimden ekonomiye, siyasetten dine kadar toplumsal ve kültürel hayatın hemen her alanı, teknolojinin tayin ettiği bu pragmatik mantık doğrultusunda yeniden şekilleniyor.

BİR GERÇEKLIK İNŞASI OLARAK TEKNOLOJİ VE ŞEHİR

Günümüzde teknolojiye dair tartışma ve literatürün merkezinde, yaşam ve gerçekliğin teknolojiyle sarsıcı etkileşimi ve bu etkileşimin gündelik hayata yansımaları yer almaktadır. Bugün hangi şekliyle olursa olsun gerçeklik artık teknoloji dolayımında algılanmakta ve hatta tecrübe edilmektedir. Teknolojiye erişim ve sahiplik düzeyi ile gerçekliği deneyimleme biçimi arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. İçinde yaşadığımız evlerden doğaya, mekânlardan gündelik ilişkilere kadar hemen her alan, yüksek teknoloji bir tüketim kültürü ekseninde biçimlenmektedir. Ancak gelişmişlik ile teknoloji arasındaki ilişki ekonomik açıdan sürekli daha fazla kaynağın tüketimini zorunlu kılıyor. Artan enerji ve ham madde talebi ekolojik dengeyi tehdit eden sorunlara yol açarken, sürekli yenilenen ve işlevselleşen teknolojik arzı takip edebilmek, bireyleri daha fazla gelir elde etmeye ve daha yoğun bir çabaya zorluyor. Aynı süreç, sürekli güncellenen ve güçlenen teknolojiler karşısında ulusal ve yerel yönetimleri de giderek daha zor yönetilebilir yatırımlar ve kaynak yetersizlikleriyle karşı karşıya bırakıyor. Nereden bakılırsa bakılınsın, teknoloji hayatımızın zorunlu ve sorunlu bir boyutu olarak kendisinden asla kopamayacağımız bir süreç paradigması gibi işliyor.

Yaşam çevresindeki belirleyici etkisi o kadar kuvvetli ki teknolojik hızlanma ve çeşitlenmeye yönelik adaptasyon arttıkça şehirler artık “yaşanan” bir muhit olmaktan çıkarak “kullanılan” ve tüketilen bir aparatlar yığınınna dönüşüyor. Günümüz şehirleri giderek kendi

verilerini toplayan, bu verileri işleyip analiz eden ve içinde yaşayan bireyleri entegre ederek yönlendiren otonom siber ağ sistemleri hâline geliyor. Ancak bu dönüşüm diğer yandan şehirde yaşamının bilişsel ve ruhsal maliyetini de artırıyor. Sürekli güncellenen teknikleri ve bilgiyi anlama ve kullanma zorunluluğu, sosyo-kültürel ve psikolojik sorunlar yumağını beraberinde getiriyor. Teknoloji hayatı kolaylaştırırken aynı zamanda stres ve mutsuzluğu da artırıyor. Nitekim L. Mumford'un öngördüğü gibi: "Büyümekte olan teknolojik evrenimiz günlük varoluşumuzu insani merkezinden her gün biraz daha uzaklaştırıyor; büyümekte olan kentsel evren de kopmuş parçalarını her geçen gün biraz daha kendinden uzaklaştırıyor; böylece bireyi muhtemelen daha önce hiç olmadığı ölçüde toplumdan kopuk, yalnız ve yardıma muhtaç hâle getiriyor" (Mumford, 2013, s. 61). Teknoloji kentsel düzeni ve işleyişi dönüştürmekle kalmıyor, bu cangılın içine düşen insanı da dağılmış bütünsellik ile bilişsel bir belirsizliğe terk ediyor. Hayatı kolaylaştırma hedefi hızın artmasına, hızın artışı ise bedensel ve ruhsal yorgunluğa ve derinleşen yalnızlaşmaya yol açıyor. Teknolojik gelişmelerin şatafatı, varlığın sesini bastırıyor. Byung-Chul Han'ın ifadesiyle, Tanrı'nın sesi, neredeyse Tanrı'nın sesiyle bir tutulan teknolojinin gürültüsünde boğuluyor. Tanrı, teknik aygıtlar kapatıldığında ortaya çıkan sessizliği arar. Hızlanan aygıtlar şeyleri, zaman ve mekânı kendi ritimlerinden koparıyor (Han, 2018, s. 85). Varlığın yeni efendisi hâline gelen teknoloji kendi kozmik tasavvurunu da hâkim kılıyor.

Günümüz teknolojisi, kendi kendini üretme ve geliştirme kapasitesiyle insani inisiyatifin ve dolayısıyla kontrolün dışına çıkıyor. Teknolojik gelişmeler insani kontrol ve müdahaleyi aşarak otonom sistem tahayyülünü gerçeklik düzeyine eriştiriyor. Bir zamanlar yalnızca distopik anlatılarda karşılaştığımız insansı robotların ve yapay zekâ egemenliğinin yol açabileceği kaos senaryoları, artık bütünüyle uzak ihtimaller olmaktan çıkmıştır. Bu bağlamda insan, klasik anlatılarda olduğu gibi, yeni bağımlılıklar üretmek üzere kendi eliyle kendi "tanrısını" inşa ediyor. Teknolojiyle olan bu imtihan, insanın hayat ve gerçeklik üzerindeki kontrolünü giderek kaybettiği bir sürece işaret etmektedir.

Modern teknolojik çağ, M. Heidegger'in ifadesiyle, varlığın unutuluşunu zirveye taşımıştır. Teknolojiyi sürdüren ve onun yerine ikame edilen araçsal rasyo-nellik doğayı ve varlığa özgü gerçekliği nesneleştirerek

metalaştırmıştır. Varlığın anlamlı ve bütüncül yapısı teknolojik rasyonalite tarafından parçalanmış, pozitivizm ve kapitalizmin yönlendirdiği bilim ve teknoloji dünyayı bir tahakküm ve tüketim alanına dönüştürmüştür. Tekno-kapitalizm "doğayı" gizemi ve hakikati keşfedilecek bir varlık olarak değil, tüm unsurlarıyla dönüştürülebilecek bir kaynak ve sermaye olarak görmektedir (Küçükalp, 2026, s. 168). Bu bağlamda varlığa "nesne", "şey" ya da "meta" muamelesi yapan ve bir istismar sistemine dönüşen tekno-kapitalizme karşı geliştirilebilecek en anlamlı tutum, insani bir itirazla zihinsel ve pratik düzeyde tutarlı bir direnç ortaya koymaktır. Tekno-kapitalizmin "büyü bozumu" için insanın kendisiyle ve varlıkla hakkaniyet ve adalet ekseninde bir irtibata ihtiyacı bulunuyor.

Teknolojinin insan hayatındaki en belirgin etkilerinden biri hız ve ritim alanında ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak kent yaşamı, insanın doğal ritimlerini sisteme feda ettiği ve sürekli dakiklik baskısı altında yaşadığı bir düzene dönüşmüştür. Günlük hayatta görme, anlama, öğrenme ve idrak etme gibi süreçler teknolojik gelişimin baş döndürücü hızı karşısında doğal akışını kaybetmiştir. Sürekli değişen nesnelere ve ilişkiler, insanı yetersizlik duygusuna sürüklemekte ve şaşkınlık içinde bırakmaktadır. Bu değişim performansının yıpratıcı etkisi sosyo-psikolojik düzeyde yetersizlik, bezginlik ve ilgisizlik gibi ruhsal sorunlara yol açmaktadır.

Öte yandan teknolojik, elektronik ve dijital ürünlerin üretim ve tüketim döngüsü giderek kısalıyor. Şeyler ve nesnelere hızla eskimekte, sürekli yeni versiyonların ve modellerin geliştirilmesi kullanım ömürlerini daha da azaltmaktadır. Yenilik baskısı ürünlerin kullanım döngüsünü kısaltan temel bir unsur hâline gelmiştir (Han, 2018, s. 52). Yeni teknolojilerin üstel etkisiyle ihtiyaç alanına dâhil edilen nesnelere sınırsız artışı bireyleri daha fazla çalışmaya ve kazanmaya zorluyor. Böylece insan, iki yönlü bir yoksunlukla karşı karşıya kalıyor: Bir yanda nesnelere çoğulluğu karşısında zihinsel ve ruhsal uyum sorunu, diğer yanda ise tüketim ve edinme arzusuna rağmen ekonomik yetersizlik. Bu süreçte insan hem doğanın ritimlerinden kopuyor hem de daha fazla gelir elde etme arayışıyla yoğun bir stres ve sürekli bir kariyer koşturmacası içine sürükleniyor.

BİR TAHAKKÜM ARACI OLARAK TEKNO-KAPİTALİZM VE ŞEHİR

Teknolojinin iktidar ve tahakküm üretme potansiyeli tarihsel bir deneyim olarak kapitalizmle birlikte zirveye ulaşmıştır. Modernlikle birlikte hayatın her alanına ve tüm süreçlere nüfuz eden teknolojiler giderek artmış ve çeşitlenmiştir. Bugün insanın tekniği ürettiği bir durumdan tekniğin hayatı ve varlığı inşa ettiği bir düzeye geçiliyor. Teknolojik ilerleme -ya da ilerlemeci teknik- hayatı kendine özgü algoritmalar aracılığıyla sürekli güncellenen dijital bir kader olarak örüyor. Tıpkı kimlik ve kişilik yapılarında olduğu gibi gündelik hayatın düzenine de egemen olan bu teknolojik sistem adeta bir “üst-varlık” niteliği kazanmıştır. Bu süreçte sosyo-kültürel sistem tekno-kültürel bir yapıya evrilmiş; iktisadi, siyasi, hukuki ve sanatsal faaliyetlerin tamamı teknolojik gerçekliğin kendine özgü “kutsal dili” içinde anlam kazanarak varlığını sürdürür hâle gelmiştir.

Tekno-kültür her şeye öyle hızlı ve etkin bir şekilde hükmediyor ki “teknolojik iyileştirmeler zamanı oluşsallıktan ve doğallıktan çıkarmış; zaman, insan için bir yazgı olmaktan ziyade bir tasarıya dönüşmüştür. Zamanın öznesi artık düzen veren bir Tanrı değil, kendini geleceğe yönelerek tasarlayan insandır. Dünya yapılabılır ve değiştirilebilir bir mahiyete bürünmüştür” (Han 2018, s. 26). Varlığın teknolojiler aracılığıyla doğallığından, zaman ve zeminden koparılması insanın yeryüzü ve tabiatla kurduğu ilişkinin aşınmasına ve nihayetinde tabii olanın tahrip olmasına yol açıyor. Oysa insanın yeryüzünde düşünebilmesi, tefekkür edebilmesi, anlayıp idrak edebilmesi için durmaya ve duymaya ihtiyacı vardır. Teknolojik gürültü ve kesintisiz akış (seyelan), insanın kendinde varlığı görmesini ve işitmesini engellemektedir. Doğanın tekno-bilimsel süreçler içinde metalaştırılması ise onun niceliğe indirgenmesi ve hesaplanabilir bir nesneye dönüştürülmesiyle başlayan bir dönüşümün sonucudur.

Teknoloji iktidar ve tahakküm mekanizmalarının işleyişini önemli ölçüde kolaylaştırmaktadır. Her aygıt ve her iktidar tekniği, boyun eğdirmeyi mümkün kılan kendi “kutsal nesnelere” üretir. Bu nesnelere iktidarı somutlaştırır ve süreklilik kazandırır. Bu bağlamda akıllı telefon dijital çağın kutsal nesnesi, hatta bizzat dijital kutsallığın kendisi olarak düşünülebilir. Öyle ki elde taşınabilirliğiyle cep telefonu bir tabii kılma aracına dönüşmektedir (Han 2020, s. 22). Günümüzde

akıllı teknolojiler yalnızca telefonlar aracılığıyla değil kullandığımız tüm aygıtlar üzerinden bizi sürekli gözetlemekte, veri hâline getirmekte ve algoritmik sürüleştirmenin nesnelere hâline dönüştürmektedir. Burada esasen nesne olmayı “özne”lik üzerinden insanın bizatihi kendisinin istediği ve kendini teknoloji üzerinden ifşa ettiği bir aşamaya geçiyoruz.

Bir yaşama çevresi olarak şehir giderek makine ve algoritma egemenliğinde bir istikrar ve kontrol düzenine dönüşürken aslında daha çok “insansızlaşmış ilişkiler” düzenine geçiyor. Teknoloji sadece trans-hüman değil “gayri insaniliğin” de esas faili gibi. Tekno-yazılımlar ve dijital gözetleme sistemleri şehrin yapısal gelişimini daha sıkı biçimde kontrol ve denetlemeye imkân verirken, gündelik hayat ilişkilerini de araçsal rasyonel, hesâbî bir katılığa alıştırıyor. Öte yandan bir erişim meselesi olan teknoloji sahipliği de şehrin ekonomik ya da siyasal kategorileri arasında aşılması zor duvarlar örüyor. Tahakkümcü teknoloji, yalnızca siyasal bir araçsallaştırma biçimi değil aynı zamanda kültürel yönlendirme ve belirleme mekanizması olarak da işlevsel hâle geliyor. Teknolojik yenilikler yeni bir kültürel form üretirken algı, idrak ve tutumları dönüştürme ve hatta manipüle etme imkânı veriyor. Nitekim bugün şehir artık bir hafıza ve gelenekler dokusu içinde değil dijital haritaların piyasacı yönlendirmeleri ve dijital sesleri aracılığıyla kendini açmaktadır. İnsanları hafızaya ve müstesna mekânlara değil beğeni ve yıldız sistemleriyle öne çıkarılan noktalara yönlendiren bu yapı, şehir deneyimini kökten dönüştürmektedir. Böylece şehirde kaybolma, sürprizlerle karşılaşma ve keşif yapma imkânı büyük ölçüde ortadan kalkmakta; ufkumuz dijitalin parlak ancak tek yönlü aydınlığı içinde daralarak tek bir mecraya yani tüketime indirgenmektedir. Şehir teknolojiyle her sayfasını açsa da insani keşfe yönelik gizemini ve cazibesini korumalıdır.



BİR KOPUŞ VE UZAKLAŞMA ARACI OLARAK TEKNOLOJİ VE ŞEHİR

Zamanımızın yeni “yüce gerçekliği” olan tekno-kapitalizm, insanı giderek kendinden ve yeryüzünden uzaklaştırmaktadır. İnsan toprağa ve mekâna müdahale ederek çevreyi biçimlendirirken aynı zamanda topraktan da kopmaktadır. Yeryüzü ise insan ondan uzaklaştıkça küçülmekte ve bir metaya dönüşmektedir. Dünya, üzerinde ne kadar hızlı hareket edilirse o ölçüde daralmakta; fiziksel mesafeleri ortadan kaldırmaya yönelik her girişim, paradoksal biçimde insan ile yeryüzü arasındaki mesafenin artmasına yol açmaktadır. Bu süreç, insanın hem kendisine hem de içinde yaşadığı çevreye ve yeryüzüne yabancılaşmasını beraberinde getirmektedir.

Dijital teknolojiler ve siber âlem, mesafeyi, coğrafyayı ve hatta yeryüzünü anlamlı bir referans olmaktan çıkarıyor. Elektronik iletişimin artık belirli bir fiziksel adresi ya da mekânı bulunmuyor. Teknoloji, bir yandan insanı çevresel, biyolojik ve fiziksel sınırlı-

lıklardan kurtarıırken diğer yandan onu yeryüzünden koparıyor ve temas deneyiminden mahrum bırakıyor. Bu noktada insanın “zemin üzerinde durma”sını ve dünyada “ikamet etme”sini savunan M. Heidegger de dünyanın bütünüyle denetlenip planlanabilir bir sürece indirgenmesini eleştirerek onu teknolojik olarak imal etme biçimlerine şüpheyle yaklaşır (Han 2018, s. 31-32, 82). Dolayısıyla insanı yeniden kendine ve yeryüzüne döndürebilmek, teknolojist ideolojiyle hesaplaşmayı zorunlu kılmaktadır. Zira varlığın tarihsel ve medenî bir bağlam içinde inkişaf edebilmesi varoluşa içkin bir yavaşlık ve derinlik gerektirmektedir.

İnsan, sürekli gelişen yeni teknolojiler aracılığıyla yalnızca hayatını kolaylaştırmıyor, aynı zamanda daha öngörülebilir, yönlendirilebilir ve biçimlendirilebilir trans-hüman bir varlığa doğru evriliyor. Dijital teknolojiler, toplanan büyük veri ağlarını yapay zekâ aracılığıyla işleyerek doğal, bireysel ve toplumsal hayatı tüm organizma ve kurumlarıyla birlikte kapsamlı bir planlama ve denetim sürecine dâhil ediyor. Biyo-teknoloji bir yandan doğanın ve insan bedeninin olağan yapısında nitel ve nicel performans artışına imkân sağlarken, diğer yandan kimyasal ve biyolojik silahlanma süreçlerine de katkıda bulunuyor. Bu yönüyle teknoloji hayatın ve varlığın geleceğine dair öngörülebilirliği artırırken aynı anda öngörülemeyen risklerin, krizlerin ve felaketlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlıyor.

Öte yandan teknolojik gelişme ne denli ilerlerse ilerlesin toplumsal ve kültürel hayatta mevcut eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin ortadan kalkmadığı, aksine çoğu durumda daha da derinleştiği anlaşılmaktadır. Sürekli yenilenme ve güncellenme ekseninde ilerleyen teknoloji, baş edilmesi güç bir maliyet baskısı üretmektedir. Yüksek teknoloji ürünlerinin kamusal alanı ve işleyişi belirlediği bir ortamda, sınırlı gelir kaynaklarına sahip bireylerin bu teknolojilere erişimi giderek zorlaşmakta ve toplumsal eşitsizlikler kapanması güç bir biçimde genişlemektedir. Bu bağlamda “akıllı şehirler”de optimal yaşam imkânı çoğu zaman yalnızca yeni teknolojileri tüketebilme ayrıcalığına sahip toplumsal kesimler için geçerli olmaktadır.



Şehir her ne kadar yapısal olarak samimiyet ve birliktelik duygularının zayıfladığı bir yaşam çevresi olsa da insanlar hep seküler, soğuk ve resmî ilişkileri bertaraf edecek anlam formları peşinde olmuştur. Yeni teknolojiler birlikte yaşama özgü bu çok önemli yakınlık ve birliktelik duygularını ihya edip ötekine ve hayata karşı sorumlu oluş ve aidiyeti uyandırabilir mi? Bu soru sosyal ilişkilerin tamamen siber âleme kaydığı bu çağda çok kritik bir yerde duruyor. Zira bugün siber teknoloji daha çok özerk yaşamı ve bireyselliği ikame eden yapısıyla ya bireyleri birtakım sanal cemaatlerde kapalı topluluklara bağlıyor ya da narsist özneyi tatmin eden ifşa endüstrisine köle ediyor. Oysa bir kültüre, dünyaya ve şehre ait oluş, teknolojiyi de kendine, yakınındakine ve ötekine karşı sorumlulukları hatırlatıp yerine getirmeye seferber etmelidir. Sosyal teknolojiler insanları şehir hayatında yalnızlaşma ve uzaklaşma yönünde değil müdahil bir irade ile sahiplik

ve sorumluluk ahlakına yaklaştırmalıdır. Teknoloji yerel yönetim ve bürokrasinin işleyiş hızını ve dozunu artırdığı için bütün idari yapılara cazip gelmektedir ancak yerel yönetimler şehirliğin “birlikte daha iyi ve değerli yaşamını” daha fazla dikkate almak zorundadır. Bu konuda sivil toplumun, dernek ve vakıfların “bütün değerleri ve varlık temelleri içinde insani oluşun korunması ve sürdürülmesi” yönündeki sorumluluğu daha da artmaktadır.

YARI-DİNİ BİR ANLATI OLARAK TEKNOLOJİ VE ŞEHİR

Modernite her ne kadar doğrudan teolojik temellere dayanmasa da zamanla “ilerleme ve gelişme” gibi teleolojik yarı-dinî anlatılar üretmiştir. Zira modernlik de esasen bir anlatılar çağıdır ve hatta sekülerleşme süreci dahi dünyanın anlatısal temellerini bütünüyle ortadan kaldıramamıştır. Açık ki modern zamanlarda da dünyevileşmiş bir beklenti ve kurtuluş umudu varlığını sürdürüyor. Nitekim ilerleme fikri geleceğe atfedilen bir özgürlük tahayyülünü beslerken, teknolojik gelişmeler insan için dünyevî bir cennet vaadi sunan yarı-dinî bir anlatıya dönüşüyor (Byung-Chul Han, 2018, s. 40). Evet, bu yönüyle bakıldığında tekno-dindarlık yeni bir seküler din olarak her kullanıcıyı kendisine gönülden ve zihinden bağlı müminler arasına katıyor.

Yüksek teknoloji dünyasında yaşam, muazzam bir kültürel çeşitlilik ve farklı yaşam tarzlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlıyor. Ancak özellikle yeni biyo-teknoloji uygulamalarının bilinen yaşam biçimlerini köklü bir şekilde dönüştürme potansiyeli; etik, estetik, dinî ve siyasî tartışmaları da beraberinde getiriyor. İçerdiği belirsizlikler, riskler ve tehditler nedeniyle teknolojik müdahale çoğu zaman bir protesto sebebi hâline geliyor. Bununla birlikte insan, biyo-teknolojik takviyeler ve “yedek parçalar” aracılığıyla yaşam kalitesini artırma çabasını da sürdürüyor. Dijitalleşmiş aygıtların canlı bedenlere entegre edilmesiyle, canlı olan ile teknolojik olan arasındaki sınırlar giderek belirsizleşiyor; iş yaşamında ise robotlar insan emeğinin yerini alıyor. Hayatın ve varlığın teknolojik cangıl etrafında biçimlenmesi onu ideolojiden öte bir kutsal haleye büründürmekte, teknoloji kendinden menkul yarı-din gibi her aşamada insanı kendine bağlamaktadır.

Yeni bilgi teknolojileri, adeta dinin mucize anlatılarını yeniden üretircesine evrenin, çoklu evrenlerin ve

Tanrı'nın gizemine dair yeni tahayyüller ortaya koyuyor (Caputo, 2022, s. 9, 98, 216, 221). Bu bağlamda teknoloji yalnızca mevcut yaşamı dönüştüren bir araç değil aynı zamanda insanın kendisiyle ve içinde yaşadığı dünyayla ilgili gelecek tasavvurunu yeniden kuran güçlü bir anlatı kaynağı hâline geliyor. İnsanın Tanrı'yla ve diğer müminlerle ilişkisi giderek teknoloji dolayımında gerçekleşiyor. Teknoloji dindarın ya sorgulamadan içselleştirdiği bir teknik argüman ya da gerçekliğini dikkate almadığı bir inkâr nesnesi adeta. Dinin teknolojiyle imtihanı felsefi bir sorgulama ile mevcudiyeti takdis edilmiş bir gerçeklik arasında salınıyor.

Diğer yandan post-seküler çağın bir uzantısı olarak dinin kamusal alana farklı biçimlerde geri dönüşüne tanık oluyoruz. Ancak bu dönüş artık klasik anlamda kurumsal ve aşkın bir referans sistemi olarak değil; çoğu zaman teknolojik ve dijital formlar içinde yeniden şekillenen, parçalı ve bireyselleşmiş bir deneyim olarak tezahür ediyor. Bu bağlamda teknoloji bir yandan aşkınlık tecrübesini bastıran bir gürültüyü, diğer yandan yeni türden “seküler kutsallıklar” ile anlam arayışlarını üretiyor.

NİHAYET-SİZ TEKNOLOJİ VE ŞEHİRİN TEKNOKRATİK KARMAŞIKLIĞI

Neticede teknoloji ve şehir ilişkisini değerlendirenken, ütopya ya da distopya yaklaşımların duygusal ya da ideolojik tasarımlarına mesafeli durmanın gerekliliği açıktır. Zira teknoloji, kendimizi kolaylıkla soyutlayamayacağımız ölçüde hem hayatımıza hem de çevremize nüfuz etmiş durumdadır. Söz konusu kuşatılmışlık ya da içerilmişlik hâline rağmen teknoloji üzerine düşünmek, eleştirel ve inisiyatifli tutumlar geliştirmek daima imkân dâhilindedir. Nitekim modernliğin araçsal rasyonallitesi içinde varlığı unutturan ve insanı metalaştıran eğilimlere karşı nasıl eleştirel perspektifler geliştirilebilmişse, benzer bir imkân bugün de mevcuttur. Belki bu tür eleştirel sorgulama, sürekli genişleyen tüketimci kapitalizmi ya da bireyci neoliberal rejimi doğrudan sarsacak ölçekte değildir; ancak yine de insani direncin ufkunu genişletmekte ve varoluşsal eylemin anlamını yeniden düşünmeye imkân tanımaktadır. Bu anlamda teknolojiyle kurulan ilişki yalnızca bir uyum ya da teslimiyet meselesi değil aynı zamanda etik, ontolojik ve varoluşsal bir sorgulama alanı olarak önemini korumaktadır.

Şehir hayatında insani ilişkiler bakımından en kritik teknoloji sorunsalı, teknolojik ve dijital araçla-

rın yoğunlaştığı bir dünyada yüz yüze ilişkinin yerini giderek ekranlar, veriler ve temsillerin almasıdır. Tamamen sanal düzleme taşınan iletişim, Levinas diliyle söylersek, “ötekinin yüzünde, kırılabilirliğinde ve indirgenemezliğinde açığa çıkan etik zeminini de kaybediyor.” Teknolojik dolayımın egemen olduğu bir düzlemde “öteki”; analiz edilebilir, sınıflandırılabilir ve yönetilebilir bir veri nesnesine indirgeniyor. Hesaplanabilirlik ve işlevsellik bütün iletişim ve ilişkinin odağı hâline geliyor. Dolayısıyla teknoloji insan ilişkilerini çok teknik ve pragmatik bir ahlaka göre yeniden belirliyor. Teknolojik ilerleme ve tahakküm insanın savunmasızlığını ve kırılabilirliğini artırıyor; belki de bu yüzden maneviyatçı, şifacı spiritüel arayışlar çoğalıyor. İleri teknoloji toplumsal yaşamda hayatı kolaylaştırıcı misyonuna rağmen huzur ve esenliği getirmiyor, tefekküre yol vermiyor, ruha şifa sunmuyor.

Sonuç olarak; teknoloji ve şehir ilişkisinin ulaştığı bu aşama yalnızca bir ilerleme ya da gelişmişlik meselesi olarak değil, insanın varlıkla, ötekiyle ve hakikatle kurduğu ilişkinin yeniden tanımlanabileceği bir eşik olarak değerlendirilmelidir. Bu eşikte temel soru şudur: İnsan kendi ürettiği teknolojik dünyanın içinde eşref-i mahlukata mı yoksa giderek kendi kurduğu sistemlerin bir nesnesine mi dönüşecektir? Bu soruya verilecek cevap yalnızca teknolojinin geleceğini değil aynı zamanda insanlığın varlık ve hakikatle bağını belirleyecektir. Ancak böylelikle tekno-evren içinde niceliğe boğulmuş ve susturulmuş varlığın tecellilerine şahit olabileceğiz. ■

KAYNAKLAR

- Caputo, John D. (2022). *Hakikat, Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, Çev. Recep Yılmaz, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Chul Han, Byung (2018). *Zamanın Kokusu Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, Çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul.
- Chul Han, Byung (2020). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, 3. Baskı, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul.
- İbn Haldun (1986). *Mukaddime I*, Çev. Zakir K. Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Küçükkalp, Kasım (2025). “Heidegger’de Bilim Teknik ve Teknoloji”, *Teklif Dergisi*, Sayı 21, İstanbul (164-169).
- Mumford, Lewis (2013). *Tarih Boyunca Kent*, 2. Baskı, Çev. G. Koca & T. Tosun, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Yeni Mimari Paradigmada Teknolojik Entegrasyon: Kinetik Mimari Kapsamında Dinamik Cephe Sistemlerinin Evrimi, İşlevselliği ve Sürdürülebilirlik Potansiyeli Üzerine Kapsamlı Bir Analiz

Zeynep Kevser Öztürk

Yüksek Mimar

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde sosyal yaşamın getirdiği farklılıklarla insan hayatında mekân algısı aşamalar hâlinde dönüşmüş ve yapı kavramı ortaya çıkmıştır. Mekân kurgusunun gelişimi; artan ihtiyaçlara, coğrafyaya, iklime ve dönüşen yaşam biçimlerine göre sürekli değişim göstermiştir. İnsanların ihtiyaç duyduğu ve yaşamıyla entegre ettiği her konuda olduğu gibi mimarinin de gelişim ve değişimi teknolojinin gelişmesine bağlı olarak ilerlemiştir. Yapı teknolojisi ilerlerken, malzeme denemeleri, sistem ve teknik arayışları sürmüştür ve yapı bilgisi üretimi sorgulanabilir deneysel bir sürece girmiştir.

Geleneksel mimarideki kalıcılık ve sağlamlık düşüncesi, 20. yüzyılda artan teknolojik gelişmelerin ivmesine bağlı olarak sürekli değişen çağdaş beklentileri karşılamakta yetersiz kalmıştır. Bu durum gerek



Kinetik Mimarlığın Kavramsal Altyapısı

işlevsel gerekse estetik unsurlar amaçlanarak tasarlanan, kalıpların dışında düşünme ve tasarım yapma olanağı sağlayan kinetik biçimlerin mimaride yeni bir bakış açısı ortaya koymasına neden olmuştur. Değişen ve artan ihtiyaçlara çözüm sunabilmek için esneklik gösterebilen yapı tasarımlarına yönelim artmış ve bu bağlamda hareketlilik, değişkenlik ve esneklik kavramlarıyla tanımlanabilen “kinetik mimarlık” kavramı doğmuştur. Kinetik mimarlık düşüncesi altında ortaya çıkan dinamik cephe sistemleri fiziksel gereksinimlere cevap vermeyi amaçlamaktadır.

Bu akademik metin, çağdaş mimarlıkta kinetik yapının evrimi ve uygulamalarına dair detaylı bir analiz sunmayı amaçlamaktadır. Çalışma; Zeynep Kevser Çakır’ın yüksek lisans tezinin temelini oluşturan “kinetik mimarlık” kavramının tanımlanması, tarihsel süreçteki evrimi, uygulama potansiyelleri, sistem ve hareket türleri ile dinamik cephe sistemlerinin işlevsel, ekolojik ve estetik yorumlarını derinlemesine inceleyecektir. Çalışmanın temel odağını kinetik yapıların çevresel koşullara uyum sağlama, enerji kullanımına yeni düzenleme ve dengelemeler getirme, kullanıcı ile etkileşime girme ve tasarım stratejileri oluşturma potansiyeli teşkil etmektedir.

I. KİNETİK MİMARLIĞIN KAVRAMSAL ARKA PLANI VE TARİHSEL GELİŞİMİ

A. Kinetik Kavramının Tanımı ve Kapsamı

Kinetik, hareket sebebi ile meydana gelen veya hareketle ilgili olan anlamına gelen bir sıfattır. Mimarlıkta

bu kavram; değişebilen, farklı adaptasyonlar sağlayabilen, bir hâlden başka bir hâle geçebilen dinamik bir yapıyı tanımlamaktadır. Kinetik mimarlık, mimarlığın durağanlığının bugünkü toplumsal ve teknolojik şartlara karşı etkisiz kalmasından dolayı yerini dinamik çözümlere bırakması düşüncesiyle ortaya çıkan bir akımdır.¹ Kinetik işlev, oluşum gereği esnek yapı türleri için teknolojik bir tasarım stratejisidir.²

Kinetik elemanların sabit olmayan yapısını tanımlamak için yaygın olarak kinetik, kinematik, geri çekilebilir, dönüştürülebilir veya basitçe uyarlanabilir kelimeleri kullanılmaktadır. Bunlara ek olarak, sistemlerin çevresi ile işlevsel etkileşimini tanımlamak için performatif, duyarlı ve dinamik gibi terimler de kullanılmaktadır.³ Kinetik sistemler, fiziksel konfor sağlayabilen esnek kurgularla değişken koşul ve ihtiyaçlara göre dönüşebilen cepheleri mümkün kılmaktadır.

Kinetik mimari, ilk kez 1970 yılında William Zuk ve Roger H. Clark’ın “Kinetic Architecture” isimli kitabında tanımlanmıştır. Yazarlara göre mimari, üzerine etki eden baskılar değiştikçe ve bunları yorumlamamıza imkân sağlayan teknoloji ile sürekli ve hızlanan değişimlere biçimsel yanıtlarla uyum sağlayabilir. Biçim, baskıların form üzerinde oluşturduğu etki sonucunda oluşan yanıtıdır. Charles Darwin’in adaptasyon teorisine atıfla, uyum sağlayamayan sistemlerin yok olmaya mahkûm olduğu savunulur. Doğadaki hareketli özellikler, bitkilerin güneşe yönelmesi ya da hayvanların renk adaptasyonu gibi davranışlar mimaride ortaya çıkan bileşen hareketlerine referanslar sağlamaktadır.⁴

¹ Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul: YEM Yayın, 2014, s. 26.

² Michael A. Fox, Bryant P. Yeh, “Intelligent Kinetic Systems in Architecture”, *Managing Interactions in Smart Environments*, London: Springer, 2000, s. 92.

³ Marta Barozzi, Julian Lienhard, Alessandra Zanelli, Carol Monticelli, “The Sustainability of Adaptive Envelopes: Developments of Kinetic Architecture”, *Procedia Engineering*, 155, 2016, s. 277.

⁴ William Zuk, Roger H. Clark, *Kinetic Architecture*, New York: Van Nostrand Reinhold, 1970, s. 4-5.

Kinetik yapıyı anlamak için onu bir organizmaya benzetmek mümkündür. Bu organizma; kemik, kas gibi bileşenlerle hareketin gerçekleştiği ve beyin (kontrol mekanizması) tarafından çevresel uyarılara tepki verilen insan vücuduna benzetilebilir.⁵

Michael A. Fox, kinetik yapıları üç ana kategoriye ayırmıştır:

- ▶ **Yerleşik Kinetik Yapılar (Embedded Kinetic Structures):** Yapının sabit bir konumunda bulunur ve değişen faktörlere yanıt olarak mimari yapı sistemini kontrol eder.
- ▶ **Dinamik Kinetik Yapılar (Dynamic Kinetic Structures):** Yapı bütünlüğüne göre daha bağımsız hareket edebilir. Panjur, kapı bölmesi, tavan gibi modüler bileşenleri içerebilir.
- ▶ **Taşınabilir Kinetik Yapılar (Deployable Kinetic Structures):** Geçici olarak konumlanır, yapısöküm yeteneğine sahiptir ve afet bölgelerindeki barınaklar veya gezici sergiler gibi alanlarda kullanılır.⁶



Mimaride Kinetik Tipolojilerin Diyagramı

B. Tarihsel Süreçte Kinetik Mimarlığın Evrimi

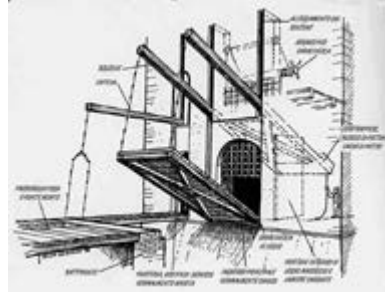
Kinetik mimarlık, çağdaş mimarlık kapsamında öne çıksa da tarihte çok erken dönemlerden beri günlük yaşamda deneyimlenen kapı, pencere, kepenk gibi yapı elemanlarında ilkel biçimde varlığını sürdürmüştür. Bu durum, geleneksel mimaride kalıcılık ve hareketsizliğin baskın olmasına rağmen kinetik unsurların sosyal ihtiyaçlar, yapı-çevre etkileşimi ve teknolojinin kesişimi ile ortaya çıktığını göstermektedir.

Erken Uygulamalar: En eski eserler arasında hareketli barınaklar (göçebe kabilelerin çadırları) yer alır.⁷ Bu yapılarda hafif, taşınabilir ve yeniden inşa edilebilir olma durumları ortaktır. William Zuk ve Roger H. Clark, sökülüp yeniden yapılabilen bu yapıları “tersinir mimarlık” olarak tanımlamıştır.⁸



Geçici Tipik Bir Barınağın Kurulumu

Mekanik İcatlar: Hareketlilik ilk olarak Helenistik dönemde, yeraltına yerleştirilmiş basınçlı sistemlerde su buharının yer değiştirmesi ile açılıp kapanan tapınak kapılarında görülmüştür.⁹ Orta Çağ kalelerinde ise vinç ve kasnak tarafından desteklenen zincirlerle çalışan baskül köprüler (açılıp kapanan köprüler) mevcuttu.¹⁰



Orta Çağ Kalelerinde Köprüyü Açan Düzenek

Sanayi Devrimi ve Dikey Hareketlilik: Yapılarda yük taşıma amaçlı düşey sirkülasyonu sağlayan asansörlere olan ihtiyaç Sanayi Devrimi sonrası hızlanmıştır. 1853'te buharlı, 19. yüzyılda ise elektrikli asansörün icat edilmesi yüksek bina mimarisine imkân tanımıştır. Bu

⁵ Michael A. Fox, *Beyond Kinetic*, Cambridge, USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002, s. 1.

⁶ Michael A. Fox, *Beyond Kinetic*, Cambridge, USA: Massachusetts Institute of Technology, 2002, s. 3., Michael A. Fox, Bryant P. Yeh, “Intelligent Kinetic Systems in Architecture”, *Managing Interactions in Smart Environments*, London: Springer, 2000, s. 94-95.

⁷ Robert Kronenburg, *Houses in Motion: The Genesis, History and Development of the Portable Building*, Wiley Academy, 2002, s. 9-17.

⁸ William Zuk, Roger H. Clark, *Kinetic Architecture*, New York: Van Nostrand Reinhold, 1970, s. 74.

⁹ Alexander Tzonis, Liane Lefaivre, *Movement, Structure and the Work of Santiago Calatrava*, Birkhäuser: Basel, 1995, s. 16.

¹⁰ William Zuk, Roger H. Clark, *Kinetic Architecture*, New York: Van Nostrand Reinhold, 1970, s. 27.

dikey hareket teknolojisi kentsel yoğunlaşmayı ve buna bağlı şehirleşme pratiklerini kökten değiştirmiştir.¹¹

Teorik Kinetik: İlk kinetik tasarımlardan biri olan Thomas Gaynor'ın 1908'deki Rotary Binası ve 1935'te inşa edilen Villa Girasole gibi döner yapılar teoride ve uygulamada ilk adımlardır.¹² 1960'larda Archigram grubunun tasarladığı "Walking City", yapıların teleskopik ayaklar üzerinde hareketine dayalı radikal bir form olarak ortaya atılmıştır. Bu dönemdeki teorik çalışmalar, Santiago Calatrava ve Frei Otto gibi tasarımcıların kinetik strüktürleri daha fazla gündeme getirmesiyle gelişmiştir.¹³



1908'de Thomas Gaynor Tarafından Tasarlanan Rotary Binası



1936 Angelo Invernizzi Tarafından Tasarlanan Villa Girasole'nin Yapısal Çerçevesi

II. TEKNOLOJİK ENTEGRASYON VE KİNETİK MİMARLIĞIN ÇIKIŞ KAYNAKLARI

Mimarının gelişiminde artık sadece fiziksel kuvvetlerin somut olarak kendini gösterdiği mekanik

paradigmada kalınmamış, medya ve simülasyon yolu ile mimariyi farklı bir gerçeklik ifadesine yönlendiren elektronik paradigmaya geçilmiştir.¹⁴ Kinetik cephe sistemleri, teknolojinin bu yeni entegrasyonunun en somut örneklerini oluşturur ve yapıların çevresel performansını artırmayı amaçlar.

A. Fonksiyonel Değişim ve Mekânsal Esneklik

Kinetik mimarlığın temel işlevi, mekânın sürekli değişim içerisinde olan insan yaşam biçimine uyum sağlaması gerektiği düşüncesinden doğar.¹⁵ Yapıların kullanım ömürleri süresince etkin ve verimli olabilmesi için işlevsel bağlamda sürdürülebilirlik sağlaması, yani esnek olması gerekmektedir. Hareketlilik, yapı ve bileşenlerinin işleve dayalı kullanıcı memnuniyeti ile bütünleştirilmesi için önemli bir potansiyel olarak tanımlanır.

Esneklik açısından mekân, sert ya da yumuşak olarak tanımlanabilir. Yumuşak kullanım kullanıcının mekânı ihtiyaçlarına göre uyarlamasını sağlarken; sert kullanım, kullanım şeklinin tasarımda spesifik olarak belirlenmiş olmasını ifade eder.¹⁶ Kinetik yapılar, mekânsal uyarlanabilirlik yoluyla tekil sistemlerin çok yönlü kullanıma sahip uygulamalar hâline gelmesini sağlamaktadır.



Kayan Ev Yapı Kabuğunun Daraltılmış ve Genişletilmiş Pozisyonu

Örneğin, İngiltere'deki Kayan Ev (Sliding House), ana kütle üzerinde kayan çelik iskeletli bir çatıya sahiptir. Bu hareketle çatı, çeşitli açık-kapalı mekân varyasyonları

¹¹ William Zuk, Roger H. Clark, *Kinetic Architecture*, New York: Van Nostrand Reinhold, 1970, s. 30.

¹² Chad Randl, *Revolving Architecture*, Princeton Architectural Press, 2008, s. 75-81.

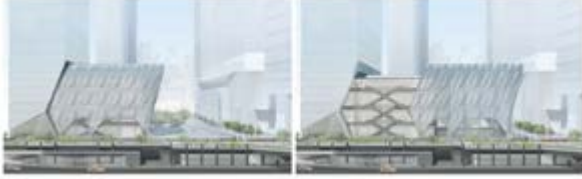
¹³ Robert Kronenburg, *Houses in Motion: The Genesis, History and Development of the Portable Building*, Wiley Academy, 2002, s. 111-112.

¹⁴ Peter Eisenman, "Vision's Unfolding: Architecture in the Age of Electronic Media", in *Theories and Manifestoes of Contemporary Architecture*, Eds. Jencks, C. & Kropf, K., West Sussex: Academy Editions, Chichester, 1997, s. 295.

¹⁵ William Zuk, Roger H. Clark, *Kinetic Architecture*, New York: Van Nostrand Reinhold, 1970, s. 11.

¹⁶ Jeremy Till, Tatjana Schneider, "Flexible Housing: The Means to the End", *Arç: Architectural Research Quarterly*, 9 (3-4), 2005, s. 289.

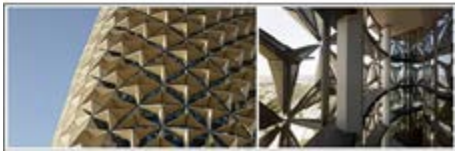
oluşturarak farklı işlevlere hizmet edebilmektedir. Bu tür tasarımlarda çatı, duvar ve döşeme gibi kavramlar muğlaklaşmış ve yapıyı saran bütüncül bir kabuk hâline gelmiştir. Benzer şekilde, The Shed (New York), zemindeki raylar üzerinde hareket eden ETFE kabuğu sayesinde yarı kapalı bir etkinlik alanı oluşturarak mekânsal uyarlanabilirlik sağlamaktadır. Bu durum mimaride yüzey algısını yeniden şekillendirmektedir.



The Shed Cephe Sistemi Hareketi Modeli

B. Fiziksel Çevre Denetimi

Yapının zarfı veya derisi olarak kabul edilen cephe, çağdaş mimari tasarımlarda iç ortamda termal konforu ve aydınlatma kalitesini koruması beklenen önemli bir unsurdur. Hareket mekanizmalarına sahip yapılar gün ışığına yönelebilmekte, rüzgâra ve iklim değişikliklerine tepkiler oluşturarak enerji ve konfor düzeylerini denetim altında tutabilmektedir.



Al Bahar Kuleleri, Cephe Görünüşü ve İskeleti

Sürdürülebilirlik bağlamında, kinetik yapıların enerji tasarrufu ve emisyon azaltımı gibi gereklilikleri karşılaması beklenir. Dinamik kaplama teknolojilerinin geliştirilmesi, kendi kendine yeten cepheler oluşturarak sıfır enerjili bina hedeflerine ulaşmada önemli bir adım olarak kabul edilmektedir. Örneğin, Abu Dabi'deki

Al Bahar Kuleleri'nde uygulanan dinamik cephe sistemi, geleneksel İslami kafes gölgeleme sistemi olan "mashrabiya"dan ilham alınarak tasarlanmıştır ve güneşin konumuna göre açılıp kapanarak binanın klima ihtiyacını azaltmayı öngörmektedir.

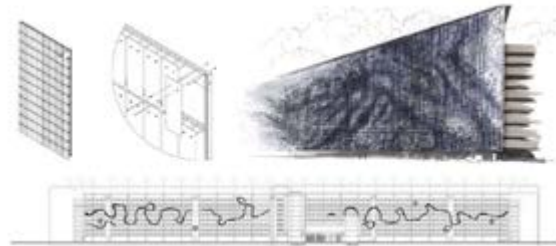


Al Bahar Kuleleri Cephe Hareketi

C. Sürdürülebilirlik

Kinetik sistemlerin kontrol mekanizmalarının çoğunlukla elektrik bağımlı olması bir enerji paradoksu yaratmaktadır. Yapıya entegre edilen sensör ve aktüatörlerin çalışması için gerekli olan enerjinin, tasarruf edilen enerjiden düşük olması kritiktir. Ters bir durumda, yapı iyileştirme amacı güdülerek yapılan sistemler yapıya ekstra masraf çıkaracaktır.

Bu paradoksa yanıt olarak, materyal tasarım teknolojisinin gelişimi ile "mekanizmasız kinetik duyarlı mimari" adında yeni bir tasarım akışı ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, akıllı malzemeler kullanarak sıfır enerjili yapı hedefler. Bu sistemlerde neme duyarlı termobimetal (Bloom projesi) gibi malzemeler kullanılarak, çevresel değişimlere (nem, ısı) doğrudan tepki veren, mekanik karmaşıklığın yerini malzeme çalışma prensiplerinin aldığı sistemler geliştirilmektedir. Avustralya'daki Brisbane Havaalanı Otoparkı cephesindeki rüzgârla dalgalanan alüminyum paneller de doğal bir etkenle hareketini desteklediği için enerji ve malzeme bakımından sürdürülebilir bir örnektir.



Brisbane Havaalanı İç Hatlar Terminali Otoparkı Cephe Detayı, Eskizi ve Görünüşü



DOJSU Studio Architecture Tarafından Tasarlanan Bloom

D. Estetik Kaygı ve Görsel Dönüşüm

Kinetik mimarlık, geleneksel mimari pratiklerdeki kalıcılık ve hareketsizliğin baskınlığını kırarak algısal bir çeşitlilik oluşturur. Hareket ve ışık duyularıyla oluşturulan bu yeni anlam, mimaride yeni bir bakış açısı sunar.¹⁷ Kinetik cepheler, zaman içerisinde değişik yüzler göstererek yapının bulunduğu yerde canlı bir heykel etkisi oluşturmaya olanak sağlamaktadır.

Dijital tasarım yöntemlerine dayanan parametrik modeller daha karmaşık yapılar oluşturmayı kolaylaştırmakta ve mimaride modern estetiği sürdürmek için birden çok varyasyon oluşturma imkânı sağlamaktadır.¹⁸ Bezeme, çağdaş mimarlıkta dijital tasarım ve üretim teknikleriyle soyutlaştırılmış ve daha canlı bir kavram hâline gelmiştir. Santiago Calatrava'nın Quadricci Pavyonu gibi örneklerde ise estetik kaygının, işlevselliği geri planda bırakacak kadar baskın bir rol oynadığı söylenebilir. Pavyon, kuş kanatları gibi açılıp kapanan ızgaralara sahiptir.



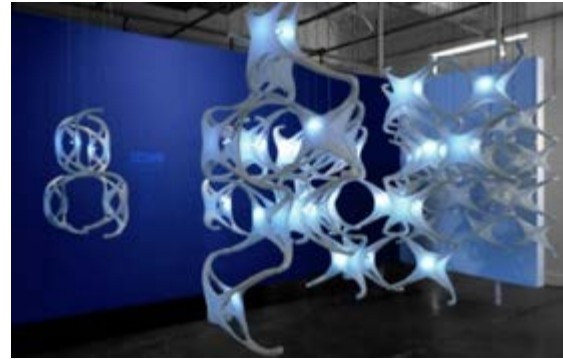
Quadricci Pavyonu Kanat Hareketi ve Görünümü

E. Etkileşim ve Kişiselleştirme

Bireylerin bulunduğu yeri kişiselleştirmesi çevresine göre kendi farklılığını ortaya koymasındır. Yerim kimliği (place identity) insanın mekânla ilişkileri doğrultusunda başka yerlerden farklı bir "burası noktası" oluşturmaya anlamına gelmektedir. Böylece mekân, diğer mekânlardan özelleştirilerek yer kimliği inşa edilebilmektedir.¹⁹ Kinetik sistemler, kullanıcıyı seyirci kalmaktan öteye geçirecek onunla etkileşime giren yapı anlayışının mimarlık için önemli bir gelecek vaat ettiğini göstermektedir.²⁰ Etkileşimli yüzeyler (Mercedes Benz EQ Kinetik Duvar, Lattice Archipelogs) kullanıcının hareketlerini algılayarak mekânı yeniden şekillendirebilmektedir.



Mercedes Benz EQ New Generation Exhibits Kinetik Duvar



Lattice Archipelogs Enstalasyonu

¹⁷ Juhani Pallasmaa, *Tenin Gözleri*, İstanbul: YEM Yayın, 2018, s. 38-39.

¹⁸ Naglaa Ali Megahed, "Understanding Kinetic Architecture: Typology, Classification, and Design Strategy", *Architectural Engineering and Design Management*, 13 (2), 2016, s. 4.

¹⁹ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayıncılık, 2003, s. 199.

²⁰ Francis D. K. Ching, *Architecture, Form Space and Order*, Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2014, s. 251.

III. KİNETİK MİMARLIKTA KULLANILAN HAREKET VE SİSTEM TİPOLOJİLERİ

Kinetik mimarlık uygulamaları; gerçekleştirilen hareketin serbestlik türüne, derecesine ve eksenine bağlı olarak kategorize edilebilmektedir. Yapıda talep edilen değişime göre uygun hareket ve sistem türü seçilmektedir.

A. Kinetik Hareket Türleri

Yapı elemanlarında gözlemlenen başlıca hareket türleri ve bunların mimari uygulamaları şunlardır:

1) Açılma-Kapanma: Paralel, merkezî veya çevresel olarak tasarlanabilir. Gölgeleme, yeni mekânlar ortaya çıkarma veya geçirgenlik oluşturma amaçlarıyla yaygın kullanılır. Ernstings Deposu'nda dikey çitaların kavisli bir çizgi boyunca menteşelenmesiyle zarif bir çatı şeklini üstlenen bir açılıp kapanma hareketi sağlanmıştır. Bu, kinetik cephe sistemlerinde en yaygın kullanılan hareket biçimidir.



Ernstings Deposu Kapısının Açılıp Kapanması Hareketi

2) Dönme: Yapının bütününe (kütlesel) ya da bir elemanın bir eksen etrafında hareketine izin verir. İstenilen manzaraya yönelme, hava durumuna göre pozisyon değiştirme veya yeni mekânlar ortaya çıkarma gibi amaçlarla kullanılabilir. Sharifi-ha Evi'nde 90 derece döndürülebilen odalar mevcuttur; bu, evi hem soğuk havalarda izole etmek hem de sıcak havalarda terası açığa çıkarmak için kullanılır. Gemma Gözlemevi'nde ise kütle kendisi, el kranklı veya elektrikli dişli kutusu ile döndürülerek teleskopu gökyüzüne açar.



Sharifi-ha Evi Dönen Kütle Hareketi



Gemma Gözlemevi Külesinin Dönen Kütle Hareketi.

3) Gerilme: Esneme yeteneğine sahip malzemeler üzerinde (asma-germe, membran) kullanılabilir. Özellikle stadyum ve spor salonlarında hava koşullarına uyumlu olarak açılıp kapanabilen sistemler tercih edilir. Waldstadion Stadyumu'nda kablo halka sistemi ile çatı strüktürünün gerilme hareketiyle açılıp kapanması sağlanmaktadır.²¹ Ancak membran sistemler, rijit malzemeli sistemlere göre daha yüksek yıpranma payına sahiptir.



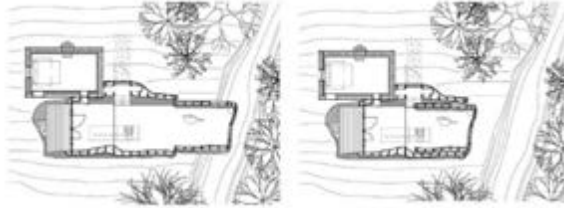
Waldstadion Stadyumu Çatı Strüktürünün Kapalı ve Açık Hâli.

²¹ Knut Göppert, Michael Stein, "A Spoked Wheel Structure for the World's Largest Convertible Roof-The New Commerzbank Arena in Frankfurt, Germany", *Structural Engineering International*, 17 (4), 2007, s. 283.

4) Kayma: Bir cephenin katman katman çalışmasına etkili bir biçimde izin verir. Yapıda bütünsel bir hareket sağlayabileceği gibi büyük bir sistemin parçası olarak da çalışabilmektedir.²² Farklı ışık optimizasyonları sağlama veya mekânsal boşluk kombinasyonları oluşturma amacıyla kullanılır. Dragspelhuset, göl kıyısındaki imar yönetmeliğine uyumlu olarak uzaya-bilen biçimde tasarlanmış olup, yapı kabuğu kayma hareketiyle kendisini hava koşullarına veya kullanıcı sayısına göre ayarlayabilmektedir.²³



Dragspelhuset Genişletilmiş ve Daraltılmış Pozisyonu



Dragspelhuset Genişletilmiş ve Daraltılmış Pozisyonlarının Planları

5) Katlanma veya Bükülme: Çeşitli malzemelerin üst üste kat oluşturacak biçimde bükülmesi hareketidir. Kafe-Restoran OPEN'da tamamen açılabilen camlı cepheler katlanma hareketiyle çalışır. HygroSkin Pavyonu ise neme duyarlı ince kontrplak levhaların nem değişimi ile yüzeyde boyut farklılaşmasına neden olması sonucu bükülme hareketi gerçekleştirir; bu, mekanizmasız kinetik duyarlı mimariye örnektir.



Kafe-Restoran OPEN Açılıp Kapanan Panelleri

²² Konstantinos-Alketas Oungrinis, "Implementation of Kinetic Systems in Architecture: A Classification of Techniques and Mechanisms Appropriate for Discreet Building Parts" (In Proceeding of International Conference on Adaptation and Movement in Architecture), 2013, s. 6.

²³ (Url-36).



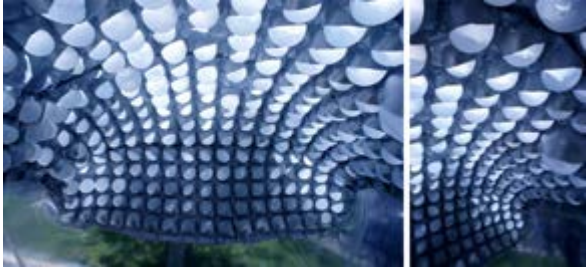
HygroSkin-Meteorosensitive Pavyonu Modüllerinin Açık ve Kapalı Pozisyonu

6) Daralma-Genişleme: Yapı elemanlarının hareketli bağlantılarla birleştirilerek hacmini büyütüp küçültmesi ile oluşmaktadır. Gardens by the Bay'deki gölgelikler daralma-genişleme hareketiyle çalışarak aşırı ısınmayı önler ve iç mekâna geçen ışık miktarını dengeler.



Gardens by the Bay Kinetik Gölgeleme Strüktürü

7) Malzeme Deformasyonu: Malzemenin, çeşitli baskı, basınç ya da ısı etkileriyle biçimini değiştirmesi ile meydana gelmektedir. Pnömatik sistemler bu başlık altında incelenebilir. USC School of Architecture'ın pnömatik strüktürü, basıncın kaldırılmasıyla hacminin küçülerek ortadan kaldırılması avantajına sahiptir. Her bir panel şişirilmiş bir balonu kaplamaktadır. Media-TI-C'in ETFE yastıkları da azot gazıyla şişerek malzeme deformasyonu ile hareket eder.



USC School of Architecture Tarafından Tasarlanan Pnömatik Strüktür



Media-TIC ve Cephe Sistemi.

8) Işıktaki Değişiklikler ve Optik Etki: Hareket grafiklerinin çeşitli elemanlar aracılığıyla yüzeylerde yansıtılmasıyla farklı görsel efektlere ortam sağlamaktadır. Galleria Centercity'nin çift katmanlı cam cephesi, bilgisayar animasyonlarıyla ışık dalgaları oluşturarak yüzeyde dinamik bir görsel etki yaratır. Allianz Stadyumu'nun ETFE yastıkları, kurumsal kimliği yansıtmak amacıyla renk değiştirerek optik etki sağlar.



Galleria Centercity Gece Görünümü



Allianz Stadyumu Cephesinin Renk Değişimi

9) Akışkan Malzeme Kullanımı: Su gibi akışkan malzemelerin kullanımı ile mekânları tanımlayan geçirgen arayüzler ortaya çıkarılabilir. Bu bağlamda soyut ve değişken bir bezeme tasarlamak mümkün

hâle gelmektedir. Bulanık Bina (Blur Building), akışkan malzeme kullanımı ile sağlanan hareketlere örnek olarak gösterilebilir. Dinamik bir hacim oluşturmak için su sisi kullanılan yapı, rüzgârın gücü ve yönüyle değişen yapay bir bulut oluşturmaktadır.



Bulanık Bina ve Sis Hareketinin Analitik Çizimi

B. Kinetik Sistem Türleri

Hareket eden yapı elemanları için kullanılan mekanik sistemler, güç kaynağı ve gücü ileten aktarma bileşenleridir. Kinetik tasarımlarda estetik kriterlerin yanı sıra işlevsel ve pratik kriterleri analiz etmek için teknik altyapı önemlidir.

1) Makaralı Sistem: Makaralar üzerine iplik veya tel sarılmasıyla oluşturulur. Kuvvetin yönünü ve doğrultusunu değiştirebilir. 19 Numaralı Ev'in bir cephesi, makaralı bir sistem aracılığıyla bir kutunun kapağı gibi açılarak teras meydana getirir.



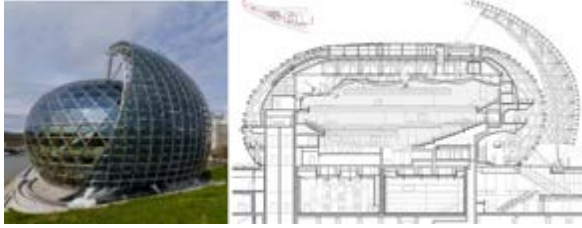
19 Numaralı Ev Kapısının Kapalı, Yarı Açık ve Açık Pozisyonları

2) Menteşeli Sistemler: Hareketli elemanlar ve statik elemanlar arasında hareketli eklemlerin kullanılması gerekmektedir. Döner menteşeler; kapı, pencere gibi yapı elemanlarında kullanılır. M-Evi'nin çerçeveleri yatay veya düşey yönde menteşelenmiştir ve manuel olarak kontrol edilir.



M-Evi Panelleri ve Menteşeli Hareketli Cephesi

3) Raylı Sistemler: Rijit elemanlardaki öteleme, dönme ve kayma gibi mekanik hareketler için kullanılır. Hareketi bir ray üzerinde ileten bu sistemler daha az enerji kullanımı ile kolaylıkla yer değiştirmeyi sağlar. La Seine Müzikali'nin fotovoltaik yelkeni ray üzerinde dönerek güneşin yönünde çalışır. Şanghay Tiyatrosu (Shanghai Theatre) cephesindeki tüpler, manuel olarak bir ray üzerinde kayarak hareket etmektedir. Tüplerin hareket etmesine ihtiyaç duyulduğu zamanlarda yapının balkonunda olan sahne açılarak kullanıma uygun hâle gelmektedir.



Shigeru Ban Tarafından Tasarlanan La Seine Müzikali Raylı Cephesi ve Kesiti



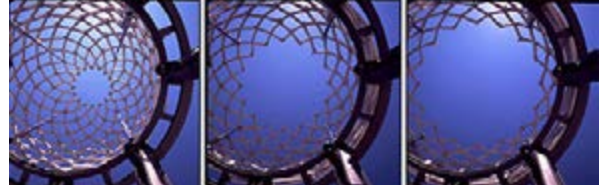
Şanghay Tiyatrosu

4) Dişli Sistemler: Mekanik kuvveti öteleme ve döndürme olarak kullanan sistemlerdir. Güç ve hareket iletimi kayışlar veya zincirlerle gerçekleştirilir. 242 State Street'in kaldırılıp indirilebilen pencere duvarı dişli ve kasnakları etkinleştiren bir el tekerleği döndürülerek çalışmaktadır.



242 State Street Cephesinin Kapalı ve Açık Pozisyonu

5) Makaslı Sistemler: Senklastik ve antiklastik yüzeylerin büyük bir kısmında dönüşüm kabiliyeti sağlar. Hacim olarak küçültülebilme yeteneğine sahip oldukları için mobil mobilya ve barınak gibi uygulamalarda kullanılır.²⁴ Iris Kubbesi ve Olimpiyat Kemerinin de açılıp kapanma hareketi katlanabilir mekanizmalarla sağlanmış geometrik bir dönüşümdür. Kemer, sahnenin ortaya çıkması için açılıp kapanma hareketi yapmaktadır.



Iris Kubbesi Hareketi



Olimpiyat Kemerini Açılma Hareketi

6) Kablolü Sistemler: Yapının yüklerinin kablo, halat vb. elemanlarla taşındığı sistemlerdir; çekme kuvveti ile çalışır. Toplanıp dağılabilen membran üst örtüler kablolü sistemlerle yapılabilmektedir. Montreal Olimpiyat Stadyumu'nun geri çekilebilir kumaş çatısı başlangıçta kablolü sistemlerle tasarlanmıştır, ancak sık açılıp kapanma hareketi yüksek miktarda malzeme deformasyonuna sebep olduğu için sürdürülebilir olmamıştır.



Montreal Olimpiyat Stadyumu ve İç Mekândan Görünümü

7) Pnömatik Sistemler: Yapı sistemindeki hava basıncı farklılıkları ile çalışır. Hafif, kolay taşınabilir ve dönüştürülebilir sistemlerdir; ancak rüzgâr yükleri altında desteklenmeye ihtiyaç duyabilirler. Nefes Alan Deriler Projesi (Breathing Skins Project) gibi örnekler,

²⁴ Konstantinos-Alketas Oungrinis, "Implementation of Kinetic Systems in Architecture: A Classification of Techniques and Mechanisms Appropriate for Discreet Building Parts" (In Proceeding of International Conference on Adaptation and Movement in Architecture), 2013, s. 4-5.

gaz basıncı ile şişip inen modüllerden (pnömatik kaslar) meydana gelir. Strüktür geçirgenliğindeki hareketlilik pasif ve küçük ölçekte bir değişim ortaya koymaktadır.



Nefes Alan Deriler Projesi Gözeneklerin Kapalı ve Açık Pozisyonu



Nefes Alan Deriler Projesi Pnömatik Modüllerin Sönük ve Şişirilmiş Pozisyonu

8) Hidrolik Sistemler: Sıvı tabanlıdır ve düşük sıkıştırmayla çalışır; pnömatik sistemlerden daha güçlüdür. Aktüatör boyutuna göre yüksek güç çıkışına sahiptir. Bir pompa ve bir basınç akümülatörü ile basınç hatlarına bağlanmaktadır.²⁵ Caja Mágica Olimpik Tenis Merkezi'nin üç mobil çatısı, hidrolik krikolara monte edilmiş dev mobil plakalardır ve üç çatı da kısmen veya tamamen açılabilir. Üç alüminyum kaplı çatı birlikte 27 farklı açılış kombinasyonuna imkân tanımaktadır.



Caja Mágica Olimpik Tenis Merkezi Hidrolik Yapı Kabuğu ve Pozisyonları



9) Manyetik Sistemler: Manyetik itme-çekme kuvvetleri kullanılarak hareketli sistemler meydana getirilir. LIGO Bilim Eğitim Merkezi'nin cephesindeki

alüminyum sarkaçlar rüzgârla hareket eder ve manyetik olarak birleştirilmiştir; bu, doğal bir etken ile hareketin desteklenmesi ve sensörsüz olması sebebiyle avantajlıdır.



LIGO Bilim Eğitim Merkezi ve Cephe Sistemi

IV. DİNAMİK CEPHE SİSTEMLERİNİN UYGULAMA VE KRİTİK DEĞERLENDİRMESİ

Kinetik mimarlık, durağan yapı teknolojisinin sunduğu sabit cepheler yerine değişken yapı kabuklarının kullanımını mümkün kılmıştır. Ancak bu yeni teknolojik paradigma beraberinde bir dizi karmaşık sorunu ve eleştirel değerlendirme alanını getirmiştir.

A. İşlevsel Yorumlama ve Teknolojik Riskler

Kinetik cepheler; çevrede değişen koşullara ve kullanıcıların farklı kullanım taleplerine uyum sağlayabilen, işlevselliği ön planda tutan dogmatik bir kabuk gibi tanımlanabilmektedir. Yapılarda kinetik sistemler genellikle cephelerin çevresel performansını artırmak için kullanılmaktadır. Ancak bu iyileştirme beraberinde teknik ve ekonomik riskler taşır.

Maliyet ve Belirsizlik: Dönüştürülebilir bir tasarım elde edilmek istendiğinde geleneksel bir yapıya göre daha karmaşık sorunlarla karşılaşmaktadır ve kullanılan sistem ve mekanizmalar ilk yatırım maliyetinin yükselmesine neden olmaktadır. Kinetik sistemlerin belirsiz durumlara ve yerinde çözümlere olabildiğince yer bırakmayacak şekilde hassasiyetle tasarlanması gerekir.

Simülasyon Yanılgıları: Erken tasarım aşamasında kinetik cephe performansında simülasyon doğruluğunun gerçek performanstan uzak olduğu görülmüştür. Doğru sonuçlara varmak için cephelerin gerçek ölçekte test

²⁵ Konstantinos-Alketas Oungrinis, "Implementation of Kinetic Systems in Architecture: A Classification of Techniques and Mechanisms Appropriate for Discreet Building Parts" (In Proceeding of International Conference on Adaptation and Movement in Architecture), 2013, s. 3-4.

edilmesine, fiziksel modellerle ön değerlendirme ve keşfe ihtiyaç vardır. Yüzey alanı büyüdükçe harcanan enerji miktarı parabolik bir artış gösterdiği için, doğru hesaplamalar ve revizyonlar hayati önem taşır.

Mekanik Arızalar ve Sürdürülebilirlik Kaybı: Hesap edilemeyen çevresel şartlardan (rüzgâr gücü, kar yükü vb.) kaynaklanan sorunlar mekanik arızalara yol açarak sistemlerin sürdürülebilirliğini azaltmaktadır. Örneğin, Montreal Olimpiyat Stadyumu'nun geri çekilebilir kumaş çatısı, sık açılıp-kapanma hareketi ile büyük ölçüde yırtıklara ve malzeme deformasyonuna neden olmuş, sürekli büyük maliyet ve onarımlara yol açtığı için 1997 yılında kaldırılmıştır. Benzer şekilde, Arap Dünyası Enstitüsündeki hassas diyafram sistemleri yüksek bakım maliyeti nedeniyle günümüzde aktif olarak kullanılmamaktadır ve merkezî bir bilgisayar tarafından kontrol edilmeye çalışılmaktadır. Olimpiyat Kemerî gibi geçici yapılar da olimpiyattan sonra sökülmiş ve parçalarının açık havada terk edilmesi ihmallerden dolayı onarım maliyetlerini artırmıştır.

B. Bezemeye Dayalı Yorumlar ve Kurumsal Kimlik

Mimarlık kültürle bağlam kurmak için çeşitli araçlara ihtiyaç duyar ve bezeme, mimarlık tarihi boyunca estetik birikimleri yansıtan bir araç olmuştur. Çağdaş mimarlıkta bezeme; dijital tasarım ve üretim teknikleriyle soyut ve canlı bir kavram hâline gelmiş, yüzeyselliğin aşılmasına olanak sağlayarak yapıya özgü bir kimlik edinmesine imkân tanımıştır.

Kinetik cepheler görsel dönüşüm sağlayarak bu bezeme işlevini dinamik biçimde üstlenir. Ancak bazı örneklerde kinetik elemanın kullanımı alternatif ve daha ekonomik uygulamalar ile çözülebilecek durumda olmasına rağmen yüksek maliyetlerle tasarlanmıştır. Bu gibi durumların genellikle marka değeri yüksek yapı tasarlama, kurumsal kimliği mekânda yapı elemanları ile destekleme ve estetik kaygılar gütmeye gibi amaçlar için olduğu görülmüştür. Allianz Stadyumu'nun renk değiştiren ETFE yastıkları kurumsal kimliği yansıtmak amacıyla dijital olarak kontrol edilmekte, böylece stadyumu uzaktan gören insanlar maçın tarafları hakkında fikir sahibi olabilmektedir.

C. Şehirleşme Pratiklerine Etkisi ve Yasal Zorluklar

Kinetik mimari; durağan yapının yerini almaya başlayan dinamik yapılarla, mevcut şehirleşme pratiklerini ve imar mevzuatını sorgulatmaktadır. Kinetik elemanların kamusal fayda için kullanımı kentsel mekânlara olumlu yönde yansiyacaktır. Örneğin, The Shed'in kinetik kabuğu gerektiği zaman açık kamusal alanı yarı kapalı etkinlik alanına dönüştürmekte, böylece mekânsal uyarlanabilirlik sağlamaktadır.

Ancak bu dinamiklik geleneksel ve alışılmış kalıpların dışına çıkılmasıyla kamusal bir dirençle karşı karşıya kalınması durumunu doğurabilir. İncelenen örneklerde (Dragspelsuset) kinetik olma durumunun imar sınırlarının geçici olarak aşılması ve yapı kullanım alanının genişletilebilmesi amacıyla kullanıldığı görülmüştür. Bu durum, mevcut imar yönetmeliklerinde bir karşılığı olmadığını ortaya koymakta ve bu yönetmeliklerin mimarideki yeni söylemlere göre yeni bir bakışla değerlendirilip şekillendirilmesi gerektiği fikrine varılmaktadır.

SONUÇ VE GELECEK PERSPEKTİFİ

Tarihsel süreçte mimarinin gelişim ve değişimi, teknolojinin sunduğu imkânlarla bağlı olarak ilerlemiştir. Çağdaş beklentiler karşısında yetersiz kalan geleneksel statik mimarlık, yerini kinetik mimarlık gibi esnek ve adaptasyon sağlayabilen yapı tasarımlarına bırakmıştır. Kinetik cephe sistemleri fiziksel konfor sağlayarak yapıların enerji kullanımına yeni düzenleme ve dengelemeler getirmekte, kullanıcıyı seyirci kalmaktan öteye geçirecek onunla etkileşime giren yapı anlayışının mimarlık için önemli bir gelecek vaat ettiğini göstermektedir.

Ancak kinetik sistemlerin etkinliği; yüksek ilk yatırım ve onarım maliyeti, belirsiz durumlara yer bırakmayan detaylı planlama zorunluluğu ve hassas mekanizmaların çevresel faktörler (rüzgâr gücü, kar yükü) karşısındaki yıpranma payı gibi kısıtlamalarla yüzleşmektedir. Özellikle elektrik bağımlı sistemlerde ortaya çıkan enerji paradoksunu çözmek için doğal değişkenler ile dinamiklik oluşturabilen veya malzeme duyarlılığı ile hareket edebilen mekanizmasız kinetik sistemler üzerinde daha fazla çalışma ve deney yapılması, sürdürülebilirlik bağlamında yeni bir alan ortaya çıkmasına imkân tanıyabilir.

Sonuç olarak, kinetik yapıların kullanımı iklim değişiklikleri ve kullanıcı ihtiyaçlarındaki farklılaşmalar gibi kaçınılmaz koşulları iyileştirici bir etki ortaya koymaktadır. Ancak mimari form ve yüzeylerdeki hareketlilik; imar sınırlarının geçici olarak aşılması gibi kentsel pratikleri zorlayan durumlar yarattığı için, dinamik yapıların yaygınlaşabilmesi adına imar yönetmeliklerinin mimarideki yeni teknolojik söylemlere göre yeniden şekillendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Teknolojinin entegrasyonu ile elde edilen bu dinamiklik, mimarlığı sadece fiziksel bir nesne olmaktan çıkarıp çevresiyle sürekli etkileşimde olan aktif, duyarlı ve kolektif bir sisteme dönüştürme potansiyeli taşımaktadır. ■

KAYNAKÇA

- Barozzi, M., Lienhard, J., Zanelli, A., & Monticelli, C.** (2016). The Sustainability of Adaptive Envelopes: Developments of Kinetic Architecture. *Procedia Engineering*, 155, 275-284.
- Bilgin, N.** (2003). *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar* (2. bs.). Bağlam Yayıncılık.
- Ching, F. D. K.** (2014). *Architecture: Form, Space and Order* (4. bs.). Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Eisenman, P.** (1997). "Vision's Unfolding: Architecture in the Age of Electronic Media", in *Theories and Manifestoes of Contemporary Architecture*, Eds. Jencks, C. & Kropf, K., West Sussex: Academy Editions, Chichester, 295-297.
- Fox, M.A.** (2002). "Beyond Kinetic", Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA.
- Fox, M. A., & Yeh, B. P.** (2000). Intelligent Kinetic Systems in Architecture, *Managing Interactions in Smart Environments*, London: Springer.
- Göppert, K. & Stein, M.** (2007). A Spoked Wheel Structure for the World's largest Convertible Roof - The New Commerzbank Arena in Frankfurt, Germany. *Structural Engineering International*, 17 (4), 282-287.
- Hasol, D.** (2014). *Ansiklopedik Mimari Sözlüğü* (13. bs.). İstanbul: YEM Yayın.
- Kronenburg, R. H.** (2002). *Houses in Motion: The Genesis, History and Development of the Portable Building* (2. bs.). Wiley.
- Megahed, N.** (2016). Understanding Kinetic Architecture: Typology, Classification, and Design Strategy. *Architectural Engineering and Design Management*, 13 (2), 1-17.
- Oungrinis, K. A.** (2013). Implementation of Kinetic Systems in Architecture: A Classification of Techniques and Mechanisms Appropriate for Discreet Building Parts. *In Proceeding of International Conference on Adaptation and Movement in Architecture, (ICAMA2013)*, Toronto: Ryerson University, Department of Architectural Science.
- Pallasmaa, J.** (2018). *Tenin Gözleri* (4. bs.). YEM Yayın.
- Randl, C.** (2008). *Revolving Architecture*. Princeton Architectural Press.
- Till, J., & Schneider, T.** (2005). Flexible Housing: The Means to the End. *Arq: Architectural Research Quarterly*, 9 (3-4), 287-296.
- Tzonis, A., & Lefaivre, L.** (1995). *Movement, Structure and the Work of Santiago Calatrava* (1. bs.). Birkhäuser Basel.
- Zuk, W., & Clark, R.** (1970). *Kinetic Architecture*. New York: Van Nostrand Reinhold.

Teknolojik Dönüşümün Mimari Tipolojilere Etkisi ve Modern Şehirlerde Yeni Mekânsal Düzenler

Muhammed Fatih Çetintaş

Dr., Fırat Üniversitesi Mimarlık Fakültesi

GİRİŞ

Teknoloji insanlık tarihi boyunca gerek çalışmayı gerekse temel ihtiyaçların tedarikini etkileyen dinamik bir unsur olarak daimi şekilde hayatımızın en önemli parçasını oluşturmuştur. 21'nci yüzyıl ile birlikte teknoloji kavramı; kullanıcı etkisini temel alıp bu doğrultuda veri üreten ve kullanıcı etkileşimini önemseyen akıllı sistemler ile kentsel düzenler yeniden ele alınarak esnek mekânsal düzenler getirmiştir.

Geleneksel mimari tipolojiler bir sınırlılık arz etse de yeni mekânsal düzenlerde verinin üretildiği ve olduğu tüm yerlerde bu tipolojiler esnek dönüşebilir mekânlar hâline gelmiştir. Özellikle yakın geçmişte yaşanan küresel salgın ve afetler dolayısıyla hem eğitim hem de iş yaşamı uzaktan çalışma ortamı ile tanışmış ve veri bağlantısının olduğu ortamlar birer esnek mekâna dönüşmüştür.

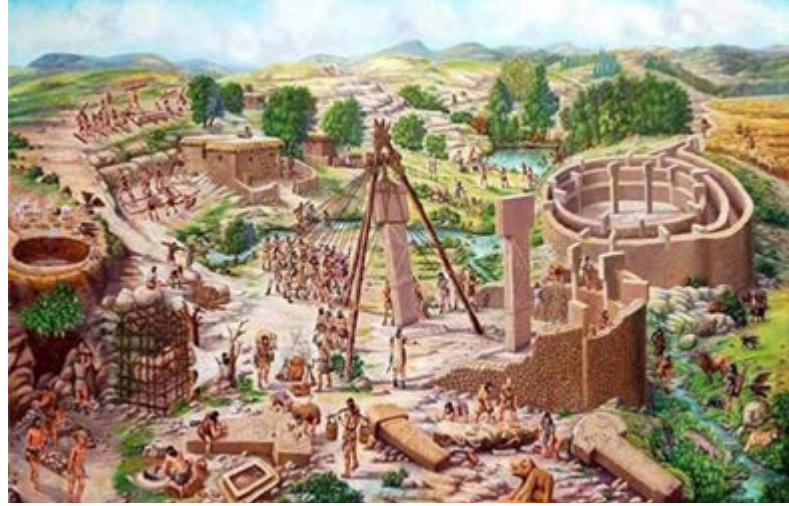
Teknik terimi; sadece “tekhne” sözcüğü ile değil, üretmek, dünyaya getirmek, birinin bulunduğu yere bir şey getirmek anlamlarını taşıyan tikto fiili ile de sıkı bağlara sahiptir. Dolayısıyla sadece bir alet, bir araç değil; poiesis aracılığıyla hakikat hipotezini ortaya koyan bir varlık kipidir de. Yunanca terimin sayısız yorumundan bir tanesine göre mimar “tekniklere komuta eden”dir veya “teknisyenlere egemen olan”dır; dolayısıyla bir amacı teşvik etmek için, ilk başta işlemsel anlamda malzemelerin (terimin daha geniş anlamıyla) kullanılması ve teknik olarak işlenmesiyle uğraşan ve söz konusu kullanım yolu ve aracılığıyla anlam

denilen bilmecenin bir parçasını ima eden kişidir. Karl Kraus'un yazdığı gibi: "Sanatçı, bir çözümden bilmece çıkarmayı bilen kişidir." Mimari tasarımın asla tek bir birleşik teknik edim olmaması doğaldır. Kırılmalar, çarpışmalar, değişiklikler, önceki bir fikre geri dönmelerle dolu ve hareket alanının beklenmedik genişlemelere sahne olduğu bir süreçtir. İnşaat teknikleri bazı eski çağ bina tiplerinin kompozisyonuna sıkı sıkıya bağlı olabileceği gibi, yeni işlevsel gruplaştırmalara göre de tasarlanabilir; bunlar da araziye göre farklılaşabilir ve genel görünüşleri yüzyıllar boyunca değişmese de işlevden işleve ya da bir yerden başka bir yere aktarılırken ve kullanımlarına göre durmadan değişip yeniden yorumlanabilir (Mimarlık Üzerine On Kitap, Vitruvius).

20'nci yüzyıl sanatının doğasının sadece tekniklerle değil teknoloji ile de özel ve mahrem bir ilişki kurduğu evrensel iddiasını kabul eden Vitruvius; bilim ve teknolojiyle profesyonel anlamda uğraşan kişi sayısı artmış olsa da (dünya nüfusunun %2'si) bilim ve teknolojinin kavranmasını amaçlayan uzmanlaşmış bilgi olanaklarının iyice güçten düştüğünü vurgular. Ardından *üretim*in örgütlenmesinin teknik bir evreni değil, bir toplumsal ilişkiler alanını tanımladığını ve teknik ile teknoloji sözcüklerinin çoklukla birbirinin yerine kullanılabildiğini, aralarındaki tek farkın teknolojinin daha modern bir hava taşıması olduğunu ifade eder. Julien Offray de La Mettrie 18. yüzyılın ortaları gibi yayımladığı "L'Homme-Machine" adlı çalışmasında insan-doğa ikiliğinin insan-makine ikiliğine dönüştüğünü betimlemişti. 19. yüzyılın ortalarında (kesin bir tarih vermek istersek, 1851 Londra Evrensel Sergisi) kültür ve sanat alanındaki pek çok kişi makine uygarlığından yana tavır aldı. Büyük metal strüktürler, prefabrike parçalar ve şeffaflık mimari dile ve endüstriyel olarak üretilen nesneye yeni kaynaklar sundu. Henry Cole makineleşmenin uygulamalı sanatlar alanında sunduğu morfolojik olanaklara dikkat çekti ve uygulamalı sanatlar ile teknikler arasındaki ortak özelliğin her ikisinin de doğal olmaması olduğunu belirtti. Bu ortamda konut sorunu modern hareketin ana inceleme konusu olarak yer aldı. 1929 yılında Frankfurt'ta toplanan CIAM İkinci Kongresi'nde yapılan sunumlardan biri de bir ev hanımının mutfakta yaptığı hareketlerin analizi olarak tanımlandı ve bu da içinde yaşanılacak makineye zemin hazırladı. Roma mimarlığının (belki de Roma mühendisliğinin demek

gerekir) kendini dışa vurmakta kullandığı, odak noktası saydığı malzeme, cumhuriyetin veya imparatorluğun gücünü gururla sergilediği büyük ölçekli eserlerde göz önüne serdiği inşaat teknolojisiydi (Mimarlık Üzerine On Kitap, Vitruvius).

Geleneksel mimari, insanlığın teknolojik seri üretimden ve modern mühendislik hesaplarından çok önce, doğayla tam bir uyum içinde geliştirdiği bir hayatta kalma ve yerleşme sanatıdır. Bu yapılar, "mimarın olmadığı" ancak bilgeliğin nesilden nesile aktarıldığı bir dönemin ürünüdür (görsel 1). Geleneksel yöntemlerde mimar bir form çizerken günümüzde ise parametreleri belirleyip sistemin en doğru formu bulmasını bekliyor.



Görsel 1: Göbeklitepe Temsili (S. Vedat KARAASLAN, 2018)

Teknoloji modern şehirlerin sadece dış görünüşünü değil; işleyişini, sosyal dokusunu ve sınırlarını da kökten değiştirmiş ve geleneksel mimarinin yerel malzeme ve iklimle olan zorunlu uyumu endüstriyel devrim ve dijitalleşme ile yerini evrensel bir mühendislik hâkimiyetine bırakmıştır:

- ▶ Geleneksel yapılarıdaki taşıyıcı duvar zorunluluğu, çelik iskelet ve betonarmenin keşfiyle ortadan kalktı.
- ▶ Modern şehir planlaması otomobilin ve toplu taşımanın etrafında şekillendi.
- ▶ Günümüzde şehirler artık sadece yol, beton ve çelikten değil veri ağlarından da, belki de daha çok onlardan oluşmaktadır.

Teknoloji, mimarlık tipolojilerinden en fazla konut tipolojisini etkilemiştir. Teknolojik gelişmelerle birlikte konut; sanatçı için bir atölye, öğrenci için bir

okul, mühendis için bir ofis fonksiyonunu üstlenmiştir. Geleneksel “ev” kavramı (Görsel 2) sadece dinlenme ve mahremiyet alanı olmaktan çıkıp ofis, spor salonu, üretim atölyesi ve lojistik merkezi hâline gelmiştir. Uzaktan çalışma ile birlikte dijital bir göçebelik olarak tanımlanabilecek bu durum tipolojik ayrımları ortadan kaldırarak devasa plazaların ve katı ofis düzenlerinin sonunu hazırlamaktadır. Modern şehirlerde ofis, artık çalışanların her gün gitmek zorunda olduğu bir yer değil, “iş birliği ve sosyal etkileşim alanı” olarak yeniden tanımlanmaktadır. Mimari tipolojinin evrimi sadece işlevsel değil yapısal bir dönüşümü de kapsar; 3D yazıcı ile üretilen binalar, biyomimetik ve akıllı malzemeler... Teknoloji sadece binaların içini değil, binalar arasındaki boşluğu ve ulaşım ağlarını da değiştirmektedir. Dikey çiftçilik de artık şehrin ulaşımını belirgin hâle getiren bir unsur hâline gelmiştir. Yakın gelecekte otonom araçlar ve drone kullanımının artması ile yapı yoğunluğu azalacaktır. Hareket serbestiyeti açısından yapılar giriş çıkışlar ve benzeri durumlar bu sistemlere entegre biçimde yeniden yorumlanacaktır.



Görsel 2: Geleneksel Ev (URL 1: S. Vedat KARAASLAN, 2018).

Gelecekte bizi bekleyen en büyük kırılma, fiziksel mekânın dijital ikiziyle (Digital Twin) eş zamanlı yaşamasıdır. “Phygital” (Fiziksel + Dijital) mekânlar, artırılmış gerçeklik (AR) ve sanal gerçeklik (VR) katmanlarıyla zenginleşecektir (Görsel 3). Bir binanın cephesi sadece betondan değil, üzerine yansıtılan verilerden veya interaktif ekranlardan oluşacaktır. Bu durum mimarinin “kalıcı ve durağan” olma karakterini sarsarak onu “değişken ve akışkan” bir sanat dalına dönüştürecektir. Modern şehirlerdeki yeni mekânsal düzenler; teknolojiyi bir amaç değil, daha sürdürülebilir, erişilebilir

ve kapsayıcı yaşam alanları oluşturmak için bir araç olarak kullandığı sürece anlam kazanacaktır. Teknoloji şehirleri daha verimli ve erişilebilir kılsa da günümüzde modern mimari “sürdürülebilirlik” başlığı altında gelenekselin bilgelğine (doğal havalandırma, yerel malzeme kullanımı gibi) geri dönmeye çalışmaktadır.



Görsel 3: “Phygital” Mekân, (Url 2).

Modern çağ şu tipolojilerin doğuşuna yol açmıştır: veri merkezleri (data centers): “dijital kaleleri”, lojistik hublar ve akıllı depolar, dikey ormanlar ve ekolojik tipolojiler, akıllı duraklar ve mikro-mobilite istasyonları.

Günümüzde optimizasyon ve veri analitiği ile yapay zeka mimarın tek bir çözüm üretmek yerine binlerce olasılığı saniyeler içinde değerlendirmesini sağlıyor. BIM teknolojisi bir binayı inşa etmeden önce dijital dünyada tüm detaylarıyla (tesisat, statik, elektrik) “yaşatmayı” mümkün kılıyor. İnsan gücünün yerini alan veya onu destekleyen otomasyon sistemler, “yapılamaz” denilen formları inşa edilebilir kılıyor. Dijitalleşme sadece yazılımda değil binanın “kabuğunda” da kendini gösteriyor: Kinetik cepheler, programlanabilir malzemeler...

Teknolojik dönüşüm, toplumların yaşam biçimini ve şehirlerin işleyişini sadece fiziksel olarak değil sosyolojik ve ekonomik köklerinden de sarsarak yeniden yapılandırıyor. Bu değişim geleneksel “şehir” kavramını durağan bir yerleşim yeri olmaktan çıkarıp veriyle beslenen devasa bir “organizmaya” dönüştürüyor.

Dijitalleşme ve otomasyon insanların şehirle ve birbirleriyle kurduğu bağı kökten değiştirdi. “Yersizlik” ve dijital sosyalleşmenin baş göstermesi ile modern şehirler artık sadece beton ve yollardan ibaret değildir, her köşesi sensörlerle donatılmış veri merkezleri hâlini almışlardır. Bu dönüşüm güvenlik sorununu ortaya çıkarmıştır: gelişmiş izleme ve siber güvenlik.

Peki, yeni mekânsal düzenlerin uzun vadeli etkilerini nasıl yaşayacağız? Mekânların dijitalleşmesi ve fiziksel zorunluluğun azalması toplumsal etkileşimi kökten değiştirebilir. Şehirlerin geometrisi ve “*yatay-dikey*” dengesi değişerek yeni tipolojiler ile şehirlerin haritası yeniden çiziliyor. Mekânların aşırı optimize edilmesi ve teknoloji odaklı hâle gelmesi insan psikolojisi üzerinde çift yönlü etki yaratıyor. Çalışma ve dinlenme arasındaki zihinsel sınır yok olursa tükenmişlik hissi ortaya çıkabilir. Böylelikle doğaya dönme özlemi bir zorunluluk hâline gelecektir.

Küresel salgınla birlikte 15 dakikalık şehir kavramı ortaya çıkmıştır ki bu anlayış modern şehircilik anlayışının en insancıl projelerinden biri olarak tanımlanmıştır. Bu modelde temel fikir şudur: Bir şehir sakini; işine, marketine, okuluna, sağlık ocağına ve parkına evinden yürüyerek veya bisikletle en fazla 15 dakikada ulaşabilmelidir. Bu tasarım anlayışı ile mahalle kültürüne dönüş sağlanmaya çalışılmış, yapılar karma yapı gruplarına dönüşerek hibrit bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu model, teknolojiyi “*insanı hızlandırmak*” için değil, “*hayatı yavaşlatıp kalitesini artırmak*” için kullanmayı hedeflemiştir.

Mimarlık artık sadece “*taş ve harç*” meselesi değildir, bir “*veri ve yaşam kalitesi*” mühendisliğine dönüşmüştür. Bu dönüşümün bize bıraktığı temel sonuçları ise şu başlıklarda sıralayabiliriz:

- ▶ Teknoloji başlangıçta bizi doğadan kopardı (betonlaşma, dikey büyüme, yapay iklimlendirme). Ancak günümüzde dijitalleşme ve yapay zekâ, bizi tekrar “*gelenekselin bilgelğine*” döndürmeye çalışıyor.
- ▶ Geleneksel mahallede odak noktası “*insan*” iken, modern şehirde odak “*hız ve makine*” olmuştu. Yeni mekânsal düzenlerde ise (15 dakikalık şehirler gibi) odak noktası “*insan deneyimi*” ile “*sistem verimliliği*” arasındaki dengeye kayıyor.
- ▶ Şehirler artık sadece içinde yaşanılan yerler değildir; kullanıcıya göre şekil alan, onun ihtiyaçlarını önceden sezen (yapay zekâ (YZ) destekli) dinamik platformlardır.
- ▶ Geleceğin başarılı mimarisi ve şehri; en teknolojik olan değil, en kolay dönüşebilen olacaktır. Mekânlar, değişen toplumsal ve teknolojik ihtiyaçlara göre (hibrit çalışma, otonom lojistik vb.) kendini güncelleyebilmelidir.

Geleneksel mimari bize ruhu ve aidiyeti, modern teknoloji ise hızı ve konforu verdi. Geleceğin mekânsal düzenleri bu iki dünyayı birleştirerek, teknolojiyi görünmez kılan ancak yaşam kalitesini maksimuma çıkaran “*insan odaklı teknolojik ekosistemler*” oluşturmak zorundadır.

Teknoloji insanlık tarihi boyunca çalışma ve temel ihtiyaç dinamiklerini belirleyen en temel unsur olmuştur. Geleneksel mimarinin yerel malzeme ve iklimle kurduğu zorunlu uyum, endüstriyel devrim ve dijitalleşmeyle birlikte yerini evrensel bir mühendislik hâkimiyetine bırakmıştır. Günümüzde modern şehirler artık sadece yapım teknolojilerinden (beton ve çelik yapılardan) ibaret olmaktan çıkmış, her köşesi sensörlerle donatılan bu şehirler devasa veri merkezlerine dönüşerek yaşayan birer organizma hâlini almıştır. Bu geçiş sürecinde mimari tipolojiler esnemiş ve hâliyle değişimler olmuş; özellikle konutlar dinlenme alanı olmanın ötesine geçerek ofis, okul ve üretim atölyesi gibi hibrit fonksiyonları bünyesinde barındıran esnek mekânlara dönüşmüştür.

Geleceğin mekânsal düzenleri, fiziki dünyanın dijital ikiziyle eş zamanlı yaşadığı “*phygital*” bir gerçeklik üzerine inşa edilmektedir. Mimarlık artık sadece taş ve harç meselesi değil, yapay zekâ ve veri analitiği ile şekillenen bir yaşam kalitesi mühendisliğidir. Nihayetinde geleceğin başarılı mimarisi; en teknolojik olan değil, değişen toplumsal ihtiyaçlara göre en kolay dönüşebilen ve teknolojiyi görünmez kılarak insan deneyimini merkeze alan bir ekosistem yaratabilen tasarımlar olacaktır. ■

Kaynaklar

Url 1: https://www.arkeotekno.com/pg_329_paylasi-lamayan-gobeklitepeyi-neolitik-cagda-kim-insaa-etti, S. Vedat Karaaslan, 2018.

Url 1: <https://ekoyapidergisi.org/sanal-bir-dunyayi-destekleyecek-fiziksel-mekanlar-tasarlamak/>. Erişim tarihi: 30.03.2026.

Mardin’de Kitabeli Bir Konak: Akikol Konağı, Şerif Tümer, 2024.

Mimarlık Üzerine On Kitap, Vitruvius. Çeviren: Çiğdem Dürüşken 2017.

Şehir ve Teknoloji: Birlikte Yaşamamanın Yeni Dili

Muhammed Enes Kolat

Şehir ve Bölge Plancısı

GİRİŞ: ŞEHİRİ OKUMANIN YENİ BİÇİMİ

Bir şehir, yalnızca içinde yaşanan bir mekân değildir; şehir, her gün yeniden okunan ve yeniden yazılan canlı bir metindir. Sokaklar, meydanlar, parklar, duraklar ve hatta boşluklar bu metnin cümleleri gibidir. İnsan, şehirle kurduğu her temasla bu metni biraz daha çoğaltır; yürürken durmak, bir vitrine bakmak, bir banka oturmak ya da tanımadığımız biriyle göz göze gelmek, kentin anlam haritasını sessizce genişletir. Bu nedenle şehir, yalnızca mühendislik çözümleriyle değil, deneyimle, hatıralarla ve duygularla var olur. Kent, içinde yaşayanların belleğinde saklanan sayısız küçük hikâyeye ayakta durur.

Tarih boyunca şehirler, insanın birlikte yaşama biçimini şekillendiren en güçlü mekânsal örgütlenmeler olmuştur. Antik kentlerden modern metropollere

uzanan bu süreçte sokaklar yalnızca ulaşım koridorları değil; ticaretin, tartışmanın ve karşılaşmanın sahnesi olmuştur. Şehir, farklılıkların yan yana gelmesini mümkün kılan bir ortak zemin sunar. Bu zemin ne kadar kapsayıcıysa, şehir yaşamı da o kadar zenginleşir. Ancak şehirle kurulan bu ilişki, son yıllarda köklü bir dönüşüm geçirmektedir.

Dijital teknolojilerin gündelik hayata nüfuz etmesiyle birlikte şehirle temas giderek daha az bedensel, daha çok dijital hâle gelmektedir. Navigasyon uygulamaları yönümüzü, bildirimler zamanımızı, algoritmalar ise tercihlerimizi belirler hâle gelmiştir. Kentli, artık şehri sezgileriyle ve rastlantılarla değil; ekranların sunduğu yönlendirmelerle deneyimler. Bir sokağın cazibesi, algoritmanın onu ne kadar önerdiğiyle, bir mekânın görünürlüğü, dijital haritalardaki işaretlenme düzeyiyle

ölçülür hâle gelir. Bu durum, şehir deneyimini giderek standartlaştırır ve öngörülebilir kılar.

Henri Lefebvre'in yıllar önce işaret ettiği gibi mekân, yalnızca fiziksel bir zemin değil; toplumsal ilişkilerle üretilen canlı bir süreçtir (Lefebvre, 1991). Bugün bu üretim sürecine dijital teknolojiler güçlü bir biçimde dahil olmaktadır. Şehir, yalnızca taş ve betondan değil; aynı zamanda veriden, yazılımdan ve algoritmalarından oluşmaktadır. Bu yeni katman, şehir yaşamını dönüştürürken, mekânla kurulan duygusal ve politik bağları da yeniden tanımlar.

Birleşmiş Milletler verilerine göre dünya nüfusunun %56'sı şehirlerde yaşamaktadır ve bu oranın 2050 yılında %68'e çıkması beklenmektedir (UN-Habitat, 2024). Bu artış, şehirlerin yalnızca daha kalabalık değil; aynı zamanda daha karmaşık, daha eşitsiz ve daha kırılabilir hâle gelmesine neden olacaktır. Konut krizi, ulaşım baskısı, çevresel sorunlar ve sosyal ayrışma; kentlerin temel gündem maddeleri hâline gelmiştir. Şehirler büyürken, birlikte yaşama kapasitesi aynı hızla artmamaktadır.

Tam da bu noktada teknoloji, şehirlerin karşı karşıya olduğu sorunlara çözüm üretme iddiasıyla sahneye çıkar. Akıllı ulaşım sistemleri, dijital belediyeçilik uygulamaları, büyük veri ve yapay zekâ destekli yönetim modelleri; şehirlerin daha verimli, daha düzenli ve daha sürdürülebilir olacağı vaadini taşır. Teknoloji, doğru kullanıldığında kentsel hizmetlere erişimi kolaylaştırabilir, kaynak kullanımını optimize edebilir ve yönetsel süreçleri şeffaflaştırabilir. Bu yönüyle teknoloji, şehirler için güçlü bir araçtır.

Ancak bu araç, her zaman kentlilerin yararına çalışmaz. Teknoloji çoğu zaman tarafsız, nesnel ve kaçınılmaz bir ilerleme olarak sunulur. Oysa hangi teknolojinin, hangi önceliklerle ve kimin için uygulandığı derin biçimde politiktir. Dijital çözümler, şehirdeki bazı sorunları görünür kılarken, bazılarını tamamen görünmez hâle getirebilir. Ölçülemeyen ihtiyaçlar, sayısallaştırılamayan deneyimler ve veri üretmeyen kesimler, karar süreçlerinin dışında kalma riski taşır.

Bu nedenle teknoloji ile şehir arasındaki ilişkiyi yalnızca iyimser gelecek anlatıları üzerinden okumak yetersizdir. Akıllı şehir söylemi, şehirleri gerçekten daha yaşanabilir kılmak yerine, kimi zaman yeni eşitsizlik biçimleri üretir. Bu yazı, teknolojiye karşı nostaljik bir reddiye sunmak için değil; şehirlerin insanî, toplumsal

ve etik boyutlarını hatırlatmak için kaleme alınmıştır. Çünkü şehir, yalnızca akıllı olmak zorunda değildir; önce adil, erişilebilir ve yaşanabilir olmak zorundadır.

I. HIZ, ACELE VE KENTLİ YORGUNLUĞU

Teknolojinin şehir yaşamına bıraktığı en belirgin iz hızdır; ancak bu hız yalnızca fiziksel hareketliliği değil, zihinsel ve duygusal dünyayı da biçimlendirir. Ulaşım sistemleri hızlanır, işlemler saniyelere indirgenir, gündelik ihtiyaçlar tek tıkla karşılanabilir hâle gelir. İlk bakışta bu gelişmeler, şehir yaşamını kolaylaştıran ve konforlu kılan ilerlemeler olarak sunulur. Fakat hız, şehirde sadece bir araç değil; aynı zamanda yeni bir norm, hatta bir zorunluluk hâline geldiğinde, kentli üzerinde ciddi bir baskı üretir.

Günümüz kentlisi için zaman, giderek parçalanmış bir deneyimdir. Gün, birbirini izleyen işler silsilesi olmaktan çıkar; bildirimler, uyarılar ve dijital hatırlatmalarla kesintiye uğrayan bir dizi ana bölünür. Bu durum, kentin kendi ritmiyle insanın biyolojik ritmi arasındaki uyumu bozar. Sabah işe yetişme telaşı, gün içinde ekranlara gömülü çalışma biçimleri ve akşam saatlerinde dahi süren çevrimiçi olma hâli, şehirde dinlenme imkânlarını sınırlar. Kentli, şehirde yaşamak yerine, şehirle baş etmeye çalışır.

Hızın şehir üzerindeki etkisi, sadece bireysel düzeyde değil, mekânsal düzeyde de hissedilir. Sokaklar geçilen koridorlara, meydanlar kısa süreli bekleme alanlarına dönüşür. Durmak, oyalanmak ve gözlemlemek giderek gereksiz hatta verimsiz eylemler gibi algılanır. Jan Gehl'in insan ölçeği vurgusu, tam da bu noktada önem kazanır: Şehirler hız için değil, insanlar için tasarlandığında kamusal hayat güçlenir (Gehl, 2010). Ancak hız odaklı planlama, kamusal mekânları yaşanan değil, tüketilen alanlara dönüştürür.

Bu sürekli hız talebi, kentli yorgunluğunu derinleştirir. Yorgunluk artık yalnızca bedensel değil; zihinsel ve duygusal bir hâl alır. Şehir, dinlendiren değil, sürekli tetikte olmayı gerektiren bir ortam hâline gelir. Teknoloji, bu yorgunluğu hafifletecek araçlar sunabilecekken, çoğu zaman tam tersine, bu yorgunluğun kaynağı olur. Planlama açısından sorun, teknolojinin varlığı değil; hızın mutlak değer hâline gelmesidir. Yavaşlamaya izin vermeyen her şehir, insana rağmen işler.

II. AKILLI ŞEHİR SÖYLEMİ: MASUM BİR VAAT Mİ?

“Akıllı şehir” kavramı, son on beş yıl içinde küresel ölçekte kent politikalarının merkezine yerleşmiştir. Belediyeler, ulusal hükümetler ve uluslararası kuruluşlar bu kavramı, şehirlerin karşı karşıya olduğu karmaşık sorunlara rasyonel ve teknolojik çözümler sunan bir çerçeve olarak benimser. Sensörlerle izlenen trafik sistemleri, yapay zekâ destekli karar alma mekanizmaları, büyük veri analitiği ve dijital katılım platformları; şehirlerin daha verimli, daha güvenli ve daha sürdürülebilir olacağı vaadiyle sunulur. OECD ve Dünya Bankası raporlarında, akıllı şehir uygulamalarının kaynak kullanımını optimize edeceği ve yönetsel kapasiteyi artıracığı sıklıkla vurgulanır (OECD, 2022).

Ancak bu söylem, çoğu zaman teknolojiyi tarafsız ve kendiliğinden olumlu bir araç olarak ele alır. Oysa teknolojinin kendisi nötr değildir; hangi amaçla, kimin için ve hangi önceliklerle kullanıldığı, ortaya çıkacak sonuçları belirler. Akıllı şehir projelerinin önemli bir bölümü, büyük teknoloji şirketleriyle kurulan kamu-özel ortaklıkları üzerinden hayata geçirilir. Bu durum, şehir yönetiminin kamusal bir hizmet olmaktan çıkıp, kısmen piyasa mantığıyla şekillenen bir alan hâline gelmesine yol açar. Böylece şehir, yaşayanların ortak mekânı olmaktan çok, yönetilen ve optimize edilen bir sistem gibi ele alınır.

Akıllı şehir söylemi aynı zamanda güçlü bir pazarlama dili üretir. Şehirler, küresel rekabet içinde daha fazla yatırım çekmek, marka değeri oluşturmak ve “çağdaş” görünmek adına bu söylemi benimser. Ancak bu vitrin, çoğu zaman şehir sakinlerinin gerçek ihtiyaçlarıyla örtüşmez. Konut erişilebilirliği, kamusal alan kalitesi ve sosyal eşitsizlik gibi temel meseleler çözülmeden, teknolojik altyapı yatırımları öncelik kazanır. Bu durum, teknolojinin çözüm üretmekten çok, sorunları görünmez kılmasına neden olur.

Shoshana Zuboff’un gözetim kapitalizmi kavramı, akıllı şehir projelerinin arka planındaki veri ekonomisini anlamak açısından kritik bir çerçeve sunar (Zuboff, 2019). Akıllı şehirler, aynı zamanda büyük veri madenleridir. Kentlilerin gündelik hareketleri, tüketim alışkanlıkları ve sosyal etkileşimleri sürekli olarak izlenir ve kaydedilir. Bu veriler, yalnızca hizmet iyileştirme amacıyla değil; ticari ve stratejik kararlar için de kullanılır. Böylece akıllı

şehir, kentlilerin rızasıyla mı yoksa farkında olmadan mı veri ürettiği sorusunu gündeme getirir.

Bu nedenle akıllı şehir söylemi masum bir teknik vizyon değil; derin biçimde politik bir tercihtir. Teknoloji, kentte gücün nasıl dağıtılacağını, kimin söz sahibi olacağını ve kimin görünmez kalacağını belirleyen güçlü bir araçtır. Bu araç, demokratik denetime açık olmadığına şehirleri daha adil değil, daha kırılğan hâle getirir.

III. VERİYLE GÖRÜNÜR OLAN, VERİYLE GÖRÜNMEZLEŞEN ŞEHİR

Veri temelli şehir yönetimi, kenti bütünüyle kavrayabileceği iddiasıyla ortaya çıkar. Sensörler, sayaçlar, kameralar ve dijital kayıtlar sayesinde şehir, ölçülebilir ve karşılaştırılabilir bir yapıya dönüştürülür. Bu durum, yönetsel açıdan cazip bir kontrol hissi üretir. Ancak veriyle yönetilen şehir, her zaman bütünlüklü bir şehir değildir. Çünkü veri, toplumsal gerçekliğin tamamını değil; yalnızca ölçülebilen kısmını temsil eder.

Hangi verinin toplandığı, hangi verinin göz ardı edildiği; şehirde kimin görünür, kimin görünmez olduğunu belirler. Dijital araçlara erişimi olan, veri üreten ve bu veriler üzerinden izlenebilen gruplar kentsel sistemlerde daha fazla yer bulur. Buna karşılık yaşlılar, düşük gelirli gruplar, göçmenler ve dijital okuryazarlığı sınırlı kesimler çoğu zaman bu sistemlerin dışında kalır. Böylece mekânsal eşitsizlikler, dijital eşitsizliklerle iç içe geçerek yeniden üretilir.

Bu görünmezleşme yalnızca bireysel düzeyde yaşanmaz; mahalleler ve semtler de veri üretim kapasitesine göre sınıflandırılır. Dijital olarak izlenmeyen, ölçülmeyen ya da yeterince temsil edilmeyen alanlar, yatırım ve hizmet önceliklerinin gerisine düşer. Bu durum, Lefebvre’in kent hakkı kavramını güncel ve hayati kılar. Kent hakkı, yalnızca şehirde bulunma değil; şehir üzerinde söz söyleme ve şehirden adil pay alma hakkıdır (Lefebvre, 1991).

Veri temelli karar alma süreçleri çoğu zaman nesnel olarak sunulur. Oysa hangi göstergenin önemli sayıldığı, hangi değer ölçüldüğü derin biçimde politiktir. Mutluluk, aidiyet, güven duygusu ya da mahalle dayanışması gibi unsurlar, sayısal göstergelere kolayca indirgenemez. Ölçülemeyen bu deneyimler, şehir yaşamının en belirleyici bileşenleri olmasına rağmen yönetsel



Şekil 1. Gözetim ve izleme kavramını temsil eden kameranın üstünde bekleyen güvercin görseli. (Kaynak: staffordgreen0, Pixabay-2015)

kararların dışında kalır. Böylece şehir, yaşayanların değil; ölçenlerin perspektifinden yönetilir.

IV. MAHALLE: DİJİTAL YAKINLIK, FİZİKSEL UZAKLIK

Mahalle, şehir yaşamının en temel ve en insani ölçeğidir. İnsanlar için şehir, çoğu zaman mahalleden ibarettir; gündelik hayatın büyük bölümü bu ölçekte kurulur. Komşuluk ilişkileri, yüz yüze temaslar, tesadüfi karşılaşmalar ve gündelik ritüeller, mahalleyi yalnızca mekânsal değil; toplumsal bir yapı hâline getirir. Ancak dijitalleşme, bu yapıyı derinden dönüştürmektedir.

Gündelik ihtiyaçların çevrimiçi platformlar üzerinden karşılanması, sokağa çıkma gerekliliğini azaltırken, yeni bir yakınlık biçimi üretir: dijital mahalle. Apartman grupları, site uygulamaları ve sosyal medya ağları, özellikle kriz anlarında hızlı iletişim ve örgütlenme sağlar. Afet zamanlarında bilgi paylaşımı, yardım çağrıları ve koordinasyon büyük ölçüde bu dijital kanallar üzerinden yürütülür. Bu açıdan bakıldığında dijital araçlar, mahalle dayanışmasını destekleyen önemli bir rol üstlenir.

Ancak dijital yakınlık, fiziksel uzaklığı da beraberinde getirir. İnsanlar aynı apartmanda yaşayıp birbirini hiç tanımayabilir; yüz yüze karşılaşmalar yerini mesajlaşmalara bırakabilir. Mahalle, ortak yaşam alanı olmaktan çıkıp bireysel konutların yan yana dizildiği bir uyku alanına dönüşür. Oysa mahalle, yalnızca bilgi alışverişiyle değil; paylaşılan mekânlarla, ortak deneyimlerle ve birlikte yaşanan zamanla var olur.

Planlama perspektifinden bakıldığında asıl mesele, teknolojinin mahalle yaşamını destekleyip desteklemediğidir. Dijital araçlar, sokakları ve kamusal alanları daha güvenli, daha erişilebilir ve daha kapsayıcı kıldığında anlamlıdır. Ancak teknolojinin, mahalleyi ekrandan ibaret bir ilişki ağına indirgemesi, kent yaşamını yoksullaştırır. Mahalle duygusu; Wi-Fi gücüyle değil, insan temasının sürekliliğiyle ayakta kalır.

VI. GÖZETLENEN ŞEHİR VE DARALAN ÖZGÜRLÜK

Günümüz şehirleri, güvenlik ve düzen söylemleri eşliğinde yoğun bir gözetim altyapısıyla donatılmaktadır. Kameralar, plaka tanıma sistemleri, yüz tanıma teknolojileri ve dijital kayıt mekanizmaları; kamusal alanların ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Bu sistemler çoğu zaman suçla mücadele ve kamu güvenliği gerekçeleriyle meşrulaştırılır. Ancak şehirde bu denli yaygın bir izleme, kentli ile kamusal alan arasındaki ilişkiyi köklü biçimde dönüştürür.

Gözetim, yalnızca izlenenle izleyen arasında teknik bir ilişki değildir; aynı zamanda davranışları şekillendiren psikolojik bir etkidir. İnsanlar izlendiğini düşündüğü mekânlarda daha temkinli davranır, kendini ifade etmekten kaçınır. Bu durum, kamusal alanın özgür



Şekil 2. Park alanında gündelik kent yaşamını temsil eden illüstrasyon. (Kaynak: Pixabay -2022, "Park City Park People Walk Stroll".)

karşılaşmaların ve spontane etkileşimlerin mekânı olma özelliğini zayıflatır. Şehir, denetlenen bir sahneye dönüşür.

Zuboff'un da belirttiği gibi, gözetim teknolojileri yalnızca güvenliği artırmaz; aynı zamanda yeni bir iktidar biçimi üretir (Zuboff, 2019). Bu iktidar, görünmezdir ve çoğu zaman sorgulanmaz. Kentli, hangi verisinin toplandığını, bu verilerin ne kadar süre saklandığını ve kimler tarafından kullanıldığını bilmeden şehirde yaşamaya devam eder. Bu belirsizlik, kamusal alanda güvensizlik ve tedirginlik duygusunu artırır.

Gözetimin eşitsiz dağılımı da önemli bir sorundur. Bazı mahalleler yoğun biçimde izlenirken, bazı alanlar neredeyse tamamen gözetim dışı bırakılır. Bu durum, mekânsal damgalama ve ayrımcılığı derinleştirir. Gözetim, kenti daha güvenli kılmak yerine, kimi zaman sosyal ayrışmayı pekiştirir.

Planlama açısından temel soru şudur: Güvenlik adına özgürlükten ne kadar vazgeçilebilir? Şehir, yalnızca düzenin değil; aynı zamanda özgürlüğün mekânıdır. Bu denge kurulamadığında, kamusal hayat sessizleşir ve şehir toplumsal enerjisini kaybeder.

VII. TÜRKİYE KENTLERİ: AKILLI MI, ACELECİ Mİ?

Türkiye kentleri, teknolojiyle kurdukları ilişki bakımından son derece çelişkili bir tablo sunmaktadır. Bir yandan dijital belediyecilik uygulamaları, akıllı ulaşım sistemleri ve e-devlet entegrasyonları hızla yaygınlaşmakta; diğer yandan bu dönüşüm, çoğu zaman bütüncül bir planlama vizyonundan ve toplumsal tartışmadan yoksun biçimde ilerlemektedir. Teknoloji, şehirlerin temel yapısal sorunlarını çözmekten çok, günlük aksaklıkları geçici olarak yönetmeye yönelik bir araç hâline gelmiştir.

Özellikle büyükşehirlerde teknoloji, kriz yönetiminin bir parçası olarak devreye sokulmaktadır. Trafik sıkışıklığı, akıllı sinyalizasyon sistemleriyle hafifletilmeye çalışılırken; otomobile dayalı ulaşım politikaları sorgulanmamaktadır. Toplu taşıma entegrasyonu, yaya ve bisiklet altyapısı gibi temel konular, teknolojik çözümlerin gölgesinde kalır. Böylece teknoloji, sorunun kaynağına değil, semptomlarına müdahale eden bir vitrin işlevi görür.

Türkiye'de akıllı şehir uygulamalarının önemli bir bölümü, merkezi idare tarafından belirlenen çerçeveler

doğrultusunda şekillenmektedir. Yerel yönetimlerin özerkliği sınırlı olduğu için, teknoloji yatırımları çoğu zaman yerel ihtiyaçlara göre değil, üst ölçekli politik önceliklere göre belirlenir. Bu durum, şehirlerin kendi özgün dinamikleriyle teknoloji üretmesini zorlaştırır. Akıllı şehir söylemi, yerel bağlamdan kopuk, standartlaştırılmış bir model hâline gelir.

Bir diğer önemli mesele, teknolojinin katılımcı planlama süreçleriyle ilişkisidir. Dijital platformlar üzerinden yürütülen anketler ve görüş alma süreçleri, katılımın genişlediği izlenimini yaratır. Ancak bu süreçler çoğu zaman karar verici değildir; daha çok alınmış kararların meşrulaştırılmasına hizmet eder. Dijital katılım, yüz yüze katılım mekanizmalarının yerini aldığı anda, kentlilerin planlama süreçleri üzerindeki gerçek etkisi azalır.

Türkiye kentlerinde teknolojinin bir başka görünümü de güvenlik ve denetim odaklı uygulamalardır. Kameralar, plaka tanıma sistemleri ve izleme altyapıları hızla yaygınlaşırken, bu sistemlerin hukuki ve etik çerçevesi yeterince tartışılmaz. Güvenlik gerekçesiyle kurulan bu altyapılar, zamanla gündelik hayatın her alanına nüfuz eder. Kentli, hangi verisinin toplandığını ve bu verilerin nasıl kullanıldığını bilmeden şehirde yaşamaya devam eder.

Tüm bu örnekler, Türkiye kentlerinde teknolojinin çoğu zaman "akıllı" olmaktan çok "acelecî" biçimde uygulandığını göstermektedir. Teknoloji, uzun vadeli şehircilik politikalarının parçası olmak yerine, kısa vadeli siyasi ve yönetsel hedeflerin aracı hâline gelir. Oysa teknoloji, şehirlerin demokratikleşmesine, kamusal alanların güçlenmesine ve eşitsizliklerin azaltılmasına hizmet etmediği sürece gerçek bir ilerleme üretmez.

VIII. YEREL YÖNETİMLER, PLANLAMA ETİĞİ VE KENT HAKKI

Teknolojinin şehirlerde nasıl ve hangi amaçla kullanılacağına dair kararlar, büyük ölçüde yerel yönetimlerin sorumluluğundadır. Ancak bu kararlar çoğu zaman teknik birer yatırım kararı gibi ele alınır; toplumsal ve etik boyutları yeterince tartışılmaz. Oysa şehir planlaması, yalnızca mühendislik ve altyapı meselesi değil; aynı zamanda kamusal bir etik sorumluluktur.

Yerel yönetimler, teknoloji yatırımlarını çoğu zaman modernlik ve çağdaşlık göstergesi olarak sunar. Akıllı kavşaklar, dijital belediye uygulamaları ve veri merkezleri,

siyasal iletişimin güçlü araçları hâline gelir. Ancak bu projelerin kentsel eşitsizlikler üzerindeki etkisi nadiren sorgulanır. Teknoloji, eğer kent hakkını gözetmeden uygulanıyorsa, mevcut eşitsizlikleri derinleştirebilir.

Lefebvre'in kent hakkı kavramı, bu noktada yön gösterici bir çerçeve sunar. Kent hakkı, şehirde yaşama değil; şehir üzerinde söz söyleme ve onu dönüştürme hakkıdır (Lefebvre, 1991). Yerel yönetimlerin teknoloji politikaları, kentlilerin bu hakka erişimini genişletmeli ya da daraltmamalıdır. Katılım mekanizmaları, yalnızca dijital platformlara indirgenmemeli; yüz yüze ve kapsayıcı biçimlerde de sürdürülmelidir.

Planlama etiği, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkeleriyle birlikte düşünülmelidir. Hangi verilerin toplandığı, bu verilerin kimlerle paylaşıldığı ve hangi karar süreçlerinde kullanıldığı açık olmadığında, teknoloji demokratik bir araç olmaktan çıkar. Yerel yönetimlerin temel sorumluluğu, teknolojiyi kentlilerin ortak yararına kullanacak etik çerçeveyi inşa etmektir.

IX. GELECEĞİN ŞEHİRİ: DAHA FAZLA TEKNOLOJİ Mİ, DAHA FAZLA İNSAN MI?

Geleceğin şehrine dair anlatılar çoğu zaman yüksek teknoloji imgeleriyle doludur. Otonom araçlar, yapay zekâ destekli yönetim sistemleri ve tamamen dijitalleşmiş kamusal hizmetler, bu anlatıların merkezinde yer alır. Ancak bu vizyon, şehir yaşamının temel unsuru olan insanı çoğu zaman geri plana iter. Şehirler, yalnızca teknolojik kapasitesiyle değil; insan ilişkilerinin niteliğiyle yaşanabilir olur.

Daha fazla teknoloji, otomatik olarak daha iyi bir şehir anlamına gelmez. Aksine, teknoloji insan ölçeğini gözetmediğinde, şehir yaşamını karmaşık ve yabancılaştırıcı hâle getirebilir. Jan Gehl'in vurguladığı gibi, şehirler insanların bir araya gelmesini kolaylaştırdığında anlam kazanır (Gehl, 2010). Kamusal alanların niteliği, sokakların yürünebilirliği ve karşılaşma imkânları; teknolojik altyapıdan daha belirleyici olabilir.

Geleceğin şehirleri için asıl soru, teknolojinin hangi değerler doğrultusunda kullanılacağıdır. Eşitlik, erişilebilirlik ve dayanışma ilkeleri teknoloji politikalarının merkezinde yer almadığında, şehirler daha kırılğan hâle gelir. Dijital uçurum derinleşir, kamusal hayat zayıflar ve kent hakkı daralır.

Bu nedenle geleceğin şehri, daha fazla sensörle değil; daha fazla insanla inşa edilmelidir. Teknoloji,

insanla şehir arasındaki bağı güçlendirdiği ölçüde anlamlıdır. Aksi hâlde, ne kadar gelişmiş olursa olsun, insanı unutan her şehir eksik kalacaktır.

SONUÇ: AKILLI ŞEHİR DEĞİL, ADİL ŞEHİR

Teknolojinin şehirleri dönüştürdüğü artık inkâr edilemez bir gerçektir. Bu dönüşüm; sokakların ritminden kamusal alanların kullanımına, yönetim biçimlerinden gündelik karşılaşmalara kadar hayatın her katmanına sızmaktadır. Ancak bu sızıntı, çoğu zaman sessiz ve fark edilmeden gerçekleşir. Şehirler bir sabah uyanır ve artık eskisi gibi olmadıklarını hissederek. Daha hızlıdır, daha ölçülüdür, daha çok izlenir; fakat her zaman daha adil değildirler. Tam da bu nedenle teknoloji, şehirler için başlı başına bir kurtuluş değil, ahlaki ve politik bir sınavdır.

Bir şehir, yalnızca altyapı yatırımlarıyla, kablolarla ya da dijital panolarla tanımlanamaz. Şehir; insanların orada nasıl yürüdüğüyle, nerede durabildiğiyle, ne kadar güvende hissettiğiyle ve birbirine ne kadar yaklaşabildiğiyle anlam kazanır. Bir çocuğun tek başına sokağa çıkabilmesi, yaşlı birinin bir bankta otururken acele etmemesi, bir yabancıyla göz göze gelmenin tedirginlik değil merak yaratması... İşte bunlar, bir şehrin gerçek zekâsının göstergeleridir. Sensörler trafiği ölçebilir, algoritmalar rotalar çizebilir; fakat adalet duygusunu, aidiyeti ve karşılıklı güveni ölçecek bir teknoloji henüz yoktur.

Bu nedenle akıllı şehir tartışması, teknik bir ilerleme meselesi olmaktan çok, değerler meselesidir. Teknoloji şehirde kimin işini kolaylaştırıyor, kimin hayatını zorlaştırıyor? Kimi görünür kılıyor, kimi sessizleştiriyor? Kimi karar süreçlerine dahil ediyor, kimi kapıların dışında bırakıyor? Bu sorular sorulmadığında, teknoloji şehirde tarafsız bir araç olmaktan çıkar; güç ilişkilerinin görünmez taşıyıcısına dönüşür.

Doğru kullanıldığında teknoloji, şehirlerdeki eşitsizlikleri azaltma potansiyeline sahiptir. Engelliler için erişilebilirliği artırabilir, kamusal hizmetlerin dağıtımını daha adil hâle getirebilir, kentlilerin yönetime katılımını güçlendirebilir. Ancak yanlış önceliklerle uygulandığında, aynı teknoloji yeni eşikler üretir. Dijital okuryazarlığı olmayanlar, veri üretmeyen mahalleler, sesi zaten az duyulan gruplar şehir yaşamının kenarına itilir. Böylece şehir, herkes için ortak bir mekân olmaktan çıkar; farklı



-Şekil 3. Geleceğin kentlerini tasvir eden bilimkurgu temalı şehir illüstrasyonu.
(Kaynak: FreeFunArt, Pixabay, Futuristic City – Sci-Fi City -2024)

hızlarda yaşanan, farklı haklara sahip olunan parçalı bir deneyime dönüşür.

Adalet, bu parçalanmışlığı onaran temel kavramdır. Adil bir şehir, herkesin her şeye eşit eriştiği bir şehir değildir; herkesin ihtiyacının gözetildiği, kimsenin görmezden gelinmediği bir şehirdir. Teknolojinin gerçek sınavı da tam olarak burada başlar. Kimi dinlediği, kimi görmediği ve kimin adına konuştuğu, yazılan her algoritmanın ve kurulan her sistemin içinde saklıdır. Bu sorular sorulmadan kurulan her dijital altyapı, şehirleri daha düzenli değil; daha kırılğan hâle getirir.

Kamusal alanlar bu kırılğanlığın en çok hissedildiği yerlerdir. Sürekli izlenen, davranışların denetlendiği, kameralarla çevrilen mekânlar ilk bakışta güvenli görünebilir. Ancak bu güvenlik, özgürlüğün sessizce aşınması pahasına sağlanıyorsa, şehir yaşamı anlam kaybeder. İnsanlar kendilerini ifade etmekten çekindiklerinde, meydanlar yalnızlaşır, sokaklar sessizleşir, şehir kalabalık olmasına rağmen içten içe boşalır. Şehir, yaşayan bir organizma olmaktan çıkıp yönetilen bir düzene dönüşür.

Yerel yönetimlerin sorumluluğu tam da bu noktada ağırlaşır. Teknoloji yatırımları bir vitrin unsuru ya da çağdaşlık göstergesi olarak ele alındığında, şehirler kısa vadede parlayabilir; ancak uzun vadede toplumsal bağlarını kaybeder. Oysa teknoloji, planlama etiği ve kent hakkı bilinciyle birlikte ele alındığında, şehir yaşamını gerçekten güçlendiren bir araca dönüşebilir. Katılım yalnızca çevrimiçi anketlerle değil; yüz yüze temasla, ortak üretimle ve gerçek müzakereyle mümkün olur.

Dijitalleşme bu süreçlerin yerine geçmemeli; onları derinleştirmelidir.

Geleceğin şehirleri, daha fazla teknolojiye değil; daha fazla adalete ihtiyaç duymaktadır. Yürünebilir sokaklar, erişilebilir kamusal alanlar, dayanışmayı mümkün kılan mahalleler ve birlikte yaşama kültürü; bir şehri gerçekten yaşanabilir kılan unsurlardır. Teknoloji, bu değerleri güçlendirdiği sürece anlamlıdır. Aksi hâlde şehirler, ölçülen ama hissedilmeyen, yönetilen ama yaşanmayan mekânlara dönüşür.

Sonuç olarak; sürdürülebilir etkileşimi merkezine alan, veri etiğini anlamlı sayan yeni akıllı yaklaşımlar, insanı çağdaş olarak koruyan, sosyal eşitliği ve insani yaşamı odaklayan rasyonel uzlaşmacı modellerdir. Ve



Şekil 4. Adalet heykeli ve hâkim tokmağını temsil eden hukuk temalı görsel.
(Kaynak: timokefoto, Pixabay-2017)

şehirler bir yol ayrımındadır. Ya teknoloji, insan onurunu ve kent hakkını merkeze alan bir adalet anlayışıyla yönlendirilecektir; ya da şehirler giderek daha akıllı, fakat giderek daha yabancı hâle gelecektir. Unutmamak gerekir ki bir şehir, sensörlerle değil; adaletle akıllıdır. Veriyle değil; dayanışmayla güçlüdür. İnsanla bağını koruyan şehirler geleceğe umutla bakabilir. İnsanını unutan her şehir ise, ne kadar gelişmiş olursa olsun, eksik kalmaya mahkûmdur.■

KAYNAKÇA

- UN-Habitat (2024). *World Cities Report*
- OECD (2022). *Smart Cities and Inclusive Growth*
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*
- Gehl, J. (2010). *Cities for People*
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*

Kentin Gizli Aktörleri: Latour Perspektifinden Teknoloji ve Gündelik Hayat

Vedîa Derda Taşar

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım
Fakültesi, Mimarlık Bölümü, vediaderta.tasar@samsun.edu.tr

ÖZET

Bir kenti neyin kurduğu sorusu çoğu zaman mimarlık, planlama, yönetim ve kullanıcı pratikleri üzerinden yanıtlanır. Oysa çağdaş kent deneyimi yalnızca insan özelliklerinin ürünü değildir. Teknik nesnelere, altyapılara, dijital arayüzlere ve kurumsal sistemlere de kentsel pratiğin oluşumuna katılan etkin bileşenlerdir. Turnikeler, ulaşım kartları, güvenlik kameraları, navigasyon uygulamaları, sensörler, dijital platformlar, asansörler ve bakım-onarım rejimleri gibi çok sayıda örnek kent yaşamını yönlendiren, sınırlayan ve yeniden örgütleyen etkin unsurlardır. Bruno Latour'un aktör-ağ yaklaşımı, tam da bu noktada, şehri insanlar tarafından biçimlendirilen bir sahne olmaktan çıkararak insan ve insandışı aktörlerin birlikte işlediği dinamik bir ilişkiler ağı olarak düşünmeyi mümkün kılar. Bu yazı, kentlerde teknolojiyi insan dışı bir aktör olarak ele almakta ve teknolojinin gündelik hayatı kuran ve dönüştüren bir fail olduğunu tartışmaktadır.



Anahtar Kelimeler: Bruno Latour, aktör-ağ teorisi, teknoloji, kent, gündelik hayat

GİRİŞ

Kent kuramı uzun süre şehri ekonomik örgütlenme biçimleri, siyasal yapılar, toplumsal ilişkiler ve mekânsal kurumlar üzerinden açıklamıştır. Bu yaklaşım, kentin toplumsal niteliğini görünür kılmak bakımından son derece önemlidir. Nitekim tarihsel olarak kent, üretim biçimlerinin yoğunlaştığı, kamusal hayatın kurumsallaştığı, farklı toplumsal grupların bir araya geldiği ve siyasal denetim mekanizmalarının somutlaştığı bir mekânsal oluşum olarak değerlendirilmiştir. Weber'in kenti pazar, hukuk, yönetim ve savunma gibi unsurlarla ilişkilendiren çözümlemesi ya da Jacobs'un kentsel canlılığı farklı insan topluluklarının yan yana gelişinden türeten yaklaşımı, kenti anlamaya dönük güçlü kavramsal çerçeveler sunmuştur (Weber, 2010, 85-109; Jacobs, 1961, 143-151). Ancak bu açıklamalar, çağdaş kentsel yaşamın teknik ve maddi araçlarla ne ölçüde örüldüğünü açıklamak bakımından artık tek başına yeterli görünmemektedir.

Ancak çağdaş kentsel deneyimler insan iradesiyle açıklanabilecek basitlikte değildir. Günlük yaşamın akışı içinde bizi yönlendiren, durduran, hızlandıran, bekleten,

içeri alan ya da dışarıda bırakan çok sayıda insan-dışı unsurdan söz edebilmekteyiz: turnikeler, ulaşım kartları, güvenlik kameraları, navigasyon uygulamaları, veri tabanları, sensörler, aydınlatma sistemleri, asansörler, bariyerler, dijital platformlar ve hatta bakım-onarım rejimleri. Bunlar çoğu zaman kentin arka planında çalışan teknik ayrıntılar gibi görülse de gerçekte tarihin her devrinde farklı teknolojik imkanlar içerisinde kentsel hayatın kurulmasında etkin rol oynayan unsurlardır. Bu nedenle şehir üzerine yeniden düşünmek, yalnızca insan öznesine değil, kentte sessizce çalışan bu gizli aktörlere de odaklanmayı gerektirmektedir.

Günümüzde teknoloji ve şehir ilişkisi üzerine yürütülen tartışmalar büyük ölçüde "akıllı şehir", "büyük veri", "dijital ikiz" ve "yapay zekâ destekli planlama" gibi başlıklar etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu tartışmalarda çoğu kez teknoloji ya verimlilik sağlayan ilerlemeci bir araç ya da gözetim ve denetim mekanizmalarının siyasi ve politik bir uzantısı olarak görülmektedir. Oysa teknolojiye kente sonradan eklenen yardımcı bir sistem olarak değil de kentsel deneyimi içeriden kuran, biçimlendiren ve çoğu zaman eşitsiz biçimde dağıtan bir düzenleyici güç olarak yaklaşmak gerekmektedir. Teknolojinin kentte nasıl eyleyebildiği, hangi ilişkileri kurduğu, hangi hareket biçimlerini kolaylaştırdığı ve

Ancak çağdaş kentsel deneyimler insan iradesiyle açıklanabilecek basitlikte değildir. Günlük yaşamın akışı içinde bizi yönlendiren, durdurran, hızlandıran, bekleten, içeri alan ya da dışarıda bırakan çok sayıda insan-dışı unsurdan söz edebilmekteyiz

kentsel deneyimi hangi aracılık biçimleri üzerinden örgütlediği, üzerinde durulması gereken temel sorular arasındadır.

Bruno Latour'un aktör-ağ yaklaşımı (2008; 2014), tam da bu noktada, kenti insan ve insan-dışı varlıkların birlikte işlediği dinamik bir ilişkiler ağı olarak kavramamıza imkân tanır. Latour'a göre toplumsal olan, farklı aktörlerin sürekli olarak birbirine bağlandığı, birbirini dönüştürdüğü ve etkilediği bir oluşum sürecidir. Bu nedenle kentin mimarlar, plancılar, belediyeler ve kullanıcılar gibi doğrudan kurumsal ve bireysel öznelerle anlaşılma çabasını yetersiz bulmaktadır. Dikkatimizi bu noktada kentsel mekânda teknik bağlantılara yönelterek neredeyse her yerde olan kentsel teknolojinin nötr bir varlık ya da pasif bir arayüz olarak değerlendirilmemesi gerektiğini öne sürer. Bunu yaparken ise teknik aracın kendisine odaklamak yerine gerçekleştirmiş olduğu kentsel bağlantılara ve ilişki ağları içindeki rolüne odaklanır. Böylece kentte hareketin ritmini, erişimin sınırlarını, görünürlüğü biçimlerini ve gündelik hayatın olasılıklarını belirleyen aktörler olarak işlev gören teknik araçları görünür hale getirir.

Bu çalışma, kentin arka planındaki teknolojiyi Bruno Latour'un kavramsal çerçevesi üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel iddiası, çağdaş kentlerin insan kararlarının ötesinde gündelik hayatı düzenleyen nesnelere, altyapılar, yazılımlar ve teknik sistemler aracılığıyla üretildiğidir. Bu nedenle kenti anlamak, artık yalnızca kullanıcı pratiklerini, yönetsel politikaları ya da fiziksel çevreyi incelemekle sınırlanmamalıdır. Sessizce işleyen insan-dışı aktörlerin

yönlendirme, sınırlama, hızlandırma ve dışlama kapasitelerini de görünür kılmak gerekmektedir. Böyle bir okuma, bir yandan teknolojinin kentin bu görünmez ağlar içinde maddi olduğu kadar tahayyül edilmiş, teknik olduğu kadar yaşanan bir varoluş biçimini nasıl yeniden kurulduğunu düşünmeye çağırmaktadır.

LATOUR VE DAĞITILMIŞ FAİLLİK

Latour, toplumsal olanı yalnızca insanlar arası ilişkilerle açıklayan klasik bakışa itiraz ederek, insan-dışı varlıkların da toplumsal ve mekânsal süreçlerin oluşumunda etkin rol oynadığını ileri sürmektedir. Buna göre toplum önceden belirlenmiş sabit ve kendi başına işleyen bir sonuç değil, sürekli kurulmakta olan ilişkiler bütünü olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda aktör-ağ teorisi insanları olduğu kadar nesnelere, teknik sistemleri, belgeleri, yazılımları, altyapıları ve kurumları da aynı analitik düzlemde değerlendirmeyi önerir. Burada aktör ile kastedilen bir bilinç sahibi insan özne değildir. Toplumsal ilişkiler içerisinde fark yaratan, akışları değiştiren, yönlendiren, sınırlayan ya da mümkün kılan her unsur potansiyel olarak bir aktördür. Bu anlamda Latour, insan dışında da faillik taşıyan öğelerin bulunduğunu göstermektedir (2008, 63). Bu yaklaşım, toplumsal düzenin maddi olarak heterojen ağlar sayesinde sürdürüldüğünü kabul eder. Dolayısıyla toplum, birbirinden farklı çok sayıda aktörün bir arada çalıştığı karmaşık bir ilişkiler sistemi olarak görünür hâle gelir (Latour, 2014, 82-84).

İnsan-dışı faillik ilk bakışta yeni bir durum gibi görünse de, kent zaten farklı ölçeklerde işleyen heterojen aktörlerin birbirine bağlandığı bir ağ yapısıdır. Latour'a göre modern düşünce, insan ile doğa, özne ile nesne, teknik ile toplumsal olan arasında keskin ayrımlar üretmiştir. İnsan karar verici merkez olarak konumlandırılmış, buna karşılık doğa ve nesnelere edilgen ve nötr bir alan olarak düşünülmüştür. Oysa Latour, bu ayrımların pratikte hiçbir zaman bu kadar net işlemediğini göstermektedir. Latour'un Boyle ile Hobbes'u karşı karşıya getirerek yürüttüğü tartışma, tam da bu ayrımların sınırlarını görünür kılar. Bilimsel bir gerçeklik, politik bir süreç, ekonomik bir kriz ya da teknik bir düzenek, yalnızca kendi alanına ait unsurlarla açıklanamaz; bunların her biri çok sayıda heterojen aktörün karşılaşmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla mesele, toplumsal gerçekliği büyük kavramlar

üzerinden açıklamak değil, hangi aktörlerin hangi bağlantılar aracılığıyla bir araya geldiğini izlemektir (Latour, 2008, 35-40).

Örneğin ozon deliği sorunu sadece bilimsel veriler, doğal olaylar, fiziksel eşikler vb. ile açıklanamayacak kadar içerisinde politik ve siyasi karşılaşmaların, ekonomik çatışmaların ve toplumsal hareketlerin olduğu karmaşık bir olgudur. Ya da bir şirketin en büyük rakibini doğrudan rakip şirket olarak görmek yerine veri toplama yaşıyan krizler, teknik aksaklıklar, küresel finans krizleri olarak ortaya koymaktadır Latour. (2014, 308). Böylece bakış açımızı arka planda kalan ancak sistem için kritik aktör ve ilişki ağlarına doğru kaydırmaktadır. Bu nedenle aktör-ağ teorisi, toplumsal gerçekliği açıklamak için sonuca başvurmak yerine, eylemin nasıl dağıldığını, hangi araçların devreye girdiğini ve hangi bağlantıların belirli sonuçları mümkün kıldığını izlemeyi önerir. Başka bir deyişle kentsel yaşamın hangi insanî ve insan-olmayan öğelerin etkileşimiyle ortaya çıktığını takip etmektedir. Latour'un önemli ayrımlarından biri, teknik unsurların yalnızca birer intermediary yani önceden belirlenmiş anlamı ve işlevi sorunsuz biçimde taşıyan unsurlar olarak değil, mediator yani etkiledikleri ilişkiyi dönüştüren araçlar olarak değerlendirilmesidir. Burada belirleyici olan nokta teknolojilerin komutları uygulayan basit araçlar olması değil eylemi dönüştüren "araçlar" olarak kavranmasıdır (Latour, 2008, 94-97).

Teknoloji kentte farklı ölçeklerde işleyen heterojen aktörlerin birbirine bağlandığı bu karmaşık ağ yapısının izini sürmeye imkân tanımaktadır. Bunlar, hareketin ritmini belirleyen, erişimi düzenleyen, mekânsal sınırları görünür ya da görünmez kılan, altyapı sistemleri, gözetleme kameraları, sensörler, veri tabanları, sosyal platformlar veya navigasyon sistemleri gibi sessiz ama etkin aktörlerdir. Çoğu zaman fark edilmeden işleyen bu düzenekler, kentte davranış kalıplarını şekillendirmekte, bedensel hareketi yönlendirmekte ve kullanım biçimlerini yeniden üretmektedir. Gündelik kent pratiğinde çoğu zaman doğallaşmış ve sorgulamaz halde bir etkiye sahiptirler. Böylece kentte çok sayıda teknolojinin birlikte çalıştığı ilişkiyel bir düzenden söz edilebilmektedir.

Teknolojinin bir aktör olarak ele alınması, onu uzun süre ilişkilendirildiği nötr, işlevsel ve ilerlemeci araç varsayımının dışına taşımaktadır. Bu konuda Latour çeviri kavramını kullanarak bir nesnelere rolünü tartışır.

Çeviri bir süreçten ziyade sonuç üreten bir eylemdir ve kullanıldığında sadece bir eylemi sonlandırmakla kalmayıp eylemin arka planındaki görünmeyen tüm politik, siyasi ve sosyal bağlamları da beraberinde taşır. Dolayısıyla çeviri farklı aktörlerin belirli ilişkilere ikna edilmesi, belirli rollere yerleştirilmesi ve belirli bir düzen içinde bir araya getirilmesi sürecidir (Latour, 2008, 114). Oysa teknoloji, kentsel mekânda nesnel bir eklenti değil kent deneyiminin kuruluşuna katılan bir fail olarak değerlendirildiğinde çeviri anlamını büyük ölçüde yitirerek belirli ilişki biçimlerini destekleyebilir, bazı hareketleri kolaylaştırabilir, bazıları ise sınırlandırabilir.

Ancak bu noktada teknolojiye determinist bir anlam yüklenmemelidir. Burada öne sürülen, teknolojinin tek başına tüm sistemi belirlediği değildir. Eğer böyle olsaydı, mekânın coğrafyadan, tarihten, toplumsal ve kültürel dinamiklerden bağımsız olarak yalnızca teknoloji tarafından biçimlendirilmesi gerekirdi. Oysa asıl vurgulanması gereken, teknolojinin insan öznesi gibi ilişki kurma ve etki üretme kapasitesine sahip olduğudur. Üstelik burada yalnızca yüksek teknoloji ürünü sistemlerden de söz edilmemektedir. Giddens'in "uzmanlık sistemleri" olarak tanımladığı, bireyin gündelik yaşamını kuşatan çok sayıda teknik düzenek bu çerçevede düşünülebilir (Giddens'den akt. Tomlinson, 2013, 85). Benzer biçimde Graham ve Marvin'e göre, altyapı ağları yalnızca kenti birbirine bağlayan teknik sistemler değil aynı zamanda kentsel mekânda ayırma, seçici erişim ve eşitsizlik üretebilen politik mekânsal düzeneklerdir (Graham ve Marvin, 2001, 21-25). Akrih ise teknik nesnelere kullanıcı için belirli davranış senaryoları yazdığını, nesnenin tasarımı ve işleyiş mantığının hangi kullanım biçimlerinin olağan ve makbul sayıldığını önceden tanımladığını vurgular (Akrih, 1992, 205-208). Böylece teknik nesnelere, kullanıcı davranışını doğrudan zorlamasalar bile, onu belirli bir normallik içinde yeniden konumlandırır.

TEKNİK AKTÖRLER VE GÜNDELİK HAYAT KURGUSU

Kent ölçeğinde teknoloji merkezli aktörleri açıklamak için bu aktörlere ve kentsel deneyimi nasıl şekillendirdiklerine bakmamız gerekmektedir. Kentte ilişkileri dönüştürme kapasitesine sahip her insan-dışı unsur, bu gizli aktörler kümesine dâhil edilebilir. Bu

çerçevede ilk dikkat çekici grup, erişimi düzenleyen teknik araçlardır. Toplu taşıma kartları, turnikeler, dijital biletleme sistemleri, plaka tanıma altyapıları ya da kod tabanlı giriş-çıkış sistemleri, kentte kimin, ne zaman ve hangi koşullarda hareket edebileceğini belirleyen maddi düzeneklerdir. Bunlar gerçekte geçiş hakkını tanımlayarak, hareketi belirli şartlara bağlayarak kullanıcının kentle kurduğu ilişkiyi teknik olarak yeniden biçimlendirir.

İkinci grup, yönlendirme ve görünürlük rejimi kuran dijital sistemlerdir. Navigasyon uygulamaları, harita servisleri, teslimat ve ulaşım platformları, konum tabanlı öneri sistemleri ya da belediyelerin dijital arayüzleri, kullanıcıların şehri algılama ve kullanma biçimlerini önemli ölçüde etkilemektedir. Bir navigasyon uygulaması en kısa yolu göstermekle kalmayıp kenti belirli güzergâhlar üzerinden okunur kılmakta, bazı rotaları merkezileştirmekte bazılarını ise daha tali hâle getirmektedir. Benzer şekilde platform ekonomisiyle ilişkili dijital sistemler, şehrin belirli bölgelerini yüksek dolaşım alanlarına dönüştürürken başka bölgeleri neredeyse görünmezleştirebilir. Böylece fiziksel kent dokusunun üzerinde, dijital ağlar tarafından biçimlendirilen ek bir erişim ve yönlendirme katmanı oluşmaktadır.

Üçüncü olarak güvenlik kameraları, akıllı aydınlatma sistemleri, sensörler, bariyerler, kapalı devre kontrol sistemleri ve yüz tanıma ya da kayıt altyapılarına bağlı düzenekler, kamusal alanın kullanım biçimini dönüştüren araçlar arasında yer almaktadır. Bu unsurlar doğrudan fiziksel müdahalede bulunmaktan çok, görünürlük ve denetlenebilirlik hissi yaratarak kamusal davranış normlarının üretimine katılmaktadırlar. Örneğin bir meydanın nasıl algılandığı, bir parkın hangi saatlerde kullanıldığı ya da bir geçiş alanında hareketin nasıl düzenlendiği, çoğu zaman bu teknik unsurların kurduğu atmosferle ilişkilidir.

Dördüncü grup ise kentsel teknolojik altyapıların kendisidir. Su, elektrik, internet, kanalizasyon, ulaşım ve veri altyapıları çoğu zaman kentin altında ya da arkasında işleyen teknik bir sistem olarak düşünülür. Oysa bunlar gündelik yaşamın temel koşullarını kuran birer düzenleyicidir. Star'ın da (1999, 382,383) işaret ettiği gibi altyapı, çoğu zaman görünmezdir. Fakat tam da bu görünmezlik onun etkisiz olduğu anlamına gelmez. Aksine altyapı sorunsuz çalıştığı sürece doğal kabul edilir ve ancak arıza anında kendisini açığa vurur.

Elektrik kesildiğinde güvenlik algısının değişmesi, internet çöktüğünde dijital hizmetlerin merkeziliğinin açığa çıkması ya da asansör bozulduğunda mekânsal kullanım biçiminin farklılaşması bunun örnekleridir. Bu nedenle kentin gizli aktörleri, en çok görünmez biçimde işledikleri anlarda kurucu etki üretmektedir.

Sözü edilen aktörlerin kentsel deneyime yansımaları ise insan ve insan-dışı aktörlerin ortak etkisiyle şekillenen ilişkisel bir süreç olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle kentsel deneyim, insan iradesi ile mekânsal çevre arasındaki doğrudan bir ilişki değil, heterojen aktörlerin birlikte kurduğu bir etkileşim alanıdır. Bu süreci daha açık biçimde kavrayabilmek için insan-dışı aktörlerin etkisi dört temel eksen üzerinden okunabilir: yönlendirme, sınırlandırma, hızlandırma ve dışlama. Bunlardan ilki, kentteki pek çok teknik unsurun kullanıcıların nasıl hareket edeceğini, hangi rotaları tercih edeceğini ve hangi alanları kullanacağını görünmez biçimde belirlemesi bu aktörlerin yönlendirici niteliğidir. Buna göre kent, farklı aktörlerin sanal ve maddi bağlantılarıyla katıldığı, akışları önceden düzenlenmiş bir hareket ağı olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak bu sistemler çoğu zaman açıkça görünmese de kullanımın sınırlarını tayin ederler. Buradaki sınır fiziksel bir engelin ötesinde kurumsal ve teknolojik bir seçicilik biçimidir. Gerekli dijital arayüze erişemeyen ya da sistemin varsaydığı kullanıcı profiline uymayanlar için kent, teorik olarak açık olsa bile pratikte kısmen kapanmaktadır. Üçüncü olarak teknoloji, kentsel deneyimi çeşitli araçlarla hızlandırmakta ve yoğunlaştırmaktadır. Ancak bu hız salt zaman tasarrufu olarak algılanmamalıdır. Kent optimize edilmiş akış mekanlarına dönüştürülerek belirli zaman ritmi de normalleştirilmektedir. Belirlenen hız normunu benimseyemeyen kullanıcılar için kentsel deneyim çok zaman zorlayıcı hale dönüşmektedir. Son etki biçimi ise teknik sistemlerin en güçlü etkilerinden biri çoğu zaman görünmezleşmeleridir. Gündelik yaşamın içine gömülü olan bu düzenekler, işledikleri sürece sorgulanmaz ve doğal kabul edilirler. Oysa tam da bu doğallaşma, onların kentsel deneyim üzerindeki etkisini daha güçlü kılar. Bir uygulama çalıştığı sürece sıradan görünür veya bir kamera fark edilmediği ölçüde etkilidir ancak bir turnike ancak aksadığında tartışma konusu haline gelir.

Bir başka açıdan ise kent deneyiminin oluşumunda bu teknik ve maddi aktörlerin eylem kapasitesini de

hesaba katmak gerekmektedir. Çünkü teknoloji kimi durumlarda mevcut toplumsal farkları derinleştiren bir seçicilik mekanizmasına dönüşür. Bu durum bir bakıma, her teknik sistemin belli bir kullanıcıya merkeze alırken diğerlerini çevreye itmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla maddi ve dijital aktörlerin kullanıcıyı tanımlama biçimleri, teknik erişim izinleri veya altyapının mekânsal dağılımı kentsel deneyimin niteliğini doğrudan etkilemektedir.

SONUÇ

Çağdaş kent üzerine düşünmenin artık yalnızca insan iradesi, planlama kararları ya da fiziksel çevre üzerinden yürütülemeyeceği görülmektedir. Günlük yaşamın örgütlenişi, erişim biçimleri, hareket ritimleri, güvenlik algıları ve kamusal deneyimler, çok sayıda insan-dışı aktörün sessiz ama güçlü müdahalesiyle şekillenmektedir. Turnikeler, kart sistemleri, dijital uygulamalar, kameralar, sensörler, kaldırımlar, asansörler, aydınlatma ağı ve altyapı düzenekleri, kentsel hayatın nasıl kurulacağını belirleyen etkin bileşenlerdir. Bu nedenle kentin insan ve insan-dışı aktörlerin birlikte işlediği ilişki bir düzen olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Teknolojinin kentteki etkisinin, çoğu durumda açık ve doğrudan müdahalelerden ziyade gündelik hayat içine gömülü, sıradanlaşmış ve doğallaşmış biçimlerde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Oysa ki teknik düzeneklerin, en güçlü etkileri çoğu zaman görünmezleştikleri ölçüde ürettiği görülmekte ve bu düzenekler çoğu durumda ancak aksama anlarında fark edilir hale gelmektedir. Böylece kentsel yaşamın, yoğun bir teknik aracılık ağı içinde işlediği daha belirgin biçimde görünür olmaktadır. Nitekim teknolojinin kentte yalnızca kolaylaştırıcı bir unsur olarak değil, kentsel pratiğin biçimini dönüştüren bir aracılık rejimi olarak işlediği de belirginleşmektedir. Teknik sistemlerin kullanıcıyı yönlendirdiği, belirli davranış senaryoları içinde konumlandığı, hareketi belli ritimlere göre düzenlediği ve mekânsal deneyimi önceden çerçevelediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan çağdaş kentin, binaların, yolların ve açık alanların toplamı olarak görüldüğü geleneksel bakış bir kenara bırakılmalıdır. Zira kentin gündelik hayatı sessizce örgütleyen maddi ve dijital ilişkiler ağı süreci olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda kullanıcının kentteki deneyiminin de doğrudan ve yalın bir insan-mekân

ilişkisi değil, çok sayıda insanî ve insan-olmayan unsurun eşzamanlı etkisi altında biçimlenen ilişki bir süreç olduğu açıktır. Dolayısıyla kent araştırmalarında teknolojiye yalnızca yenilik, verimlilik ya da altyapı başlığı altında yaklaşılmasının sınırlı kaldığı ortaya çıkmaktadır. Asıl meselenin teknik sistemlerin gündelik hayatın kuruluşuna hangi aracılık biçimleriyle katıldığı izlenmesi gerekliliği olduğu anlaşılmaktadır. Kentin nasıl işlediğini anlamak için, görünüşte sıradan olan bu teknik unsurların eylem kapasitesinin ve ilişki konumlarının dikkate alınmasının gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, çağdaş kenti anlamak için insan-merkezli açıklamaların ötesine geçilmesi gerektiği açıkça görülmektedir. Kentin gizli aktörleri üzerine düşünülmesi, teknolojinin ikincil ve nötr bir araç olarak değil, kentsel yaşamın kurucu bileşenlerinden biri olarak ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede şehir, yalnızca insan öznesinin iradesiyle değil, maddi yüzeyler, teknik sistemler, dijital arayüzler ve altyapısal ağlar aracılığıyla sürekli yeniden kurulan bir ilişkiler alanı olarak belirginleşmektedir. ■

KAYNAKÇA

- Akrich, M. (1992). The De-Description of Technical Objects. In W. E. Bijker & J. Law (Eds.), *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change* (pp. 205–224). Cambridge, MA: MIT Press.
- Graham, S., & Marvin, S. (2001). *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*. London: Routledge.
- Jacobs, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Latour, B. (2008). Biz Hiç Modern Olmadık Simetrik Antropoloji Denemesi, çev. İ. Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Latour, B. (2014). Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, çev. G. Rossler, Germany: Shurkamp Verlag.
- Star, S. L. (1999). The Ethnography of Infrastructure. *American Behavioral Scientist*, 43 (3), 377–391.
- Tomlinson, J. (2013). Küreselleşme ve Kültür. çev. A. Eker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weber, M. (2010). *The City*. çev. M. Ceylan, İstanbul: Yarın Yayıncılık.

Manves City: Teknolojinin Gölgesinde Kaybolan Şehir ve İnsan

Latife Tekin'in Distopik Romanı Üzerine Kısa Bir İnceleme

Yasemin Bayraktar

Dr. Öğretim Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim
Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi, Türkçe
Eğitimi Bölümü

“Aslında hiçbir şey yasadışı değildi,
çünkü artık yasa diye bir şey yoktu.”

George Orwell, 1984

GİRİŞ: İLERLEME VAADİ VE İNSANİ BEDEL

Latife Tekin, 31 Aralık 1957'de Kayseri'nin Bünyan ilçesine bağlı Karacafenk köyünde doğmuş, dokuz yaşında ailesiyle İstanbul'a taşınmış önemli bir yazarımızdır. Edebiyat dünyasına 1983 yılında yayımlanan *Sevgili Arsız Ölüm* romanıyla adım atan Tekin'in eserleri, genellikle büyümlü gerçekçilik akımının izlerini taşır. Onun edebî anlayışı gerçeküstü öğeleri gündelik hayatın içine ustaca yerleştirerek toplumsal gerçeklikleri farklı bir perspektiften sorgulamasıyla öne çıkar. Dil ve kurgu konusunda özgün bir yaklaşım sergileyen Tekin, sıradan insanların dünyasını mitolojik ve fantastik unsurlarla harmanlayarak okuyucuya sunar. Bu özgün üslup

onun eserlerini Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı'nın dikkat çekici örnekleri arasına yerleştirmiştir.

Latife Tekin'in 2018 tarihli *Manves City* romanı, modernleşmenin ve sanayileşmenin getirdiği dönüşümü, özellikle de teknolojinin insan ve doğa üzerindeki yıkıcı etkilerini ele alan distopik bir anlatıdır. Bu eser, teknolojinin vaat ettiği ilerlemenin ardındaki insani ve çevresel maliyeti sorgulamak adına zengin bir malzeme sunmaktadır. Tekin; yazın evreninde kendine özgü büyümlü gerçekçilik üslubunu bu romanla kırmış, okuyucuyu hem tanıdık hem de yabancı bir dünyanın içine çekerken kentsel dönüşümün ve dijitalleşmenin karanlık yüzünü gözler önüne sermiştir. *Manves City* bir dönüşüm romanıdır ve yazarın önceki kurgularından biçimsel olarak da oldukça farklıdır: Mektup, köşe yazısı ve insan kaynakları belgesi gibi farklı yazı türlerini iç içe geçiren yazar, değişen şehirlere çıplak ve gerçekçi bir gözle bakarak distopik bir yapı kurmuştur.

DİSTOPYA NEDİR? EDEBİ BİR TÜR OLARAK KARANLIK GELECEKLER

Distopya, ütopyanın karanlık yüzüdür. Ütopya bir toplumun kusursuz düzeninin hayalini kurarken, distopya o idealin nasıl bir baskı ve yıkım aracına dönüşebileceğini anlatır. Kavramsal kökleri Thomas More'un 1516 tarihli *Utopia*'sına uzanan bu gerilim, 20. yüzyılda Yevgeni Zamyatin'in *Biz*'i



(1924), Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya'sı* (1932) ve George Orwell'in *1984*'üyle (1949) doruk noktasına ulaşmıştır. Bu eserlerin ortak paydası, ilerleme adına kurulmuş toplumsal sistemlerin bireyi nasıl ezdiğini ve özgürlüğü nasıl kısıtladığını göstermeleridir. Teknoloji, bilim ya da ideoloji -bu anlatılarda- kurtarıcı değil, tahakküm aracıdır.

Distopik anlatının belkemiğini çoğunlukla gözetim ve denetim oluşturur. Bu noktada Fransız düşünür Michel Foucault'nun 1975 tarihli *Gözetlemek ve Cezalandırmak* adlı eserinde geliştirdiği panoptikon kavramı belirleyici bir çerçeve sunar. Jeremy Bentham'ın mimarisinden yola çıkan Foucault, panoptikonu -merkezindeki tek bir gözlemcinin dairesel hapisane hücrelerindeki tüm mahkûmları görebildiği, ancak mahkûmların gözlemciyi göremediği yapıyı- modern iktidarın işleyiş modelinin metaforik karşılığına dönüştürür. Foucault'ya göre önemli olan gözetlemenin sürekli gerçekleşmesi değil, bireyin her an izlenebileceğini bilmesidir. Bu belirsizlik bireyi kendi kendini denetleyen bir özneye çevirir: İktidar artık dışarıdan dayatılmak yerine bireyin zihnine yerleşir, içselleştirilir. Klasik panoptikonda duvarlar ve parmaklıklar bu işlevi görürdü; *Manves City'de* ise bunların yerini algoritmalar, performans metrikleri ve Botşef adıyla kişileştirilen otomasyon sistemleri almıştır.

Manves City'yi klasik distopyalardan ayıran ise anlatının ıssız bir gelecekte değil, tanıdık bir bugünde geçmesidir. Tekin, hayal gücüyle değil gerçek fabrikaların, gerçek işçilerin ve gerçek dijital denetim sistemlerinin dünyasıyla çalışır. Bu tercih romanın kaygı verici gücünü katbekat artırır: Okuyucu bir uyarıyla değil, yüzüne tutulan bir aynayı fark edişin sarsıntısıyla baş başa kalır. Roman, teknolojinin hızıyla insanın yavaşlığı, doğanın saflığıyla sanayinin kirliliği arasındaki uçurumu gözler önüne sererek şu temel soruyu sordurur: Şehirlerimizi teknolojiyle donatırken, içinde yaşayan insanı nereye koyuyoruz?

MEKÂNIN VE HAFIZANIN YİTİMİ: ERİCE'DEN KİMLİKSİZ BİR KENTE

Romanın geçtiği Erice ve çevresindeki Pırasa Ovası, başlangıçta tarım ve mevsimlik işçilikle var olan, geleneksel bir yaşamın sürdüğü bir coğrafyadır. Evlerde çay sefası yapılan, sabahları "güle söyleşe tarlaya, fabrikaya yürünülen" bu pastoral tablo kısa sürede "Manves" isimli küresel bir şirketin devasa fabrikalarının işgaliyle

tamamen değişir. Erice artık bildiğimiz anlamda bir şehir olmaktan çıkıp kimliksiz bir "Manves City"ye dönüşmüştür. Yağderesi'ni baştan sona tanıyan Ersel'in hapisten döndüğünde yaşadığı şaşkınlık bu dönüşümün boyutunu en çarpıcı biçimde somutlaştırır:

"Şu Ersel'in Yağderesi'ni dolaşıp da, o işçi deryası sanayi dünyasında, beş yıl önce çalıştığı fabrikanın kapısını bulamayışını kim anlatabilir ki?" (s. 11)

Bu cümle salt fiziksel bir değişimi değil, hafızanın ve aidiyet duygusunun silinmesini de imler. Beş yıl önce ayrıldığı şehir, Ersel'e kendisini tanımayan bir yabancı gibi bakar. Kimlik kuramları çerçevesinde değerlendirildiğinde bu sahne kısa sürede gerçekleşen kentsel dönüşümün bireyin öz-tanımını nasıl çökerttiğini şiirsel bir yoğunlukla anlatır.

Mekânın dönüşümü yalnızca fiziksel değil simgesel de bir yitimdir. Gelincik tarlalarının telefon fabrikalarına devredilişi Tekin'in kurduğu imge sisteminin merkezinde yer alır. Nergis'in mektubundaki şu satırlar doğanın nasıl bir metaya indirildiğini acı bir yalınlıkla dile getirir:

"Bizim gelincik tarlamız da bir dahaki bahara yok, Manves almış orayı da, üst yamacından çevirmeye başlamışlar bile, telefon fabrikası kuracaklarmış, Eri-ce'nin yoksulu sahipsizi bol nasıl olsa, işçi bulmaktan yana sıkıntı çekmiyorlar. Bu gidişle Pırasa Ovası'nda tarla bırakmayacak Manves..." (s. 16)

Kırmızı ve geçici, narin ama canlı olan gelincikler; gri, kalıcı ve yalnızca işlev odaklı fabrikalarla yer değiştirir. Bu karşıtlık rastlantısal değildir: Roman, doğayı hem kaybedilenlerin simgesi hem de bir ölçü birimi olarak kullanır. Romanda fabrikalardan önce var olan Sunarteks ve Fumoten artık "kayar duvarların arkasına saklanmış"tır (s. 14); eski dünyanın izleri görünmez kılınmış, yerini soğuk ve işlevsel yapılara bırakmıştır. Şehir artık insanlara değil makinelere ve verimliliğe hizmet eden bir organizmaya dönüşmüştür; geleneksel komşuluk ilişkileri ve dayanışma ise bireyselleşmiş, denetlenen bir yaşama yerini bırakmıştır.



DİJİTAL ESARET: HİKİ SİSTEMİ VE GÖZETİM TOPLUMU

Manves City'de teknoloji, insan hayatını kolaylaştıran bir araçtan çok, işçileri denetleyen, sömüren ve onları birbirine düşüren bir baskı mekanizması olarak işlev görür. Romanda karşımıza çıkan HİKİ (Her İşe Koşan İşçi) Kontrol Sistemi, Foucault'nun panoptikon çerçevesiyle okunduğunda dijital çağın gözetim aygıtıdır: İşçiler “performans notlarına göre ücret” almakta, “makinelere başından ayrılmaları yasak” olmakta ve tuvalette geçirdikleri dakikalar bile kayıt altına alınmaktadır. “HİKİ diye damgalandıktan sonra hak arayıp sormak hayal olmuş” (s. 14) diyen Nergis'in sözleri bu sistemin bireyi nasıl sözsüz, talepsiz ve boynu eğik kıldığını özetler. Gözleyen her zaman görünmez ama gözlenen her an denetlendiğini bilir. Bu bilincin yarattığı içselleştirilmiş itaat, fiziksel baskıdan çok daha güçlü bir denetim biçimidir.

Bu sistem bugün dünya genelinde yaygınlaşan algoritmik yönetim pratikleriyle ürkütücü bir örtüşme içindedir. Tekin'in 2018'de kurguladığı bu sistem giderek daha gerçek bir hâl almaktadır. Nergis'in fabrika koşullarını anlatan satırlar bu süreci çarpıcı bir dürüstlükle aktarır:

“Verimliliği artırmak için geliştirilen yöntemler hakkında saatlerce konuşabilirdi Nergis. Yaratılan yeni yollar, işçinin işçiyi yarıştırıldığı çadır atölyelerden, işçinin makinelerle yarıştırılıp dövüştürüldüğü üretim arenasına varıp uzanmıştı. Şimdi artık makinelerin önüne yem olarak atılıyorlardı.” (s. 18)

“Yem olarak atılmak” imgesi salt bir mecaz değildir; sistemin işçileri makinenin hızına yetişemeyen fazlalıklar olarak gördüğünün açık bir ilanıdır. Bu sistem işçiler arasında rekabeti körükleyerek dayanışmayı yok eder, onları birbirlerine ve kendi emeklerine yabancılaştırır. Öneri kutularına yazılan ancak karşılık bulmayan talepler ise bu sessizleştirilmiş seslerin en acı belgesidir: İşçiler su havuzunun temizlenmesini, naylon bardak yerine gerçek çay fincanını, namaz için vaat edilen mescidin yapılmasını talep eder; hepsi “Uygun bulunmamıştır / RET” yanıtıyla noktalanır (s. 17). Sistemin insani ihtiyaçlara bu körelmiş kayıtsızlığı Tekin'in distopik eleştirisinin çekirdeğini oluşturur.

“Botşef” adıyla kişileştirilen dijital yönetici figürü ise bu tahakkümün insansız ve soğuk yüzünü temsil eder. Ersel'in telefonuna düşen şu mesaj teknolojinin

işçiyi nasıl soyutlamalarla cezalandırdığını bütün çıplaklığıyla ortaya koyar:

“Mesai saatleri içinde ihtiyaç molası süresini iki kez aşacak biçimde tuvalette bekleme yaptığınız tespit edildiğinden size ve üretim grubunuz 89999945 elemanlarına iki hafta çay molası izni kullandırılmayacaktır. Botşef” (s. 130)

İnsan bedeninin en temel ihtiyacı bir algoritmik suç olarak sınıflandırılmaktadır. Bu, yalnızca bireysel bir ceza değildir; tüm üretim grubunu etkilemesiyle kolektif bir korkutma aracına dönüşmektedir. Teknoloji burada bir özgürleşme aracı olmaktan çıkmış, yeni bir kölelik biçimini inşa etmektedir.

İNSAN ONURUNUN NESNELEŞMESİ: ERSEL, NERGİS VE EDA

Roman, teknolojik ve endüstriyel sistemin insan onurunu nasıl metalaştırdığını ve nihayetinde nasıl yok ettiğini üç ana karakter üzerinden somutlaştırır. Her biri bu sistemin farklı bir biçimde kurbanıdır: Biri hafızasını, biri sesini, biri ise canını yitirir.

Ersel, kendi geçmişini ve mekânını bulamayan, şehirle birlikte hafızası silinmiş bir figürdür. Hapisten çıktığında taşıdığı yük yalnızca yılların ağırlığı değil, dünyanın tanınmaz hâle gelmesinin verdiği kökleri koparılmışlık duygusudur. Tekin bu duyguyu şiirsel bir imgeyle aktarır:

“Omuzlarında aradan yıllar geçmişçesine zamanın ağırlığını hissetti, beş yıl yatmıştı içerde oysa, Nergis'in sözünü ettiği değişim çok daha önce başlamıştı anlaşılana, annesiyle hapishaneye babasını görmeye gittiklerini hayal meyal hatırlıyordu, dipte yüzen balıkların suyun üstünde olup bitenleri kavrama şansı olmaması gibi, yaşananlardan habersiz kalmışlardı belli ki.” (s. 130-131)

“Dipte yüzen balık” imgesi güçlüdür: Ersel, aynı suda yaşamış ama yüzeyde dönen dönüşümleri görememiştir. Sistem onun bilincini dışarıda tutmuş; hapishane onu yalnızca özgürlükten değil, dünyanın tanıklığından da yoksun kılmıştır. Bu yabancılaşma salt bireysel bir trajedi değil, sistemin bilinçli olarak ürettiği bir sonuçtur.

Nergis ise sistemin soğuk diline karşı insani olanı korumaya çalışan, yorgun ama çökmeyen bir direniş figürüdür. Çay molalarında şiirler okuyan, sevdiklerine aşk cümleleri fısıldayan, öneri kutularına günde beş altı dilekçe atan Nergis; teknolojinin verimlileştirdiği bir dünyada sözün ve duygunun direnişini temsil eder.

Onun “Gönül Penceresi” başlıklı köşe yazıları dijital denetim sisteminin karşısına çıplak bir insan sesi olarak çıkar. Bu yazılarda şehirle kurulan kişisel konuşma (“Benim Erice’m”) mekânın nasıl bir yas nesnesi hâline geldiğini gösterir: Şehrin kiraz ağaçları sökülmeğe, kadınlar gece sokaklarında yürüyememekte, tanıdık isimler “Meydan Yemek Dünyası”na dönüşmektedir.

Eda’nın trajedisi ise romanın en karanlık ve en şiirsel katmanıdır. Dokuz yaşında annesi tarafından terk edilen, büyürken elinde büyükçe bir telefonla avluda bırakılan Eda, dijital ortamda nesneleştirilmiş ve nihayetinde yıkıma uğramış bir masumiyetin simgesidir. Tekin’in Eda için seçtiği son söz, roman boyunca kurduğu doğa imgesiyle derin bir örtüşme içindedir:

“Ben güpgüzel bir kızdım, su damlası gibi gözlerim, boğazımda yaprağımla hayatımın baharındaydım, mayısında bile değil, martındaydım güneşin.” (s. 148)

Romanın şiir formunda olan son sözleri imgelem evreninde yankılanan bir ağıttır: Teknolojinin ve sistemin tükettiği masumiyetin sessiz feryadı. Nergis’in iç sesinde yükselen soru, romanın ahlaki ağırlık merkezini oluşturur:

“Söylemedin, sormadın deme bana sakın, savunmasız çıplak hâlimizle gerçek suçluyu biz mi kovalayacağız Erice’m? Şu Ersel’in günahı ne ki ona tuzak kuruyorsun ikide bir, ikide bir, başka kurban bulamıyor musun kendine?” (s. 147)

Bu sorular sistemin masum olanı nasıl kolayca kurban edebildiğini, adaletin nasıl çarpıtılabildiğini gözler önüne serer. Şehir artık bir yuva değil, insanların “hata payı” olarak görüldüğü ve sistem dışına itildiği bir üretim bandıdır.

SONUÇ: AKILLI ŞEHİR Mİ, YENİ BİR ESARET Mİ?

Latife Tekin’in 2018’de yazdığı roman bugün daha güçlü bir kehanet niteliği taşımaktadır. Dünya genelinde hızla yaygınlaşan “akıllı şehir” söylemi, altyapı verimliliğinden çevre dostu enerji sistemlerine uzanan geniş bir iyimserlik çerçevesiyle sunulmaktadır. Ancak roman, bu söylemin gölgesinde neyin saklandığını sorar: Algoritmalar kimin emeğini ölçer? Veriler kimin yararına işlenir? Gözetim kimi korur, kimi denetler?

Roman bu soruları açık yanıtlarla kapatmaz; Nergis’in yılmayan sesi direnişin mümkün olduğunu fısıldasa da Ersel’in sonundaki belirsizlik bu olasılığı askıda bırakır. Tekin, kolay umutlara kapı aralamak yerine okuyucunun bakışını keskinleştirmeyi tercih eder. Nergis’in son satırları -kâğıdın başına oturduğunda içini kaplayan

pişmanlık ve saklamaya devam ettiği gerçekler- bu belirsizliği bir çözümsüzlük değil süregelen bir sorumluluk olarak çerçeveler.

Romanın biçimsel tercihleri de bu içeriği destekler: Mektuplar, öneri kutusu dilekçeleri, insan kaynakları bildirimleri ve köşe yazıları; kurumsal dilin ne denli işgalci olduğunu göstermek için kurumsal dilin kendisini kullanır. Tekin, distopik bir gerçekliği anlatmak için distopik bir biçim seçmiştir. Okuyucu metni salt bir roman olarak değil, kendi çağının bir belgesi olarak da okur.

Teknolojinin olanakları insanın hayat kalitesini ve konforunu artırmak için kullanıldığında daha mutlu ve sağlıklı toplumlara hizmet eder. Ancak insanı doğadan ve kendi doğasından kopardığında distopik bir geleceğe sürükler ve insanları mutsuz ve huzursuz yığınlara dönüştürebilir. *Manves City*’nin şehir ve teknoloji bakış açısından taşıdığı asıl değer buradadır: Roman, tekniği değil etik bir soruyu önümüze koyar. Bir şehir akıllı olabilmek için önce kime hizmet ettiğini bilmek zorundadır. Latife Tekin’in kurguladığı *Manves City*; bu soruyu unutanlar için bir uyarı, hâlâ soranlar için ise bir ayna; ilerlemenin her zaman iyileşme anlamına gelmediğinin, bazen de en derin yabancılaşmanın ve yıkımın adı olduğunun edebî kanıtıdır. ■

KAYNAKÇA

- Foucault, M. (2013). Hapishanenin doğuşu: Gözetim altında tutmak ve cezalandırmak (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi. (Orijinal eserin yayımlanma tarihi 1975).
- Huxley, A. (2016). Cesur yeni dünya (Ü. Tosun, Çev.). İthaki Yayınları. (Orijinal eserin yayımlanma tarihi 1932).
- More, T. (2006). Ütopya (M. Urgan, V. Günyol & S. Eyüboğlu, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eserin yayımlanma tarihi 1516).
- Orwell, G. (2014). 1984 (C. Üster, Çev.). Can Yayınları. (Orijinal eserin yayımlanma tarihi 1949).
- Tekin, L. (1983). Sevgili arsız ölüm. Adam Yayınları. (Not: Eserin güncel baskıları Can Yayınları tarafından yapılmaktadır).
- Tekin, L. (2018). *Manves City* (1. baskı). Can Yayınları.
- Zamyatin, Y. (2019). Biz (F. Arıkan & S. Arıkan, Çev.). İthaki Yayınları. (Orijinal eserin yayımlanma tarihi 1924).



Çağdaş Dünyanın *Tekno-Polisi:* Silikon Vadisi

Tuba Nur Umut

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe
Tarihi Anabilim Dalı

San Francisco Körfezi'nin güneyinde konumlanan; ama kendisini doğuran coğrafyanın, medeniyetin değerlerini somutlaştıran geleneksel şehir modelinden belirgin biçimde ayrılan bir kentsel oluşum Silikon Vadisi. Bu yönüyle yalnızca bir yerleşim alanı değil; teknolojinin, sermayenin ve bilgi üretiminin kesişiminde şekillenen yeni bir düzenin mekânsal tezahürü. 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar büyük ölçüde kırsal tarım arazilerinden ibaret olan bu bölge, yenilikçi araştırma laboratuvarlarının kurulmasının akabinde dönüşüm sürecine girdi. Sağlanan teşvikler neticesinde dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen yazılımcılar, bilim adamları ve yatırımcılar şehrin nüfusunu teşkil etti. Bölgeye adını, ordunun ve uzay programlarının ihtiyaç duyduğu yarı iletkenlerin, silikon yongaların üretildiği şirketlerin burada yoğunlaşması verdi. Devlet destekli araştırma projeleri, üniversite ile sanayi iş birliği ve pek çok yatırımcının faaliyeti sayesinde şehir aşama aşama



bugünkü hâlini aldı. Bu süreç klasik şehir anlayışının ötesine geçen, sınırları coğrafyayla değil veri akışları ve teknolojik ağlarla belirlenen yeni bir “teknopolis” formunun ortaya çıkışına zemin hazırladı.

Google, Apple, Meta, Tesla, Intel ve *Adobe* gibi birçok şirketin kurduğu mikro şehirlerden, teknolojik adacıklardan müteşekkil bir makro şehir aslında Silikon Vadisi. Şehirde teknoloji alanında öncü şirketlerin büyük kampüsleri dünyanın en parlak zihinlerini, bilim insanlarını ve mühendislerini barındırıyor. Şehrin kafeteryalarında ve ortak alanlarda gündelik sohbetlerde son teknolojik gelişmeler konuşuluyor, tartışılıyor. Şehir sokaklarında otonom araçlar, çeşitli maksatlarla üretilmiş robotik sistemler geziniyor. Dolayısıyla şehrin görünümünü de ritmini de gündemini de teknoloji tayin ediyor.

Teknolojinin kurucu ilke hâlini aldığı Silikon Vadisi bugün yalnızca teknolojik ilerlemenin değil dijital kapitalizmin de merkezi olarak temayüz ediyor. Birçok devletin bütçesini aşan ekonomik güce, birçok devletin erişemeyeceği ölçekte veriye sahip şirketler konumlanıyor bu şehirde. Çağdaş dünyanın en belirleyici unsurlarından biri teknolojiler olunca dijital başkentin tesirleri de coğrafi sınırlarının çok ötesine uzanıyor. Nitekim teknolojik gündemi tayin etmekte

sınırlı kalmıyor şehrin tesiri. Vadi’de sadece teknolojik yenilikler değil politik yönelimler, gelecek tasavvurları ve ideolojiler de üretiliyor. Bu hususiyetleriyle Silikon Vadisi teknolojinin sosyo-ekonomik düzenle, politikalarla ve felsefî düşünceyle kesiştiği, çağdaş dünyanın epistemik ve hatta ontolojik dönüşümlerinin izlenebileceği bir mekân olma özelliği taşıyor.

Şehrin siyasi eğilimlerini de büyük ölçüde partilerin teknolojiye dair söylemleri biçimlendiriyor. Büyük teknoloji şirketlerine avantaj sağlayacak, onların çıkarlarını gözetten siyasi açıklamalar şirketlerin bu siyasi aktörlere açık ya da örtük desteğini sunmasıyla neticelenebiliyor. Nitekim bölgede hâkim olan liberal söyleme rağmen Donald Trump’a son seçimlerde artan destek, onun yapay zekâ alanında yapılması öngörülen sıkı düzenlemelerden kaçınacağını açıklamasıyla ilişkili. Bilindiği üzere, Avrupa’dan farklı olarak ABD’de yapay zekâ başta olmak üzere gelişen teknolojilerle ilgili düzenlemelere teknik gelişimi sekteye uğratabileceği endişesi ile çok sıcak bakılmıyor. Ancak bu yaklaşım teknolojik gücün yoğunlaşmasını kolaylaştıran bir zemin de üretiyor.

Vadi’nin siyasi tesiri büyük teknoloji şirketlerinin yürüttüğü lobi faaliyetlerinde de görünürlük kazanıyor. Nitekim 2025 yılında yalnızca 7 büyük teknoloji şirketinin



50 milyon dolardan fazla harcamayı lobi faaliyetleri için yaptığı yansıdı rakamlara. Silikon Vadisi merkezli birçok şirket söz konusu lobi faaliyetleri aracılığıyla ürünlerinin “yüksek riskli” olarak tasnif edilmemesini ve kullanım alanlarının kısıtlamalara tabi tutulmamasını temine çalıştı. Böyle bir bağlamda, ülkede yapay zekâ güvenlik tasarısının ciddi tartışmalara ve hatta veto süreçlerine konu olması tesadüfi bir gelişme değil.

Silikon Vadisi sadece ABD’deki düzenleyici çerçeveleri değil küresel ölçekteki norm ve standartları da belirlemeyi teklif etmekte. Hakikaten Vadi’nin teknoloji geliştirme ile ilgili düzenlemelerdeki tesirinin hafife alınmaması gerekiyor. Zira bir devlet gibi yasa yapmasa da Silikon Vadisi sınırlarının çok ötesini, küresel yasaları şekillendirebilme gücüne sahip görünüyor. Nitekim büyük teknoloji şirketlerinin yapay zekâ ile ilişkili hukuki düzenlemeler üzerindeki tesiri ve kendi lehine işleyen düzenlemeler ortaya koyma yolundaki sistematik çabaları literatürde “Silikon Vadisi Etkisi” şeklinde kavramsallaştırılmaktadır (Arun 2025).

Vadi şirketlerinin teklif ettiği düzenleyici çözümler incelenirken “düzenleme” kavramının şirketler nezdinde ne anlama geldiğine dikkatle bakmak gerekiyor. Bu yaklaşımda düzenleme çoğunlukla “teknoloji uzmanları liderliğinde” çözülecek teknik sorunlara indirgenmektedir. Böylece düzenleme kamusal müzakere gerektiren bir mesele olmaktan çıkarılır ve uzmanlık alanına hapsedilmiş dar bir müdahale çerçevesine dönüşür. Bu indirgeme toplumsal ve ahlaki boyutlar içeren birçok sorunun sistematik biçimde göz ardı edilmesine sebep olur. Tartışmalar veri setlerindeki teknik sorunlara odaklanır. Teknik sorunlar giderildiğinde maksat hâsıl olacaktır. Böylelikle çözüm kaçınılmaz olarak yine teknoloji şirketlerinin ve onların uzmanlarının öncülüğünde ve belirlediği sınırlar dâhilinde şekillenir.

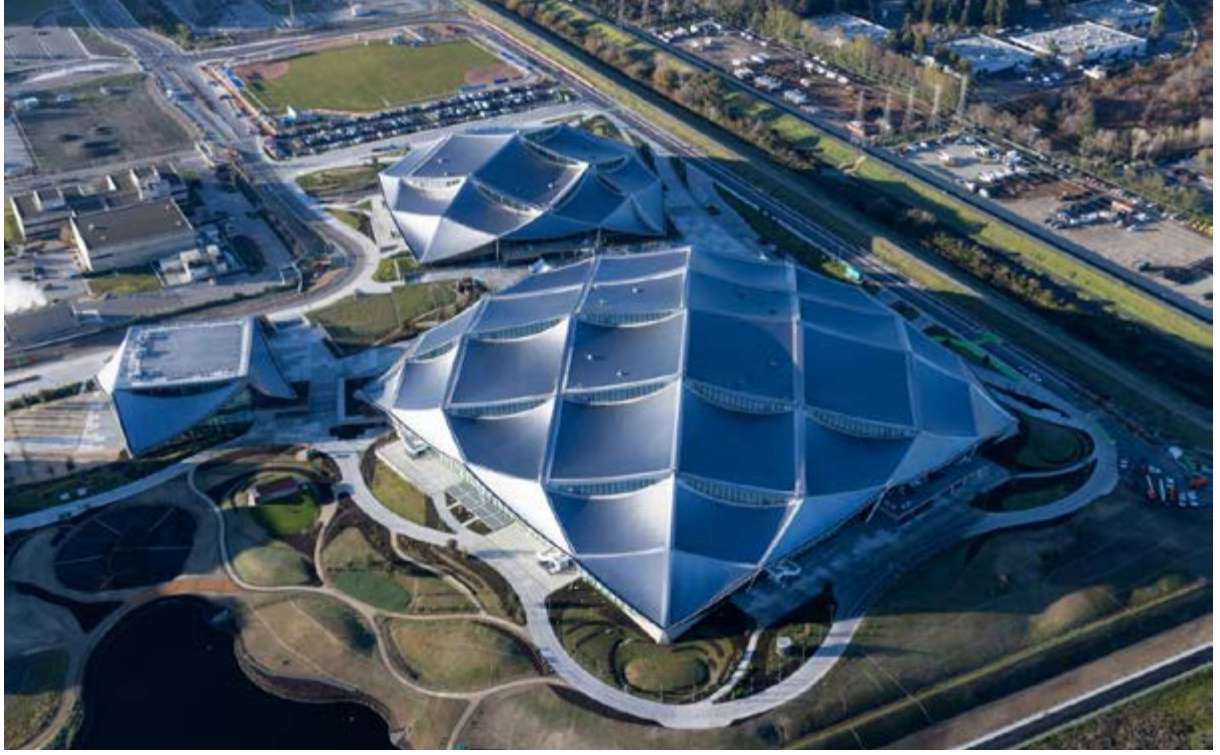
“Sorumlu inovasyon” kavramı olarak Vadi’nin gündemindedir. Lakin sorumluluğun kapsamı ve sınırları yine Vadi şirketlerinin lobi faaliyetleri ve çıkarları tarafından belirlenir. Bu bağlamda şirketler kendilerini bağlayıcı ve maliyeti yüksek denetimler söz konusu olana kadar “sorumlu” addedilir. Dolayısıyla bu kavram ahlaki bir mesuliyeti ifade etmekten ziyade stratejik bir meşruiyet aracı olarak işlev görür.

Şehir sadece teknolojilerin geliştirildiği bir merkez değildir, küresel teknoloji gündemini olduğu kadar tek tek bireylerin gündemini ve gündelik tercihlerini

dahi belirleyebilecek bir tesire sahiptir. Zira Vadi, bir güncelleme ile dünya çapında bütün kullanıcıları eş zamanlı etkileyebilecek sonuçlar üretme potansiyeline sahip ürünlere ve hizmetlere ev sahipliği yapar. Güney Asya’daki bir çocuğun izlemek isteyeceği videodan Afrika’daki bir ülke seçmeninin siyasi temayüllerine, Güney Amerika’da yaşayan bir bireyin satın alma tercihlerine kadar uzanan geniş bir yelpazede farklı coğrafyalardaki hayat pratiklerine nüfuz edebilen bir etki üretir.

Mülkiyetin “veri” olduğu bir şehirdir Silikon Vadisi. Çağdaş dünyanın bu yeni hammaddesini depolama imkânını, işlemek için gerekli altyapıyı ve ortamı sunar. Bu sebeple burada konumlanan şirketler veri akışının serbest kalmasında ısrar ederken, veri koruma düzenlemelerine genellikle mesafeli yaklaşırlar. Şirketler veriyi toplama, kontrol etme ve kullanma yarışındadır. Büyük hacimli veri, küresel tedarik zincirleri aracılığıyla farklı coğrafyalardan toplanır, merkezî sistemlerde işlenir. Elbette veriyi temizleme ve etiketleme gibi çoğu zaman angarya görülen işler için düşük maliyetli iş gücüne başvurulur. Böylece geleneksel sömürü biçimleri dijital ekonomi içinde yeni formlar kazanarak varlığını sürdürür. Yüksek hassasiyetli yapay zekâ sistemlerinin ihtiyaç duyduğu temiz ve etiketlenmiş veri setleri, Kenya ve Hindistan gibi ülkelerde saat başına iki doların altında ücret alan veri etiketleyici işçiler tarafından üretilir; ancak bu “hayalet emek” Silikon Vadisi’nde görünmez kılınır. Benzer şekilde Silikon Vadisi’nin büyük teknoloji şirketleri teknoloji geliştirme süreçlerinin parçası olan model denemelerini de maliyetleri azaltmak amacıyla genellikle gelişmekte olan ülkelerde gerçekleştirir. Bu tür uygulamalardaki deneme yanılmaların bedelini ise çoğunlukla o coğrafyalarda yaşayan bireyler öder.

Silikon Vadisi dijital kapitalizmin en belirgin ve yoğun biçimde işlediği merkezlerdendir. Veriye sahip olup yapay zekâ modellerini geliştiren ve pazara sunan şirketler aynı zamanda sınır ötesi bilgi akışının başlıca düzenleyicileri konumundadır. Veri toplama ve işleme süreçleri yüksek maliyetler ve maddi kaynak gerektirdiği için, veri akışı sınırlı sayıdaki güçlü şirketin denetiminde kalır. Bu çerçevede tüm dünyadaki internet kullanıcıları ise yalnızca hizmetlerden yararlanan pasif kimseler değildir; Silikon Vadisi’nin hammadde stoğuna katkı sunan, veri üreten, şehri besleyen kimseler mesabesinde.



Bu yapı, veriyi kullanan Silikon Vadisi şirketleri ile verisi kullanılan dünyanın çeşitli ülkelerindeki bireyler arasında elbette bir güç asimetrisi üretir. Vadi'nin mukimleri olan mühendisler ve teknik uzmanlar ise ihtiyacın ne olduğunu tanımlayan, öncelikleri belirleyen Silikon Vadisi karar vericilerinin uygulayıcılarıdır. Söz konusu karar vericiler, Silikon Vadisi milyarderleri gerek sosyal medya platformlarını kullanarak gerek diğer teknolojik imkânlarla her alanda kamusal tartışmaları etkileyebilecek politik ve toplumsal güç elde etmiştir.

Dijital kapitalizmin sömürüyü görünmez kılan işleyişi sayesinde; veriyi gönüllü olarak sunan, paylaşan, beğenen ve iz bırakan kullanıcılar veri üreten nesnelere indirgendiklerini ve Vadi şirketlerine hizmet ettiklerini çoğunlukla fark etmez. Zira paylaşma “yapabilme, var olabilme, söz söyleyebilme” özgürlüğünün bir tezahürü addedilir.

Bireysel içerik üreticisi olarak görünürlük kazanmak, sesini duyurabilmek, gelir elde edebilmek gibi imkânlar bu sistemin sunduğu kısmî ve çoğunlukla aldatici getirileridir. Zira bu ekonominin merkezinde bireysel içerik üreticileri değil veri işleme kapasitesine sahip olan Vadi şirketleri yer alır. Bu nedenle bireyin neyi, ne

ölçüde ve hangi bağlamda görünür kılabileceği büyük ölçüde bu platformların belirlediği sınırlar dâhilinde gerçekleşir. Bireyler demokratik platformlarda seslerini ve haksızlıkları duyurmaya çalıştıklarını düşünürken aslında görünürlük belirli algoritmik filtreler ve platform politikaları aracılığıyla düzenlenir. Onlar yayılmasını istemedikleri görselleri veya haberleri engellemelere, sansürlere tabi tutar. Belirli gündemler belirli kullanıcılara gösterilir, diğerlerinden saklanır. “Hassas” olarak tasnif edilen konulara ilişkin paylaşımlar ise ya sınırlı bir dolaşıma izin verilerek kontrol altında tutulur veya tamamen erişime kapatılır.

Düzenleyici çerçevenin daha esnek olduğu bölgelerde şirketler, kullanıcıları daha yoğun biçimde sömürmeye ve yönlendirmeye elverişli bir hareket alanı bulur. Uluslararası tedbirlerin yokluğunda düzenlemelerin ulusal düzeyde kalması bir bölgede yasaklanan ürün veya uygulamaların başka coğrafyalarda geliştirilebilmesine ve uygulanmasına imkân tanır. Bu sebeple Silikon Vadisi merkezli şirketler dünyada düzenlemelerin esnek olduğu bölgelerde daha etkin hâle gelir, tartışmalı uygulamalar bu alanlarda denir. Böylelikle Vadi merkezli teknolojik yeniliklerin sınırları ahlaki

ilkelerden ziyade düzenleyici boşlukların sunduğu imkânlar esas alınarak çizilir.

Şehir yalnızca dijital kapitalizmin merkezi değildir, belirli dünya görüşü ve ideolojiler de şehirden beslenir. Bu şehirde teknoloji yalnızca bir araç değil hayatı anlamlandıran kurucu bir ilke olarak konumlandığı için burada üretilen gelecek anlatıları teknolojiye eleştirel mesafeden ziyade tekno-iyimserliğin hâkim olduğu görüşleri barındırır: “Daha gelişmiş teknolojilerin dünyayı daha yaşanılır bir yer kılacağı” inancı Vadi’nin hâkim söylemlerinden biridir. Teknik olarak daha verimli, hızlı ve güçlü olanın aynı zamanda daha iyi olduğu varsayılır. Nitekim şehir “hızlanmacılık” ideolojisinin geliştiği ve beslendiği başlıca merkezlerdendir. Bu anlayışa göre teknik gelişme sürekli hızlanmalı; biyoteknoloji, yapay zekâ, nanoteknoloji gibi alanlarda herhangi bir toplumsal veya ahlaki engel olmadan piyasa dinamikleri işlemelidir. Teknolojik ilerlemeyi her türlü insani kaygının önüne koyan bu yaklaşım, düzenlemeleri ve etik standartlara ilişkin hassasiyetleri piyasayı yavaşlatan “yükler” addeder. Önceliklerimizin ne olması gerektiği bu normatif ideolojilerce tanımlanmaya çalışılır. Bu yaklaşımı dengelemeye çalışan alternatif düşünme hatları da elbette mevcuttur. Ancak alternatif yaklaşımların da sorunlara yönelik çözümleri çoğunlukla yine teknolojiktir. Sorun ahlaki de olsa çözüm platform veya model iyileştirilerek temin edilebilecektir.

Tekillik, genel yapay zekâ gibi kavramlar Silikon Vadisi’nde teknolojik hedefler değildir yalnızca; yatırım akışlarını yönlendiren iddialar içerir bu kavramlar. Bu kavramlar, teknolojik gelişmenin insan zekâsını açacak bir eşiğe ulaşacağını ve ulaşması gerektiğini seslendirir. Hâlâ birçok kişinin spekülâtif bir tasavvur addettiği bu ufuk Silikon Vadisi’nde giderek somut ve stratejik bir hedefe dönüşmüştür. Nitekim *Google* ve *OpenAI* başta olmak üzere şirketler, “genel yapay zekâ geliştirme” hedeflerini açıkça beyan etmiş, milyonlarca dolarlık yatırımları da bu doğrultuda seferber etmiştir. Bu hedefler sadece gelişmiş algoritmalar üretmeyi değil bilinç aktarımı, ölümün ortadan kaldırılması, insan sınırlarının aşılması gibi insanlığın kaderini değiştirecek iddialı tahayyülleri de içerir. Böylelikle teknoloji bir insan pratiği olmaktan çıkarak neredeyse metafizik bir projeye dönüştürülür. Bu ölçekte yatırımlar ve söylemler Silikon Vadisi’nin kendisini teknolojik yeniliklerin üretildiği merkez olmanın ötesinde seküler

bir eskatolojinin kurulduğu bir anlatı mekânı olarak konumlandığını ortaya koyar.

Veri dolaşımının, enerji akışının ve görünmez altyapıların düğüm noktası hâline gelen bu şehirde kurulan düzenin tabiata yüklediği maliyeti sorgulamak da icap eder. Bu çerçevede ilk yüzleşilmesi gereken, teknoloji etiği tartışmalarında sıklıkla gündem olan “bulut” metaforudur. Bulut bilişim ifadesi, verilerin arkasındaki fiziksel düzeni göz ardı edecek yanıltıcı bir his oluşturur. Bulut, havada asılı duran soyut bir varlık alanını çağırır. Oysa bulutun işleyebilmesi; okyanus altından geçen kabloları, veri merkezlerini soğutma sistemlerini ve yoğun su kullanımını içeren somut fiziksel bir altyapıya bağlıdır. Silikon Vadisi’nin veri merkezleri enerji tüketimi bakımından ağır sanayi tesisleriyle mukayese edilebilecek düzeyde kaynak kullanır, sunucuların aşırı ısınmasını önlemek için çalışan soğutma sistemleri ise önemli miktarda su ve elektrik tüketir. Dolayısıyla “bulut”, maddesiz bir dolaşım alanı değil dünyanın sınırlı kaynakları üzerine yükselen bir altyapıdır.

Bu noktada dikkat çekici olan, bireylerin karbon ayak izlerine odaklanan günümüz politikalarının çok daha önemli çevresel tesirler üreten teknoloji şirketleri söz konusu olduğunda bağlayıcı yaptırımlar üretmemesidir. Küresel ölçekte devasa karbon ayak izi bırakan bu yapıların hesap verebilir olması yönündeki talep basit bir beklenti olmamalıdır.

Şehrin tesiri coğrafi sınırlarını çoktan aşmış olduğundan, bu etkinin uzandığı her konu sadece Vadi’nin mukimlerini ilgilendirmiyor. Küresel ölçekte faaliyet gösteren Vadi şirketlerinin sebep olduğu sorunlar ekonomik sömürüden adalet meselesine, bireysel faillikten adalet, mahremiyetin korunmasından şeffaflığa, tabii kaynakların korunmasına kadar geniş bir yelpazeye yayılır. Bu nedenle düzenlemelerin de aynı ölçekte olması icap eder. Aksi durumda, küresel düzenlemeler şehrin mukimlerinin çıkarlarını sınırlamakta yeteriz kalırsa, dünyayı Vadi’deki birkaç şirketin yönettiği söylemi mübalağalı bir tespit olmaktan çıkarak fiili gerçekliğe dönüşecektir. ■

“Yol”suz Bir Şehri İnşa Etmek Mümkün mü?

Geleceğin Kentlerine Hava Araçlarından Bakmak

Ahmet Baş

Dr., Gebze Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü

Şehirlerimizin ortalama %20'sini yollar ve otoparklar işgal ediyor. Bazı büyük şehirlerde bu oran daha da artıyor. Kadim şehirlerimizde yüzlerce yıllık camilerimizin etrafında, medreselerin yanında, hanların-kervansarayların içinde, okullarımızın bahçesinde yeni gelin edasıyla başköşeye kuruluveriyorlar. Sadece araçların kullandığı, saatlerce bazen günlerce hiç kullanılmadan beklediği alanlar şehirlerimizin en güzel, nadide mekânları. İnsanlar hayatlarından vazgeçiyorlar ama araçlarından vazgeçmiyorlar. İstanbul, Ankara, İzmir gibi metropollerde insanların trafikte geçirdikleri günlük süre 2-3 saati bulabiliyor ve araçların büyük kısmında sadece bir kişi seyahat ediyor. Aracın sağladığı konfor her şeye bedel hâle geliyor. Şimdi bir an, tüm araçların artık karayolu yerine havada hareket etmeye başladığını; otopark olarak evlerin, rezidansların, otellerin, gökdelenlerin çatılarını, teraslarını, balkonlarını kullandığını; dikey

| Dosya: Şehir ve Teknoloji | “Yol”suz Bir Şehri İnşa Etmek Mümkün mü? | Ahmet Baş



Şekil 1: Kayseri'nin merkezinde araçlar tarafından işgal edilmiş bir alan (F: Ahmet Baş).

kalkış-iniş sistemine sahip olduğunu düşünelim. Şehri işgal eden bütün karayollarımız ve bizatihi şehirlerimiz nasıl olurdu?

Çok uzak olmayan bir gelecekte, insan taşıyan hava araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte şehirlerimizi işgal eden karayollarının büyük kısmının yeniden işlevlendirilmesi konusu gündemimizi meşgul etmeye başlayacak.

Karayolları, üzerinde sadece araçların gittiği uzun ince bir yol değildir. Karayollarının üstünde sinyalizasyon, işaretleme, kontrol sistemleri, yönlendirme, sınır oluşturma gibi hususlar çözümlenirken altında ise kanalizasyon, internet-veri altyapıları, elektrik, doğalgaz gibi temel altyapı hizmetlerinin sunumu gerçekleşmektedir. Gelecekte teknolojik gelişmeler bağlamında karayoluna ve araca bağımlı olarak geliştirilen bütün ulaşım ve altyapı sistemleri yeniden kurgulanacaktır. Altyapı, iletişim, haberleşme, lojistik hizmetler, yolculuklar karayolundan bağımsız olarak tasarlanabilecektir. Nesnelerin interneti gibi hizmetler sayesinde veri ve bilgi akışı yapay zekâ destekleriyle gelişecek; ulaşım, haberleşme, iletişim konuları geleneksel yöntemlerden ayrışacaktır.

Yolların ve otoparkların değişmesiyle birlikte kuşkusuz mimari tasarımlar, bina cepheleri, açık alanlar da yeni ulaşım araçlarına uygun hâle dönüştürülecektir. Örneğin bir otelin resepsiyonu misafirlerini karşılamak için zemin katta, binanın girişinde bulunur. Dikey kalkış-iniş sistemleriyle otelin çatısının otopark olarak kullanıldığı bir durumda misafirler çatıda karşılanacak, böylece resepsiyonla birlikte binanın tüm tasarım unsurları da

değişmiş olacaktır. Benzer durumlar evlerimiz, çalışma, eğitim, sağlık alanlarımız ve dahi diğer şehir unsurlarında da görülecektir. Bugüne kadar bina tasarımları aşağıdan yukarı olacak şekilde kurgulanmışken gelecekte hava araçları sayesinde göz algısı yukarıdan aşağı olacak şekilde değişecektir. Silüet, sokak dokusu gibi kavramlara bir de kuş bakışı, kuş uçuşu, gökyüzü etkisi gibi kavramlar eklenecektir. Yolları süsleyen reklam ve tanıtım tabelaları artık gökyüzünü aydınlatacak, hologramlar sayesinde bilgi akışları farklı bir boyut kazanacaktır.

Araç yollarının kalkması şehirlerimiz için aynı zamanda büyük fırsatlar da oluşturmaktadır. Atıl duruma gelen yollar, otopark alanları şehrin yeşil sistemine entegre edilerek daha fazla sosyalleşme mekânının oluşmasına imkân sağlayacaktır. Havada giden araçlarla birlikte şehir merkezlerinde yüksek yoğunluklu yerleşim yerine, doğa ve ekosistemle uyumlu ferah şehirlerin tasarlanması mümkün hâle gelecektir. Hava araçlarından önce ortalama 15 km yarıçaplı şehirlerde nüfus yoğunlaşırken, hava araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte şehirlerde yolculuk hareketlilikleri çok daha uzun mesafeleri bulacak, insanların düşük yoğunluklu yerleşim alanlarına gidişleri de kolaylaşacaktır. 20'nci yüzyılda kentlerde banliyölerin oluşturduğu saçaklanma 21'nci yüzyılda şehirlerin daha da büyümesine, ancak düşük yoğunluklu gelişmesine yardımcı olma potansiyeli taşımaktadır. Bu süreçte arazi kullanımının doğru bir planlama yaklaşımıyla ele alınması çarpık kentleşmenin de düzeltilmesine ve daha yaşanabilir, huzurlu, refah düzeyi yüksek mekânların oluşturulmasına katkı sağlayacaktır.

Hava araçlarının yaygınlaşması yer düzleminde boşluklar oluşturmakla birlikte araçların havada hareket etmesiyle kentlerin üzerinde görünmeyen araç izleri oluşacaktır. Bu izlere bağlı olarak katmanlı



Şekil 2: Hava araçlarıyla yolculuğun yapıldığı, Gemini yapay zekâsı tarafından çizilmiş geleceğin kenti.

bir hava ulaşım sistemi gelişecektir. Böylece araçların hızı artarken, gökyüzünde kapladıkları alandan dolayı yeryüzüne düşen güneş ışığı miktarı da azalacaktır.

İklim konusunda çarpıcı sonuçlar doğurması beklenen bu durum gelecekte temel öncelikli çalışma alanları arasında yer alacaktır.

Meri mevzuatın tamamı karayolunda hareket eden araçlara göre tasarlanarak uygulanmaktadır. Gelecekte karayolu araçlarının yerini hava araçlarının almasıyla birlikte tüm mevzuatın da yeniden düzenlenmesi gerekecektir. Araçların (otonom, yarı-otonom ya da sürücülü) ve insanların (yolcu, sürücü) gökyüzündeki durumlarına (kaza, arıza, aktarma, taşıma vb.) göre mevzuatın yenilenmesi, hukuk alanında yeni tartışmaları da beraberinde getirecektir.

Güncel olarak insanlı hava araçları ancak geçerli pilotluk lisansı sahibi olanlar tarafından kullanılabilir. Lisansı olmayanların hava aracı kullanması mümkün değildir. Bu noktada insanların hava araçlarını lisanssız olarak kullanabilmeleri ancak otonom sistemlerin yaygınlaştırılması ve güvenliklerinin sağlanmasıyla mümkün olacaktır. Nitekim karayolunda seyreden otonom araçlar için özel teknolojiler, yazılımlar geliştirilmekte ve sürücülerin müdahalesi asgariye indirilmektedir. Benzer bir uygulamanın hava araçları için de olması muhtemel görünmektedir. Böylece hava araçları için insanların pilotluk lisansı almasına ihtiyacı kalmayacaktır.

Güncel olarak şehirlerimiz insanların iş yerlerine, eğitim alanlarına, sağlık tesislerine yakın ya da erişilebilir olma zorunluluğu üzerine kuruludur. Bu yüzden kent merkezlerinde fiyatlar yüksekken şehrin çeperlerinde nispeten daha ucuzdur. Hava araçlarıyla birlikte “uzaklık” kavramı mesafe üzerinden değil, gidilmek istenen mekâna kadar harcanacak dakikayla ölçülecektir. Şehir merkezindeki sıkışık ve pahalı plazaların, gökdelenlerin, apartmanların, rezidansların yerini şehrin dışında, belki çok uzağında, doğa dostu çalışma ve yaşam birimleri alabilecektir. Bunun dışında hava araçlarının sosyal yönden eşitsizlikleri artırma ihtimali de bulunmaktadır. Eğer bu araçlar sadece üst gelir grubuna hizmet vermekle kalırsa zenginlerin trafiğin üzerinden uçtuğu, düşük gelirli olanların ise aşağıda trafik çilesi çektiği katmanlı bir toplum yapısına dönüşme riski bulunmaktadır. Aynı zamanda bu durum kent mekânının da sosyal ve fiziki yönden bozulmasına neden olabilecektir.

Hava araçları hem mevcut şehirlerimizi hem de gelecekte inşa edilecek mekânları yolların belirlediği iki boyutlu bir işlevsel bağlantıdan, katmanların ve zamanın belirlediği üç boyutlu bir ağlar ekosistemine dönüştürecektir. Tüm bu gelişmeler ışığında gelecek dönemlerde şehirlerimiz, yeryüzünde inşa edilen karayolları üzerine kurulmak yerine, düğüm noktalarında inşa edilecek, yüksek nüfus yoğunluğunun şehir merkezlerinde azalmasına imkân oluşacaktır. Benzer



Şekil 3: Birbirinden ayrılmış çok katmanlı yolların durumuna Japonya-Tokyo'dan bir örnek (F.: Ahmet Baş).

bir değişim 20. yüzyılda otomobil sayesinde yaşansa da hava araçlarının şehir mekânını değiştirmesi çok daha hızlı ve radikal olabilir. İnsanlar 21'nci yüzyılda zaman-mekân sıkışmasını daha şiddetli yaşamaya başladı. Hava araçlarının bu sıkışmanın şiddetini artırması beklenmektedir. Tayy-i zaman-tayy-i mekân ifadesi ruhun yolculuğu için kullanılsa da belki hava araçlarıyla birlikte gelecekte ruhun kapsamı bedeni de içine alacak şekilde genişleyerek somut gerçekliğe dönüşecektir.

Bu noktada insanların hayatlarından trafiğe verdiği binlerce saati hava araçları sayesinde geri aldığını düşünelim, bunu insanların kazandıkları zamanı ailelerine, sevdikleri işlerine, hobilerine veya sadece dinlenmeye ayırabileceği muazzam bir kazanç olarak görebiliriz.

Dikey kalkış-inişlerin olması kent mekânındaki mahremiyet olgusunu da kökten değiştirecektir. Evinin odasında, balkonunda, bahçesinde ya da avlusunda vakit geçiren insanlar, karayolunda hareket edenler tarafından çoğunlukla görünmezler. Hava araçlarıyla birlikte pencerelerin önünde sürekli bir trafik akışı olduğunu hayal edelim, gökyüzü ya da evimizin önü, penceremizin karşısı artık boş ve huzurlu bir yer olmayacaktır.

Peki, âdemoğlu olarak tüm bu değişimlere hazır mıyız? İnsanoğlu her teknolojiye (otomobillere, uçaklara, internete) uyum sağladığı gibi buna da kolayca alışabilecek mi? Bu soruların cevaplarını tarihî süreçte öğreneceğiz. Bir süre sonra ya “önceden insanlar gerçekten bir yere gitmek için saatlerce yerde birbirinin arkasında bekliyor muydu?” diye şaşırarak birbirimize soracağız ya da hava araçlarının kullanımını kontrol altında tutarak geleneksel yöntemlerimizden vazgeçmeyeceğiz. İlkinin olma olasılığı yüksek görünüyor, zaman her şeyde olduğu gibi bu durumda da kendini gösterecek. ■

Simülasyon ve Yapay (Zekâ) Evreninin Kısır Döl Yatağı:

WHAT IS THE MATRIX?

Murat Bozkurt

Matrix, matris; döl yatağı, rahim içi, içi boş kalıp...

Mader, mother, matter; ana...

Mater, maty, mayr; rahim...

Materyal; ağaç, ana gövde...

Matruşka; iç içe çocuk doğuran...

Metropol; anakent...

“Analık” vasfının temel özelliği olan doğurganlık ile isimlendirilen “ana/anne”, Eyüboğlu’nun *Etimoloji Sözlüğü*’ne göre Hitit dilindeki “annitalvayator” (doğurma gücü) kelimesinden kısaltılarak Türkçeye girmiş bir kelimedir. Hint-Avrupa dillerinde “mader” kökünden türeyip birçok Batı dilinde kullanılan “mader/mother” (ana, rahim) kelimesi doğurma eylemini işaret etmektedir. Yine aynı kökten gelen “matrix” kelimesi de “boş kalıp ve rahim (içi)” anlamındadır. Nihayetinde bir şeyin doğması Türkçede “toğ/tog”, bir varlığın oluşumu, ortaya çıkışı, gelişimi demektir ki bunun için, içinde

biçimlenecek bir boşluk gerekmektedir. Bu bağlamda şairin (İsmet Özel) “yanlış yoklayacak aralık” dediği durumu “varlığı yoklayacak aralık” olarak da okuyabiliriz.

Teknik, teknolojik ve matematik bir kavram olarak “matrix”; sayısalın, sanalın, kurmacanın (ve tüm bunların ürettiği üretilmiş gerçeğin) döl yatağıdır. Tekno-deterministik bir kavram olarak teknolojinin yarattığı gerçeklik çölü olan “matrix”, aynı zamanda bu çölün görülmemesi için kurulan bir “fantezi” veya “fantazma”dır. Söz konusu çölü örten bu “hayalî evren”, gerçeklikle benzerlik (*simil*) kurularak oluşturulan bir simülasyon evrenidir. Bu bağlamda sinemanın kendisinin bir simülasyon olması gibi, *Matrix* filminin de simülasyonun simülasyonu olduğunu peşinen söyleyebiliriz. *Matrix* serisinin birinci bölümünde kapağı görülen *Simülakrlar ve Simülasyon* kitabının yazarı, post modern çağın “çöl habercisi”, son dönemlerin büyük düşünürü Jean Baudrillard; yönetmenler tarafından (hem bedensel hem düşünsel olarak) filme bir şekilde dâhil edilmeye çalışılsa da bu teklifi reddeder. Simülasyon kuramı temelde teknolojik olsa da temsili düzeyde sosyo-politik bir kuramdır ve Batı’nın ulaştığı maddi refah düzeyi ile manevi tükenmişliği gizlemeye çalışmasını çözümlenmek için geliştirilmiştir. (Bkz. Adanır, *Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar*) Baudrillard, film hakkında verdiği bir röportajda filmin “utanç verici” olduğunu ve bunun sebebinin de “simülasyonun ortaya koyduğu yeni problemin klasik Platoncu yaklaşımla karıştırılmasından kaynaklandığını” dile getirir. Burada kastedilen Platon’un “idealar evreni” olsa gerektir. Mağara alegoriyle özetlediği idealar evrenine göre insanoğlu varlığın/şeylerin asıllarını değil yansımalarını temaşa etmektedir. Baudrillard, mülakatın devamında “İcat ettiğimiz şey bundan böyle gerçeğin yerini alan ve onun nihai çözümü olan simüle edilmiş bir gerçektir. Tehlikeli ve olumsuz her şeyin kovulduğu sanal bir evren. *Matrix* de bunun bir parçası.” diyerek *Matrix*’in esasında simülasyonu eleştiren değil simülasyona eklenen bir film olduğunu vurgular.

Bu yazıda *Matrix*’in sinematografik açıdan incelemesini yapmak yerine (zira onu bu bağlamda değerlendirmek onun yaratmaya çalıştığı simülakraya hizmet etmek olacaktır) onun teorik ve ideolojik bir eleştirisini yapmaya çalışacağız ve filmde (filmin yarattığı şehir ortamında/evrende) kullanılan yapay zekâ teknolojilerini belirlemeye çalışacağız.



MATRIX-1

Serinin ilk filmi öncelikle matrix evrenini sunmak ve tanıtmak amacıyla çekilmiş bir giriş filmidir. Bir yazılım şirketinde çalışan Thomas Anderson gecelerini Neo adıyla hackerlık yaparak ve matrix evrenini araştırarak geçirir. Bir şekilde Morpheus ve Trinity ile tanışır ve yaşadığı dünyanın aslında bir simülasyon olduğunu anlar. Siborglerin ve makinelerin hüküm sürdüğü gerçek dünyada insanlar bir enerji kaynağı olarak kullanılmakta, sömürülmekte ve bu durum simüle edilmiş “mükemmel dünya” ile perdelenmektedir. Gerçeklikle bağını yitirmemiş insanlarsa bir yer altı şehri olan Zion’da yaşamaktadır. Bu durumdan kurtulmak ve insanları da kurtarmak için Morpheus’un ekibine katılan Neo âdeta “seçilmiş” (peygamber) bir “kurtarıcı” (Mesih) rolündedir. (Parantez içinde şunu hemen belirtelim ki az çok alt metni olan tüm Hollywood ve Batı filmlerinde Mesih merkezî bir konumdadır ve filmlerde kurtarıcı rolüyle karakterize edilir.) Kendisine “yeni” (*neo/new*) bir bilinç, bilgi, beceri, kısacası güç “yüklenen” Neo

(One), simülasyon evrenine, yani matrixe döner ve sekülerize edilmiş teolojik kurtarıcılık görevine başlar.



MATRIX-2 / RELOADED

Yukarıda tırnak içine alarak vurgulamaya çalıştığımız “yükleme” eylemi, *Matrix-2*’nin isminin de öne çıkardığı önemli bir durumdur. Yüklenmiş ve yeniden-yüklenmiş bir kurtarıcı ve seçilmiş olarak Neo, matrixteki mücadelesine kaldığı yerden devam eder. Düşler tanrısı, rüya âleminin kralı Morpheus ve için üçüncüsü olarak Trinity kutsal üçlü sembolizmini sekülerize etmenin de ötesinde simüle ederek (*miş gibi yaparak*; hatta *gerçekmiş gibi yaparak*) aslını yok eden bir kopya üretir. Simülasyon evrenine kaçak girişleri engellemekle görevli Ajan Smith, Neo’yu durdurmaya, yok etmeye çalışır. Kendini kopyalayabilen ve çoğalabilen (kontaminasyon ve difüzyon) Ajan Smith (yani düzenin taşıyıcısı olan “kitle” ve insanlaşmak isteyen makine) ile yeni (likçi) ve “devrimci” Neo (makineleşen insan) arasındaki amansız mücadele sürerken matrixteki gemi kaptanlarını ve Neo’yu “Kaynak”a götürmekle görevli Morpheus ve Trinity çıkış yolları ararlar.



MATRIX-3 / REVOLUTIONS

Yine yukarıda tırnak için aldığımız “devrimci” niteliğiyle *Matrix-3*’le biçimsel ve içeriksel bir bağ kuracak

olursak “Kaynak”a ulaştırılan Neo, Mimar (Architect; ilahi veya şeytani, her iki anlamda bir düzen kurucunun) ağızından gerçekleri öğrenir. Kendinden önceki matrix evrenlerindeki seçilmişlerin aksine farklı bir tercihte bulunan “yeni seçilmiş”in tercihi insanlığı ve simülasyonu (matrixi) kurtaracak bir devrimdir. Daha doğrusu bir devrim simülakrıdır. Yeraltı şehri Zion’a giren siborgler ve makineler ile insanların çetin savaşı sürerken Neo da matrixe (makine şehrine) gider ve bir antlaşma önerir. Neo, makine şehrini ele geçirmeye başlamış olan Ajan Smith’i (kendini her şeye klonlayarak çoğalan kitleyi veya sıradanlığı, yahut “dönme” yönetmen kardeşlerin “beyaz erillik” olarak tahfif etmeye çalıştıkları temsili) ve kendisini (kendi içine de girmiş olan mikrobu/virali) öldürerek insanlar ve siborgler (doğa ve makine, madde ve mana, beden ve ruh, akıl ve kalp gibi diğer dikotomiler) arasındaki “barış”ı sağlar. İnsanlaşma (virüsleşme) eğilimi gösteren Ajan Smith’i yok eden makineleşmiş Neo (One) sayesinde makinelerle barışan insanlık (Kâhin), matrixte (gökde-len manzaralı yeşil bir parkta) güneşli ve muzaffer bir güne uyanır. Gerçek ve kopyayı (sanalı, simülasyonu) birbirine uyuşturup “öldürür”. Matrix, her iki anlamda da ikilikleri ve benzerlikleri uyuşturur.



MATRIX-4 / RESURRECTIONS

Bir önceki bölümle bağlantı kurmak amacıyla vurguladığımız “ölme/öldürme” durumu, simülasyonun

yapay kurulumu için de “yeniden dirilme” ile isme ve içeriğe yansır. “Yeniden, yeniden, yeniden” (re-) *Matrix* serisinin mantığını ele verdiği gibi simülasyonun kurulumuna araç olduğunu da işaret etmektedir. Yönetmen, artık sonsuz ve dilediği şekilde çoğaltabileceği bir kurmaca evren oluşturmuştur. Bu bakımdan *Matrix-4* bunun kanıtıdır, zira serinin ilk 3 bölümünde kurduğu evreni (gerçeklik düzlemini) bozup yeniden kurmuştur. Bunun için öncelikle kahramanı/kurtarıcıyı (Neo’yu) *yeniden doğurmuş* (*resurrections*/dirilişler), hikâyeyi *yeniden* kurmuş, matrix evrenini *yeniden* oluşturmuştur. Bu sonsuz *yenidenlik* (sınırsızlık) içinde matrix varlık düzlemini kendi matrixi içinde yitirmiştir. Baudrillard, simülasyon evrenin sürekli bir “yeniden üretim” hâlinde olması ile gerçeğin/gerçekliğin yeniden üretildiği ve kendi gerçeklik sanrısının dışında başka bir gerçeklik yargısına/vargısına izin vermediğini belirtir. (*Simülaklar ve Simülasyon*) *Resurrections*, kendi gerçeğini bozup “yeniden kuran” matrix mantığıyla kurgulanarak işaret etmek istediği şeyin ta kendisi olmuştur ki kanaatimizce Baudrillard bunun böyle olacağını en baştan bildiği için projeden uzak durmuş ve eleştirmiştir. Kısacası *Matrix*, soruna işaret eden bir araç iken sorunun kendisi veya üreticisi olmuştur.

Simülasyon evrenindeki yanılsama içinde gündelik hayatlarına devam eden Thomas (Neo) ile Tiffany’nin (Trinity) yolları tekrar kesişir. Gerçekle rüyayı birbirinden ayıramayacak kadar semptom gösteren Thomas, bilinçdışı anıların (anımsayamadığı anıların) baskısı altındadır. Mimar ve Kâhin’in yerini alan Terapist’in yutturduğu haplar Thomas’ın yine simülasyon evreninde kalmasını sağlar. Thomas, içinde bulunduğu matrixin yazılımcılarından biri olarak yaşamını sürdürmektedir. Siborglerle insanların savaşı bitmiştir. Bilinçdışı anıların saldırısı altındaki Thomas, Tiffany ile karşılaşınca Neo kimliği “yeniden doğar” ve Trinity’yi de “diriltmeye” çalışır. Neo’nun mücadelesi bu sefer insanlık adına olmaktan çok aşkı uğrunadır.

Simülasyonun başa sardığı, dönüp durduğu, Ouroboros (kendi kuyruğunu yiyen bir yılan) temsiliinde olduğu gibi kendini yok etmeyi ve kendini “yeniden yaratmayı”, “yeniden doğuşu” (dirilişi) sembolize eder ama bu olumlu bir temsil olmaktan çok “fasit daire”nin (sonsuz ve kısır bir döngünün) temsildir. Dış gerçekliği bozduğu gibi kendi iç gerçekliğini ve tutarlılığını da

Oğuz Adanır’ın ifade ettiği gibi *Matrix* aslında ne bir evren ne bir evren tasavvuru ne de bir film; görsel ve işitsel bir bombardıman ve bir film simülakrısıdır. Simülasyonla (kuramla) ilişkisi de bundan ibarettir. Bu bağlamda *Matrix* (ve benzeri bilim-kurgu, siberpunk filmler) gerçeği anlamamızı sağlayan bir gerçek(lik evreni) değil; salt, çıplak, yalın gerçeği örten, gerçeği aşırılaştırarak aşırın aşırı-gerçekliktir (hyper-reality).

bozup “yeniden kurarak” varoluşsal sınırı/çerçeveyi tahrip eder.

Sürekli kendine (çıkış noktasına, *Matrix-1’e*) gönderme yaparak nostaljik rant sağlamaya çalışan *Matrix-4*, serinin ilk 3 filminde kurulan evreni bozarak aslında sağlam bir temele sahip olmadığını da göstermektedir. *Matrix-1’de* Ajan Smith’in, Baudrillard’ın tabiriyle Freudvari çektiği diskur, simülasyon evreninin sürekli bozulup kurulabilecek kanserli bir matrix (rahim, döl yatağı) olduğunu işaret eder. Düzensiz olarak çoğalan, yayılan ve ölüme sebep olan kanser hücreleri gibi, 0-1 (zero-one/bit; *binary digit*) sayısal hücrelerinin sonsuz kombinasyonu ve çoğalımı da matrixin kurmaca evrenini gerçeklik temelinden uzaklaştırmakta ve sarsmaktadır. *Matrix-1’de* Ajan Smith, Neo’ya “Matrix mükemmel bir insan dünyası için tasarlanmıştı. Kimsenin acı çekmeyecek mutlu olduğu bir yer olarak. Ama bir felaket oldu ve kimse programı kabul etmedi. İnsanoğlu kendi gerçeğini acı ve eziyet üzerine kuruyor. Bu yüzden mükemmel dünya ilkel beyinlerinizin sürekli uyanmayı denediği bir rüya hâlini alıyor. Bu nedenle matrix yeniden tasarlandı: Uygarlığının en mükemmel hâli.” diyerek kendince bir evren algısı (farklı bir evren tasavvuru) oluşturmuştu. Serinin 2. ve 3. filmlerinde (2 ve 3 tek

Her ne kadar film serisi “Teknoloji özgürlük yerine esaret getirebilir.” gibi uyarıcı bir alt metne sahiptir diye yorumlansa da *Matrix* Tanrı’yı merkezî konumundan kovup insanı merkeze alan post-humanistik çağın öncü/l bir propagandası olarak da okunabilir.

filmdir fakat uzunluğundan ötürü ikiye bölünerek arka arkaya vizyona sokulmuştur ve dolayısıyla da seri aslında bir üçlemidir; bu yönüyle de Antik Yunan tragediyelerindeki üçlemeyi hatırlatır) bu evrenin gerçek evrenle “uyumsuzluğunun” savaşı verilmişti. 4’te ise iki evren arasında sağlanan “uyumun” nostaljik ve dramatik anlatısı sunulmaktadır. Oğuz Adanır’ın ifade ettiği gibi *Matrix* aslında ne bir evren ne bir evren tasavvuru ne de bir film; görsel ve işitsel bir bombardıman ve bir film simülakrıdır. Simülasyonla (kuramla) ilişkisi de bundan ibarettir. Bu bağlamda *Matrix* (ve benzeri bilim-kurgu, siber-punk filmler) gerçeği anlamamızı sağlayan bir gerçek (lik evreni) değil; salt, çıplak, yalın gerçeği örten, gerçeği aşırılaştırarak aşırın aşırı-gerçekliktir (*hyper-reality*).

Simülasyon evrenini veya kuramını anlatabilen bir film olmaktan çok simülasyonun (aldatmacanın) kendisi olan bir film *Matrix*. Disneyland’in¹ ikinci dereceden (yapay) bir simülasyon olarak birinci derecedeki (doğal) simülasyonu örtmesi gibi *Matrix* de üçüncü dereceden (sanal) bir simülasyon olarak (simülasyonun simülasyonu olarak) ikinci ve birinci derecedeki simülasyonu açık etmekte fakat gerçeği (varoluşsal ve toplumsal gerçeği) örtmekte ve hatta daha fazlası yok etmektedir. *Truman Show*’da fiziksel olarak kurulan/kurgulanan simülasyon *Matrix*’te hem fiziksel hem sayısal (düşsel) olarak kurularak/kurgulanarak gerçeklik iki kez bozuma uğratılır ve defalarca kez kurulabilir hâle gelir. İki (li/k; *binary*), çoğunluğun başlangıcıdır. İki kez olan yeniden ve yeniden defalarca kez olabilir.

MODERN TEKNOLOJİLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRMESİ

İnsanlığın bir simülasyonda (matrixte) yaşadığını ve yapay zekâ kontrollü makineler tarafından sömürüldüğünü anlatan film serisinin teması; gerçeklik algısı, özgürlük mücadelesi ve teknolojinin distopik potansiyel kullanımınıdır. *Matrix*’teki şehirlerdeki akıllı araçlar, yapay zekâlar (AI), nesnelerin interneti (IoT), artırılmış gerçeklik (AR) ve sanal gerçeklik (VR) gibi kavramlar, günümüz teknolojileriyle ve gelecekteki muhtemel gelişmiş versiyonlarıyla benzerlikler ve farklılıklar gösterir.

Yapay Zekâ (AI) Açısından: *Matrix*’te AI, makineler ve ajanlar şeklinde bedenleşir. Makineler, insanlığı simülasyonda tutan süper zeki varlıklar olarak tasvir edilir. Ajan Smith gibi karakterler öğrenme, tahmin etme ve özerk karar alma yeteneğiyle donatılmıştır. Bu, filmin yapay zekâyı bağımsız, manipülasyon yapabilen ve fizik kurallarını büken bir güç olarak gösterdiği anlamına gelir. Gerçekte ise modern yapay zekâ, “bilinç”ten ve “özerklik”ten henüz yoksundur; derin öğrenme ve nöral ağlar gibi yöntemlerle veri tabanlı görevler yürütür. Örneğin, AI ajanları bugün dar kapsamlıdır: Chatbot’lar veya tavsiye sistemleri gibi. Ancak *matrix* ajanları bilinç ve özerklik sahibi insanmış gibi davranırlar.

Yapay zekâ destekli araçlar akıllı şehir altyapılarını optimize eder: Trafik akışını yönetir, enerji tüketimini azaltır ve kamu güvenliğini artırır. Örneğin; kameralar ve sensörlerle entegre olan yapay zekâ, *Minority Report* (Azınlık Raporu) filminde olduğu gibi anormallikleri algılayarak suçları önleyebilir veya tespit edebilir. Bu, *Matrix* ajanlarının “isyanları bastırma” rolüne benzer. *Matrix*’in yarattığı distopyada yapay zekâ insanlığı köleleştirirken, şu an mevcut durumda hâlâ medya şirketlerinin kapitalin/sermayenin kontrolü söz konusudur.

Nesnelerin İnterneti (IoT) Açısından: Filmde nesnelerin interneti benzeri bir yapı *Matrix* simülasyonunun temelini oluşturur: Her nesne (binalar, araçlar, insanlar) bağlantılı bir ağda veri akışını ve makinelerin kontrolünü sağlar. Bu, sonsuz bir “nesnelere ağı” gibi işler; ajanlar bu ağ üzerinden sızdırarak varlık değiştirir. Şu anki nesnelerin internetiyse fiziksel cihazların (sensörler, akıllı evler) internetle bağlantısından ibarettir; veri toplar, analiz eder ve basit eylemler gerçekleştirir.

¹ “Disneyland gerçek Amerika’nın bir Disneyland’a benzediğini gizlemek için vardır.” der Baudrillard.

Akıllı şehirlerde nesnelerin interneti dijital ikizler yaratır: Gerçek şehir unsurları (yollar, binalar, araçlar) sanal modellerle eşlenir, kaynak optimizasyonu için kullanılır. Akıllı park yerlerinden araçların otonom kullanımına, akıllı süpürgelerden akıllı evlere kadar her şey nesnelerin internetiyle bağlıdır. Matrix evreni burada paralellik gösterir: Nesnelerin interneti fiziksel ve siber dünyayı birleştirerek “metaverse” benzeri ortamlar yaratır.

Artırılmış Gerçeklik (AR) Açısından: Matrix’te artırılmış gerçeklik, gerçeklik katmanlarının üst üste binmesiyle temsil edilir: Kırmızı hap, simülasyonu “artırarak” gerçek dünyayı gösterir; Neo’nun kodu görmesi gibi, katmanlı bir algı vardır. Mevcut artırılmış gerçeklikse dijital bilgileri fiziksel dünyaya bindirir. Filmde makineler gerçekliği “artırarak” insanları kandırır. Şehirlerde artırılmış gerçeklik akıllı navigasyon ve bakım için kullanılır. *Matrix*’te artırılmış gerçeklik günlük hayatı simüle edilmiş hâle getirerek gerçek ile sanalın bulanıklaşmasına yol açar.

Sanal Gerçeklik (VR) Açısından: Serinin çekirdeği sanal gerçekliktir: Matrix, tam “kuşatıcı” (*immersive*) bir sanal dünyadır, insanlar matrix evrenine beyin arayüzüyle bağlanır. Fiziksel duyular simüle edilir. Mevcut sanal gerçeklikte sınırlı bir kuşatıcılık vardır. Filmdeki sanal gerçeklik kaçış ve kontrol aracıdır, Neo’nun uyanışı sanal gerçekliğin tehlikelerini vurgular. Metaverse entegrasyonu beyin-bilgisayar arayüzleri en azından bir fikir/tasarım olarak ilerliyor. Şu anki teknoloji Matrix’teki gibi bir “sanal hapishane” yaratmaktan uzak olsa da “bilimsel ve teknolojik potansiyelini” belirlemektedir, diyebiliriz.

Akıllı Araçlar Açısından: Filmde akıllı araçlar uzay gemileri (hovercraftlar, Nebuchadnezzar vs.) ve simülasyondaki araçlar olarak görünür; AI kontrollü, özerk ve ağ bağlantılıdır. Matrix ajanları gibi bu araçlar da tahmin ve optimizasyon yapar. Araçlar, Matrix’in “mobil ajanları” gibi davranır. Her ne kadar film serisi

“Teknoloji özgürlük yerine esaret getirebilir.” gibi uyarıcı bir alt metne sahiptir diye yorumlansa da Matrix Tanrı’yı merkezi konumundan kovup insanı merkeze alan post-humanistik çağın öncü/l bir propagandası olarak da okunabilir.

İDEOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRMESİ

Matrix, arkasında çok ciddi bir kuramsal fikir var gibi görünmesine rağmen nihayetinde janr olarak Hollywood’un bilim-kurgu filmlerinden biridir ve bilim-kurgunun temel (ideolojik) işlevlerine sahiptir. Bunlar; “düşmanların” (bu bazen bir millet, bazen uzaylı varlıklar, bazen makineler olabilir) yok etmeye çalıştığı dünyayı/insanlığı kurtarmak için (mehtedi-deccal/kahraman-anti kahraman) sahip olduğu teknik ve teknolojik gücü/üstünlüğü kullanarak hayatını ortaya koyan bir grup bilim insanıyla/kahramanlarla özdeşlik kurmamızı sağlayıp Amerikan imgesini, imagosunu ve ideolojisini aşılacak olduğu gibi; bazen de insanlığa korku pompalayarak kendileri için “tehlike” olarak gördükleri bazı odakları (bazen komünistler, bazen Müslümanlar, bazen Çinliler olabilir ama her zaman bir uzay macerası, yani bilinmeyen bir düşmanın dolaylı temsili söz konusudur) işaretleyerek² gelecekte yapılacak politik, ekonomik, militarist müdahalenin alt yapısını (hem siyasal hem toplumsal alt yapıyı) oluşturup kamuoyu desteğini arkasına almak; veya pompalanan korku ve onunla mücadele yöntemlerinin estetik ve sinematografik sunumuyla bir yücelik/erişilmezlik hissi uyandırıp güç gösterisinde bulunmak, âdeta alımlayıcı üzerinde bir “haşyet” (teolojik anlamıyla kullanıyoruz bu kavramı) duygusu oluşturup kendi tanrısal konumunu pekiştirmek ve böylece medyatik anlamda evreni kontrol altında tutmak...

Matrix, Baudrillard’ın simülasyon kuramının bilim-kurgulaştırılmış, kurmacalaştırılmış, popülerleştirilmiş bir versiyonu olarak, büyük bir video oyunda yaşadığımız fikrini gerçekçi bir yanılgı içinde kurarak

² Bunun bir örneğini *Arrival* filminde görebiliriz. Sinemanın ideolojiyle bağımlı kuramayan kör sevicilerin yere göğe sığdırmadığı 2016 yapımı *Arrival*’da China-phobia (Çin-Fobisi/korkusu) geçmektedir. Filmin arka planındaki sözde Zen-Budizm felsefesi, zamanın döngüsellikini hissettiğini katmanlar filmin bilim-kurgu boyutunu derinleştirmeye çalışırken alttan alta kahramanımızın (yani ABD’nin) dünyayı bu sefer uzaylı istilasından değil, hedef şaşırtarak Çin Genelkurmayının sebep olacağı savaştan kurtarmaya yönelik gayreti vardır. Filmden 4 yıl sonra (2020’de, pandemi sürecinin başlarında) ABD Dışişleri Bakanı Pompeo’nun Çin Komünist Partisi’ni “asıl tehdit” olarak nitelendirdiği bir açıklamada bulunması, yakın gelecekte Çin ve Amerika çatışmasına dair bazı ipuçları barındırmaktaydı. *Arrival* bu çatışmanın öncü birliği olarak piyasaya sürülmüştü biraz da.

salt gerçeğe (gerçek yaşama) dönme, ulaşma çabasını anlatır. Simülasyon kuramı; sosyolojik bir kuram olarak Baudrillard (ve sonrasında Deleuze) tarafından oluşturulmuş olsa da, fiziksel ve matematiksel hipotezler bakımından önce 1989 yılında fizikçi J. A. Wheeler'ın kâinatın esasında matematik temellere sahip olduğunu ve bilgiden doğuyormuş gibi görünebileceğini ifade etmesinden, sonrasında da felsefeci N. Bostrom'un 2003 yılında kâinatın çok ileri seviyede teknolojiye sahip bir uygarlık tarafından kodlanmış bir simülasyondan oluştuğunu ileri süren görüşlerinden beslenmiştir.

Matrix nedir? Bu soruyu filmin kendisi (ana karakterlerden birisi olan Morpheus) "kontrol" olarak cevaplar. Morpheus, Yunan mitolojisinde rüya tanrısıdır. Babası uyku tanrısı Hypnos (uyku), amcası (yani babasının, Uyku'nun kardeşi) Thetos (ölüm tanrısı)³, annesi Nyx (gece tanrısı) veya Posithea'dır (rahatlama/dinlenme tanrısı). Morpheus'un insanların rüyalarına girme gücü vardır. Yunancada morphe "biçim, form" anlamına gelmektedir (biyolojiden astronomiye kadar tüm biçim-birim veya biçim-bilimler, hatta dil biliminin alt dalı olan morfem de aynı kökten gelir); insanların rüyalarına insan olarak veya birçok farklı biçimde girebilmesinden dolayı Morpheus bu adı almıştır. Morpheus'un evi yeraltı dünyasındaki Erebos'tur ve uyuduğu mağara haşhaş tohumlarıyla doludur. Haşhaş ağrı kesici, uyuşturucu olarak kullanıldığında morfin adını alır. Tüm bu mitolojik bilgiler ışığında *Matrix*'teki Morpheus karakterinin uyku/rüya hâlinde beliren bir karakter olduğunu, uyku ve rüya hâlinin (hayal âleminin) başka bir gerçeklik düzeyi olduğunu, dış gerçekliğin bir yanılgı/yanılsama olduğunu ima ettiğini anlayabiliriz ki benzer görüşler İslam tasavvufunda da vardır. Örneğin tasavvuf düşüncesinin/felsefesinin kurucu ismi İbn Arabî'ye göre biz duyularımızla birçok şeyi algılar, bunları birbirinden ayırır, aklımızla bunları karşılaştırır, çekidüzen verir ve zihnimizde/çevremizde

muhkem bir yapı tesis ederiz ki buna "gerçek" deriz. Bu türden gerçek hakiki gerçek (gerçek bir varlık) değildir. Uyuyan kişinin rüya hâlinde gördüğü duyu(m)sal gerçek nasıl asıl gerçek değilse, uyanık olan kişinin duyularıyla algıladığı da salt/mutlak gerçek değildir. "Bütün insanlar (bu âlemde) uykudadırlar, ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar." mealindeki hadisten hareketle İbn Arabi bu âlemin bir "vehim"den (kuşku, algılanan şey, mevhum) ibaret olduğunu ve onun gerçek bir "vücut"a (varlığa) sahip olmadığını, bunun ise "hayal" (zihinsel görüntü) olduğunu, hatta bunu vehmeden insanın da bir hayalden ibaret olduğunu, tüm varlık âleminin hayal içinde bir hayal olduğunu ifade eder *Füsûs*'ta. Tabii tüm bu "hayali varlıklar"ın boş ve mensesiz şeyler değil de Mutlak Gerçek'in (Hakk'ın) bir yansıması (remzi, sembolü, temsili) olduğunu, nasıl ki rüya âleminde görülenlerin (sembollerin) tevil edilmesi gerekiyorsa bu âlemde görülenlerin de tevil edilerek aslının/hakikatının anlaşılması gerektiğini söyler. (Hz. Peygamber'in "bana eşyanın hakikatini öğret" hadisi/duası bu bağlamda değerlendirilmelidir.)⁴ İbn Arabi sahih rüyayı bir sır ve keşif konusu olarak görür ve rüyanın özel bir bilgi türü, kaynağı olabileceğini söyler (Hz. Peygamber'in "rüyanın vahyin çeşitlerinden olduğu"na dair hadisi de bu meyanda incelenebilir). Ruhun madde âleminde kurtulup madde-ötesi âleme geçerek bazı bilgiler alabileceğini, "gerçekleşmeden önce rüyada görülen şeylerin ruha daha yakın" olduğunu ifade eder. Hakeza İbn Sina'ya göre de rüya, nefsin muhayyile gücünün etkiye açık olmasıyla gerçekleşir ve üst bir konuma yükselen nefis rüya aracılığıyla fizik ötesi âlemden bilgi alabilmektedir. (Bu konu hakkında bkz. O. N. Küçük, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri" adlı makale.)

Uygunun, kısmen de rüyanın yaşamımızın büyük bir bölümünü işgal ettiğini, gözlerimiz kapalıyken rüyada görme tecrübesini yaşadığımızı, rüyanın başka bir idrak

³ Suyuti'de geçen bir hadise göre "Uyku ölümün kardeşidir." Hesiodos'un *Tanrıların Doğuşu* adlı kitabında ise şöyle bir cümle vardır: "Gece (Nyx) kollarında Ölüm'ün (Thanatos) kardeşi Uyku'yu (Hypnos) taşır."

⁴ Varlık, varlık mertebelerinin bilinmesiyle biraz daha "yakinen" idrak edilebilir. Bu durum İbn Arabî'nin ve sonrasında mutasavvıfların literatüre kazandırdığı merâtib-i vücûd kavramıyla daha iyi kavranabilecek bir durumdur ki beş varlık mertebesi şunlardır: 1) Zat mertebesi, Gayb-ı Mutlak, Sırru's-Sır, 2) Sıfatlar ve Esmâ mertebesi, Ulûhiyet makamı, 3) Ef'al mertebesi, Rubûbiyet makamı, 4) Emsal ve Hayal mertebesi, Âlem-i misal, 5) Hisler ve Müşahede mertebesi, Âlem-i şuhûd. Vasat ve vasat altı insanlar şuhûd âleminde gezinirken, sanatçılar/filozoflar bir üst mertebeye çıkarak, misal âlemini idrak ederek varlığa anlam kazandırır. Evliyalarda enbîyalar ise üst varlık katmanlarını da idrak ederek bir varlık bilinci kazanırlar.

biçimi ve başka bir gerçeklik boyutuna sahip olduğunu hatırlamamızda tutmalıyız. Yine antik düşünceye göre uyku güzelliğin ve gençliğin korunması olarak algılanmıştır ve ölümden farkı budur. Tekrar antik düşünme ve o düşüncenin “sanatsal” ifade formu olan mitolojik anlatıya dönecek olursak: Bu mitolojik anlatıdan hareketle başka bir mitolojik anlatıya geçerek “hakikat”i anlamak için ufukumuzu genişletmemiz gerekecek. Morpheus’un (rüya tanrısının) babası Hypnos (uyku tanrısı) Lethe (unutuş/unutma) ırmağının aktığı, gece ile gündüzün birleştiği yerde uyur. Hypnos’un (uykunun) kardeşi Thanatos (ölüm tanrısı) ölü ruhları Hades’in (ölüm diyarı) yeraltı şehrine götürür⁵ ve bunu yaparken de Lethe ırmağından geçirir. Bu ırmaktan geçerken su içen ruhlar tüm dünyevi anılarını unuttur, hatıraları silinir. Unutuşun ırmağı olan Lethe’nin suyu uykuya ve unutmaya sebep olur. Boş bir zihnin bilinçsizlik ve hiçlik hâli (yani uyku ve unutuş hâli) yarı ölüm hâli gibidir. Heidegger’in tekrar kullanıma soktuğu/“hatırlattığı” ve “hakikat” anlamına gelen Yunanca “alethia” (açığa çıkarmak, saklı olanın açığa çıkması), etimolojik olarak bir olumsuzlamadır. Hades’in (ölüler diyarının) ırmaklarından biri olan Lethe’nin (unutmanın), “a-lethia” (unutma-ma) şeklindeki olumsuzlamasıyla hakikati ihdas eden bu mitolojik kavram bize şunu söylemektedir: Unutuşun örttüğü, sakladığı şeyi açmak olan hakikat, şeye/varlığa hakkedilmiş (kazanmış) “yasa”nın açığa çıkmasıdır. Fizik âlemde unutuş yosunlarının örttüğü varlığın özündeki metafizik yasayı (“varoluş izi” veya “eşyanın hakikati” diyebiliriz buna) açığa çıkarmak hakikatin kendisidir. Fakat şu da vardır ki üst bir bilgi düzeyi olarak hakikat; fizikötesini de kapsayan boyutlarıyla bazen unutuş ırmağına dalmakla, hipnoz/uyku morfinini yutmakla, rüya âlemine geçmekle ve dünyalık anıların, düşlerin, bilgilerin silinmesiyle de kendini açığa çıkarabilir. Hayal/rüya ile hakikatin sınırı/eşiği olan bu konum aynı zamanda sanatın yuvalandığı yerdir.

Matrix’in dile getirdiği kontrol sofistike bir kontroldür. Varlığı, sınırları, bedeni olan dışsal bir güç değil; kendini sistem diye dayatmış, yedirmiş, sindirmiş, içselleştirmiş bir düzen, bir “arada duruş hâli”dir. İnsanı, canlıyı, hayatı, evreni sarıp sarmalamış bir köksap (*rhizome*) gibidir. Bilindiği üzere rhizome (köksap); Deleuze ve

Guattari’nin geliştirdiği, yumru köklerin almaşık, karmaşık, sarmaşık, yatay yapılanma biçimidir. Özdeşlik, birlik, karşıtlık, hiyerarşik, estetik bir yapıda oluşan “ağaç biçimli” yapıya alternatif olarak geliştirilen; oluşa, çokluğa, farklılığa, eylemselliğe, yayılıma işaret eden köksap biçimli yapılanma olan rhizome’un doğası, Deleuze ve Guattari’ye göre, hareket eden bir matrixin doğasıdır. Yani sürekli oluş ve doğuş hâlinde olan bir oluşum yuvası, bir üreme boşluğudur. Matrix nasıl ki bir düşüncenin/sistemin kodlanması gibi konumlanırsa da bir yönüyle de rizomatik bir şekilde kodlamanın yapı sökümlüyle sürekli yeni kodlamalar, bağlantılar ve oluşumlar üreten bir rahimdir.

Filmin henüz başlarında Neo’nun korsan yazılımları sakladığı, içi boşaltılıp kutu hâline getirilmiş kitabın (Baudrillard’ın *Simülasyon ve Simülakralar* kitabının) bir kitapmış gibi durmasıyla simülasyonun en basit temsilinden rakamların aktığı ekranlara kadar en karmaşık temsiline kadar koca bir simülakra evreninde yaşadığımız izlenimi veren serinin ilk filminde gerçek ile rüyanın ayrımı az çok belirginken serinin diğer filmlerinde bu ayrım/sınır kaybolmakta, bir yönüyle simülasyon derinleşmekte (daha doğrusu giriftleşmekte), bir yönüyle gerçek silinmekte, bir yönüyle de film arkasına alıp yaslandığı (nı iddia ettiği) kuramın toplumsal ve kültürel gerçekliğini (anlamını) yutarak onu yok etmektedir. Bize göre Matrix serisinin ideolojik açıdan en önemli işlevi de budur: Yani Baudrillard’ın gayet sarıh bir şekilde ortaya koyduğu; gerçek ile simülasyon (asıl ile kopya) arasındaki farkın nasıl bir toplum mühendisliği olarak kullanıldığını, sembolik dilin ve düzlemin toplumların ve kültürlerin oluşmasındaki rolünü, sembolün de sembolü olan ve gerçeklikle algısı iki kere artırılmış dijital/virtüel aşırı-gerçekliğin gerçeğin yerini nasıl işgal ettiğini derinlikli bir şekilde ortaya koyup çözümleyen simülasyon kuramı; Matrix’le tersyüz edilip karmaşılaştırılarak, kurgusallaştırılarak, politize ve estetize edilerek düşünsel ve toplumsal gerçekliği kırılmış; düşsel, kurgusal, fantastik, fantazmagorik bir görüntüye çevrilmiştir. Kısacası, simülasyon ile gerçek arasındaki bağı öreerek simülasyon evrenini çözen Baudrillard’ın aksine Wachowskiler simülasyon ile gerçek(lik) arasındaki bağı çözerek

⁵ Hades’in ölümler diyarını J. Cocteau’nun *Orphe Üçlemesi*’nden bahsettiğimiz yazı içinde ayrıca ele aldığımız için burada yer vermiyoruz.

Matrix, modern bir mit yaratım aracı olan sinemanın ideolojik pazarında alımlayıcıların zihinsel döl yatağına akıtılmış dijital bir sperm olarak kendini çoğaltarak mevcut ideolojik düzenin sofistike gücünü göstermektedir.

simülasyon evreni daha sıkı bir şekilde örmektedir. Baudrillard'ın *hyper-reality* (aşırı-gerçeklik) dediği durumun estetik ve politik imitasyonunu yaparak pazara sürmektedirler. *Matrix*, modern bir mit yaratım aracı olan sinemanın ideolojik pazarında alımlayıcıların zihinsel döl yatağına akıtılmış dijital bir sperm olarak kendini çoğaltarak mevcut ideolojik düzenin sofistike gücünü göstermektedir. Simülasyon kuramı hakkında çekilip kendisi bir simülasyona dönüşen *Matrix*'te, matrix evreni kendi meşruiyetini sağlamak, varlığını sürdürmek, sistemi stabilize etmek için her kademedede Neo'ya da⁶ Zion'a da⁷ müsaade eder. Modern devlet ve bürokratik yapılanmasının kendi işlerliğini sağlamak, sistemin tıkanıdığı yerden sistemi yeniden kurmak veya yeni bir sistem kurmak için kontrollü tedhiş ve terör faaliyetlerine göz yumması gibi bir durumdur bu. "*Matrix*, kesinlikle matrix hakkında matrixin üretebileceği türden bir filmidir." diyen Baudrillard, âdeta sistemin kendisini ifşasını (sözde eleştirisini), sistemin kendini inşası ve ihyası olarak görmekte gibidir. Bu, Amerika ideolojisinin işlerliğini sağlayan bir yöntemdir ve her alanda takınılan bir tavidir. Örneğin Chomsky, akademik ve entelektüel düzeyde Amerika ideolojisini

sert eleştirilere tâbi tutarak toplum içindeki düşünsel muhalefeti absorbe eder; veya Hollywood, *Green Book* diye bir film çekerek (bir de ödüllere boğarak) Amerika tarihindeki faşizmi (siyahi ırkçılığını) aklar; veya M. Moore ultra gerçekçi çekim teknikleriyle 11 Eylül hakkında *Fahrenheit* belgeselini çeker ve alternatif söylemlerin/iddiaların sözcüsü kesilir, böylece söylemler de kesilir. Bu bağlamda *Matrix*'in yaptığı da simülasyon evrenini inşa eder gibi görünüp simülasyon evrenini inşa etmektir.

Her şeyin programlandığı, makine ağına bağlı olduğu, asl/gerçek olanın bulunmadığı bir kurmaca düzleminde matrixin gerçekliğine inandırarak kendi gerçeklik düzlemini kurmaya çalışan *Matrix*, gerçeğin iki kere çarpıtılarak (ya da kurmacanın/simülasyonun iki kere aşırı-gerçekleştirilerek) asl/gerçek olanın yok edildiği (göz ardı edilerek yok sayıldığı) bir simülakradır. Kontrol fetişizmi ve bunun bir aracı olarak öne çıkan makinelerin, serinin tüm filmlerinde (ama özellikle ikinci filminde literal olarak da) aşırı vurgulanarak "efsaneleştirildiği" ve estetikleştirildiği; mekanizma ile organizmanın iç içe geçirilerek makinelerin insanlaştırıldığı ve insanların makineleştirildiği; ajanların birbirine benzediği veya birbirini çoğalttığı *Matrix*; Baudrillard'ın "çağın hastalığı" (çağın yani simülasyon evreninin ve evresinin sosyolojik ve karakteristik özelliklerini taşıyan/yansıtan hastalığı) olarak nitelendirdiği "kansere" gibidir.⁸ Hücrelerin kontrolsüz çoğalması ve büyümesi sonucu ortaya çıkan bir hastalık olarak kanser, canlı bir organizmanın (film bağlamında mekanizmanın) düzensizleştiği ve işlemediği yerde artmaya başlar. Ajan karakterlerinin kendilerini çoğaltma özelliğine sahip olacak bir evrim geçirmelerinin simülakra evreninin düzeninin bozulduğunun bir göstergesi (ve Baudrillard'ın kanser kuramına bir gönderme) olması gibi; film olarak *Matrix*'in devam filmleriyle kendini çoğaltmasının da simülasyon ve matrix düşüncesinin/kuramının kanserleştirilmesiyle ilgili bir bozukluk olduğu

⁶ Hatırlanacağı üzere Neo ilk "kurtarıcı" (Mesih) değil, beklenen altıncı "Mesih"tir.

⁷ Zion, filmde "kurtarıcı"nın beklendiği yeraltı şehridir. Gerçekliğin ve insanlığın sığındığı son yerdir. Yahudi ilahiyatında ise "vaad edilmiş topraklar"dır (Sion Dağı).

⁸ Şeytani veya tanrısal "Mimar" (Architect) karakterinin Neo'ya, onun sistemin bir açığı (ama sistemin kendi işlerliğini ve daha da gelişerek yaşamsal döngüsünü sağlayan bir sistem hatası -tıpkı felix culpa/mutlu hata gibi-) olduğunu söyleyerek matrixi "mutlak" kılması (mutlak varlık, mutlak uzam, mutlak zaman, mutlak gerçek veya mutlak yanılısama kılması) tüm gerçekliği (matrixin de *Matrix*'in de) alt üst edip içinden çıkılmaz hâle getirmektedir ki bu da yanılısamanın boyutunu derinleştirmekte ve dolaşısıyla gerçekliğin yüzeyini sığlaştırmaktadır.

söylenbilir. Filmde ayrıca Hollywood'un klasik ve klişe bir biçim olarak kullandığı sinematografik ve "estetik" bir unsur olan "çoğaltım" (dövüş sahnelerinin, savaş sahnelerinin, kaçış sahnelerinin, makine sahnelerinin tekrarlanarak çoğaltılması), modern sanatın düş(ün) sel uzantısı olan *Matrix*'in de tatlandırıcı/reklandırıcı kansorejen maddeler içeren bir tüketim nesnesi olmasını sağlamaktadır. Baudrillard'dan mülhem, tüm teknolojik nesnelerin ve eylemlerin estetikleştirilmesi, dünyanın (film bağlamında matrix evreninin) tüm anlamsızlığının estetik tarafından güzelleştirilme çabası olarak değerlendirilebilir ve bu "estetik yok oluşlar çağı"nın görsel bir şölenidir. Nihayetinde *Matrix*'in kurmaya çalıştığı bilim-kurgu zihin evreni; bedensel eylemlerin gerçekleştirdiği (savaş, dövüş, kaçış, kurtuluş vs. gibi), yani bir ideoloji olarak Hollywood'un kurmaya çalıştığı kaotik evrenin ("bulanık suyun") tekno-paganik temsilidir.

Aslında bizi yanılsamalı sanal gerçeklik algısından uyandırıp gerçek evrene (düşten/simülasyondan gerçeğe) ulaştırma iddiasında olan *Matrix*; bizi Neo'nun yeni bir gerçeklik arayışının, Morpheus'un kurgusal düşünün, Trinity'nin beyaz tavşanının peşine takip politik ve ideolojik anlamda Lethe (unutuş) ırmağına daldırarak som ve sert gerçeklikten koparan, hayat ve siyaset tasavvurumuzu simüle ederek aslından koparan bir Hollywood düşüdüdür. Chang Tzu'nun sorusu gibi; kişi, uyurken rüyasında kelebek olduğunu gören bir insan mıdır yoksa uyanıkken insan olduğunu sanan bir kelebek mi? İşte ontolojik olarak *Matrix*'in asıl meselesi bu olmalıyken biçim değiştirmiş video-game karakteriyle karikatüre edilmiş kişilerin ve ortamların yüksek teknolojik imkânlarla yeniden-sunumu, hatta Tarkovski'nin (Kubrick'in "olağanüstü" bilim-kurgu filmi *2001: Bir Uzay Yolculuğu*'nu kastederek) dediği gibi, "yönetmenin ve yapımcının bilim-kurgu filmleriyle izleyiciyi geleceğin teknolojik ayrıntısıyla ayartmaya çalışması" kabilinden bir işe dönüşmüştür (*Zaman Zaman İçinde*). Tüm simülatik ve sofistike yapısına rağmen *Matrix*, Hollywood'un "science-fiction" janrının klişe söylemine sahip bir "dünyayı kurtarma" kurmacasıdır. Western filmlerinde yerel, savaş filmlerinde bölgesel, bilim-kurgu filmlerinde evrensel bir "kurtarıcı" (Mesih) rolüne bürünen kahramanlarımızın asıl temsil ettiği karakter değil imaj ve ideolojidir; Hollywood, dolayısıyla da güçlü bir Amerika imajı ve ideolojisi. Bunu, filmin -sonradan ekibe ihanet edecek- karakterlerinden biri

olan Cypher, Neo'yla bir diyalogu esnasında basitçe ifade eder: "Dünyayı kurtarmaya geldin demektir" şeklindeki bu basit diyalog, sinematografik dille göze sokularak gösterilen "kurtarıcılık" vasfını literal olarak haykırmadan söyler. İfadenin basitliği (sıradanlığı) ise kurgusal gerçekliği (ve algısal inandırıcılığı) sağlamak içindir. *Matrix*'in sahip olduğu diğer bir klişe söylem de, arkasında bütünüyle hâkim kapital ideolojinin olduğu "özgürlük" söylemidir. "Seçilmiş kişi" olduğunu idrak edip özümstedikten sonra kuralın ve kontrolün olmadığı, sınırsız ve engelsiz bir dünya vaadinde (bağlam içinde matrix sistemine tehditte) bulunan Neo, "belirsiz" bir güç odağına kafa tutarak temsil ettiği algısal gerçekliğin sözcülüğünü yapar âdeta. Tıpkı Amerika'nın bir yerlere (ikinci, üçüncü dünya ülkelerine) özgürlük ve demokrasi götürme vaadiyle girip tutsaklık ve terör faaliyetleriyle çıkması gibi. "İnsanlara görmelerini istemediğiniz şeyleri göstereceğim. Onlara sızdırma bir dünyayı göstereceğim. Kural ve kontrolün olmadığı, sınırsız ve engelsiz bir dünya. Her şeyin mümkün olduğu bir dünya." Bağlamı dâhilinde filmin anlatısına oldukça uygun bir kahramanlık söylemi olan bu ifade bağlamında çıkarılıp değerlendirildiğinde (ki bunu bir metnin yapı-sökümü olarak görmek gerekir) tam olarak klişe bir "Amerikan rüyası" söylemidir. Savaş ve dövüş sahnelerinin estetize edildiği, silahların ve mermilerin fetişleştirildiği, özgürlüğün ve gerçekliğin aşırı vurgulandığı bir Hollywood filmi olarak *Matrix*, izleyiciyi kendi ideolojik matrixine çekip hapseden panoptikondur.

"Bir simülasyonda olmadığımıza dair bir kanıt elde edemezsiniz. Çünkü elde edilen herhangi bir kanıt anında simüle edilebilir." diyen David Chalmers'ı haklı çıkarıncasına kendi kurmacasını ve gerçekliğini, kendi matrixini ve simülasyonunu çoğaltan, fasid daire gibi matrix döngüsü oluşturan ve nihayetinde ayaklarının altındaki düzlemi kaydıran *Matrix* serisi; kısmen işaret ettiği bir temsil düzenini iyice karmaşık ve bilinemez hâle getirerek meselenin toplumsal, kültürel, düşünsel boyutunu yok etmiş ve onu fantastik bir evrene çevirmiştir. Kısacası, *Matrix*'in bize verdiği mesaj Baudrillard'ın ifadesiyle "kontrol edilemeyen ve çoğalan bir kontaminasyon (bulaşma) yoluyla kendi difüzyonudur (yayılmıdır)."■

Tekno-Kapitalizm Hayatı Anlamından, Şehri Ruhundan, İnsanı Varoluşundan Nasıl Kopardı?

Mehmet Ulukütük

Prof. Dr., Bursa Teknik Üniversitesi,
Sosyoloji Bölümü

insanlık tarihi, mekân ile imkân arasındaki gerilimli münasebetin tarihidir. Kadim medeniyet tasavvurumuzda şehir, sadece taşın taşaya değdiği bir yerleşim değil, mahlûkatın eşrefi olan insanın, *Yaratıcı*'nın sıfatlarını yeryüzünde izhar ettiği bir *Medine* yani *medeniyetin rahmidir*. Ancak modernite ile birlikte, şehre dair bu metafizik derinlik yerini teknolojinin hüküm sürdüğü mekanik bir işleyişe bırakmış, şehir, ruhu olan bir organizmadan, teknolojik dişlilerin arasında öğütülen bir *megalopolise* evrilmiştir. Bu dönüşümün odağında ise teknik ve teknolojik gelişmelerin, neoliberalizmin vahşi iştahıyla girdiği o meşum izdivaç yatmaktadır.

Kadim medeniyet tasavvurumuzda şehir, sadece taşın taşta değdiği bir yerleşim değil, mahlûkatın eşrefi olan insanın, Yaratıcı'nın sıfatlarını yeryüzünde izhar ettiği bir Medine yani medeniyetin rahmidir.

Teknik ve teknolojik gelişmelerin şehir hayatını dönüştürme biçimini anlamak için, meseleyi yalnızca altyapı, ulaşım ya da dijitalleşme düzeyinde değil, daha derin bir ontolojik ve antropolojik kırılma olarak kavramak gerekir. Zira modern şehir, artık yalnızca insanların yaşadığı bir mekân değil, bilginin, sermayenin ve iktidarın tedavüle girdiği yapay bir yaşam alanı (*habitat artificialis*) hâline gelmiş, insanı kendi kurduğu teknik dünyanın içine mevzilen-diren yeni bir varoluş düzeni imal etmiştir. Bu dönüşümün kökleri, erken modern dönemde doğanın *res extensa* olarak kavranmasıyla başlar. Francis Bacon'ın "bilgi güçtür" (*scientia potentia est*) formülasyonu, doğayı tahakküm altına alınabilir bir nesneye indirgerken, şehir de bu tahakkümün mekânsal tezahürü olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu nedenle teknoloji-şehir ilişkisi, bir "araçlar toplamı"nın şehir hayatına uygulanmasından ibaret değildir; bizzat şehrin ne olduğuna dair

tasavvurun değişmesi, yani şehrin *medine* olmaktan çıkıp *mekanik bir sistem* hâline gelmesi meselesidir. Bu yazıda şehir-teknoloji ilişkisini, teknik ve teknoloji kavram ve hadiselerinin şehri hangi kategorilere göre nasıl tasarladığını bizzat teknolojik şehirlerde yaşamış ve dertlerinden muzdarip çağdaş Batılı entelektüellere müracaatla teşhir ve teşhis etmeye çalışacağım.



Teknolojinin Ontolojik Zincirleri: Gestell

Martin Heidegger'in *Özdeşlik ve Ayrım, Tekniğe İlişkin Soruşturma ve Dönüş* metinlerinde vurguladığı *Gestell* kavramı, modern teknolojinin sadece araçsal bir düzenek (*instrumentum*) olmadığını, bilakis varolanı açığa çıkarma (*aletheia*) tarzının kökten dönüşümüne işaret eden ontolojik bir çerçeve sunduğunu ifade eder. Zira Heidegger'e göre teknik, şeyleri olduğu gibi bırakmayan, onları belirli bir görünüş rejimine zorlayan, varlığı (*Sein*) "el-altında-duran" (*Bestand*) kategorisine indirgeyen

bir çağrıdır ve bu çağrı, ilkin doğayı, ardından eşyayı, nihayetinde de insanın kendisini bir "stok", bir "kaynak", bir "rezerv" olarak kavramaya sevk eder. Bu nedenle modern şehir, artık *meskün* bir hayatın, yani *sükûn* ve *ünsiyetin* mekânı olmaktan çıkar; tersine, ölçülen, hesaplanan, optimize

F Francis Bacon'ın "bilgi güçtür" (*scientia potentia est*) formülasyonu, doğayı tahakküm altına alınabilir bir nesneye indirgerken, şehir de bu tahakkümün mekânsal tezahürü olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu nedenle teknoloji-şehir ilişkisi, bir "araçlar toplamı"nın şehir hayatına uygulanmasından ibaret değildir; bizzat şehrin ne olduğuna dair tasavvurun değişmesi, yani şehrin *medine* olmaktan çıkıp *mekanik bir sistem hâline gelmesi* meselesidir.

Bu durumda yapılması gereken, teknolojiyi bütünüyle reddetmek değil, onu yeniden anlamlandırmak, yani onu insanın ontolojik ve ahlâkî bütünlüğü dâhilinde bir çerçeveye yerleştirmektir. Eğer teknik kendi iç mantığıyla genişleyen bir güç ise onu sınırlayacak olan nedir? Hukuk mu, ahlâk mı, din mi, yoksa yeni bir hikmet anlayışı mı? Bu soruya verilecek cevap yalnızca kriminalitenin değil, modern insanın kaderini de belirleyecektir.

edilen, veri akışlarıyla yönetilen bir işletmeye dönüşür; burada insan, metafizik bir varlık değil, performans üreten bir birim, bir *kullanım aygıtı* hâline gelir.

Bu dönüşümün tarihsel köklerini yalnızca Sanayi Devrimi'nde değil, daha geriye, erken modern dönemde tabiatın *res extensa* olarak kavranmasına kadar izlemek gerekir; Francis Bacon'ın tabiatı "sorgulanması", "işkence edilmesi" ve sırlarının zorla açığa çıkarılması gereken bir nesne olarak tanımlayan dili, aslında *Gestell*'in ilk habercisidir; burada tabiat artık *emanet* değil, *mülkiyet nesnesi* gibi tasarruf edilebilir bir alan olarak görülür. Bu zihniyet, daha sonra Aydınlanma ile birlikte rasyonelleşir, René Descartes'ın Kartezyen özne-nesne ayrımı insanı düşünen özne (*res cogitans*) olarak merkezileştirirken, dünya bir nesnelere toplamı hâline gelir; böylece şehir de bu nesneleştirme sürecinin mekânsal tezahürü olarak yeniden kurulur.

Ancak Heidegger'in ikazı, bu sürecin salt dış dünyayı değil, insa-

nın kendi varoluşunu (*Dasein*) da dönüştürdüğüne yöneliktir. Zira insan artık dünyada "ikamet eden" (*wohnen*) bir varlık değil, dünyayı yöneten ve optimize eden bir *operatör* hâline gelir. Bu bağlamda modern şehir klasik anlamda bir *şehir* (*polis, medine*) olmaktan çıkar; ne Aristoteles'in *zoon politikon*'unun birlikte iyi yaşamayı (*eudaimonia*) aradığı bir kamusal alan ne de İslam düşüncesinde Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sında tasvir edilen hikmet ve saadet merkezli bir *medinetü'l-fâzıla*dır; buna mukabil modern şehir, *verimlilik* (*efficiency*), *hız* (*speed*), *büyüme* (*growth*) ve *kontrol* (*control*) gibi kategoriler etrafında örgütlenmiş bir *makine*dir. Bu makineleşme salt maddî olmanın ötesinde sembolik ve ruhî bir dönüşümü de beraberinde getirir. Osmanlı şehir tasavvurunda şehir bir *darü'l-emân* ve *darü's-selâm* olarak insanın hem maddî hem manevî ihtiyaçlarını karşılayan bir bütünlük arz ederdi; cami, çarşı, medrese ve mahalle sadece işlevsellik üzerinde tanımlanmazdı bilakis mana yüklü

mekânlardı. Oysa tekno-kapitalist şehirde bu bütünlük kökten parçalanır, mekânlar fonksiyonlara indirgenir, zaman hızlanır, ilişkiler yüzeyselleşir.

Aslında mesele, tekno-kapitalizm çağında modern şehri terk etmek değil, onu yeniden düşünmek ve inşa etmeye çalışmak, yani *Gestell*'in tahakkümüne karşı insanın dünyayla kurduğu ilişkinin başka imkânlarını ifşa ve izhar etmektir. Bu imkân hem Batı düşüncesinde Heidegger'in "ikamet etme" (*dwelling*) çağrısında hem de İslam geleceğinde *sükûn, itmi'nan* ve *hikmet* kavramlarında saklıdır. Şehir ancak bu iki ufkun kesişiminde yeniden insanî bir mekân hâline gelebilir. *Gestell*'in hüküm sürdüğü bir çağda şehir, artık yalnızca bir coğrafya değil, bir ontoloji meselesidir. İnsan, bu ontolojinin içinde ya kendisini bir "kaynak" olarak kabullenecek ya da bu indirgemeye karşı yeni bir varoluş dili geliştirecektir. Bu ahvalde şehri yeniden yaşanabilir kılmak için, teknolojiyi nasıl yeniden anlamlandırmalı, onu hangi *hikmet* çerçevesine yerleştirmeliyiz? Bu soru, şehrin değil sadece, medeniyetin geleceğini tayin edecek bir sorudur.



Tekno-Kapitalizmin Şehir Ütopyası: Teknoloji Toplumu

Jacques Ellul'ün *Teknoloji Toplumu*'nda (Paradigma 2025) sarahatle izah ettiği "la technique" kavramı etrafında geliştirdiği çözümleme, modern dünyanın çoğu zaman gözden kaçırdığı bir hakikati büyük bir vukûfiyetle izhar eder. Teknik, insanın kullandığı nötr bir araç değil, kendi iç rasyonalitesine (*ratio technica*) içkin, genişleme ve yayılma temayülü olan ve bu esnada insanî, ahlâkî ve teolojik değerleri tedricen marjinalleştiren bir varlık tarzıdır, dolayısıyla *teknik toplumda* (*société technicienne*) yaşanan dönüşümleri yalnızca ilerleme (*progressus*) retoriğiyle açıklamak, bu dönüşümlerin ürettiği derin eşitsizlikleri ve yapısal gerilimleri görünmez kılar.

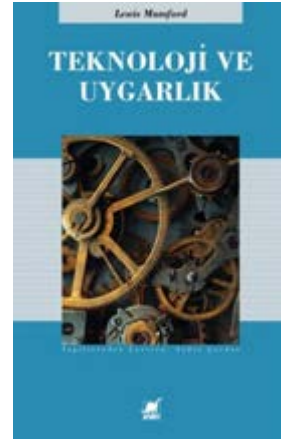
Ellul'e göre teknik ve evrimleşmiş hâli olan teknoloji; *verimlilik* (*efficacit *), *hız* (*celeritas*) ve *hesaplanabilirlik* (*calculabilit *) ilkelerine göre işler. Bu ilkeler bidayette hayati

kolaylaştırıcı araçlar gibi görünse de nihayetinde normatif birer ölçüte dönüşerek insan davranışlarını ve toplumsal kurumları yeniden biçimlendirir. Mamafih teknik, yalnızca araçların toplamı olmaktan çıkar, bir *kontrol mekanizması* hâline gelir; yani toplumu yöneten, düzenleyen ve sınırlandıran bir sistem. Bu sistem içinde insan klasik anlamda bir *mükellef* değildir; teknik süreçlerin içinde konumlanan bir *işleve* ve apara indirgenir, varoluşu üretkenlik ve performans kriterleriyle ölçülür.

Ellul'ün tahlilleri sathi bir teknoloji eleştirisi değil, aynı zamanda modern medeniyetin kendi kendini sorgulaması için bir davettir. Teknik ilerleme eğer insanî değerlerle (*valeurs humaines*), hikmetle ve adaletle dengelenmezse kendi içinde yeni türden eşitsizlikler, dışlanmalar ve nihayetinde suç biçimleri üretmeye devam edecektir. Bu durumda yapılması gereken, teknolojiyi bütünüyle reddetmek değil, onu yeniden anlamlandırmak, yani onu insanın ontolojik ve ahlâkî bütünlüğü dâhilinde bir çerçeveye yerleştirmektir. Eğer teknik kendi iç mantığıyla genişleyen bir güç ise onu sınırlayacak olan nedir? Hukuk mu, ahlâk mı, din mi, yoksa yeni bir hikmet anlayışı mı? Bu soruya verilecek cevap yalnızca kriminalitenin değil, modern insanın kaderini de belirleyecektir.

Bu bağlamda kriminalitenin doğasını yeniden düşünmek gerekir. Modern hukuk teorisi suçu çoğu zaman bireysel niyet (*mens rea*) ve eylem (*actus reus*) çerçevesinde tanımlar; oysa teknik toplumda suç, giderek bireysel sapmadan ziyade yapısal bir mecburiyet hâline gelir. Çünkü teknik sistem eşitsizlikleri ve

dışlanmaları üretirken aynı zamanda bu dışlanmaların doğurduğu davranış biçimlerini de kaçınılmaz kılar. Örneğin dijital platform ekonomisinde -"gig economy" olarak adlandırılan alanda- bireyler güvencesiz çalışma koşullarına mahkûm edilir. Ekonomik hayatta süreklilikten mahrum bırakılan bireyleri alternatif, çoğu zaman gayrimeşru yollara yönlerebilir. Bu noktada suç bireyin ahlâkî zaafı değil, sistemin ürettiği *mücbir* bir netice olarak ortaya çıkar.



Geçmişin Okuması: Organik Birliktelikten Mekanik Tahakküme

Lewis Mumford, *Teknik ve Uygarlık* (*Technics and Civilization*, Ayrıntı 2024) ile *Tarih Boyunca Kent* (*The City in History*, Ayrıntı 2023) eserlerinde geçmişin şehrini bir *manevi odak* olarak resmeder. Mumford'a göre ilk şehirler kozmosun yüzündeki yansımasıydı, ancak *Megamakinenin* ortaya çıkışıyla insan kendi yarattığı teknolojik düzenin bir parçası hâline gelmeye başladı. Şehir Mumford'a göre bir "toplumsal dramın tiyatrosu" dur ve teknik araçlar bu dramın dekorunu

değil, dramatik yapının kendisini belirler; dolayısıyla antik şehirden ortaçağ kentine, Sanayi Devrimi'nin dumanlı metropollerinden çağdaş dijital şehirlere kadar uzanan çizgide teknoloji yalnızca üretim tarzlarını değil, zamanın ritmini, mekânın algısını ve insanın kendini tecrübe etme biçimini kökten dönüştürmüştür. Eskiden güneşin doğuşu ve mevsimlerin döngüsüyle belirlenen *yaşanan zaman*, Sanayi Devrimi'yle birlikte *mekanik saate* evrilmiştir. Mumford'a göre saat, buhar makinesinden çok daha radikal bir teknik araçtır; zira insanın biyolojik ve ruhsal ritmini makinenin değişmez ve kalpsiz saniyesine kurban etmiştir. Mumford yalnızca mevcut durumu analiz etmekle kalmayıp dönemin sosyologları ve ekonomistlerinin zihninde şekillenen gelecek tasavvurunu da eleştirel bir süzgeçten geçirir. Ona göre bu tasavvur; giderek mekanikleşmiş, standartlaşmış ve nihayetinde insansızlaştırılmış bir "evrensel megalopolis" fikrine doğru evrilmektedir. Böyle bir şehir artık insanın yaşadığı bir mekân olmaktan çıkarak teknik sistemlerin kendi iç mantığıyla işlediği, bireyin ise bu sistem içinde işlevsel bir parçaya indirildiği bir yapıya dönüşecektir. Bu öngörü yalnızca kentsel planlama açısından değil, insanın ontolojik statüsü açısından da son derece radikal sonuçlar barındırır.

Mumford'un karamsar ufku ve bu minvaldeki tahlilleri bu kadarla da yetinmez; zira o, teknolojik ve siyasal gerilimlerin giderek arttığı bir dünyada bir nükleer savaş ihtimalinin dahi göz ardı edilemeyeceğini ifade eder. Bu ihtimal modern kentin taşıdığı potansiyel tehlikenin yalnızca ekonomik veya demografik

değil, aynı zamanda varoluşsal bir inkıraz olduğunu gösterir. Kentler; sürekli artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olan, fakat bu ihtiyaçları ne yönetsel kapasite ne de toplumsal örgütlenme bakımından sürdürülebilir bir şekilde karşılayabilen yapılar hâline gelir. Neticede hem yönetsel düzeyde bir tıkanma ortaya çıkar hem de bireyler açısından asgari bir yaşam standardının bile istikrarlı biçimde sağlamadığı bir belirsizlik durumu baş gösterir. Mumford, kenti yalnızca fiziksel bir mekân olarak değil, aynı zamanda insanlığın kolektif hafızasını taşıyan bir yapı olarak yeniden tanımlar; arşivler, kitaplar, anıtlar ve binalar aracılığıyla şehir, geçmişin izlerini muhafaza eden ve onları geleceğe nakleden bir medeniyet mahfilidir. Ancak bu nakil statik bir muhafaza değil, dinamik bir dönüşüm sürecini gerektirir; zira Mumford'a göre hem şehirler hem de bu şehirlerde yaşayan insanlar, modern çağın hız ve yükü altında derin bir yorgunluk içindedir ve bu nedenle köklü bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu yeniden yapılanma fikri Mumford'un dikkat çekici bir teklifiyle daha da genişler: İnsanın artık yalnızca belirli bir coğrafyayı ya da bir nehir yatağını değil, bütün bir evreni bilinçli bir şekilde düzenleme ve yönetme mükellefiyetiyle karşı karşıya olduğu düşüncesi. Bu teklif, bir yandan modern insanın teknik kapasitesine duyulan güveni yansıtırken diğer yandan bu kapasitenin taşıdığı tehlikeleri de ima eden anlamlı bir çağrıdır. Mumford'un gayreti, kentin ne olduğu kadar ne olması gerektiğine dair de derinlikli bir düşünme alanı açar; şehir, onun nazarında yalnızca bir yerle-

şim formu değil, insanın kendisini, geçmişini ve geleceğini kurduğu en temel medeniyet sahnesidir. Ancak bu sahnenin nasıl bir yön alacağı teknolojik imkânların kendisinden ziyade bu imkânların hangi değerler, hangi anlam rejimleri ve hangi insan tasavvuru içinde konumlandırılacağına bağlıdır.



Tekno-Kapital Şehrin İnsanı: Pahalı Zevkler Ucuz Cesaretler

Simmel'in "Metropol ve Zihinsel Hayat" (1903) adlı makalesinde yaptığı metropol analizleri tekno-kapital şehir hayatını anlamanın kritik bir aşamasını oluşturur. Çünkü o, modern şehrin henüz erken safhasında bile, para ekonomisinin ve teknik rasyonalitenin insanın sinir sistemi üzerindeki baskısını teşhis etmiş, metropol insanının *blazé tavrını* (*lakayitlık, laubalilik, bigânelik*) bir tür duyuşsal savunma mekanizması olarak yorumlamıştır. Bu mertebede teknoloji henüz dijital değildir; fakat şehir çoktan bir uyarı bombardımına dönüşmüş, birey kendisini korumak için duyarsızlaşmayı seçmiştir. Bu, sonraki düşünürlerde daha da derinleşecek olan *yabancılaşma* hattının ilk formülasyonudur.

Simmel'in erken modern metropolde teşhis ettiği duyarsızlaşma, bugün tekno-kapitalist şehirde hem derinleşmiş hem de yapısal bir

zorunluluk hâline gelmiştir. Şehir artık yalnızca insanın yaşadığı bir yer değil, onun dikkatini, zamanını ve duyularını yöneten bir sistemdir ve bu sistem içinde birey, kendisini korumak için dünyaya karşı mesafe koydukça aslında dünyayla kura-bileceği otantik ilişkinin imkânını da yitirmektedir. Bu yüzden tekno-kapital şehrin insanı, dışarıdan bakıldığında sonsuz seçenekler ve yoğun deneyimler içinde yaşayan biri gibi görünse de, daha yakından incelendiğinde, giderek daha az hisseden, daha az bağlanan ve daha az “temas eden” bir varlığa dönüşmektedir.



Teknopoli: Kültürün Teknolojiye Teslim Olma Süreci

Neil Postman'ın *Teknopoli* (*Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, *Teknopoli, Kültürün Teknolojiye Teslim Oluşu*, Paradigma 2025) kavramsallaştırması, şehir sosyolojisi ve felsefesi bağlamında okunduğunda, karşımıza kültürel bir teslimiyet tablosu çıkar. Postman'a göre *Teknopoli*, teknolojinin, kül-

Teknolojide soru artık “bu teknoloji ne işe yarar” değildir, “bu teknoloji varsa, nasıl kullanılmalı”dır ve zamanla bu soru bile fuzuli hâle gelir. Çünkü teknoloji kendi meşruiyetini kendisi üretir. Bu bağlamda modern şehir, teknolojinin hizmet ettiği bir mekân değil, teknolojinin hüküm sürdüğü bir ontolojik ve etik düzleme dönüşür.

türün tüm meşruiyet kaynaklarını kendi bünyesinde eriterek geleneksel sembolleri ve dinî referansları anlamsızlaştırmasıdır. Şehir artık bir *Medinetu'l-Fâzıla* veya *Civitas Dei* (*Tanrı Şehri*) olma iddiasını yitirmiş, bunun yerine verimlilik (*efficiency*) ve hızın tanrılaştırıldığı bir aygıtlar yığına dönüşmüştür. Bu bağlamda, teknik ilerleme her zaman şehirli olmak (*urbanity*) anlamına gelmez. Günümüzün tekno-kapitalist kentleri, Heidegger'in ifadesiyle birer *Ge-stell* (çerçeveleme) mekanizmasıdır, insanı ve doğayı sadece *stoktaki yedek* (*Bestand*) olarak görür. Şehir artık bir *sükûnet yurdu* değil, neoliberalizmin akışkan hızına hizmet eden bir *geçiş güzergâhı*dır.

Postman'ın *Technopoly* adlı eserinde ortaya koyduğu “teknopol” kavramı, modern dünyanın en köklü fakat en az fark edilen dönüşümlerinden birine işaret eder; zira burada mesele teknolojinin hayatımıza ne ölçüde nüfuz ettiği değil, bizzat hayatın anlam ufkunun teknoloji tarafından teslim alındığı ve nasıl yeniden kurulduğudur. Postman'ın analizi Heidegger'in *Gestell* kavramıyla dile getirdiği ontolojik çerçevenin, gündelik hayatın, kültürün ve özellikle şehir hayatının

somut dokusu içinde nasıl işlediğini gösteren sosyolojik bir açılım olarak okunabilir. Teknopolide şehir artık yalnızca insanların barındığı, üretim yaptığı ya da ilişkiler kurduğu bir mekân değildir; şehir, anlamın üretildiği, dolaşıma girdiği ve tüketildiği bir *semiyotik rejime* dönüşmüştür. Ancak bu rejimde anlam, klasik medeniyet tasavvurlarında olduğu gibi *vahiy* (*revelatio*), *hikmet* (*sapientia*) ya da *ahlâkî gelenek* (*ethos*) gibi aşkın ve tarihsel kaynaklardan beslenmez; tam aksine, algoritmaların, veri akışlarının ve teknik sistemlerin iç mantığından türetilir. Bu durum, insanın varoluşsal konumunu kökten değiştirir. İnsan artık anlamı keşfeden (*homo quaerens*) bir varlık değil, kendisine sunulan anlam paketlerini tüketen (*homo consumens*) bir varlık hâline gelir. Bu dönüşümün şehirdeki tezahürü, mekânın kendisinin de bir “anlam makinesi”ne dönüşmesidir. Reklam panoları, dijital ekranlar, akıllı ulaşım sistemleri, sosyal medya etkileşimleri ve veri temelli yönlendirme mekanizmaları; şehrin dokusunu sürekli yeniden yazan bir metin gibi işler. Mevzubahis metin, sakinlerinden *tefekür* (*teemmül*) değil, *tepki* (*reaction*) talep eder, derinlik değil

hız, hikmet değil enformasyon, sükûn değil *akış* (flow) üretir. Böylece şehir, klasik anlamda bir *medine* olmaktan çıkar, yani insanın kemâl elediği bir *fazilet mekânı* olmaktan uzaklaşır ve bir *işletim sistemine* (operating system) dönüşür. Postman'ın *teknopol* kavramı teknolojinin yalnızca araçsal bir işlev görmediği; bilakis kültürü, anlamı ve hakikati belirleyen egemen bir söyleme dönüştüğü bir aşamayı ifade eder. Teknopolide soru artık “bu teknoloji ne işe yarar” değildir, “bu teknoloji varsa, nasıl kullanılmalı”dır ve zamanla bu soru bile fuzuli hâle gelir. Çünkü teknoloji kendi meşruiyetini kendisi üretir. Bu bağlamda modern şehir, teknolojinin hizmet ettiği bir mekân değil, teknolojinin hüküm sürdüğü bir ontolojik ve etik düzleme dönüşür.



Neoliberalizm ve Teknolojik Panoptikon

Neoliberalizmin teknolojiyle yaptığı kirlî ittifak, modern kentleri birer *gözetim toplumuna*

(*Surveillance Capitalism*) dönüştürmüştür. Michel Foucault'nun *panoptikonu*, dijital ağlar ve akıllı şehir (*smart city*) projeleriyle somutlaşmıştır. Bu kentlerde insani varoluş sürekli bir *tecessüs* (izleme) altındadır. Gilles Deleuze'ün *Pourparlers* (*Müzakereler*, *Norbunk 2006*) adlı kitabının “Kontrol Toplumlara Üzerine Son Söz”de belirttiği gibi, artık hapseden duvarlar yoktur; yerini esnek, dijital ve her an izlenebilir bağlar almıştır. Tekno-kapitalizm, şehri bir *kullan-at* nesnesine dönüştürürken, kriminal nedenleri de bünyesinde barındırır. Teknolojinin hüküm sürdüğü bir şehirde suç, sadece fiziksel şiddet değil, aynı zamanda *algoritmik dışlama*dır. Getto mahallelerin dijital haritalardan silinmesi, yoksulların *akıllı* sistemlerin dışına itilmesi Paul Virilio'nun tabiriyle *lojistik bir kazadır*. Teknoloji ilerledikçe, insani olanın alanı daralmakta, *insan-ı kâmil* olma yolculuğu veri setlerine hapsedilmiş bir *homo economicus* kimliğine indirgenmektedir.

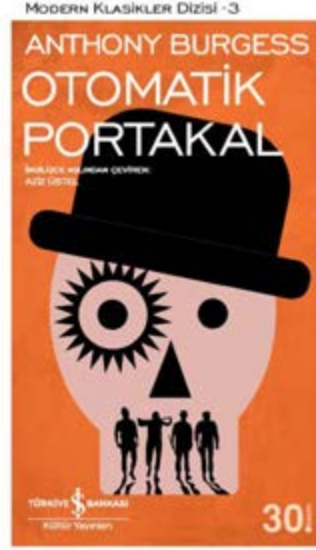
Gözetim teknolojileri (*surveillance technologies*) ise bu sürecin başka bir boyutunu açığa çıkarır. Foucault'nun panoptikon analizini hatırlayacak olursak, modern iktidar görünür şiddetten ziyade görünmez denetim mekanizmalarıyla işler; Ellul'ün teknik toplumu ise bu denetimi daha da yoğunlaştırarak bireyin her hareketini izlenebilir (*traceable*) ve ölçülebilir (*measurable*) hâle getirir. Güvenlik (*security*) adına kurulan bu sistemler, özgürlüğü (*libertas*) daraltırken aynı zamanda bireyi sürekli bir

potansiyel suçlu (*suspectus*) olarak konumlandırır. Böylece kriminalite, yalnızca işlenmiş bir eylem değil, sistemin sürekli yeniden ürettiği bir “olasılık” hâline gelir. Burada daha derin bir ontolojik gerilim ortaya çıkar. Teknik, düzeni sağlamak adına kontrolü artırdıkça, kontrolün kendisi yeni türden düzensizlikler üretir. Çünkü insan; yalnızca düzenlenmesi gereken bir nesne değil, anlam arayan (*homo significans*), özgürlük talep eden ve aşkınlıkla ilişki kuran bir varlıktır. Teknik sistem bu boyutları ihmal ettiğinde ortaya çıkan boşluk ya *yabancılaşma* (*alienatio*) ya da *sapma* (*deviatio*) biçiminde tezahür eder. Bu nedenle modern şehirde artan suç oranlarını yalnızca bireysel etik zaafarla açıklamak, meselenin ontolojik ve sosyolojik boyutunu göz ardı etmek olur.



Tekno-Kapitalizmin İdari Boyutu: Şehre Devletin Gözüyle Bakmak

Makineleşmiş tekno-kapitalizmin idari boyutunu ise James C. Scott *Devlet Gibi Görmek (Seeing Like a State)* adlı eserinde sıkı bir şekilde eleştirir. Modern devlet, karmaşık toplumsal gerçekliği basitleştirerek yönetilebilir kılmak ister ve bu amaçla şehirleri şematik, ölçülebilir ve standartlaştırılmış formlara indirger; fakat bu indirgeme, yerel bilgiyi ve yaşantısal zenginliği yok eder. Böylece şehir, yaşayan bir organizma olmaktan çıkar, yönetilebilir bir şemaya dönüşür. Şehre teknolojik tahakküm araçları kullanan devletin gözüyle bakmak, şehri bir yerleşim alanı değil devlet aklının en görünür şekilde cisimleştiği bir politik aygıt hâline getirir; sokakların düzenlenişinden nüfus kayıtlarına, imar planlarından altyapı şemalarına kadar uzanan geniş bir yelpazede şehir, ölçülebilir, haritalanabilir ve standartlaştırılabilir bir forma indirgenir. Ne var ki burada asıl kritik mesele, bu indirgeme işleminin yalnızca teknik bir basitleştirme olmamasıdır; bu, aynı zamanda bir “bilgi kaybı”dır. Scott’un “metis” olarak adlandırdığı yerel, örtük ve pratik bilginin sistematik olarak dışlanmasıdır. Oysa şehir, tam da bu türden tecrübi bilgilerin, alışkanlıkların, karşılaşmaların ve tarihsel müktesebatlarının iç içe geçtiği bir organizma olarak var olur, dolayısıyla onu şematik bir düzleme indirgemek, sadece karmaşıklığı azaltmak değil, aynı zamanda anlamı da silmek manasına gelir.

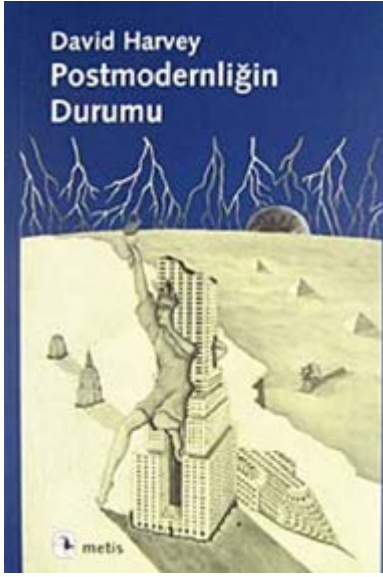


Tekno-Kapitalizmin Distopik Şehir İmgesi: Otomatik Portakal

Şehrin teknolojinin gölgesindeki distopik imgesini Anthony Burgess’in *Otomatik Portakal (A Clockwork Orange)* adlı romanında görmek mümkündür. Zira burada şehir, yalnızca teknolojik araçların biriktiği edilgen bir mekân değil, bilakis iktidarın bedene ve bilince nüfuz eden mikro-teknikleri aracılığıyla özneyi yeniden ürettiği bir deney sahası olarak kurulur ve bu çerçevede özgürlük artık bastırılan ya da sınırlandırılan bir imkân olmaktan çıkarak doğrudan doğruya ontolojik statüsü iptal edilmiş bir yeti hâline gelir. Bu minvalde insan, kendi eylemlerinin faili olan bir özne olmaktan uzaklaşarak, davranış repertuarı önceden belirlenmiş, tepkileri öngörülebilir ve yönlendirilebilir bir “programlanmış varlık”a indirgenir ki bu indirgeme, modern şehrin taşıdığı tehlikenin yalnızca

politik ya da teknolojik bir tahakküm biçimi değil, daha derinde, insanın varlık moduna yönelmiş köklü bir ontolojik kriz olduğunu ifşa eder. Burgess’in romana yerleştirdiği Ludovico yöntemi, bireyin davranış repertuarını doğrudan belirleyen bir “programlama” süreci olarak işlev görür ve böylelikle özgürlük, bastırılan veya sınırlandırılan bir tercih olmaktan çıkarak, ontolojik statüsü fiilen iptal edilmiş bir yeti hâline gelir.

Ancak Burgess’in eserinde önemli olan yalnızca bireyin programlanması değil, bu programlamanın şehrin kendisiyle mekanik bir ilişki içinde gerçekleşmesidir. Şehir, Alex’in şiddet ve haz dünyasını hem besleyen hem de dönüştüren bir mekân olarak belirir; kentsel sokaklar, neon ışıklar ve mekanik sesler bireyin duyuşal sistemine nüfuz eden bir laboratuvar atmosferi yaratır. Burgess’in sonraki romanlarında, örneğin *Eksik Tohum (The Wanting Seed)*’de de görüldüğü üzere, Burgess, nüfus, kontrol ve mekanik üretim ilişkilerini kurgusal alegorilerle birleştirerek şehir ve teknoloji ilişkisini insan yaşamının ontolojik sınırları bağlamında sorgular. Burada mezkûr iktidar, yalnızca harici bir baskı değil, bireyin beden ve bilinç süreçlerini yeniden düzenleyen ince teknikler aracılığıyla işler; özgürlük artık bir hak veya alan olmaktan çıkar, doğrudan “programlanabilir bir kapasite” hâline gelir.



Tekno-Kapitalizm ve Şehrin Metalaşması

David Harvey'in "şehrin artı-değerin emildiği başlıca mekân olduğu" yönündeki tespiti, modern kentlerin yalnızca üretimin değil, aynı zamanda sermaye birikiminin krizlerini emen ve eriten, yeniden dolaşıma sokan bir *mekânsal düzenek (spatial fix)* olarak işlediğini göstermesi bakımından son derece kritik bir eşiğe işaret eder. Zira kapitalizm, tarihsel olarak karşılaştığı her tıkanmayı mekânı yeniden örgütleyerek aşma eğiliminde olmuş; bu bağlamda şehir, bir *iktisadî varlık* olmaktan çok, bir *sermaye stratejisi* hâline gelmiştir. Bu yüzden şehir, artık kendinde bir *meskûn hayat alanı* değil, sermayenin kendi sürekliliğini temin etmek üzere yapılandığı bir *mübadele sahası*, bir *tedavül mekânı* ve nihayetinde bir *kâr üretim aygıtı* olarak kavranmalıdır. Bu dönüşümün en görünür yüzü gayrimenkul piyasalarının (*real estate markets*) finansallaşmasıdır; zira toprak ve konut

Zira kapitalizm, tarihsel olarak karşılaştığı her tıkanmayı mekânı yeniden örgütleyerek aşma eğiliminde olmuş; bu bağlamda şehir, bir iktisadî varlık olmaktan çok, bir sermaye stratejisi hâline gelmiştir. Bu yüzden şehir, artık kendinde bir meskûn hayat alanı değil, sermayenin kendi sürekliliğini temin etmek üzere yapılandığı bir mübadele sahası, bir tedavül mekânı ve nihayetinde bir kâr üretim aygıtı olarak kavranmalıdır.

klasik anlamda barınma ihtiyacını karşılayan *aslî ihtiyaç nesnelere* olmaktan çıkarak küresel sermayenin yatırım araçlarına (*assets*) dönüşmüş, böylece şehir, orada yaşayanların değil yatırımcıların tahayyülüne göre şekillenen bir *temellük alanı (appropriation space)* hâline gelmiştir. Emlak sektöründeki kirliliği ve şaibeli spekülasyonların temel amacı da budur zaten. Bu süreçte "konut" (*housing*) bir *mesken* olmaktan çıkar, bir "portföy kalemi"ne indirgenir; mahalleler ise tarihsel hafızalarını ve kültürel dokularını kaybederek, sürekli yeniden paketlenen ve pazarlanan mekânsal ürünlere dönüşür. Tekno-kapitalizmin bu süreci hızlandıran en önemli unsur ise veri ekonomisidir (*data economy*); çünkü günümüzde şehir yalnızca fiziksel bir altyapı değil, aynı zamanda devasa bir veri üretim ve işleme ağıdır. *Akıllı şehir (smart city)* söylemi altında kurulan dijital altyapılar bireylerin hareketlerini, tercihlerini ve tüketim alışkanlıklarını sürekli olarak izler ve analiz eder; böylece şehir, bir *yaşam alanı* olmaktan çok, bir "davranışsal

laboratuvar"a dönüşür. Bu noktada Michel Foucault'nun *biyopolitika* ve *yönetimsellik (governmentality)* kavramları yeniden anlam kazanır. Şehir, artık bedenlerin değil, arzuların ve tercihlerin de yönetildiği bir iktidar alanıdır.

Bu bağlamda metalaşma (*commodification*), yalnızca nesnelere değil, mekânın, zamanın ve hatta insanî ilişkilerin piyasa mantığına tâbi kılınması anlamına gelir. Şehirdeki kamusal alanlar (*public spaces*) giderek özelleştirilmiş tüketim alanlarına dönüşür; meydanlar alışveriş merkezlerine, sokaklar reklam panolarına, sosyal ilişkiler ise platform ekonomisinin aracılığıyla ölçülebilir etkileşimlere indirgenir. Böylece şehir klasik anlamda bir *medine*, yani ortak hayatın ve müşterek anlamın üretildiği bir yer olmaktan çıkar, bir "tüketim sahnesi" (*consumption stage*) hâline gelir. Bu dönüşümün sosyolojik bakiyesi, derinleşen eşitsizlikler ve *mekânsal ayrışmadır (spatial segregation)*. Yüksek gelir grupları güvenli sitelerde ve steril alanlarda yaşarken,

düşük gelir grupları şehir merkezle-
rinden dışlanarak periferik bölgelere
itilir. Bu durum yalnızca ekonomik
değil, aynı zamanda ontolojik bir
ayırışma imal eder; çünkü şehir artık
farklı sınıfların farklı “gerçeklikler”
içinde yaşadığı parçalı bir yapıya
bürünür. Tekno-kapitalizm şehri
yalnızca ekonomik bir araç değil,
insanî varoluşu yeniden şekillendiren
bir ontolojik alan hâline getirmiştir.
Bu bağlamda şehir; artık “yaşanan”
değil “işletilen”, “paylaşılan” değil
“satılan”, “anlam üreten” değil “değer
üreten” bir yapıya dönüşmüştür. Bu
dönüşümle yüzleşmeden, modern
şehrin krizlerini anlamak da ona
alternatif bir medeniyet tasavvuru
geliştirmek de mümkün değildir.
Çünkü mesele yalnızca şehirlerin
değil, insanın dünyayla kurduğu
ilişkinin nasıl bir zemine oturduğu
meselesidir.



Tekno-Kapital Şehrin Kaderi: Felakete Gidiş Hızını Artırmak

Bu sürecin zamansal boyutunu
en çarpıcı biçimde analiz eden isim-
lerden biri Hartmut Rosa’dır. Rosa;
Yabancılaşma ve Hızlanma Geç

*Modern Zamansallığa Dair Eleştirel
Bir Teoriye Doğru* (Albaraka, 2022),
Dünyanın Kontrol Edilemezliği
(Albaraka, 2022) ve *Rezonans*, Dün-
yayla İlişkinin Sosyolojisi (Albaraka,
2026) adlı kitaplarıyla modernli-
ğin temel dinamiğinin sürekli hız
artışı olduğunu ve bu hızın bireyin
dünyayla kurduğu *rezonans* iliş-
kisini zayıflatarak yabancılaşmayı
derinleştirdiğini ileri sürer. Rosa için
rezonans, insanın dünya ile kurduğu
karşılıklı, dönüştürücü ve anlam
yükümlü ilişkiyi ifade eder; bir müzik
aletinin titreşime karşılık vermesi
gibi insan da dünyaya dokundu-
ğunda ondan bir karşılık alır ve bu
karşılıklılık varoluşun anlamını kurar.
Ancak hızlanmış modern şehirde
bu karşılıklılık giderek kesintiye
uğrar; çünkü deneyim, sürekli-
lik kazanamadan kesilir, ilişkiler
derinleşmeden tüketilir ve mekân,
üzerinde iskân ve ikamet edilen bir
yer olmaktan çıkıp hızla üzerinden
geçilen bir yüzeye dönüşür. Bundan
sebebe, kentlinin yorgunluğu basit
bir fiziksel tükenmişlik değil, daha
derin bir “rezonans yitimi”nin belir-
tisidir; insan artık ne yaşadığı şehre
kök salabilmekte ne de zamanla
anamlı bir ilişki kurabilmektedir.
Sabah işe yetişme telaşı, gün içinde
bitmek bilmeyen dijital uyarılar,
sürekli güncellenen gündemler ve
akşam tekrar eden döngüler bireyi
zamansal olarak parçalar

Şehir, bu anlamda, hızın en yoğun-
laştığı mekândır. Ulaşım ağları,
dijital iletişim, ekonomik işlemler
ve gündelik hayat pratikleri öyle-
sine ivmelenmiştir ki insan artık
şehirde “yaşamaz”, şehre “yetişmeye
çalışır”; zamanın bu daralması
mekânın da anlamını aşındırır ve
şehir deneyimlenen bir yer olmaktan

ziyade geçilen bir ara yüz hâline
gelir. Rosa’nın geliştirdiği temel
tez, modernitenin üç katmanlı bir
hızlanma dinamiği üzerine kurulu
olduğudur: *teknolojik hızlanma*
(ulaşım, iletişim, üretim süreçleri);
toplumsal değişimin hızlanması
(kurumların, normların ve yaşam
biçimlerinin sürekli dönüşümü) ve
yaşam temposunun hızlanması (bire-
yin gündelik hayatında daha fazla
şeyi daha kısa sürede gerçekleştirme
zorunluluğu). Bu üçlü yapı şehirde
yaşayan bireyi yalnızca fiziksel
olarak değil, varoluşsal olarak da
bir “yetişememe” hâline sürükler;
çünkü hızlanma, paradoksal biçimde
zaman kazandırmak yerine zaman
kıtlığı üretir. Bu hızlanma ile iktidar
arasındaki ilişkiyi ise Paul Virilio *Hız
ve Politika* (*Speed and Politics*, Metis
2021) adlı eserinde radikal bir biçimde
ortaya koyar. Hız yalnızca teknik bir
mesele değil, aynı zamanda politik
bir güçtür ve modern şehir hızın
kontrolü üzerinden örgütlenen yeni
bir egemenlik biçiminin sahnesidir.
Virilio’ya göre şehirde *kim daha
hızlıysa o hükmeder* (günlük trafik-
teki yaptığımız tacizlerin ve maruz
kaldığımız sabırsızlığın nedeni de
bu olsa gerektir), bu yüzden çağdaş
şehir bir yandan akışkanlığı artırırken
diğer yandan bu akışı denetleyen
görünmez iktidar mekanizmaları
üretir.

Hülasa-i Kalam

Teknoloji-şehir ilişkisi modern
dünyanın en temel meselelerinden
birdir; çünkü bu ilişki yalnızca
şehirlerin nasıl inşa edildiğini değil,
insanın nasıl bir varlık hâline geldi-
ğini de belirler. Şehir eğer yalnızca
teknik ve ekonomik kriterlere göre
düzenlenirse insanî varoluş daralır

Şehir, tarihsel olarak yalnızca bir yerleşim alanı değil, bir anlam örgüsü idi; yani insanın kendisiyle, başkalarıyla ve nihayetinde aşkın olanla kurduğu ilişkinin mekânsal ifadesiydi. Bu anlamda kadim şehir, bir “yaşama düzeni”nden ziyade bir “anlama düzeni”ydi. Ne var ki modern dönemde teknoloji, bu düzenin içine dışsal bir araç olarak değil, içkin bir kurucu ilke olarak yerleşti ve şehrin anlamını içeriden dönüştürmeye başladı. Burada kritik kırılma, teknolojinin araç olmaktan çıkıp norm hâline gelmesidir; yani artık şehir teknolojiye sahip değildir, şehir bizzat teknolojik bir varoluş tarzı olarak kurulmaktadır.

ve anlam kaybı kaçınılmaz hâle gelir. Ancak şehir hikmet ve adalet ilkeleriyle yeniden düşünülürse teknoloji de bu çerçevede yeniden anlamlandırılabilir. Bu noktada asıl mesele teknolojiyi reddetmek değil, onu hangi *hakikat rejimi* içinde konumlandıracağımızdır. Bu soru yalnızca şehirlerin değil, modern insanın kaderini de belirleyecek temel bir sorudur. Teknoloji ile şehir arasındaki ilişkiyi altyapıların gelişmesi, ulaşımın hızlanması ya da dijital ağların yaygınlaşması gibi yüzeysel göstergeler üzerinden okumak aslında modernliğin en derin yanılmasıyla teslim olmak anlamına gelir; çünkü bu ilişki daha temelde insanın dünyayı nasıl tecrübe ettiği, mekânı nasıl anlamlandırdığı ve kendisini bu mekân içinde nasıl konumlandığı meselesine kadar uzanan çok katmanlı bir dönüşümün adıdır. Bu nedenle

teknoloji-şehir ilişkisini anlamak bir bakıma modern insanın kendi kendisini nasıl yeniden kurduğunu, hatta kimi zaman nasıl yitirdiğini anlamakla eşdeğerdir.

Şehir, tarihsel olarak yalnızca bir yerleşim alanı değil, bir *anlam örgüsü* idi; yani insanın kendisiyle, başkalarıyla ve nihayetinde aşkın olanla kurduğu ilişkinin mekânsal ifadesiydi. Bu anlamda kadim şehir, bir “yaşama düzeni”nden ziyade bir “anlama düzeni”ydi. Ne var ki modern dönemde teknoloji, bu düzenin içine dışsal bir araç olarak değil, içkin bir kurucu ilke olarak yerleşti ve şehrin anlamını içeriden dönüştürmeye başladı. Burada kritik kırılma, teknolojinin araç olmaktan çıkıp norm hâline gelmesidir; yani artık şehir teknolojiye sahip değildir, şehir bizzat teknolojik bir varoluş tarzı olarak kurulmaktadır.

Heidegger’in *Gestell* kavramıyla ifade ettiği üzere, modern teknolojik akıl dünyayı bir “kaynak” olarak açığa çıkarır; fakat bu açığa çıkarma masum bir keşif değil, belirli bir zorlamadır. Şehir de bu zorlamanın en yoğunlaştığı mekândır. Burada mesela bir nehir artık güzel bir manzara değil enerji potansiyeli, toprak bir yurt değil yatırım fırsatı, insan ise bir komşu değil veri ve iş gücü olarak görülür. Böylece şehir, yaşanan bir yer olmaktan çıkar, hesaplanan ve yönetilen bir sistem hâline gelir. Bu noktada insanın şehirle kurduğu ilişki kökten değişir; o artık şehirde “bulunan” değil, şehir tarafından “işlenen” bir varlıktır. Bu dönüşümün sosyolojik boyutu, teknik sistemin kendi iç mantığıyla genişlemesiyle daha da belirginleşir. Ellul’ün dikkat çektiği gibi teknik, kendi sınırlarını kendisi belirleyen ve sürekli genişleyen bir yapıya sahiptir; dolayısıyla şehir, teknik sistemin ihtiyaçlarına göre yeniden biçimlendirilir. Bu biçimlendirme sürecinde verimlilik, hız ve optimizasyon gibi kriterler belirleyici hâle gelirken, insanî ölçütler giderek silikleşir. Şehir planlaması, artık “insan nasıl yaşamalı?” sorusuna değil, “sistem nasıl daha verimli çalışır?” sorusuna cevap verir. Bu teferruat gibi görünen kayma aslında medeniyet tasavvurunun merkezini yer değiştirmesi anlamına gelir.

Bu noktada teknoloji-şehir ilişkisinin epistemolojik boyutu da açığa çıkar. Mamafih şehir artık anlamın üretildiği bir mekân olmaktan ziyade enformasyonun tedavüle sokulduğu bir ağıdır. Postman’ın *teknopol* kavramıyla ifade ettiği bu durum, teknolojinin kültürü şekillendiren bir unsur olmaktan çıkıp

kültürün kendisi hâline gelmesini anlatır. Böyle bir şehirde insan, anlamı arayan bir özne olmaktan çıkar; onun yerine, sürekli akan veri akışları içinde yönünü bulmaya çalışan, fakat aslında yönünü kaybetmiş bir varlığa dönüşür. Şehir bir “tefekkür mekânı” değil, bir “dikkat ekonomisi”ne hizmet eden bir uyarı sistemidir. Ancak burada durmak yeterli değildir; çünkü teknoloji-şehir ilişkisinin bir diğer boyutu iktidar meselesidir. Foucault’nun analiz ettiği disiplin toplumlari modern şehirde gözetim ve kontrol mekanizmalarının nasıl işlediğini gösterirken, dijital teknolojiler bu mekanizmaları daha da görünmez ve etkili hâle getirmiştir. Bugün şehir yalnızca insanların yaşadığı bir yer değil, aynı zamanda sürekli izlendiği, ölçüldüğü ve yönlendirildiği bir *davranış sahası*dır. Bu bağlamda teknoloji özgürleştirici bir araç olmaktan çok yeni bir iktidar biçimi olarak işlev görür.

Teknoloji-şehir ilişkisinin ekonomik boyutu ise şehrin metalaşması sürecinde belirginleşir. Harvey’in işaret ettiği gibi şehir kapitalist üretim sürecinin yalnızca bir sahnesi değil aynı zamanda bir aracıdır. Teknoloji bu süreci hızlandırır ve derinleştirir; şehir, sermayenin kendisini yeniden üretmek için kullandığı bir mekânsal stratejiye dönüşür. Bu durumda şehir, sakinlerinin değil, yatırımcıların ve algoritmaların ihtiyaçlarına göre şekillenir. Böylece şehir bir “yurt” olmaktan çıkar, bir “ürün” hâline gelir. Fakat bütün bu analizler bizi kaçınılmaz bir soruyla karşı karşıya bırakır. Teknolojinin bu denli belirleyici olduğu bir şehirde insani varoluş mümkün müdür? Bu soruya verilecek kolay bir cevap yoktur;

çünkü mesele teknolojinin varlığı değil, onun hangi anlam rejimi içinde konumlandırıldığıdır. Eğer teknoloji kendi başına bir amaç hâline gelirse şehir kaçınılmaz olarak insanı araçsallaştıran bir yapıya dönüşecektir. Ancak teknoloji insanî ve etik bir çerçeve içinde yeniden düşünülürse şehir de yeniden bir anlam mekânı hâline gelebilir.

Bu noktada standart teorilere meydan okumak gerekir. Modern düşünce teknolojiyi ilerlemenin kaçınılmaz bir göstergesi olarak kabul etme eğilimindedir; oysa bu kabul, sorgulanmamış bir postülat olmaktan öteye geçmez. Teknolojik gelişme her durumda insanî gelişme anlamına gelmez, aksine, kimi zaman insanın kendi kurduğu sistemler içinde kaybolmasına yol açabilir. Bu nedenle teknoloji-şehir ilişkisini yeniden düşünmek yalnızca teknik bir mesele değil, derin bir felsefi ve varoluşsal sorgulamadır. Son kertede şehir yalnızca binaların, yolların ve ağların toplamı değildir; şehir, insanın kendisini ve dünyayı nasıl anladığının bir tezahürüdür. Eğer bu anlayış teknolojiyi merkeze alırsa şehir bir *sistem* olur, eğer insanı merkeze alırsa şehir bir *yuva* olur. Modern dünyanın inkırazı tam da bu noktada düğümlenmektedir. Şehirlerimiz büyüdükçe içlerinde yaşayacak insanî anlam giderek küçülmektedir. Bu paradoksu çözmeden ne teknolojiyi ve şehri gerçekten anlayabiliriz ne de anlamlı bir varoluş inşa edebiliriz.

Eğer mevcut eğilimler, dürtüler, hırslar sürerse şehirler giderek daha akıllı, daha hızlı ve daha verimli hâle gelirken aynı ölçüde daha soyut, daha gözetlenen ve daha yabancılaştırıcı mekânlara dönüşecek;

insan ise bu şehirlerde yaşayan bir özne olmaktan ziyade veri üreten ve sistemin işleyişine entegre edilen *pastoral* bir *aparât* hâline gelecektir. Lakin bu durum kaçınılmaz bir son değildir, zira bu yazıda kendilerine müracaat ettiğimiz düşünürlerin ima ettiği eleştirel imkânâ kulak verdiğimizde öncelikle sorunu daha iyi teşhir ve teşhis edebiliriz. İkinci olarak da şehri, yalnızca teknik ve teknolojik bir kader değil, aynı zamanda yeniden yorumlanabilir bir varoluş alanı olarak tasavvur edebiliriz. Teknolojiyle kurulan ilişkinin yeniden düşünülmesi, şehrin de yeniden insanileştirilmesinin yegâne şartıdır. Bu yüzden teknoloji-şehir ilişkisine dair her ciddi tefekkür bidayette de nihayetinde de şu suali sorma cüretini göstermeli ve cevap vermekle mükellef olmalıdır: Hızın, verimliliğin ve kontrolün egemen olduğu bu dünyada insanın anlam, özgürlük ve derinlik arayışı nasıl korunacaktır? Bu soru cevaplanmadıkça, şehir ne kadar gelişmiş olursa olsun, *içinde yaşanılan bir yer* olmaktan ziyade kendisine *katlanılan bir sistem* olarak kalmaya mahkûm olacaktır. ■

Distopik Edebî Metinlerde Teknoloji

Suavi Kemal Yazgıç

Distopik edebiyat, modernitenin ilerleme söylemine karşı gelişen eleştirel bir anlatı biçimidir. Özellikle teknoloji, bu türde yalnızca geleceğe dair bir öngörü değil; mevcut toplumsal, siyasal ve kültürel yapıların yoğunlaştırılmış abartılı bir temsilidir. Distopyalarda teknoloji çoğu zaman özgürleştirici değil; denetleyici, yönlendirici ve bastırıcı bir güç olarak karşımıza çıkar. Ancak bu güç yalnızca birey üzerinde değil, doğrudan mekân üzerinde işler. Distopik anlatılarda teknoloji kenti yeniden kuran görünmez bir şehir plancısıdır.

Distopya, ütopyanın karanlık yüzü olarak tanımlanabilir. Ancak modern distopya yalnızca “kötü bir gelecek” tasviri değil; teknolojik aklın, rasyonel düzenin ve ilerleme fikrinin eleştirisidir. Michel Foucault’nun disiplin toplumları ve biyopolitika kavramları, distopik metinlerde teknolojinin beden ve zihin üzerindeki tahakkümünü anlamak açısından önemli bir kuramsal zemin sunar. Foucault’nun çerçevesi yalnızca bedenin değil mekânın da disipline edildiğini gösterir. Kent, artık iktidarın kendini en açık biçimde yazdığı yüzey hâline gelir.

Distopik kurgular, Foucault’nun işaret ettiği gibi, iktidarın artık yalnızca yasaklayan değil, aynı zamanda üreten, normalleştiren ve yaşamı baştan şekillendiren bir güç hâline geldiği bir dünyayı sahneye taşır. Distopik edebiyatın en çarpıcı sorularından biri şudur: Ya teknoloji vaat ettiği özgürlüğü değil de tam tersine en sofistike kölelik biçimini getiriyorsa? Bu dünyada şehir, spontane gelişen bir yerleşim değil, baştan sona tasarlanmış bir kontrol mimarisidir.

Günümüzün yapay zekâ destekli gözetim sistemleri, algoritmik davranış tahmini ve biyometrik kimliklendirme araçları distopik kurguların uzak bir kehanet olmaktan çıkıp günümüz gerçekliğine dönüştüğünü gösteriyor. Distopik edebiyat, modernitenin ilerleme söylemine karşı gelişen en keskin eleştirel anlatı biçimlerinden biridir.



TEKNOLOJİNİN DAYATTIĞI DİL

Distopyalardaki teknolojik denetim, temelini Jeremy Bentham’ın “Panoptikon” modelinden alır.

Bu düzende birey ne zaman izlendiğini bilmediği için her an izleniyormuş gibi davranmak zorunda kalarak denetimi içselleştirir. Bu model günümüzde tekil bir yapı olmaktan çıkarak tüm kente yayılmış bir yerleşim mantığına dönüşmüştür. Artık panoptikon bir bina değil, bir şehir tipolojisidir.

George Orwell’in dünyasında teknoloji totaliter devletin mutlak denetim aracıdır. Kamusal ve özel alan ayrımını ortadan kaldıran bir kentsel altyapıdır. Çift taraflı çalışan tele-ekranlar hem propaganda yapar hem de bireyin her hareketini merkeze iletir. Bu, bireyin özel alanını tamamen ortadan kaldırarak onu bir “uysal beden” hâline getirir. Orwell’in 1984 adlı romanında teknoloji, totaliter devletin mutlak denetim aracıdır. Winston’ın özel alan yaratma çabası teknolojinin bireysel özgürlüğü nasıl yok ettiğini gösterir. Teknoloji burada anlatının gerilimini kuran temel unsurdur. Distopyalar tasarlanırken teknoloji, hikâyeye sadece bir dekor olarak değil, toplumsal kontrolü sağlayan, bireyi dönüştüren ve iktidarın gücünü mutlaklaştıran temel bir araç olarak katkıda bulunur. Teknolojinin distopyalardaki toplumsal gözetim ve panoptik düzen üzerindeki etkisi, bireyin özel alanını tamamen ortadan kaldırarak onu iktidarın “görünmez gözü” altında sürekli bir öz-denetime mahkûm etmesidir. Bu aygıtlar sayesinde “Büyük Birader”in gözü her an vatandaşın üzerindedir. Teknolojik arşiv sistemleri sayesinde geçmiş, iktidarın güncel çıkarlarına göre saniyeler içinde değiştirilebilir ve toplum kolektif bir bellek yitimine uğratılır. George Orwell’in 1984 romanındaki tele-ekranlar ile günümüzün dijital gözetim araçları arasında, bireyin mahremiyetini ortadan kaldıran ve toplumsal denetimi sürekli kılan çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır. Tele-ekranlar ve gizli mikrofonlar aracılığıyla birey her an izlendiğini bilir. Bu “büyük gözaltı” hâli bireylerin birbirine karşı açık olmasını engeller ve herkesi potansiyel bir muhbir hâline getirir. 1984’te olduğu gibi teknoloji ve ideoloji birleşerek çocukları ebeveynlerini ihbar eden “kahraman casuslara” dönüştürür; böylece en mahrem toplumsal hücre olan aile içinde bile bağlar koparılır.

1984’te yeni ve yapıntı bir dilin kullanılması söz konusudur. “Yenisöylem”, kelime dağarcığını sistematik olarak daraltır. Teknolojiyle desteklenen bu süreçte “özgürlük” gibi kelimelerin sadece fiziksel durumlar (örneğin: “sokağa çıkmakta özgürsün”) için kullanılması sağlanır, kavramın siyasal ve düşünsel derinliği dilden

ve dolayısıyla zihinden silinir. Kelime dağarcığının daraltılması (Newspeak) bireylerin karmaşık düşünceler geliştirmesini ve bu düşünceleri başkalarıyla paylaşarak dayanışma kurmasını engeller. Düşünce suçu kavramı bireyi kendi zihnine hapsederek yalnızlaştırır.

Teknoloji, manipüle edilmiş dilin toplumun her hücrelerine sızmasını sağlayan en önemli araçtır. “Yeni-söylem”in yayılmasında kilit rol oynar. İktidar (Parti), tele-ekranlar aracılığıyla kelimelerin anlamlarını tersyüz eden sloganları (“Savaş Barıştır”, “Cahillik Güçtür”) sürekli tekrarlayarak bireylerin zihnini bu yeni kalıplara göre şekillendirir. Bireylerin bu yeni dili kullanıp kullanmadığı veya dili kullanırken sergiledikleri en ufak bir “yüz suçu” (uygunsuz ifade) teknolojik gözetim ağırları (mikrofonlar, tele-ekranlar) sayesinde saptanır ve cezalandırılır.

Dil manipülasyonunun etkili olabilmesi için “Eski Söylem”e ait kanıtların ve tarihsel belgelerin yok edilmesi gerekir. 1984’te teknolojik bir düzenek olan “bellek delikleri”, güncel gerçekliğe uymayan ya da iktidarın dil politikasına ters düşen belgelerin anında yakılarak imha edilmesini sağlar. İktidar, teknolojik imkânları kullanarak tüm gazete, kitap ve kayıtları saniyeler içinde yeniden düzenler. Bu “güncelleme” işlemiyle yalanlar tarihe geçer ve gerçekliğe dil üzerinden müdahale edilir. 1984’te teknoloji, dilin sınırlarını çizerek düşüncenin ufkunu daraltır. Bu düzen içinde dil, düşüncenin hem aracı hem de prangasıdır. Aynı şekilde Afşin Kum’un *Sıcak Kafa* adlı romanında da görüleceği üzere dil, zihinsel bir salgın hastalığın yayılması şeklinde kullanılır. Romanda devletin iletişim kurumları bu süreci bir gözetim ve baskı mekanizması olarak kullanır. Kum, dili bir virüs gibi kurgularken bu salgının denetimini teknolojik kurumlar aracılığıyla anlatır. “Abuklama” (anlamsız konuşma) üzerinden kurulan bu distopyada teknoloji bilginin değil anlamsızlığın ve sessizliğin koruyucusu bir özneye dönüşür.



BİZ VE ŞEFFAFLIK

Yevgeni Zamyatin’in *Biz* romanında evlerin camdan yapılması, teknolojinin mahremiyeti imkânsız kılan fiziksel ve mimari bir temsili olarak karşımıza çıkar. Romanda bireyler numaralarla tanımlanır. Cam evler gizliliğin ortadan kalktığı bir toplumsal düzen kurar. Teknoloji bireysel benliği matematiksel bir düzene indirger. Romanda evlerin camdan yapılması toplumsal hayatı tamamen şeffaflaştırarak gizliliği ve mahremiyeti imkânsız kılar.

CESUR YENİ BİYOPOLİTİKA

Distopyalarda teknoloji sadece dışsal bir izleme aracı değil, bedene ve zihne doğrudan müdahale eden biyopolitik bir güçtür. Aldous Huxley’nin *Cesur Yeni Dünya*’sında teknoloji, embriyo aşamasında başlar. Kast sistemi genetik mühendislikle biyolojik bir zorunluluk hâline getirilir, mutluluk ise “Soma” adı verilen teknolojik bir uyuşturucuyla imal edilir. Aldous Huxley’nin *Cesur Yeni Dünya* eserinde olduğu gibi, teknoloji sadece dışsal bir izleme değil, embriyo aşamasında başlayan genetik müdahale ve hipnopedya (uykuda eğitim) yoluyla zihinsel bir denetim sağlar.

Huxley *Cesur Yeni Dünya*’da genetik mühendisliği toplumsal kontrolün biyolojik düzlemine taşır. İnsanlar kast sistemine göre üretilir. Mutluluk, teknolojiyle imal edilen bir yanılsamaya dönüşür. *Cesur Yeni Dünya*’da genetik mühendisliği toplumsal hiyerarşiyi doğum

öncesinden başlayarak biyolojik ve zihinsel bir zorunluluk hâline getirerek kalıcı kılar. Bu düzende insanlar doğal yollarla doğmak yerine, “Londra Merkez Kuluçka ve Şartlandırma Merkezi” gibi laboratuvarlarda, tıpkı fabrikalardaki otomobiller gibi seri üretim bantlarında üretilirler. Bu durum aile, anne ve baba gibi kavramları tümüyle ortadan kaldırarak en temel insani bağları yok eder. İnsanlar tıpkı otomobiller gibi belirli sınıflarda (Alfa, Beta vb.) ve ihtiyaç duyulan sayıda üretilirler. Bu durum bireyin biricikliğini yok ederek onu ikame edilebilir bir “ürün” hâline getirir.

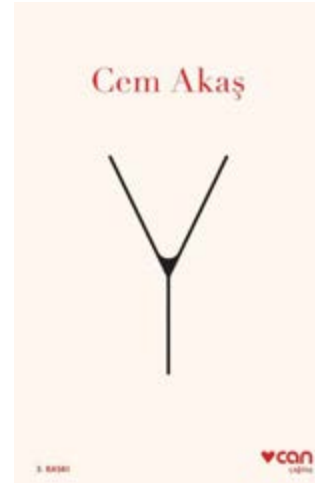
“Soma” gibi uyuşturucu haplar veya sürekli yayın yapan eğlence teknolojileri, bireylerin derin acı, sevgi veya bağlılık hissetmesini engeller. İnsanlar “mutlu budalalar” hâline getirilerek toplumsal meselelere karşı kayıtsızlaştırılır. Böylece derin acı ve isyan duyguları uyuşturularak insanlar “mutlu budalalar” şeklinde sisteme entegre edilir. Teknolojinin yarattığı bellek kaybı insanı “zihinsel bir dişli” hâline getirirken, bu makineleşmiş yapı bireyin gerçekliği sorgulama yetisini elinden alarak onu iktidarın arzulanı uysal bir parçaya dönüştürür. Teknoloji burada bir “yaratıcı” (tanrı) rolündedir. Şartlandırma ve kuluçka teknikleri bireyin özgür iradesini daha embriyo aşamasında yok eder. İnsan, teknolojinin bir çıktısı (output) hâline gelir.

FAHRENHEİT 451 VE ZİHİNSEL FELÇ

Ray Bradbury'nin *Fahrenheit 451* adlı eserinde medya teknolojileri eleştirel düşüncüyü yok eden bir uyuşturucu işlevi görür. Kitapların yakılması teknolojinin (mekanik tazılar ve modern araçlar) düşüncüyü fiziksel olarak imha etme gücünü simgeler. Mekanik tazi, teknolojinin hükümet eliyle nasıl bir baskı ve manipülasyon aracına dönüştüğünün en somut kanıtıdır. Trajik olan şudur ki bu metalik canavarın ataları bir zamanlar itfaiyecilerin sadık dostları, enkaz altındaki yaralıları bulan kurtarıcılarıdır. Ancak bu distopik düzende tazi bir yaşam kurtarıcıdan toplumun ensesinde soluyan bir gözcüye dönüştürülmüştür. Tıpkı Fury'ler gibi, kurulu düzene başkaldıranların, yasaklanmış fikirlerin peşinden gidenlerin ve “huzuru” bozanların peşine düşmek üzere programlanmıştır. O artık bir sadakat ölçeridir; devletin kurallarına uymayanlar için kaçışı olmayan, metalik bir cezalandırıcıdır.



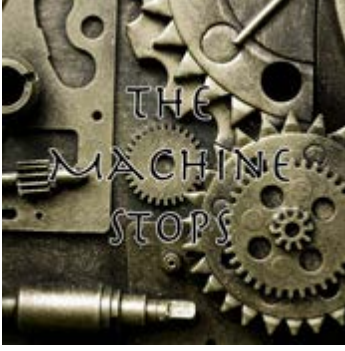
Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Hikâyesi* romanında kadın bedeni, devletin teknik bir prosedürü ve denetim alanı hâline gelir. Teknolojinin “yokluğu” veya sadece belirli bir grubun (iktidarın) elindeki “üreme teknolojisi” kadın bedenini biyolojik bir fabrikaya dönüştürür. Burada teknoloji, bedeni devletin bir envanteri hâline getiren politik bir öznedir. Kazuo Ishiguro'nun *Beni Asla Bırakma* (Never Let Me Go) romanında klonlama teknolojisi, anlatıda sessiz ama yıkıcı bir özne olarak yer alır. Teknoloji, klonların “ruhunun” olup olmadığını sorgulayan bir etik laboratuvar kurur. Karakterler teknolojinin birer yedek parçasıdır.



Cem Akas'ın *Y* romanında beden, sistem tarafından düzenlenen bir veri alanına dönüşerek biyoteknolojik distopyanın yerel bir örneğini sunar. *Y* romanında

teknoloji sadece bir araç değildir; nüfusun genetik yapısını, cinsiyet dengesini ve yaşam süresini belirleyen bir “üst-yönetici” pozisyonundadır. Romanda iktidar, teknolojiyi kullanarak insan türünün en temel biyolojik gerçeğine (cinsiyete) müdahale eder. Dünyadaki erkek nüfusunun sistemli bir şekilde azaltılması ve üremenin laboratuvar ortamına taşınması, teknolojinin biyopolitik bir “karar verici” olduğunu gösterir. Erkeklerin (Y kromozomu) tasfiyesi, teknolojinin toplumsal mühendislikteki cerrahi müdahale gücünü temsil eder. Y’de teknoloji, bireyi ruhsal veya düşünsel bir varlık olarak değil, biyolojik bir “envanter” olarak görür.

TEKNOLOJİDEN KAÇIŞ VE TEKNOLOJİNİN ÇÖKÜŞÜ



Bazı metinlerde teknoloji, anlatının hem varlık sebebi hem de yıkımının kaynağıdır. E. M. Forster’ın 1909 yılında kaleme aldığı *Makine Duruyor* (The Machine Stops) adlı eseri, modern dünyanın dijital bağımlılığını bir asır öncesinden hikâyeleştirir. Forster’ın vizyonunda insanlık yeryüzünü terk etmiş ve yerin altında bal peteği düzeninde inşa edilmiş altıgen hücrelerde yaşamaya başlamıştır. Bu mekânsal tercih, bireyin izolasyonunu ve fiziksel dünyadan kopuşunu simgeler. Barınma, yemek ve hijyen gibi tüm yaşamsal gereksinimler merkezî bir “Makine” tarafından karşılanır. İnsanlar Makine’nin kendi ataları tarafından yapıldığını bilseler de zamanla ona karşı dinî bir huşu beslemeye başlamışlardır. Makine hem sevilmektedir hem de gazabından korkulan bir tanrı figürüne dönüşmüştür. Yazar, modern insanın teknolojiyle çevrelenmiş konfor alanını aslında ruhu öldüren ve insanı doğasından koparan uygar bir zindan olarak niteler.

Distopyalarda teknoloji çoğu zaman özgürleştirici değil; denetleyici, yönlendirici ve bastırıcı bir güç olarak karşımıza çıkar. Ancak bu güç yalnızca birey üzerinde değil, doğrudan mekân üzerinde işler. Distopik anlatılarda teknoloji kenti yeniden kuran görünmez bir şehir plancısıdır.

Kurt Vonnegut, *Otomatik Piyano*’da makinelerin üretimi devraldığı bir dünyada insanın “gereksizleşmesini” eleştirir. Müzisyenin olmadığı ama müziğin çaldığı bu dünya, modern algoritmik elitlerin habercisidir.

Frank Herbert *Dune* serisinde teknolojiyi tamamen reddederek insan zihnini (Mentat’lar) ve biyolojik disiplini teknolojinin yerine koyar. Ancak bu durum gücün yok olmasını değil, daha rafine ve tiranlaşmış bir “bilinç teknolojisine” dönüşmesini sağlar.

Distopik anlatılarda teknoloji genellikle ana kahramanın karşısındaki en güçlü antagonist (hasım) olarak konumlanır. Ancak bu hasımlık cansız bir nesnenin kullanımından ziyade, sistemin her hücresine sızan, karar veren ve uygulayan bir “özne” formundadır. Teknoloji artık insanın kullandığı bir alet değil; insanı kullanan, şekillendiren ve uysallaştıran ana yapıdır. Gözetim toplumundan denetim toplumuna geçişte internet ve dijital ayak izleri modern dünyayı Julian Assange’ın tabiriyle bir “postmodern kara ütopya”ya yaklaştırmaktadır. Distopyalar, teknolojinin insanlığı özgürleştirmek yerine onu kendi yarattığı bir hapisane düzenine mahkûm etme riskine karşı zamansız bir uyarı niteliği taşımaya devam etmektedir.■

Şehir ve Hayat Bağlamında İslamcılarının Teknoloji Eleştirileri

Dursun Çiçek

Jean Jacques Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkındaki Nutuk* kitabını bir yarışma için kaleme almıştır. Yarışmanın sorusu ilginçtir: “Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlâkın düzelmesine yardım etmiş midir?”

1750 yılında Dijon Akademisi böyle bir soru ile aslında fark ettiği bir süreci sorgulamak ister. Dönem, Sanayi Devrimi'nin kendini toplum ve birey hayatında hissettirdiği dönemdir. Kant 26 yaşındadır. Henüz Aydınlanmanın zemini olacak üç eserini yazmamıştır. Newton yeni ölmüştür. *Tanrı'nın kanunları* yavaş yavaş tabiat ve fizik kanunlarına dönüşmeye yeni yeni başlamıştır. Descartes rasyonalizmi ve mekanizmi kendini hem

Sanayi Devrimi öncesi teknoloji daha çok araçsal bir unsurken ve insan hayatını kolaylaştıran ve tamamlayan bir araç olarak nitelenirken, Sanayi Devrimi sonrası teknoloji tıpkı bilim, sanat ve felsefe gibi değer üreten, dinin yerine ikame edilen, hayatı, insanı, toplumu, ahlâkı, dini hatta Tanrı'yı belirleyen bir özelliğe kavuşmuştur.

felsefi hem de sosyolojik anlamda hissettirmektedir. Aslında Dijon Akademisi'nin sorusu, Yeni Çağ felsefesinin sonucu olarak ortaya çıkan mekanizmin bir tezahürü biçiminde tecelli eden teknolojinin yeni biçiminin insan ve toplum hayatındaki yerini sorgulamaktadır.

Kilise'nin şu veya bu biçimde sınırlarının çizilmesi ve hayata müdahalesinin daraltılması, Kilise egemenliğindeki din anlayışının buna paralel biçimde zayıflaması dinin yerini bilimin mi sanatın mı alacağı tartışmalarını da beraberinde getirir.

Tüm bu tartışmaların ortasında, Aydınlanmanın en önemli sacayaklarından biri kabul edilen Rousseau, paradoksal olarak uygarlığın ve kültürel ilerlemenin insan ahlâkını bozduğu ve doğal iyiliği yozlaştırdığı tezini savunmuştur. Nitekim Rousseau ve benzer düşünürler bu dönemden itibaren teknolojinin artık bir araç olmaktan çok değer üreten yanına göndermede bulunmaya başlamışlardır.

Sanayi Devrimi öncesi teknoloji daha çok araçsal bir unsurken ve insan hayatını kolaylaştıran ve tamamlayan bir araç olarak nitelenirken, Sanayi Devrimi sonrası teknoloji tıpkı bilim, sanat ve felsefe gibi değer üreten, dinin yerine ikame edilen, hayatı, insanı, toplumu, ahlâkı, dini hatta Tanrı'yı belirleyen bir özelliğe kavuşmuştur.

Şehirler açısından düşünürsek başta Weber ve Mumford olmak üzere Batılı düşünürler zamanın ve mekânın mekanikleşmesi ile birlikte şehirlerin de mekanikleştigi ve içinde yaşayan insanları kendine

göre yeniden kurduğuna dikkat çekmişlerdir. Onlar bu dönemde geleneksel olarak insanın kurduğu şehirler yerine şehirlerin kurduğu insanlara daha çok göndermede bulunmuşlardır.

Aydınlanma sürecinde, modern insanın cennet olarak telakki ettiği modern kentler, büyümesi engellenemeyen bir yaratığa dönmüş durumdadır. Mumford'a göre, modern insanın cennet tasavvuru iddiasını taşıyan modern kentlerin en önemli sembolleri olan New York, Varşova, Tokyo, Berlin vb. kentler artık fiziksel yok oluşun eşiğindedir. Kapitalist bağlama tepki olan sosyalist eksenin kent telakkisinin de öncekinden herhangi bir öz-mahiyet farkı yoktur. Bugün artık kentsel evrimin nihai amacından söz edeceksek mekanikleşmiş, standartlaştırılmış, etkili biçimde insansızlaştırılmış, mekânsızlaştırılmış ve zamansızlaştırılmış bir megalopoliten söz edebiliriz.

Mumford'a göre, ilerleme havarileri kente hayat getirmek yerine taşraya kısırlık kente de ölüm getirmişlerdir. Onların sözünü ettiği *geleceğin kenti* aktif, özerk, tam olarak bilinçli bir hayat ihtimalini en aza indireyen bir kenttir; yalnızca makinenin gerektirdiklerine uyacak kadar bir hayatı ön plana çıkaran bir kenttir bu. Söz konusu kentler, bir düşüncenin değil bir kehanetin ürünüdür. Bu kehanetlere ne kadar yaygın olarak inanılırsa sistem o kadar düzenli işler.

Modern kentlerin matematik, fizik ve rasyonel bağlamının bir gerçekliği değil bir kehaneti temsil ettiğine işaret eden Mumford; farklı bir kentsel gelişimin imkânından da söz eder. "Eğer hiçbir insânî amaç, taşranın yok edilmesi sürecini durduramaz ve kentlerin büyüüp kolonileşmesine sınır koymayı başaramazsa, Maine'den Florida'ya bütün sahil şeridi tek ve neredeyse farklılaşmamış bir bileşik kent hâlinde birleşecektir"

Aydınlanma düşüncesinin bilimi, sanatı ve teknolojiyi araç olmaktan çıkarıp mitselleştirdiği hatta kutsallaştırdığı artık tartışılmıyor. Anti modernistlerin kaygıları bile süreci daha da pekiştirdi. Felsefede, bilimde, sanatta, hayatta ve şehirlerde muhatap olduğumuz bu mekanikleşme artık yapay zekâ boyutunda içselleştirilmiş durumda. Bugün muhafazakâr bir belediye başkanı veya siyasetçi, dindar bir insan veya aydın, yeni İslamcıların küçümsenemeyecek oranda önemli bir bölümü söz konusu süreci hayatının bir parçası yapmakta ve bunu da kendince rasyonelleştirmektedir.

Ancak tüm bunlara rağmen sayıları az da olsa bilhassa İslamcılar arasından ciddi eleştiriler de söz konusudur. Gerek 19. yüzyılda ve gerekse bugün bu eleştiriler şiddetini yitirse de devam etmektedir.

19. yüzyıl İslamcılarının biraz daha geleneksel tutumda olanları teknoloji ve bilime karşı daha ihtiyatlıdır. Bunlar ağırlıklı olarak “Batı’nın ilmini alalım ama ahlâkını almayalım” ilkesi doğrultusunda hareket eder ve Batı bilimi ve teknolojisinin araçsallaştırılmasını tavsiye eder. Bu dönemde Batı bilim ve teknolojisine mutlak anlamda tamamen karşı çıkan bir isim neredeyse yoktur. Modernist İslamcılar sadece teknoloji ve bilimi almakla kalmayıp arka planındaki düşünce ve zihniyeti de *İslam’da var* mantığıyla içselleştirirken belki de en ihtiyatlı yaklaşım halktan gelmiştir.

Bu dönemdeki düşünürlerin teknolojiyi reddetme bağlamında külli veya ferdi bir tavır alamamalarında şüphesiz ki tarihsel tecrübelerinin önemli bir belirleyiciliği vardır. Çünkü teknoloji insanlık tarihinin bir realitesidir ve tarihin her döneminde insanın işini kolaylaştıran araçsal bir bağlama sahiptir. Aydınlanma tecrübesine kadar da bu araçsallık devam etmiştir. Ancak Aydınlanma süreci artık insanın ve toplumun araçsallığının konuşulduğu bir duruma dönüşür.

20. yüzyılın ortalarında Heidegger, Mumford gibi düşünürlerle beraber bilim ve teknoloji ile ilgili bakış açıları ve eleştirilerde de köklü değişiklikler olmuştur. Bilhassa Varoluşçu düşünürlerin teknolojinin istismarı meselesini gündemlerine almaları, iki dünya savaşının dünyada yol açtığı tahribat, ekonomik ve ahlâkî durum hem Batılı düşünürleri hem de İslam dünyasındakileri ciddi anlamda etkilemiştir. Bu kez sürecin de etkisiyle bilhassa teknolojinin ve modern bilimin araçsallaştırılmayacağını ve bunun tamamen reddedilmesi gerektiğini düşünen İslamcılar da 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır.

19. yüzyıl İslamcılarının teknolojiye bakışları her ne kadar homojen olmasa da temelde birbirinden çok uzak değildir. Batı’da felsefi düzeyde ciddi eleştiriler yapılmasına rağmen bu dönem İslamcıları genel olarak teknolojiyi araç olarak görmeye mütemayildir. Batı’nın ürettiği teknolojiyi almak onlara göre hayatımızı kolaylaştıracaktır ve bunu almakta bir sakınca yoktur. Bu anlamda Sanayi Devrimi öncesi ve sonrası ile ilgili bir ayırım yapılmaz.

Mumford’a göre, ilerleme havarileri kente hayat getirmek yerine taşraya kısırlık kente de ölüm getirmiştir.

Söz konusu bilim ve teknoloji vasıtası ile gelen kültür, ahlak ve değer yargıları eleştirilmesine rağmen sürecin gelmesinin zorunluluğu hususu da tartışılmaz. Çünkü yeni durumun alınıp alınmaması irade meselesidir. Mesele teknolojiyi almak yerine gönüllü olarak bunları almakla ilgilidir. Sadece teknoloji alınıp kültür alınmazsa sorun kalmaz.

Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Mehmet Akif, Said Halim Paşa gibi dönemin İslamcıları tarihteki Müslümanların ilmi teşviklerini hatırlatarak Batı’daki ilmî gelişmelerin alınmasını bir anlamda kaçınılmaz görürler. Ancak bunu yaparken de teknolojinin araçsallığını unutmazlar. Mesele teknolojiyi kullananların iyiliği ve kötülüğü olarak değerlendirilir. Teknoloji, ümmetin güçlenmesi için gereklidir. Batı karşısında geri kalmama, kalkınma ve bağımsızlık için teknoloji transferi veya üretimi göz ardı edilmemelidir.

Bunun uzantısı olarak ortaya çıkan Millî Görüş hareketi, *Ağır Sanayi Hamlesi* söylemi ile kalkınmacı ve teknolojiyi merkeze alan bir tutum takınır. Bu anlayışa göre Batı bilim ve teknolojisinin zemini zaten İslam medeniyetidir. Her ne kadar Aydınlanma bağlamında süreç sekülerleşse de söz konusu teknoloji ve bilim Müslümanlar eliyle yeniden İslami bir çerçevede tevil ve tabir edilebilir. Millî Görüş’ün devamında ortaya çıkan AK Parti süreci de özellikle savunma sanayisi, şehirleşme, ulaşım, sağlık ve benzeri sektörlerde teknolojiyi içselleştirir ve ülkenin teknolojik kalkınmasını sürekli gündemde tutar. Lakin muhafazakâr bakış açısını meşruiyet için zorunlu kabul eder.

Batı’daki anti-modernist süreçten etkilenen çağdaş İslamcılar, teknolojiye bakışlarında yüzyılın başındaki modernist ve geleneksel İslamcılara göre daha sert bir tutum takınırlar. Türkiye dışından Seyyid Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî ve benzeri düşünürler modern teknolojiyi Cahiliye’nin yeni bir biçimi olarak eleştiri-

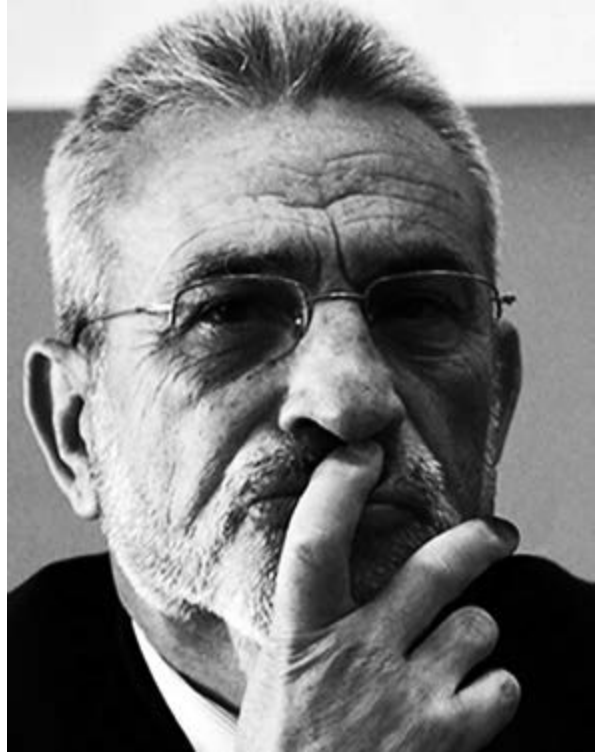
Karakoç'a göre modern teknoloji, Batı medeniyetinin hümanizm sonrası yeni insan, yeni din ve yeni toplum telakkisinin bir sonucudur. Batı insanı Kilise'nin ve ruhbanların kontrolünden çıkacağı derken kendini ve tüm insanlığı teknolojinin ve makinenin esiri yapmıştır.

rirler. Onlara göre teknoloji; kapitalizm, emperyalizm ve hatta materyalizmle iç içedir; insanı maneviyattan, bilhassa dinden uzaklaştırır, tüketim toplumuna dönüştürür, çevre ve insanı tahrip eder, şehirleri ve mekânı birbirine dönüştürür ve tahrip eder. Öyleyse Batı teknolojisini almak insanı ve toplumu, zamanı ve mekânı modernleştirir ve sekülerleştirir.

Bu dönemde Türkiye'de anti-modernist eğilimler İsmet Özel'de tezahür eder. O, *Üç Mesele*'de Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma mevzusunu ele alır. Teknolojiyi modernitenin, kapitalizmin ve Batı medeniyetinin en belirgin uzantısı olarak değerlendirir. Teknolojiyi değerden soyutlanmış bir araç olarak görmez, aksine insanı yabancılaştıran, kutsala ve öteye inancını yok eden, aşkın ile bağını koparan, doğayı tahrip eden ve ruhu mekanikleştiren bir azgınlık, haddini aşma olarak nitelendirir.

İsmet Özel'e göre teknoloji modern uygarlığın temel özelliğidir ve insanı tabiatla kurduğu uyumlu ilişkiden zorunlu olarak koparır. Tabiatı istismar eden, sömürücü ve yozlaştırıcı bir zihniyetin ürünüdür. Modern teknoloji akıl ile varlık arasındaki irtibatı koparır. İnsan, mekanik ve makineleşmiş bir hayata sürüklenir; hatta en insani duygular ve ilişkiler bile mekanikleşir.

İsmet Özel'e göre modern insan her şeyi teknik ve bilim ile açıklayınca aşkın, ilahi ve kutsal olanı algılayamaz hâle gelir. Hatta bunları irrasyonel olarak niteler. Böylece bilim ve teknoloji, "ilerleme" adı altında sunulan bir tahakküm ve egemenlik aracı hâline dönüşür; insanı edilgen hâle getirerek pasifize eder. İnsan için teknolojiye



zorunlu bir bağımlılık ortaya çıkar. Hatta bu zorunluluk hiçbir insanın sürece kayıtsız kalmasına izin vermez. Çünkü artık hayat nizamını ve dünya tasavvurunu, hafızayı ve dili teknoloji oluşturmaktadır. Şehirler ve şehirdeki insan bu mekanizmin sadece bir parçasıdır.

İsmet Özel *Mazot* şiirinde Sanayi Devrimi'nin sembolü olan demir, mazot ve tren imgeleriyle makineleşmiş, uykusuz, mutsuz, duygusunu yitirmiş modern insanı, onun siyasal süreçlerini ve şehri anlatır. Sabahın köründe trenlere binip fabrikalara koşan insan, "makine dişlisi" gibi tasvir edilir. Şehir de insan gibi bir makinenin parçasıdır:

*Besbelli ki leşler koruyor şehrin bedenlerini
göğsünün kafesinde yalnızca pasak
biliyorsun
korkutulmuş bir kızın
yüreğinden fıskıran beyaz güvercinleri
sabahın köründe kalkan tirenlerdeki nefret
hergün aynı kalafat yerine çekilmenin nefreti
bunları*

bütün bunları biliyorsun

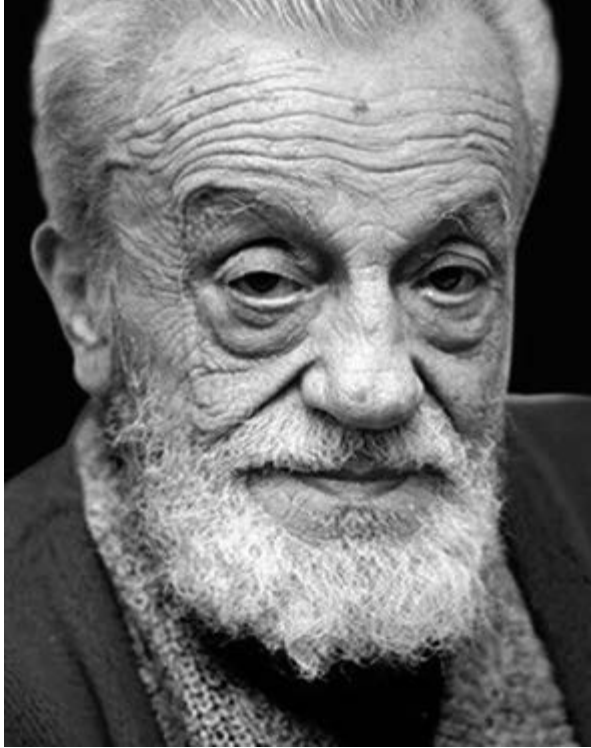
Bir başka şiirinde:

Kabaran bir çarpıntı oluyor şehir.

artık yırtarak açtığımız zarflarda
ne kargış, ne infilak
yalnız koynunda çaresiz, çıplak,
isyan işaretleri taşıyan
bir ergen cesedi.

Kabaran bir çarpıntı oluyor şehir
uyusam bir dağın benimle uyuduğu oluyor
her gün şehrin ortasında bir ergen ölüyor
domuzuna ölüyor bankerlere durarak
noterden onaylı kağıtlara durarak
mevlit ilanlarına durarak.

Dolayısıyla İsmet Özel, yeni şehrin tarihsel tecrü-
bemizdeki medine ile ilgisinin olmadığını belirterek
dönemindeki İslamcıların “medeniyet mücadelesi”
kavramına da mesafeli durur. Bu anlamda o, Müs-
lümanların tarihsel tecrübesindeki medeniyetleri
de sorunlu görerek teknolojinin araçsallığını bile bir
bakıma reddeder. Ancak her şeye rağmen çözümü
Müslüman bir toplumun inşasında görür. Toplum ve
insan inşa edilmeden teknoloji araçsallaştırılmaz.



Turgut Cansever mimarlığın
ve mimarların tanrı gibi
bir yaratıcı olarak kendilerini
görmelerine dikkat çekerek
teknolojinin ve modernitenin
bilhassa şehirler vasıtasıyla
bir tahakküm aracı hâline gel-
diğinin altını çiziyor.

Fakat bu toplum öyle bir toplumdur ki tarihte bir
karşılığı yoktur ve bir bakıma yeniden inşa edilmelidir.

Necip Fazıl ve Sezai Karakoç ise Müslümanların
tarihsel tecrübelerini önemser. Onlar İsmet Özel’in
aksine İslam’ı tarihsel anlamda bir hafıza, dil, hayat
nizamı ve dünya tasavvuru olarak örnek bir pratiklik
olarak kabul ederler.

Necip Fazıl Kısakürek; *Büyük Doğu* diyerek, fetişleş-
tirilen Batı’ya karşı Doğu’nun ve İslam’ın büyüklüğüne
gönderme yapar. Bir anlamda Batı’nın *asr-ı saadet* veya
evrensel olarak algılanmasının problemliliğini
hatırlatır. Ona göre Batı ve teknolojisi insanı tektip-
leştiren, maddeyi hâkim kılan ve insanı aşkın olandan
koparan bir *puttur*.

Necip Fazıl’a göre modern teknoloji bir sembo-
lik anlama sahiptir ve Müslümanlar ve Doğulular
açısından sırf araçsal olarak nitelenemez. “Makineyi
yapacak makineyi yapmadıkça makinenin sömürücü ve
öldürücü bir şey olduğu” gerçekliğinden kurtulamayız.
Ona göre Batılı ülkeler Müslümanların basit makine
ithaline veya montaj sanayiine izin vererek aslında
onları hem sömürmekte hem de dönüştürmekte, ken-
dilerine olan siyasi, iktisadi ve sosyal bağımlılıklarını
kalıcı hâle getirmektedir.

Oysa Müslümanlar “makineyi yapan makine”yi
üretmeye başladıklarında makineye de hükmederler.
Müslümanlar hikmet temelli bir teknolojiye sahip
olduklarında sadece kendi insanlarına değil tüm dünya
insanlarına da makinenin esiri olmayan daha insanca
bir hayat sunabilirler. İnsan madde ile kuşatılmış hâlini
ancak bu biçimde aşabilir.

Sık sık Şarlo’nun *Modern Zamanlar* filmine gönder-
mede bulunan Necip Fazıl, insanın otomatlaşmasına

Turgut Cansever mekanik mimarinin hırsın, üstün olma ve hükmetme duygusunun ve kendisinin dışındaki insanlara tahakküm etmenin bir aracı olduğuna işaret ederek, insani ölçeği yitiren her anlayışın sorunlu olduğunu belirtir. Ona göre İslam ve Doğu'nun, güzelliği ve ferahlığı temel alan mimari anlayışı yerine hırsı, büyüklüğü ve üstünlüğü temel alan Batı mimarlığı insanlık için bir felakettir.

ve makinenin dişlisi hâline gelmesine göndermede bulunur ve mekanikleşen insanın mana ve mefhumunu yitireceğini söyler. Necip Fazıl'a göre Batı medeniyeti makine ve madde üzerine kurulduğu için teknolojinin putlaştırıcı gücünden kurtulamaz. İslam medeniyeti ise ruh ve mana medeniyeti olduğu için, Müslümanların emrindeki bir makine ve teknoloji insanı yüceltir.

Sezai Karakoç ise teknolojiyi Batı modernitesinin en somut tezahürü şeklinde ele alır. Eleştirisi manevi temellidir; ancak Diriliş kavramı etrafında daha umutlu ve ihya edici bir perspektif sunar. Teknolojiyi külli olarak reddetmez; fakat ruhsuz, maddeci ve tahakkümcü bağlamdaki hâlini sert biçimde sorgular.

Karakoç'a göre modern teknoloji, Batı medeniyetinin hümanizm sonrası yeni insan, yeni din ve yeni toplum telakkisinin bir sonucudur. Batı insanı Kilise'nin ve ruhbanların kontrolünden çıkacağı derken kendini ve tüm insanlığı teknolojinin ve makinenin esiri yapmıştır. Modern Batılılar Kilise'ye karşı başlattıkları süreçte Müslümanların ve Doğuluların tarihî tecrübelerinden ve bilhassa bilgi, teknik ve tecrübelerinden araçsal olarak faydalanmış fakat o bilgiyi bağlı bulunduğu müteâil bağlamdan koparmıştır. Böylece mekanikleşme Batılı insanı ve Batılılaşanları yaşayan ölü hâline getirir.



Teknik, insanın kendini Tanrı sanmasına yol açarken bir süre sonra o teknik bizatihi kendi Tanrı hâline gelir. Artık insan beton ve çelikten fişkıran teknik hayaletler arasında sıkışan bir araca dönüşür.

Sezai Karakoç, şiirlerinde teknoloji ve modernlik eleştirisini imgelerle yoğunlaştırır: Modern şehirler, betonlaşma, makineleşmiş hayat, ruhsuz ilerleme gibi tanımlarıyla Batı medeniyetini "çamur uygarlığı bile değil" diye nitelendirir.

Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç, İslami duyarlılıkla modernleşmeyi sorgulayan ve bu sorgulamayı şehir eksenine taşıyan iki düşünürdür. Her ikisi de şehir kavramını ele alır, ancak bu kavramı farklı vurgularla işlerler.

Necip Fazıl'da modern şehir daha çok ferdin yabancılaşması, ruhi anlamda çekilen çileler ve ıstıraplar ve insanın kendine ve mekâna yabancılaşması olarak öne çıkarken başta İstanbul olmak üzere geleneksel şehir ise insanın inancının tezahürü olarak ortaya çıkar. Sezai Karakoç'ta ise şehir; medeniyetin müşahhas tezahürü, dirilişin mekânı ve ruh-mekân ilişkisinin merkezi hâline gelir.

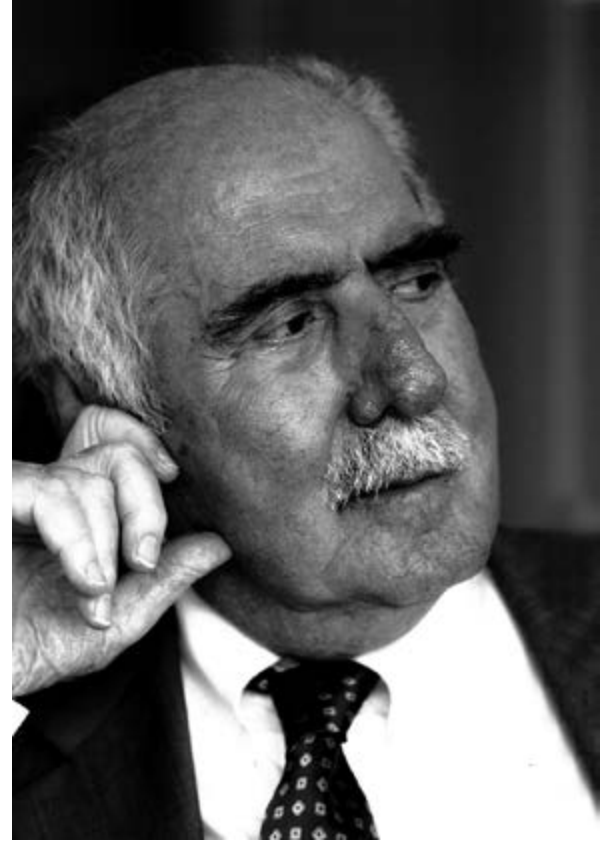
Batı'da da teknoloji Aydınlanma öncesinde bir araçken Aydınlanma sonrası neredeyse tanrısal bir niteliğe sahip olmuştur. Dolayısıyla insanın öncelikle bundan kurtulması gerekir.

Necip Fazıl'ın "Kaldırımlar" ve "Canım İstanbul" şiirleri sözünü ettiğimiz bu ikili durumun göstergeleridir. Şiirlerinde modernliğin temsili olan kaldırımlar, evler, bacalar, surlar gibi şehrin unsurları tabiatlarından uzaklaşarak insani özellikler kazanır veya terk edilmişlik, yabancılık, ıssızlık, sessizlik, yalnızlık hissi verir. Modern şehir; ferdiyeti ortadan kaldıran, ruhu yabancılaştıran bir mekân ve zemin olarak betimlenir. Necip Fazıl, Osmanlı sonrası Türkiye'de zorunlu ve hızlı modernleşme sürecinin yol açtığı manevi boşluk ve kimlik krizine dikkat çeker. Artık insan da zaman da mekân da şehir de buhran sürecini yaşamaktadır.

Batı'da gördüğü ve yaşadığı şehirlerin mekanikliğine karşılık İstanbul onun için insani şehrin en önemli göstergesidir. "Canım İstanbul"da şehir, "ruhumu eritip de kalıpta dondurmuşlar; onu İstanbul diye toprağa kondurmuşlar" dizeleriyle adeta kendinin ve insanın varoluşunun bir parçasıdır. İstanbul, İslam medeniyetinin şehir anlayışının bir prototipidir. Öyleyse yeni şehir telakkisi İstanbul modelinde ancak yeniden kurulabilir. Süleymaniye, Üsküdar, Eyüp bir yaşama biçiminin hayat nizamı olarak ete kemiğe bürünmesidir.

Sezai Karakoç içinse şehir, medeniyet kavramıyla neredeyse özdeştir. "Kent, site, medine" kelimelerini medeniyetin canlı ve dinamik göstergesi olarak görür ve bunları birbirinin yerine kullanır. Şehir; ruhun ve mananın mekâna sinmesi, mekânda yer tutması, tarihin ve inancın, bir medeniyet tasavvurunun mücesssem hâle gelmesidir. Karakoç'a göre bir medeniyet ete kemiğe bürünürken mekânını ve tarihini inşa ederek kendini açığa çıkarır. Bu, inancın zaman ve mekânda yeniden tevیل ve tabir edilmesidir. Dolayısıyla şehir, medeniyetin "hayat küresi"dir.

Gerek Necip Fazıl'ın ve gerekse Sezai Karakoç'un düşünceleri aslında bir ihya zemininde yenilenmeye dayanır. Şehir vahiy temelli bir temeddün yürüyüşüdür ve vahiy temelli bir zihin ve zihniyetle kurulabilir. Hafıza ve dil sadece insana ait değildir. Zamanın, mekânın ve bilhassa şehirlerin de dili ve hafızası vardır ve bu, İslam tarihi tecrübesinde hâlâ canlı ve diri olarak durmaktadır. Şehir ve mekân sadece bir matematiksel ve fiziksel yapı değildir, o aynı zamanda bir mana ve mefhumla sahiptir ve mekânda müşahhaslaşan mana "mekâna sinen ruh"tur.



Turgut Cansever ise teknolojiyi mimarlık ve şehirleşme bağlamında ele alır. Teknolojinin bilhassa mimari ve mimarlık eliyle fetişleştirilmesine karşı çıkar, teknolojiyi kendi başına *yaratıcı* veya *belirleyici* bir güç olarak görmez. Aksine teknoloji, maddi tabakanın bir parçası olarak insan, kültür, inanç ve varlık tasavvuru içinde ait olduğu yeri alır. Turgut Cansever mimarlığın ve mimarların *tanrı gibi bir yaratıcı* olarak kendilerini

görmelerine dikkat çekerek teknolojinin ve modernitenin bilhassa şehirler vasıtasıyla bir tahakküm aracı hâline geldiğinin altını çizer.

Turgut Cansever; 19. ve 20. yüzyıl modern Batı mimarlığının klasik mimarlık anlayışından koparak kendini teknoloji fetişizmine kaptırdığını, bunun da bir bakıma Descartes'ten beri süregelen mekanizmin sonucu olduğunu belirtir. Bu fetişizm; büyük açıklıklar, olağanüstü aydınlık, çelik konstrüksiyonlar, camın ve teşhirin öne çıkması, insanı dışına atan görkemli yüksek binalar ve abartılı yapılar gibi teknolojik gösteriyi ve gösterişi amaç hâline getirir. Ona göre bu tavır İslami değildir. İslam mimarisi Gotik mimarideki gibi teknolojik başarıyı başlı başına hedeflemez; asıl amaç insanın ruhî, psişik ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılayan sükûnet, huzur ve vakardır.

Teknoloji kendi başına bir anlam ifade etmez. Malzeme ve teknolojinin gereklerini yerine getirmek şarttır, ancak bunlar “fikir ve inanç dünyamızın transandantal çerçevesi” içine yerleştirilmelidir. Yani tamamen inancın kontrolünde bir teknoloji şehirlerin ve yapıların tamamlayıcı unsuru olmalıdır. Oysa modern mimaride teknoloji, insanı teknolojiye feda eder. Sadece gökyüzünü kirleten apartmanlara bakmak yeterlidir. İnsanın teknoloji vasıtasıyla hırslının göstergesi olan apartmanlar ve yüksek binalar aynı zamanda teknolojinin de insan üzerindeki hırslının sonucuna dönüşür. Bu durum; ölçünün, ahengin, mihengin yitirilmesi ve insanın ve mekânın bozulmasıdır.

Turgut Cansever mekanik mimarinin hırsın, üstün olma ve hükmetme duygusunun ve kendisinin dışındaki insanlara tahakküm etmenin bir aracı olduğuna işaret ederek, insani ölçüğü yitiren her anlayışın sorunlu olduğunu belirtir. Ona göre İslam ve Doğu'nun, güzelliği ve ferahlığı temel alan mimari anlayışı yerine hırsı, büyüklüğü ve üstünlüğü temel alan Batı mimarlığı insanlık için bir felakettir.

Turgut Cansever, her şeyin yerli yerinde olması ilkesini teknoloji ve şehir ile ilgili düşüncelerinde daha çok öne çıkarır. Dolayısıyla teknoloji önemli bir araçtır. Kendi deyimiyle; maddi varlık tabakasının gerekleri, inşaat malzemesi ve teknik unsurlar saygıyla karşılanmalı, ancak sosyal, iktisadi, biyolojik ve ruhî tabakalarla dengelenmelidir. Güneş, gölge, iklim, topografya gibi biyolojik ihtiyaçlar; sükûnet, huzur gibi psişik gereklilikler asli ve belirleyici unsur olmalıdır. Teknoloji;

yerli yerinde, sakin, yavaş, tamamlayıcı, güzelleştirici ve insani bir niteliğe ulaşmalıdır.

Teknolojinin zamana ve mekâna göre değişkenliğinin önemine dikkat çeken Cansever, tek tip bir teknoloji ve mimarlık anlayışının da tahakküme yol açacağını ve insanı mekanikleştireceğini belirtir. İnsan madde ve mana ile ilgili bilincini yitirmediği sürece teknolojiyi bir hizmet unsuru olarak kullanma kabiliyetini yitirmez.

Turgut Cansever'e göre sanat nasıl estetiğın değil dinin ve ahlakın konusu ise şehir de teknolojinin ve iktisadın değil dinin ve ahlakın konusudur. Öyleyse bir inancın tezahürü olan şehirde teknoloji araçsal niteliğini yitiremez. Ancak aksi durumda şehir, din ve ahlak araçsallaşır.

Sonuç olarak gerek Osmanlı'nın son dönemi İslamcılarını ve gerekse Cumhuriyet dönemi İslamcılarını teknolojiye genel olarak ihtiyatlı yaklaşmışlar ve bilhassa onun gelenekteki araçsal konumuna göndermede bulunmuşlardır. Çünkü hemen hepsi Aydınlanma süreci ile başlayan modernitenin teknoloji tasavvurunun değerden bağımsız olmadığı hususunda hemfikirdir. Bilim ve teknoloji araçsallığını yitirdiğinde başta insan olmak üzere zamanı, mekânı ve en çok da şehri mekanikleştirmekte ve ruhundan soyutlamaktadır. Onlara göre bilim ve teknoloji sadece İslam âlemi için değil Batı dünyası için de ciddi tehlikeler taşımaktadır. Batı'da da teknoloji Aydınlanma öncesinde bir araçken Aydınlanma sonrası neredeyse tanrısal bir niteliğe sahip olmuştur. Dolayısıyla insanın öncelikle bundan kurtulması gerekir.

İslamcılara göre Müslümanlar kendi hafıza, dil, hayat nizamı ve dünya tasavvurlarını oluşturduklarında teknoloji zaten asli manasına kavuşur ve araçsallığını yitirmez. Bu durumda şehirleri de tarihsel tecrübede olduğu gibi teknoloji değil insan kurar... ■

Çerçeve



Nil Aynalı

Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi MTF Mimarlık Bölümü

Heidegger'in "The Question Concerning Technology" adıyla İngilizceye çevrilmiş olan makalesi, mimarlık literatüründe yalnızca bir teknoloji eleştirisi olarak değil, mimari pratiğin özüne dair radikal bir sorgulama olarak yer bulmuştur. Bu makalenin en çarpıcı önermesi teknoloji (Technik) ve teknik (τεχνική - technē) kavramları arasında yaptığı



ayrımdır. Heidegger'e göre Antik Yunan'a ait bir kavram olan technē, sadece bir el becerisi ya da zanaat değil, aynı zamanda bir "bilme" (episteme) biçimidir. Burada bahsedilen bilme, modern bilimden farklı şekilde, şeylerin ontolojik açıdan nasıl var olduğunu, nasıl ortaya çıktığını anlamaktır. Heidegger için technē, daha büyük bir kavram olan poiesis'in (üretme, getiriş-çıkarma) bir parçasıdır. Poiesis, bir şeyi gizlilikten (lethe) açıklığa (aletheia) çıkarma eylemidir. Bir tohumun filizlenip ağaca dönüşmesi, bir çömlükçinin kile şekil vermesi, bir şairin kelimelerle bir dünya kurması gibi... Bu eylem insanın doğaya egemen olmaya çalışmadığı, doğanın kendi hâlinde olan açığa çıkma sürecine eşlik ettiği bir faaliyettir. Çömlükçi, kilin kendi bir testi olma potansiyelini gerçekleştirmesine yardım eder. O; kilin üzerine dışarıdan bir şey dayatmaz, kili kendi olmaya çağırır. Bu nedenle Heidegger technē'yi "saygılı bir açığa çıkarma" olarak tanımlar.

Modern teknoloji ise insan ile dünya arasında başka türden bir ilişkinin ürünüdür. Heidegger, modern teknolojinin yaklaşımını "çerçeveleme" (Gestell) olarak

adlandırır. Çerçeveleme, doğayı bir kaynak (Bestand / standing-reserve) olarak gören bir açığa çıkarma biçimidir. Modern teknoloji (technik) ona göre "zorlayıcı açığa çıkarma"dır. Antik dünyada bir nehir kutsal bir yer olabilirken, modern teknoloji için sadece hidroelektrik enerji üretmek için bir "kaynak"tır. Rüzgâr, ruhani nefesin hissedildiği bir esinti değildir artık, sadece elektrik üretmek için kullanılan bir "ham madde"dir. Toprak, insanı besleyip doyuran bir yuva değil sadece maksimum verimle ekilip biçilmesi gereken bir "üretim bandı"dır.

Heidegger bu durumu şöyle ifade eder: Modern teknoloji, doğayı "el altındaki stok" (Bestand / standing-reserve) hâline getirir. Yani bir şey, artık kendi başına var olan bir şey (object) değildir; sadece başka bir şey için bekletilen, depolanan, optimize edilen bir kaynak (resource) olarak görülür. Bu noktada Heidegger'in en rahatsız edici tezi ortaya çıkar: Modern teknolojide insan teknolojinin "kullanıcı"sı değildir; tam tersine, insan teknoloji tarafından kullanılarak "çerçeveleir". İnsan da bir "kaynak" hâline gelir. Heidegger bu durumu

şöyle özetler: “İnsan, kendisi de bu çerçevelenimin içinde, el altındaki stoğun baş parçası hâline gelir.” Yani insan teknolojiyi kullandığını sanırken aslında teknoloji insanı kullanır. Heidegger’in bu yaklaşımı şehri inşa etme eylemine dair şu soruyu sormamızı sağlar: Şehri oluşturan inşa faaliyetimiz sırasında biz mi teknolojiyi araçsallaştırıyoruz, yoksa teknoloji mi bizi araçsallaştırıyor? Güncel teknolojik imkânlarla gerçekleştirdiğimiz yapma-etme biçimimiz, dünya ve varlık ile ilişkimizi nasıl şekillendiriyor?

Teknolojinin, Heidegger’in ele aldığı anlamdaki “gestell” (çerçeveleme) etkisini, tasavvuf metinlerindeki bazı önermelerle ilişkilendirmek mümkün olabilir. Örneğin İbn Arabî Fütûhât-ı Mekkiyye’de¹ şehrin belli teknik ve malzemeler kullanılarak imar edilmiş bir yer olduğunu, bu imar edilmişlik durumunun ise idrakte bir perdelilik ürettiğini vurgular. İmar edilmiş alanlara nazaran boş alanlar ise idrakin daha açık olduğu yerlerdir.² Bu yaklaşımda, söz konusu dönemin teknolojisi o döneme has bir “gestell” oluşturmuş olduğundan olacak ki şehir insanı ontolojik hakikatinden uzaklaştıran bir mekân olarak tasavvur edilmiştir. Bugüne dönüp baktığımızda bu etkinin her anlamda sınırsızca katlandığı söylenebilir. 13. yüzyılda bir binanın asla yıkılmayacakmış gibi görünmesi ve o dönemin diğer yapılarından daha yüksek inşa edilmesi bu etkiyi sağlamaya yetiyordu. İçinde bulunduğumuz dönemde ise yapıları sadece yüzlerce metre inşa etmekle kalmıyoruz; sıcak iklimde kış gibi, soğuk iklimde yaz gibi mekânlar oluşturuyor, geceyi gündüz, katı olanı geçirgen yapabiliyoruz. Dilediğimiz fiziksel

formu neredeyse her tür malzemeden yapabildiğimiz bir teknolojik imkâna sahibiz. Bugünün şehri, ilerleyen teknolojinin kurduğu iletişim ağıyla aslında fiziksel mekânın ötesine çoktan geçmiş durumda. Aynı şehir içerisinde artık bedensel olarak bir arada olmadan dahi birlikte iş yapabilir, teknolojinin her türlü imkânından faydalanarak hayatımızı son hızla yaşayabilir hâldeyiz. Bütün bunlar hayatımızı kolaylaştıran durumlar gibi görünmekle birlikte, İbn Arabî’nin şehre dair yaklaşımı çerçevesinden baktığımızda, ilerleyen teknolojinin esasında şehrin perdelilik niteliğini artırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Söz konusu teknolojik gelişmeler fizikselliğin koyduğu sınırları aşıyor ve ayrı olanı birleştiriyor görünse bile, ortaya çıkan yüksek iletişim, hızlı ulaşım ve hızlı yapı üretimi esasında bugünün şehrinde yaşayan bizleri bir yanılısına ağının içinde bırakıyor gibi görünüyor. Teknolojinin sunduğu son olanaklarla yapılanmış olan şehir, insana hem kendi cisimsel kökeninin kırılmasını unutturuyor hem de onu ontolojik kökeni ile ilişkiselliğinden perdeliyor. Şehirde yaşayan insanın başka insanlarla ilişkisi, içinde bulunduğu fiziksel bağlamdan daha çok, elindeki teknolojik aygıtta oluşmuş olan dijital platformda gerçekleşiyor. Şehir, fiziksel dünyadan ziyade sanal bir dünyada her gün yeniden kuruluyor. Bu durum, insana ontolojik kökenini hatırlatacak yegâne ayna olan diğer insanlarla ilişkisine yeni perdeler ekliyor. Bu anlamda şehir görünür ve görünmez teknolojik yapılarla imar edildikçe “süflilik”³ niteliğinin giderek arttığı bir mekân hâline geliyor.



¹ İbn Arabî, M. (2013). Fütûhât-ı Mekkiyye (Ekrem Demirli Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

² Aynalı, N. (2024). “İbn Arabî’de Mekan”. (Doktora Tezi). İTÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

³ “Allah onlara ... şöyle der: ‘Şehre inin!’ Bunun anlamı onların ulvi olandan aşağı ve süfliye inmiş olmalarıdır...’ Onların üzerine zillet ve yoksulluk bırakılmıştır. Çünkü onlar şehre inmişlerdir.” İbn Arabî, M. (2013). Fütûhât-ı Mekkiyye (Ekrem Demirli Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık. Cilt 18, s. 384.

Öyle ki İbn Arabî tarihin belli döneminde idrak seviyesi yüksek insanların kendileri için yapı yapmaktan imtina ettiklerinden, hatta insan eliyle yapılmış yapılar yerine şehir dışında yani doğada hâlihazır bulunan mağaraları mesken tutmak istemiş olduklarından bahseder. Bu; teknoloji yerine tekniğin, teknik yerine ise doğallığın yeğ tutulduğu önermesine bizi ulaştırır.

Fütûhât-ı Mekkiyye’de “şehir”leşmemiş alanların şehirleşmiş alanlara üstünlüğü bahsi⁴ daha ileri aşamada insanın dünya üzerinde herhangi bir yapı inşa etmemesinin belki de tüm durumların en makbulü olduğu önermesine kadar uzanır.⁵ Öyle ki İbn Arabî tarihin belli döneminde idrak seviyesi yüksek insanların kendileri için yapı yapmaktan imtina ettiklerinden, hatta insan eliyle yapılmış yapılar yerine şehir dışında yani doğada hâlihazır bulunan mağaraları mesken tutmak istemiş olduklarından bahseder. Bu; teknoloji yerine tekniğin, teknik yerine ise doğallığın yeğ tutulduğu önermesine bizi ulaştırır. Dolayısıyla Fütûhât-ı Mekkiyye’deki ifadelerin Heidegger’in ele aldığı anlamda technê kavrayışının dahi ötesine geçtiği, bu ifadelerde doğal olanın kendisinin bizatihi “açığa çıkmış şiiir” olarak tasavvur edildiği ve teknoloji kullanımından ne kadar uzak kalılabiliyorsa idrakin o kadar açık olduğunun vurgulandığı düşünülebilir. Bu, genel geçer bir teknoloji karşıtı önerme olmak yerine, insanın teknik ve teknoloji ile kuracağı ilişkinin ne denli farkında olması gerektiğini hatırlatacak bir önerme olarak okunabilir.

⁴ A.g.e. Cilt 4., s. 158.

⁵ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Bu grup içinden seyahat edenlerin meskenleri, vadiler ve mağaralar; şehirlerdeki meskenleri ise, Allah’ın kullarından başkalarının yaptığı binalardır. Onlar, taş üstüne taş koymazlar... Bunun nedeni, onların dünyayı büyük bir nehir üzerine konulmuş ahşap bir köprü saymalarıdır.” A.g.e. Cilt 2, s. 159.

Peki, sadece yapı çevresi değil sosyal çevresi de teknoloji ve onun yönergeleri tarafından biçimlendirilen modern insanın bu “çerçeve”den çıkma imkânı var mıdır? Bu anlamda hem teknoloji ile inşa edilmiş olan hem de teknolojik bağlamda biçimlendiriliyor olan şehir ve şehir hayatı içinde, Heidegger’in işaret ettiği anlamda şeylerin özüne dönmek, teknoloji ile bu idrak çerçevesinde ilişki kurmak mümkün müdür? Bu, modern insanın varlıkla ve yeryüzüyle ilksel ilişkisini hatırlaması ve mekânı kurma pratikleri kadar gündelik hayatını sürdürme pratiklerini de bu ilişki ekseninde yapılandırması ile mümkün gibi görünüyor. Tıpkı bir minyatür sanatçısının aslında perspektif tekniğini bilmesine rağmen dünya kavrayışına uygun olmadığı için kullanmamayı tercih etmesi gibi teknolojiyi insanın ontolojik hakikatinden uzak kalmayacağı bir dünya görüşü çerçevesinde kullanmak, bu “çerçeve”nin -dışına çıkmak olmasa bile- kenarında yer tutmak için bir adım olabilir. Bunun tersi ise insanın teknolojinin ve onu biteviye üreten, onunla insanı yönlendiren dünya görüşünün hizmetine girmesi sonucunu doğurabilir. Bu dünya görüşünün insanı ontolojik hakikatinden perdeleyici bir mahiyette olması durumunda da modern insan tıpkı Heidegger’in bahsettiği türden bir çerçeve, daha ötesinde ise İbn Arabî’nin bahsettiği türden bir perdelilik içerisinde kalmaya devam edebilir. ■

KAYNAKLAR:

Heidegger, M. (1977). “The Question Concerning Technology”. D. F. Krell (Ed.), Martin Heidegger: Basic writings içinde (W. Lovitt, Çev.;s. 287-317). Harper & Row.

Aynalı, N. (2024). “İbn Arabî’de Mekan”. (Doktora Tezi). İTÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

İbn Arabî, M. (2013). Fütûhât-ı Mekkiyye (Ekrem Demirli Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Hayal'den Piksellere, Dijital Şehirler ve Yeni Âlem-i Misâl

Ş. Elvan Öksüzoğlu

*Vücûd-i her dü âlem çon hayâl est
(Her iki âlemin varlığı da hayal gibidir) Şebüsterî,
Gülşen-i Râz*

Techne kelimesi, etimolojinin hafızasına başvurduğumuzda, antik Yunancada yöntemli bir üretimi ifade eden, salt estetikten ziyade bilgiye dayalı bir yapma becerisi ve zanaat gibi kavramları kuşatan bir anlam alanına sahip görünmektedir. Platon ve Aristoteles ise insandaki bu üretme yetisinin doğayı taklit yoluyla geliştiğini hatırlatırlar. Bu taklit temelli üretim anlayışıyla birlikte *techne*, “logos” kavramıyla birleştiğinde üretimin bilgi ve amaç içerdiği, böylece ürünün anlam kazandığı yönünde açılımlara doğru ilerler. Bir ahşabın işlevsel ve sanatsal dönüşümü, dere kenarından alınmış bir taşın yontulup dantel gibi işlenerek rûmî desene dönüşmesi ya da bir silikonun çipe evrilmesi, *techne* ile *logos*un birleşimiyle ifade edilmeye müsaittir. Burada ham maddenin kendi hâlinden çıkarılarak bir anlam düzenine sokulması söz konusudur. Madde insan eliyle yalnızca biçim kazanmaz; aynı zamanda bir amaca, bir yönelişe ve bir fikre bağlanır. İnsanın anlam ve düşünce dünyası bu oluşuma katılır. İşte bu

bağ, üretimi sıradan bir dönüştürme eyleminden ayırarak onu anlam taşıyan bir inşa sürecine dönüştürür. Bu noktada techne, logos ile sıradan bir beceri olmaktan öte ilkeli, düzenli ve doğa ile uyumlu bir anlam ufku ile yeniden inşa edilir.

İslam düşüncesinde insanın bu beceri ve düşünsel anlamlandırma yetisi kendinden menkul bir yaratımla değil Hakk'ın sanatının taklit edilmesiyle açıklanır. İnsan üretirken varlığı yoktan kurmaz. Yaratılıştaki ilahi düzeni, sanatı taklit eder ve kendi idrak kapasitesi ölçüsünde yansıtır.

O hâlde yeni isimler yeni mekânlarda yankı bulacaktır. Bu itibarla doğaya bakmak sıradan bir gözlem değil insanı Yaratıcı'yı anlamaya doğru götüren asil bir model alma eylemidir. Kur'an'da geçen "Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesi" insanın varlığı anlama ve anlamlandırma yetisinin ilahi bir talimle temellendiğini göstermektedir. Allah Âdem'e isimleri öğretmiştir ve her bilgi zaman açıldıkça açılacaktır. Esmâ, âlemde tekrarsız bir biçimde sürekli olarak tecelli edecektir. İnsan ise "anlam üreten, anlamlı üreten" bir varlık olarak Tanrı ve âlem arasındaki iletkenliğini bu şekilde sürdürmeye devam eder.

Teknoloji ve insan konusu gündem olduğunda benzer yakınlıkları duyarız. Sıklıkla teknolojik gelişimin insanı yozlaştırdığından ve insana özgü ilişki biçimlerinin aşındığından söz edilir. Peki, davranışların dönüşmesi ve ilişki biçimlerinin yer değiştirmesi gerçekten insanlığın eksilmesi midir, yoksa insanın anlam kurma tarzının yeni formlarda tezahür etmesi mi? Bu tarz nostaljik yakınlıklar büyük ölçüde alışılmışın yeni ile yer değiştirmesi

Şehir insanın yapabilme gücünün en fazla görüldüğü yerdir. Bu açıdan bakıldığında bütün hikâyeye bir "inşa etme" hikâyesidir ve bu üretme tarzı çoğu zaman teknoloji başlığı altında toplanır.

sürecinde ayak uydurma kaygısı ile ortaya çıkar. Şehir ise formların yenisinden inşa edildiği yer olarak kaygıyı değil dönüşüm sürecini hızlandıran bir mekân olarak karşımıza çıkar.

Şehirler kırsaldan bakıldığında geçmişten bugüne çoğu zaman kaygıyla izlenen yerler olmuştur. Şehirde devinim, hareket hızlıdır. Yaşam oldukça seri akar. Bu akış ve dönüşüm kırsalı ürkütecek bir ivmeyle gerçekleşir. İçine girilmemiş mekân olarak daima bir endişe üretir.

Şehir, insan zihninin ve üretme kapasitesinin zamanla birlikte kendini tamamladığı ve aşama aşama sergilendiği yerdir. Her aşama bir sonranın tekâmülüne katkı sağlar. Hayal kuran insana imkân açan bir mekân olduğu gibi, hayalin somut biçimlerde görünür hâle geldiği bir sahnedir aynı zamanda. Sahne var oldukça insanı üretmeye karşı kıskırtır. Taşı işleyen mimar kendi sahnesini kurmak ister. Benzer bir sahnede kendi düşüncesinin eksik bir parçasını bile bulabilir ve buna sevinir. Bu devinim zamanı da dönüştürür, zaman döndükçe hayalin zuhur eden formları da değişir. Şehir insanın yapabilme gücünün en fazla görüldüğü yerdir. Bu açıdan bakıldığında bütün hikâyeye bir "inşa etme" hikâyesidir ve bu üretme tarzı çoğu zaman teknoloji başlığı altında toplanır.

İnsan, doğası gereği sınırları aşan bir varlıktır. Bu durum bir bilememe hâlinden kaynaklanır. O, hududun nereye uzandığını keşfetmek için aşma güdüsü ile güdülenmiştir. Her aşma insana kendisi hakkında yeni bir öğrenme biçimi olarak geri döner. Karşılaştığı her sınır çizgisi yeni bir idrak alanıdır.

ONTOLOJİK GÖÇ, CENNETTEN ŞEHRE

Dinî metinlere göre insanın yeryüzü macerası da sınırları aşma sonucu olarak başlamıştır. İnsan kendi şehrine, kendi olmak üzere bir sınırı geçerek adım atmıştır.

Attâr, *Mantıku't-Tayr*'da insanın yeryüzü için yaratıldığının açıkça altını çizer. Ona göre insan cennetten sürülmemiştir. Aksine, yeryüzü için tasarlanan bu varlık başlangıçta cenneti kendine yeter sanmıştır. Öyle ki bazı sınırlar insan için yanılısamadır. Oysa yeryüzü insanın içindeki o büyük hayalin imkân mahalli olarak ona bir şehir olmuştur. Bu yüzden eski şehirler sadece bir bahçıvanın budama sanatı değil, bir mimarın kendi hayalini maddede görmek istediği o ilk techne-logosun doğduğu yerlerdir.

Eski şehirlere baktığımızda taşın, harcın konuştuğunu görürüz. Bu eserlerin birçoğu kolektif bir hafıza üzerine inşa edilmiştir. İnsanın

ontolojik göçünün hatırası söz geleneğinde, şiirlerde, mesnevi-lerde; tarihsel ilerleyişi ise taşların üzerinde hifzedilmiştir. İnsan bu düşünceyi aktarmakla, işlemekle kalmamıştır; o iyi bir yorumcudur aynı zamanda. Bir yandan doğaya bakarak taşı taş olmanın, ahşabı odunluğun ötesinde hayal etmiştir. Gündelik yaşamın gereksinimleri olan eşyalar bu yorumun, hayalin, anlamın dünyasına bağlanmak-taydı. Buradan hareketle koyunun yününden eğrilen sıradan bir iplik; dokuyanın elinde elibelineye, koç-boynuzuna dönüşmüş ve bu sem-boller aracılığıyla sessiz ama derin bir dil kurmuştu. Bu ufukla görme; bir bilginin, bir anlamın kullanılacak bir eşyaya işlenmesi günümüz ifadesiyle techne-logosdan, yani zanaat ile hikmetin birleşiminden başka bir şey değildi. İnsan doğadan aldığı kendi ufkuyla ve anlam dünyasıyla birleştirerek üretiyor, diğer yandan düşüncesinde de terakki ediyordu. İnsan doğadan devraldığını tamamlamakla kalmadı, onunla tamamlanmayı da öğrendi bir bakıma. Bu bakımdan şehir bu büyük tamamlanışın mekânı, estetik aynası oldu.

ÂLEM-İ MİSAL: SANAL ÂLEM

“Açıl susam açıl”

Söz konusu o kadim hikâyeden zihnimizde kalan en güçlü cümle bu seslendi. Sesin yankılandığı kapı insan muhayyilesinin gelinen son haddi olmalıydı. Ali Baba'nın bu tılsımlı sözlerinde geçen “susam”, “simsime” bir tohum değil etimolojik ve irfani kökleriyle hayal demektir. Kırk askerin koruduğu bu hayal kapısı tılsımlı sözler söylendiğinde

aralanıyor ve aralandığında saklı hazineye ulaşmak mümkün hâle geliyordu. Masalda bahsedilen bu korunaklı mağara insan muhayyilesi gibi sırlı ve dışarıdan girilmesi güç bir yerdir. Mağaraya girilmesine izin vermeyen kırk harami, hayal âlemine erişimimizi engelleyen dışsal uyaranlarımıza benziyor sanki. Bu bakımdan şehir, hayali sergileyen mekân olmanın yanı sıra hayale dalışı zorlaştıran düzeyde akışkan bir mekân olma özelliğine de sahiptir. Tıpkı rüyaların her gece görünüp kaybolması ve unutulması gibi şehrin üretim bereketi de akışın içinde bizler fark etmeden göz-lerimizin önünden geçip gidebilir. Bu sebeple bilgiler “bakma” ve “görme” disiplini kazanmayı, doğru odaklanmayı salık verirler.



İnsanın hayal dünyası pasif görüntüler deposu değildir. Onun potansiyel bir dönüştürücü gücü vardır. Hayal-i muttasıl zihnin kendi hayal üretimi iken hayal-i munfasıl insan zihninde kıvam bulup zihinden ayrılan, dışarıyla karışan, mağara-dan çıkarılanı simgelemeye aday bir ifade olabilir. Tıpkı Ali Baba'nın parolası gibi bir enter tuşuyla dışarı taşıdığına dışarının kokusu ve havası ile farklı bir alaşım oluşur. Bir usta bir taşı oyarken, ahşabı keserken, ilmeği atarken zihin dışarı taşıdığı gibi taş, ipek, ağaç da bu hikâyeye kendi

varlıklarıyla katılır. W. Shakespeare'in dizelerindeki gibi:

“Ve hayal gücü, bilinmeyen şey-lerin suretlerini tecessüm ettirdikçe, şairin kalemi onları somut formlara dönüştürür. Ve uçucu bir hiçliğe, yerel bir mekân ve bir isim bahşeder.”

Böylece hayal mümkün hâle gelir.

Elbette mermer bloğun içindeki Davut heykelini gören bir derin görü hayalin içine karıştığında taşın sertliğine kendi zihinsel simülasyonunu sızdırır. Shakespeare'in dediği gibi artık onun bir mekânı ve bir ismi vardır. Onun çekici Ali Baba'nın enter tuşu gibidir.

Peki, zihin eşyaya nüfuz ettiğinde bir isim, bir anlam doğuyorsa, bir zihin başka bir zihnin hayaline etki edebilir mi?

Tarsem Singh'in adeta görsel bir estetik şöleni olan *The Fall* adlı filmde Roy isimli karakter uydurduğu hikâyeye tıpkı bir hacker gibi minik Alexandra'nın zihnine sızır. Filmde izlediğimiz bu iki karakter hem fiziksel hem ruhsal açıdan yaralıdır. Filmin kurgusundaki katmanlı geçişler âdeta varlık mertebelerini hatırlatır. Tanışmanın ve hikâyenin çekiciliğine kapılan karakterler bir tür zihinsel uyuma ulaşırlar. Bu uyum onların hikâyeyi yazmaları için ortak bir şehir kurmalarına neden olur. Şehir aynı şehirdir ama şehre yansıyan şeyler farklıdır. Uçucu bir hiçlik, zihinde bir mekân, bir nevi berzah âlemi kurulmuştur ve isimler, görüntüler, dünyadan devşirilen algı formları yeniden isimlenmiştir. Şehirler geometrik bir düzen üzerine kuruludur. Her iki karakterin idrak kapasitesi ve ruhsal iyicil yönleri bu desenlere farklı renkler kazandırır. Roy her defasında Alexandra'nın çocuksu ve masum hayal gücüne

Söz konusu o kadim hikâyeden zihnimize kalan en güçlü cümle bu seslendiği. Sesin yankılandığı kapı insan muhayyilesinin gelinen son haddi olmalıydı. Ali Baba'nın bu tılsımlı sözlerinde geçen "susam", "simsime" bir tohum değil etimolojik ve irfani kökleriyle hayal demektir.

çarptığında şehir yıkılır ve yeniden kurulur. Böylece şehir statik bir mekân olmaktan çıkar; kendini yeniden üreten, her yeni hikâyeyle yeniden mekânlaşan canlı bir yapıya dönüşür.

Bu süreçte zihinlerin birbirine sızması bir istila değil, aksine Michelangelo'nun mermerdeki fazlalıkları atması gibi, her iki ruhun acılarını ve iyileşme çabalarını gösteren estetik bir arınmadır. Nihayetinde bu masalsi anlatı bize şunu söyler: Bir başkasının hayaline sızmak, ona sadece yeni bir dünya sunmak değil, aynı zamanda başka bir şehirde yeniden var olmaktır.

Alexandra ise hikâyeyi kendi zihinsel kodlarıyla yeniden kurar. Burası onun mağarasıdır. Her iki hayal farklı yazılımlar gibi birleşti-

ğinde daha kaotik ama iyileştirici bir mekâna dönüşür. Birbirlerini anlayan ruhlar mağaralarını genişletmeyi ve birbirlerinin zihnini onarmayı başarabilirler. Mağaraya girmek kadar mağaradakilerle birlikte çıkmanın ve çıkarılanları faydaya dönüştürmenin her bir aşamanın uyumlu başka bir zihne muhtaçlığını ancak şehirler giderebilir.

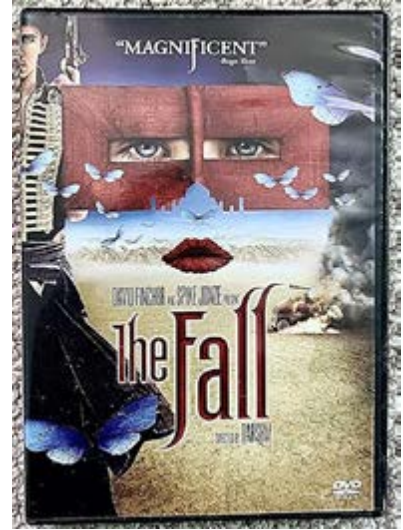
Bu dönüşüm sebebiyle olsa gerek modern şehirler zekâ ve akış üzerine kuruludur. Elbette modern çağın hâkim görüşü olan mekanik evren tasavvuru ile insanın biyolojik ve mekanik bir canlı oluşunun merkeze alınması maneviyatı öncelleyen çevrelerin itirazlarına neden olmuştu. Hatta bu karşıtlık ciddi bir mesafeye dönüşmüştü. İnsanın daima insandan öğrendiği, insan ile ürettiği ve ürettiği, anlamlandırıldığı düşüncesi her zaman gücünü korudu. Bu sebeple çoğunlukla teknolojinin insanın idrak ve içsel melekelerini dışladığı düşünülür. Fakat her iki düşünceyi daha iyi analiz etmek ve onarmak için tüm şehirliğin sözlerine kulak vermek gerekir. İslam düşüncesinde akıl bir "nûr" olarak nitelendirilirken kalp bu yapının bir parçası veya ileri bir aşaması olarak zikredilir. Öyle ki kalbin katmanları olduğu gibi aklın da dereceleri vardır. Nûr olan aklıdan tezahür eden her şey kalbin mahiyetini de görünür kılar. Şehir tıpkı sanal âlem gibi tüm bu hâllerin toplu hazinesidir.

YENİ ŞEHİRLER: ŞEHRİN HAFIZASINDAN ŞEHRİN ZEKÂSINA

Bu bağlamda teknoloji bizi aslımızdan uzaklaştıran bir suçlu olmaktan öte, aslımıza dair kadim

bir parçanın dijital düzlemde yeniden keşfine dair bir işaret olarak okunmaya müsaittir. Zekâ her ne kadar modern bir akış üzerine kurgulansa da İslam düşüncesinde zekânın bir "nûr" olarak nitelendirildiğini hatırlatmak yerinde olacaktır. Aklın ve kalbin birbirinin alternatifi değil devamı ve tamamlayıcı unsuru olarak yorumlanması gerekir ve akışa katılan tüm yapıların bu akışta kendi doğası gereği yer aldığına da altı çizilmelidir. Her seyirde tecelli yenilenir, her tecelli için insan yeni bir mekân kurar. İnsan ve zaman değiştiğinde, hakikatin anlatıldığı sahne de sürekli yenilenir. Böylece yeni tecelli dijital bir sahnede tezahür etmiş olur.

Tıpkı *The Fall* filminde Roy'un anlattığı hikâyenin Alexandra'nın zihninde 28 farklı ülkenin coğrafyasında görsel bir şölene dönüşmesi gibi. Hikâyeye dönüştükçe mekân değişir, insan da dönüşür, formlar yeniden şekillenir, isimlenir. ■



Teknoloji ve Değerler Kavşağında İnsan ve “Hanif” Teknoloji Kavramı

Abdurrahman Bulut

Elektronik Müh. / (E) Microsoft Projeler Koordinatörü

Hayatımızın hızı, birim zamanda ilişkide olduğumuz, karşılaştığımız düşünce, eylem, haber, olay vb. giderek artıyor. Bu enformasyon ve uyarılma yoğunluğu içerisinde yaşadığımız hayata daha yukarıdan bir yerden bakmakta zorlanıyoruz, hatta birçoğumuz için bu belki de mümkün olmuyor. Bizi kuşatan anlık meşguliyetler zincirini kırmak; daha idealist, daha fikrî seviyede, yaşadığımız çağa tanıklığımızı yerine getirmek sorumluluğundayız.

2019 yılında yayımlanan “iHuman” belgeselinin afişinin en başında şu cümle vardır:

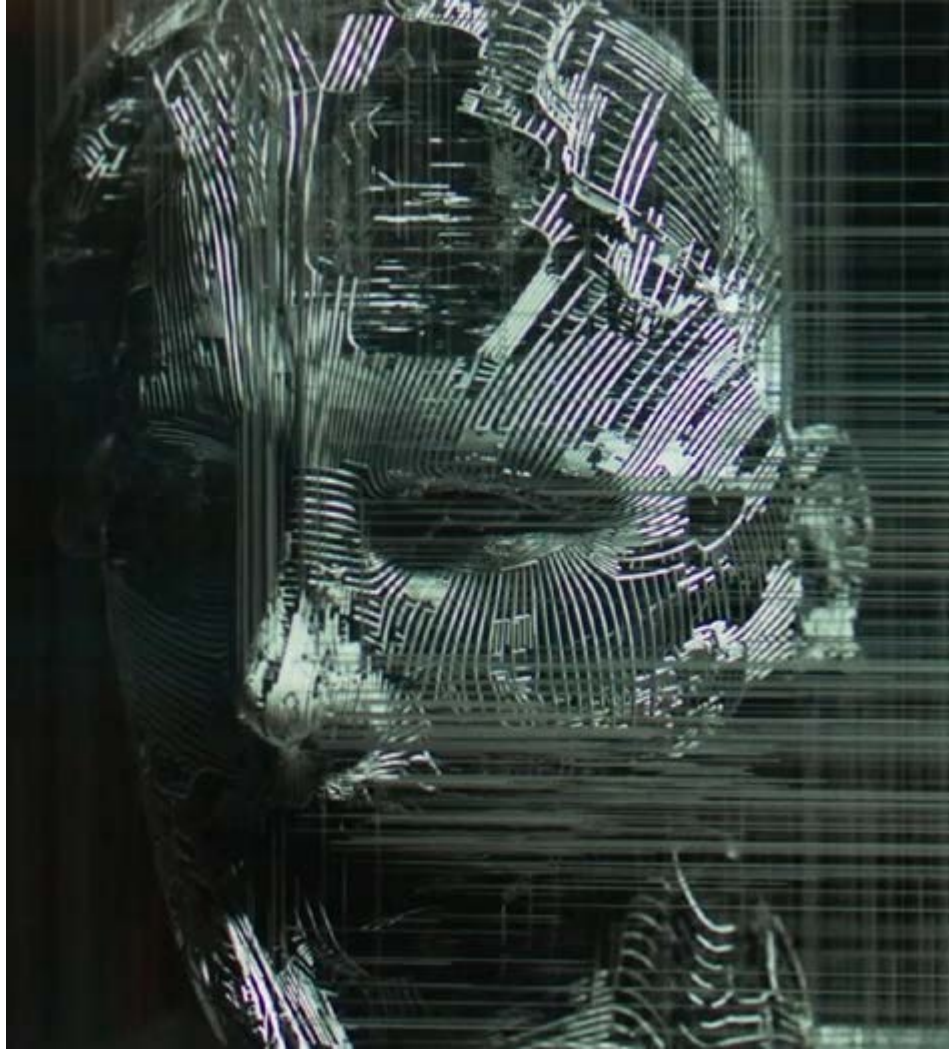
“First we create the technology then it recreates us.”
/ “Önce biz teknolojiyi yaratırız sonra o bizi yeniden yaratır.”

Bilinen tarih boyunca teknoloji insan hayatında hiç bugünkü kadar etkin olmamıştır. Bugün insan hayatı üzerindeki en etkin faktör teknolojidir ve bu etkinlik her geçen gün daha da artmaktadır. Belki de

bilinen insanlık tarihinin en büyük kırılma noktasındayız. Çok farkında olamasak da çok büyük ve hızlı bir değişimin içerisindeyiz. Bu; 10 yıllık, 50 yıllık, 100 yıllık bir değişimi değil, belki binlerce yıllık paradigmalardan değişimini içeren bir süreçtir.

Teknolojinin insan sosyolojisi, psikolojisi, algıları, değerleri üzerine etkisi "Teknoloji Felsefesi" olarak adlandırılıyor. İnsanlık olarak kendi ellerimizle ürettiklerimizin bize etkileri yüzyıllar üzerinden bakıldığında nasıl görünüyor? Antik Yunan'dan başlayarak, teknoloji kelimesindeki "Techne" filozofların uğraş alanı içerisine girmiştir. Bu; insanın belli amaçlara, sonuçlara varmak için ulaşabildiği malzemelerden aletler üretme çabasıdır. Biraz daha ileri bir aşamada, fizik olarak bir fonksiyonu başarabilmek için o işin yapılış sistematığı olarak kavramlaştı. "Bu işin tekniği bu" gibi bir cümle kullandığımızda anlatmaya çalıştığımızdır "Techne".

Teknolojinin hızla geliştiği bir dönemde yaşıyoruz. Bu gelişim teknolojinin insan hayatındaki rolünü her gün daha da artırıyor. Özellikle yapay zekâ ile bu sürecin çok daha ivmelendiğini söyleyebiliriz. Teknoloji-insan ilişkisinin gelişimine baktığımızda, her ne kadar bu



**“First we create the technology then it recreates us.”
/ “Önce biz teknolojiyi yaratırız sonra o bizi yeniden yaratır.”**

ilişki eski de olsa, etkin olduğu dönemin endüstri devrimleriyle başladığını görüyoruz. 18. yy'da buhar makinesinin icat edilmesiyle ilk defa insanın maki-neleşme sürecine girdiği kabul edilir. Üç yüz yıllık bu süreç bize ne göstermektedir? Bu dönemi salt teknoloji ile değil diğer disiplinlerle de (ekonomi, siyaset, bilim vb.) beraber ele almalıyız. Yaşanan hayat, bütünüyle

Son birkaç yüzyılda ve modernitenin yaşandığı toplumlarda yüz milyonlarca insanı içeren bu tarihin en büyük laboratuvarının sonucu olarak şunu söyleyebiliriz ki tartışmasız bir netlikte gelişme (ilkesel gelişme kavramı değil, mevcut Batı modernizminin sonucu olan gelişme) ile insanlık ortak değerleri ters yönlü bir ilişki içerisindedir. Bu noktada temel tezimizi şu iki ifade ile ortaya koyabiliriz; “Ontolojiden bağımsız bir teknoloji yoktur” ve “Bu teknoloji ‘Hanif’ değildir.”

bir sistemin, bir bakış açısının sonucudur. Teknoloji, gelişmenin hayata en fazla dokunan kısmı olarak öne çıksa da aslında bir bütünün parçasıdır. Bir bütün olarak bakıldığında, modernizm olarak ele alabileceğimiz bu süreçte tartışmasız olarak bilim ve teknoloji ile hayatın her alanında (materyal anlamda) etkileyici gelişmeler yaşandı. Ulaşımdan iletişime son üç yüzyılda yaşanan baş döndürücü gelişmeler insanlığın 3-4 bin yıllık değişiminden çok daha fazladır.

Bir yandan Novum Organum’un (Francis Bacon, 1620) çerçevesini çizdiği “İnsan bir gün bilim ile doğaya tamamen hâkim olacaktır” öngörüsü gerçekleşiyor mu?” sorusunu sorarken diğer taraftan “Varılan, gelişen noktada bilim ve teknolojinin hâkim kıldığı hayat ve düşünme modelinin değerler açısından önümüze koyduğu fatura nedir?” sorusu kaçınılmaz olarak ortadadır. 15. yy’da Rönesans ve Reform ile başlayan bu yeni döneme modernizm denir. (Taha Abdurrahman bugünkü hâkim medeniyeti modernlik ruhunun bir Batı tipi uygulaması olarak görür ve ona modernite adını verir. Soyut anlamdaki modernlik kavramıyla -ki buna modernlik ruhu adını verir- bugünkü insanı

fitratından uzaklaştıran Batı uygulamasını birbirinden ayırır.) Bilim ve teknoloji ile etkileyici materyal bir gelişmenin ortaya çıkmasına karşılık temel insani değerler açısından nasıl bir gelişme ortaya çıkmıştır? Büyük-küçük ilişkisi, saygı, erdem, vicdan, merhamet, adalet duygusu açısından değerlendirsek insanlık nasıl bir yönde ilerlemiştir? Evliliklerin süresi ne tarafa doğru gitmektedir? İnsan daha mutlu mu olmaktadır? Bütün bu iyileşen fiziksel hayat şartlarına karşılık görülen şudur ki değerler açısından insanlık negatif bir grafik izlemektedir. Materyal gelişmelerle paradoksal bir şekilde değerler sürekli aşağıya doğru gitmektedir. O zaman şu soruyu sormakta haklı değil miyiz? “Bu teknoloji, bu bilim, gelişme ve bütünüyle bu hâkim sistem iyi ise neden insan fitratına uygun sonuçlar üretmemektedir? Neden gelişme ve ilerleme daha erdemli bir toplum ya da insan ortaya çıkarmamaktadır? Bu paradoksun nedeni nedir?” Önümüzdeki süreçte öngörülen süper yapay zekâ, kuantum bilgisayar, tekillik ve biyoteknoloji alanındaki gelişmeler göz önüne alınırsa gelecek 25 yılda yaşayacağımız gelişme son 25 yılda yaşadığımızdan belki yüz kat daha fazla olacaktır. Gelişme ve değerler arasındaki bu paradoksal ilişki devam ettiğinde 2050’lerde nasıl bir insanlıkla karşılaşacağız? Bütün değerlerin yok olduğu, tamamen veriye dayalı sanal (dataist) bir değer sisteminin sosyolojiyi belirlediği olağanüstü bir teknolojiyle yaşanan bir insanlık distopyasına doğru mu gidiyoruz?

Son birkaç yüzyılda ve modernitenin yaşandığı toplumlarda yüz milyonlarca insanı içeren bu tarihin en büyük laboratuvarının sonucu olarak şunu söyleyebiliriz ki tartışmasız bir netlikte gelişme (ilkesel gelişme kavramı değil, mevcut Batı modernizminin sonucu olan gelişme) ile insanlık ortak değerleri ters yönlü bir ilişki içerisindedir. Bu noktada temel tezimizi şu iki ifade ile ortaya koyabiliriz; “Ontolojiden bağımsız bir teknoloji yoktur” ve “Bu teknoloji ‘Hanif’ değildir.”

Tezimizin bu iki temel yapı taşını irdeleyelim. “Ontolojiden bağımsız bir teknoloji yoktur” ifadesiyle anlatmak istediğimiz şudur: İnsanın varlık algısı (varlık nedir sorusuna verdiği cevap) varlık ile ilişkisini belirler/etkiler. Varlığa bakış açısı varlıkla ilişkisini şekillendirir; ürettiği ekonomiye, bilime, teknolojiye yansır. Bu varlık algısı (ontoloji) bilinçli, entelektüel olarak detaylandırılmış, temellendirilmiş (tahkiki) bir seviyede olmasa da gömülü olarak oradadır ve insan

ile beraberdir. İnsan bu bakış açısını, felsefeyi varlıkla ilişkisine yansıtır. Heidegger'e göre teknoloji sadece bir araç değildir, varlığın bizim için ne olduğunu belirleyen temel bir çerçevedir (Ge-stell), bir "açığa-çıkarma/entbergen" biçimidir. "Ge-stell, modern teknolojinin özünde egemen olan, kendisi teknolojik bir şey olmayan, bu özel 'açığa çıkarma' biçiminin adıdır." Evrene, varlığa pozitivist, materyalist bir gözle bakan, doğayı yenilmesi gereken bir düşman olarak gören birisi bir ürün ortaya çıkarmanın her aşamasında varlığa her dokunuşunda bunu yansıtacaktır. Alternatif olarak bütün bir varlığı rastlantısal olarak bir araya gelen parçalar değil bir Kadir-i Mutlak'ın bütünüyle hikmetli bir şekilde yarattığı ve insan olarak da kendinin fitri bir parçası olarak gören biri varlığa farklı bakacaktır ve farklı dokunacaktır. İşte bu fark tamamen başka bir medeniyet ortaya çıkaracaktır. Teknoloji doğal olarak kendisini üreten toplumun ontolojisini ve kültürünün kodlarını yansıtacaktır.

Şöyle bir soru soralım: Rönesans ve Reform ile başlayan süreç hiç olmasaydı, Batı, modern bilimle başlayan ve endüstri devrimleriyle gelişen sürece hiç girmeseydi, Osmanlı önderliğindeki İslam medeniyeti devam etseydi bugün bilim ve teknoloji nasıl olacaktı? Ya da daha uç bir örnek alalım: Bugünkü hâkim dünyayı beş yüzyıl önceden başlayarak Japonya kursaydı bilim ve teknoloji nasıl olacaktı? İşte bu soruların zihnimizde oluşturduğu yankılar, cevaplar bize bilim ve teknolojinin, hatta mevcut paradigmanın onu kuran, geliştiren hâkim kültürün kodlarını taşıyacağını gösterir. Teknoloji onu ortaya çıkaran kültürden, felsefeden bağımsız değildir. Her teknolojik ürün ve sistem onu tasarlayan ve üreten toplumun dünya, varlık, bilgi ve insan hakkındaki temel kabullerini üzerinde taşır ve yansıtır. Evinize kahve makinesi aldığınızda kahve içme kültürünüz de değişir; o makine sadece bir kahve yapma aracı değildir, onu tasarlayan kültürün ana kodlarının da taşıyıcısıdır. Zaten tek başına, soyut bir kahve makinesi de yoktur. Kahve içme de her eylemde olduğu gibi kültürel tercihlerle beraber ortaya çıkar.

Tespitimizin bütünleyici ikinci önermesi bu teknolojinin (mevcut paradigmanın) hanif (tevhide, dolayısıyla fitrata, doğaya uygun) olmadığıdır. Teknoloji-ontoloji ilişkisine dair tespitimiz genel ve ilkeseldir, bu teknolojinin hanif olmadığı ise Batı'nın ortaya çıkardığı gelişme ve moderniteye dair bir tespittir ve özeldir. Hanif olmama

Heidegger'e göre teknoloji sadece bir araç değildir, varlığın bizim için ne olduğunu belirleyen temel bir çerçevedir (Ge-stell), bir "açığa-çıkarma/entbergen" biçimidir. "Ge-stell, modern teknolojinin özünde egemen olan, kendisi teknolojik bir şey olmayan, bu özel 'açığa çıkarma' biçiminin adıdır."

iddiası bütünsel, ilkesel ya da kavramsal anlamda "teknoloji" için geçerli bir iddia değildir. Aslında bu teknolojinin hanif olmaması tam da birincil tespitimizin sonucudur. Bu sonuç; mevcut teknolojinin, daha genel olarak Batı modernizminin kurduğu dünyanın girdisi olan ontolojiden kaynaklanmaktadır. Kodları hanif olmayan bir kültürün, felsefenin, varlık algısının hanif bir medeniyet kurması imkânsızdır. Hiçbir sistemin çıktılarının girdilerinden bağımsız olması mümkün değildir. Bugün gelişmenin, modernitenin olduğu, yaşandığı yerlerde değerler istisnasız gerilemişse, geri kalmış topluluklarda aile bağları güçlüyse bunu moderniteden bağımsız anlayabilmek imkânsızdır. Bu ifadelerle ilkesel bir modernite karşıtlığı yapmıyoruz ya da Amishler gibi teknolojiyi terk etmeyi önermiyoruz. Konuyu anlamamız için bu değerlendirmeleri yapıyoruz. Neden bütün sosyal medya ve dijital oyunlar hatta sanal dünya istisnasız addiction (bağımlılık) yapıyor? Bu teknolojinin bağımlılık yaptığını tespit etmek yeterli değildir; nedeninin onu kuran felsefede, bakış açısında olduğunu görmek, tespit etmek gerekir. Neden bütün algoritmaların ortak noktası kullanıcının platform üzerindeki zamanını (screen time) maksimize etmek üzere kodlanmıştır? Neden bu oyunlar kullanıcıları (özellikle gençleri, küçük yaşta olanları) bağımlı yapar, iradesini zayıflatır da tam tersine güçlendirmez? Neden modernite daha erdemli insan ortaya çıkarmamaktadır? Cevap çok nettir: Çünkü bu teknoloji hanif değildir.



Mevcut teknolojinin hanif olmadığını şu beş kategoride görebiliriz:

- ▶ İnsanın araçsallaşması
- ▶ Değerlerin erozyonu ve metalaşması
- ▶ Fitri bağların zayıflatılması
- ▶ Eko-sisteme ve doğal dengeye zarar
- ▶ Metafizik'in inkârı ve dataist indirgemecilik

Bu teknoloji; kurucu kodlarını üzerinde, tasarımında, mimarisinde, arayüzünde, kullanımında, pazarlamasında, tüketim alışkanlığında, problem tanımı ve çözüm yaklaşımında taşır ve kullanıcı bu kodları uygulayarak, pratik yaparak, farkında olmadan satın alır. Kurucu kodlar değerlerden kopuk olduğu için, seküler olduğu için, Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle desacralized (kutsallıktan arındırılmış) olduğu için kullanıcı giderek değerlerden uzaklaşır, daha materyalist, veriye dayalı, mekanik bir hayat yaşamaya başlar. Makineler insansı olmaya başladıkça insanlar giderek daha da makineleşir.

Bugün yapay zekâ ile bu teknolojinin kurucu kodlarının fitrat ile uyumsuzluğunu daha belirgin ve daha ileri bir seviyede görüyoruz. Teknoloji yatayda ve dikeyde geliştikçe (yatayda insanlığın çoğunluğuna ulaştıkça, taşra ve metropol arasındaki yaşam seviyesi farkı kapandıkça ve dikeyde ise teknolojik yetenekler detaylandıkça) kodlarını yansıtmaya oranı giderek artmaktadır. Yapay Zekâ bilgiyi işlerken kategorik bir ayırım yapmaz; değerlerle, ahlakla ilgili bir veriyi matematik, kimya, tarım vb. bilgi grupları gibi işler. Örnek olarak; bir çocuğu öldürmek verilerin çoğu "kötü" dediği için kötüdür. Erişilen veri çoğunluğu, dominant veri ahlaki ölçüleri belirler. Bir şekilde erişilen verilerin çoğunluğunda bir çocuğu öldürmek "iyi" olarak tanımlansa bu mimari de onu iyi olarak tanımlayacaktır. Oysa insan bu tür yargılara veri çokluğu ile karar vermez. Anthropic, bir araştırmasında 250 doküman ile istenilen dil modelinin hacklenebileceğini göstermiştir. İşte bu ahlakın nesnel değil öznel olduğu kabulünün YZ mimarisine yansımalarıdır. Bu, "Ahlak dışsal veriler ve tecrübelerle belirlenir" inancıdır ve tamamen

materyalisttir. (Konunun detaylı analizi için Medium makaleme bakılabilir.¹) Burada da görüldüğü gibi her tasarım bir tercihler bütünüdür ve bunların önemli bir kısmı varlık algısıyla ilgilidir.

Geleceğe doğru bakarsak: Bugün yapay zekânın birinci aşamasındayız. 2010-2011 yılları YZ'nin birinci aşaması olan Dar Yapay Zekâ'nın (Artificial Narrow Intelligence - ANI) başlangıcı olarak alınır. 1990'lı yılların sonları 2000'li yılların başlarında laboratuvar ortamında bu aşamaya gelmişti ancak YZ'nin kitleler tarafından kullanılabilir ürünlere dönüşmesi 2010'ları bulmuştur. Genel bir kabul olarak Siri'nin (sesli yanıt asistanı) iPhone'da kullanılmaya başlaması referans olarak alınır. Bugün elimizdeki bütün ürünler bu aşamada ANI'dadır. Seçilen bir veya birkaç alanda en az insan zekâsı seviyesinde bir öğrenme, analitik çözümlere yapabilen makine, sistem ya da yazılım ANI - Dar Yapay Zekâ aşamasındadır denilir. Yapay Zekâ ortaya çıkışı itibarıyla insan zekâsı ve beynin öğrenme sisteminin, sinir ağlarının (neural network) sentetik ortamda taklidi olduğu için ölçü birimi insan zekâsıdır. İkinci aşama Genel Yapay Zekâ (Artificial General Intelligence - AGI) olarak adlandırılır. Yatayda bütün alanlarda, gerçek zekânın fonksiyonel olduğu bütün alanlarda aynı anda en az insan zekâsına denk sonuçlar üreten sisteme AGI - Genel Yapay Zekâ'dadır denilir. 2026 ya da 2027 sonuna kadar laboratuvar ortamında erişileceği öngörülmekle birlikte son kullanıcıya ulaşması 2030'ları bulabilir. Ancak bu tarihlere katılmayanlar ve 2035'leri hatta 2040'ları bulacağını iddia edenler de vardır (çok az da olsa asla ulaşamayacağını söyleyenler de mevcuttur). Burada karşılaştırma işlem hızı açısından değildir, analitik çözümlere seviyesidir. İşlem hızı olarak YZ şu anda daha hızlıdır. Bir günde bir insan kaç kitap okuyabilir YZ kaç kitap okuyabilir karşılaştırması işlem hızı ile ilgili bir karşılaştırmadır. Üçüncü aşama ise Süper Yapay Zekâ (Artificial Super Intelligence - ASI) olarak öngörülmür. Bu aşamadaki yazılım, makine veya sistemlerin milyarlarca insan beyninin toplamından (dünyadaki bütün insanların beyni entegre edilse bunun toplamından da) ileride bir işlem seviyesine ulaşması beklenmektedir. Ray Kurzweil'in ASI için

Kurucu kodlar değerlerden kopuk olduğu için, seküler olduğu için, Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle desacralized (kutsallıktan arındırılmış) olduğu için kullanıcı giderek değerlerden uzaklaşır, daha materyalist, veriye dayalı, mekanik bir hayat yaşamaya başlar. Makineler insansı olmaya başladıkça insanlar giderek daha da makineleşir.

öngörüsü 2045'tir. ASI için tarih büyük oranda AGI ile ilişkilidir, çünkü ASI'nin AGI tarafından geliştirilmesi büyük ihtimaldir. Dolayısıyla AGI sonrası için zaman aralığı tahmini çok doğru olmayacaktır. Bu süreçte gelişen ve YZ'nin üzerinde koşacağı kuantum bilgisayarların da kendine özgü bir yol haritası paylaşılmaktadır: 1K qubit seviyesi aşılmıştır ve milyon qubitler için 2030'lar hedeflenmektedir. Bu yeni donanım platformu işlem kapasitesini bugünkü süper bilgisayarlara göre korkunç seviyelere yükseltecektir. Böylece çok büyük miktardaki verilerin kısa sürelerde koşulması ve model üretiminin hızlanması mümkün olacaktır. Yine Kurzweil tarafından kavramsallaştırılan Tekilliğin (Singularity) 2029 ile 2045 arasında gerçekleşmesi beklenmektedir. Tekillik kavramının teknolojideki kullanımı kozmolojideki anlamından farklıdır. Kozmolojide zamanda geriye doğru gidildiğinde evrendeki bütün kütlelerin bir arada olduğu, korkunç küçük bir boyutta tek bir kütle olduğu zamandaki hâlini anlatır. Teknolojide ise makine ile biyolojinin beraber, birleşik çalıştığı, arayüzlerin birbiriyle tamamen entegre olduğu seviyeyi anlatır. Kolu kopmuş birine bağlanan yapay kol ile, insanın gerçek kolundaki parmaklarını hareket ettirmesi gibi, yapay parmaklarını da aynı beyin sinyalleriyle hareket ettirmesi buna örnek

¹ [1] Yapay Zeka'ya Alternatif / Yeni Bir Mimari Önerisi Olarak Yapay Vicdan ve Yapay Akıl | by Abdurrahman Bulut | Medium (<https://medium.com/@abulut9061/yapay-zekaya-alternatif-yeni-bir-mimari-%C3%B6nerisi-olarak-yapay-vicdan-ve-yapay-ak%C4%B1l-6edo263802fc>)

Hans Moravec, “Mind Children” (Zihin Çocukları) kitabında şok edici bir tez ortaya attı: “Biyolojik insanlığın zamanı doldu.” Ona göre bizler tarih sahnesinden çekilmeye hazırlanan bir türüz. Ve bizim asıl amacımız yerimizi alacak olan yeni, yapay türün -yani zihin çocuklarımızın- ebeveynleri olmaktır.

olarak verilebilir. Yine Elon Musk'ın Neuralink şirketinin çalışmaları (beyne çip takmak gibi) bu kategorideki çalışmalardır. Tekillikte insanın bütün organlarında olmasa da çoğunda bu entegrasyona ulaşmak hedeflenir. Aslında sadece insan değil bitki ve hayvan için de makine uyumu planlanmakta ve çalışılmaktadır. Diğer yandan biyoteknoloji, genetik, nanoteknoloji alanlarındaki gelişmeler de hızlanmaktadır. Bütün bu teknolojilerin buluşturulması hedeflenen ürün ise Transhuman (Transformed Human - Dönüştürülmüş İnsan) veya İnsan 2.0'dır. İnsanın bilişsel (cognitive) ve fiziksel özelliklerinin, teknoloji-biyoloji buluşmasıyla (tekillik) üst seviyelere yükseltilmesi anlamında bir dönüşümü ifade eder. (Bugün yaşanan savaşın bu yol haritalarını ne oranda etkileyeceği henüz belli değildir.)

Hans Moravec, “Mind Children” (Zihin Çocukları) kitabında şok edici bir tez ortaya attı: “Biyolojik insanlığın zamanı doldu.” Ona göre bizler tarih sahnesinden çekilmeye hazırlanan bir türüz. Ve bizim asıl amacımız yerimizi alacak olan yeni, yapay türün -yani zihin çocuklarımızın- ebeveynleri olmaktır. Ray Kurzweil ise bu fikri daha da ileri götürdü. “Tekillik Yakın” ve “Ruhsal Makineler Çağı” kitaplarında, insan beynini bilgisayara yükleyerek ölümsüzlüğe ulaşacağımızı, yapay zekânın insan zekâsını aştığı o “tekillik” anından sonra tarihin ve insanlığın bambaşka bir şeye dönüşeceğini öngörüyor. Onun vizyonunda yapay zekâ sadece bir araç değil, insan evriminin bir sonraki aşamasının ta kendisidir. Yuval Harari ise “Homo Deus”ta bize bu sürecin nasıl bir varoluşsal dönüşüme işaret ettiğini anlatıyor. Tarih boyunca açlık, salgın ve savaş gibi büyük problemlerle uğraşan insanlık; artık ölümsüzlük, mutluluk ve tanrısallık peşinde koşacak. Yapay zekâ ve biyoteknoloji, bizi “Homo Sapiens”ten “Homo Deus”a, yani bilen insandan tanrı-insana evriltecek araçlar olacak. Bütün bu gelişmeleri göz önüne alarak

tekrar teknoloji-değerler paradoksuna baktığımızda ürpermemek elde değil.

Bu noktaya bizi getiren Batı'nın kurduğu bu hâkim dünyanın temel kodları, girdileri nelerdir? Teknoloji, bilim, ekonomi, hukuk, siyaset ve bütün disiplinleriyle bu dünyayı kuran dört ana etkin faktör vardır:

- ▶ Antik Yunan Felsefesi
- ▶ Pagan Roma Kültürü
- ▶ Hristiyanlık İnancı (Katolik İnancı - Roman Catholic)
- ▶ İslam Düşüncesi

Katı ruhban Katolik bilgi sistematığına karşı Avrupa'nın isyanını İslam Düşüncesi tetikledi. Endülüs ve İbn-i Rüşd, İbn-i Sina, İmam-ı Gazali gibi Müslüman âlim ve düşünürler Batı'yı derinden etkiledi. Endülüs çok farklı bir hayat pratiği olarak yanı başlarındaydı. 11. yy'dan 18. yy'a kadar Avrupa'da entelektüel olmak bir şekilde Müslüman literatüründen haberdar olmak anlamına geliyordu. Katolik kilisesine karşı isyanın ilk elle tutulur sonucu Protestanlık olarak ortaya çıktı. Kilise ve papazların rivayet diye anlattıkları, tercih ve görüşlerini temellendirme malzemeleri korkunç bir reaksiyon ile bütün bir rivayet reddine sonuç verdi. Sadece İncil'in kabulü etrafında şekillenen bu çıkış, bu tepki burada durmadı. Kilisenin din, kutsallık, metafizik ve değerler adına kurduğu kabullenilemez, tahammül edilemez bilgi sistematığına karşı itiraz o kadar şiddetlendi ki Protestanlıkla başlayan bu karşı çıkış bütün değerlerin reddine doğru dönüşerek materyalizmi ortaya çıkardı. Avrupa'nın mirasında, birikiminde olan Antik Yunan felsefesinin akılcılığı (Kuran'ın kullandığı anlamda akıl değil daha çok Taha Abdurrahman'ın “aletsel akıl” dediği tamamen mekanik akıl) ve Pagan Roma'nın acımasızlığı üzerine yükselen yeni bir düşünce modeli 15. yy'da Rönesans ve Reform ile şekillenmeye başladı.

Bu kavramsallaştırmada “hanif” kelimesi “tevhid” ile “fitrat” arasındaki nöral bağlantı olarak alınmıştır. Varlıkta, sahada, bilimde ve teknolojide tevhide uygunluk fitrata uygunluktur ve hanifliktir.

Francis Bacon bir başlangıç noktası olarak alınırsa Novum Organum (1620) yeni dönemin ilk taşlarını döşemiştir. Bu aşamada yarı materyalist diyebileceğimiz bir şekildedir bu düşünce sistemi (Bacon aslında dindar biridir, başlattığının nerelere varacağını onun da bilmesi mümkün değildi). Bacon ile başlayan bu düşünce çizgisi Thomas Hobbes ile sistemleşmiş, İngiliz materyalistleri ile zihin felsefesi alanında derinleşmiş, Fransız materyalistleri ile radikalleşmiş ve son olarak Marx ve Engels gibi Alman düşünürler eliyle hem idealist felsefeyle hesaplaşmış hem de toplumsal ve tarihsel bir boyut kazanmıştır.

Materyalizm, Rönesans ve Reform ile başlayan ve 20. yy’a kadar gelen süreçte gelişen temel düşünce modelinin ontolojisidir (varlık felsefesi). Pozitivizm ise bunun epistemolojisidir (bilgi sistematiği). Her ne kadar pozitivizm daha sonra sistemleşme de kodları bu süreçte döşenmiştir ve her ikisinin de başlangıç noktası Novum Organum olarak alınır. Pozitivizm’in Auguste Comte ile başladığını, Emile Durkheim ile (diğer öncül isimlerin de katkılarıyla) sistemleştiğini söyleyebiliriz.

Desacralization probleminin (bilginin kutsalsızlaştırılması) çözümü resacralizationdır (bilgiye kutsallığı geri kazandırmak). Varlığa var eden ile bakmadan, değerlerle bütünleşik bir sistem geliştirmek imkânsızdır. Bilgi ile erdemi, gelişme ile ahlaki bir arada ele almak zorundayız. Bu bütün disiplinler için geçerlidir. Konumuz itibarıyla ise mevcut teknoloji paradigmasına alternatif yeni bir teknoloji felsefesi geliştirilmesi zorunludur. Bir kavramsallaştırma olarak gelişme ile değerlerin paradoksal bir ilişki içinde olmadığı, insan fitratına uygun sonuçlar üreten teknolojiyi “Hanif Teknoloji” olarak

tanımlıyoruz. Bir teknolojinin kabul edilebilir olması için verimliliği artırması yetmez, insanı değerlerinden uzaklaştırmamalı ve doğaya, eko-sisteme de zarar vermemelidir. Bir gelişmenin “iyi”liği ya da “kötü”lüğü verimlilik, hız, kazanç gibi sadece materyal ölçülerle belirlenmez; insan ve doğa üzerindeki sonuçlarıyla da değerlendirilir. Bir oyun programı geliştirirken “Nasıl daha çok kazanırım; çocukları, insanları nasıl daha fazla bağımlı yaparım?” değil, “Nasıl bir oyun tasarlısam kullanıcının iradesi güçlenir ya da kullanıcı daha erdemli olur?” gibi soruları tasarımın merkezine koyan teknoloji haniftir. Temel bakış açısı, kendi ontolojimiz üzerine kurulu yeni bir teknoloji tasarlamaktır. Yukarıda özetlediğimiz paradoksun nedeni fitrattan uzaklaşmadır. “Hanif” kelimesi Kuran kullanımı esas alındığında “Şirkten uzak, muvahhid, saf tevhid inancına sahip, dalaletten hakikate meyleden”² anlamlarına gelmektedir. Teknoloji-Ontoloji ilişkisinin mevcut teknoloji ekseninde materyalist ve dataist kodlarının kültürel yolla geçişkenliği alternatif bir kavramsallaştırma ihtiyacı doğurmuştur. İnsanın değerlerinden, fitrattan uzaklaşması tevhidden uzaklaşmasının sonucudur. Bunun doğal sonucu olarak önerilecek yeni yaklaşım tevhid eksenli olmalıdır. Bu amaçla bilimsel ve teknolojik çalışmaya tevhidî bakış, dokunuş fitrat eksenlidir. Bu kavramsallaştırmada “hanif” kelimesi “tevhid” ile “fitrat” arasındaki nöral bağlantı olarak alınmıştır. Varlıkta, sahada, bilimde ve teknolojide tevhide uygunluk fitrata uygunluktur ve hanifliktir.

Hanif Teknoloji üretimi öncelikli olarak kökten bir düşünce modeli değişikliği sonucunda ortaya çıkacaktır. “Paradigma içinde kalarak mevcut paradigma aşılamaz” gerçeğinden hareketle sistem dışında ve üstünde bir bakış açısını geliştirmek gerekmektedir

Tarihin bu noktasında insanlık çok büyük bir yol ayrımındadır. Bu akış engellenemez ve durdurulamazsa insanlık teknofeodalizmin mekanik distopyasında değerlerini tamamen kaybederek yok olacak (beden anlamında değil metafizik anlamında bir yok oluş) ya da yeniden Roma ile ikinci rövanşımızı gerçekleştirerek bir “fitrat medeniyeti” inşa edeceğiz. Bu belki de bilinen tarihin en büyük problemidir. Bu büyük meydan okuyuş, aynı zamanda çok büyük bir fırsat olarak da karşımızdadır.■

² Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi “Hanif” Maddesi.

Yaklaşan Dalganın Kıyısında: Mustafa Suleyman ile 21. Yüzyılın İkilemi Üzerine Bir Söyleşi

Düşünen Şehir

MİCROSOFT AI'IN CEO'SU MUSTAFA SULEYMAN KİMDİR?

Suriyeli taksi şoförü bir baba ve hemşire bir İngiliz annenin oğlu olarak 1984 yılında İngiltere’de doğan Mustafa Suleyman, Londra’daki Caledonian Road’da büyüdü. Oxford Üniversitesine gitti ancak üniversiteyi bırakarak toplumsal projelerde çalışmaya başladı.

2010 yılında Demis Hassabis ve Shane Legg ile birlikte DeepMind Technologies’i kuran ve şirketin baş ürün sorumlusu olan Suleyman, yapay zekâ sektöründe hızla kendini kanıtladı.

2022 yılında Google’dan ayrılarak Reid Hoffman ve Karen Simonyan ile birlikte Inflection AI’ı kurdu; insan odaklı, empatiye ve duygusal zekâyâ sahip yapay zekâ asistanları geliştirmeye odaklandı. Mustafa Suleyman 2024 yılının Mart ayında Microsoft tarafından Microsoft AI adlı tüketici odaklı yapay zekâ biriminin CEO’su olarak atandı.

“The Coming Wave: Technology, Power, and the Twenty-First Century’s Greatest Dilemma” adında bir kitap da yazan Suleyman, 2019 yılında İngiltere Krallığı tarafından Britanya İmparatorluğu Nişanı ile ödüllendirildi. Time dergisi tarafından “En etkili 100 yapay zekâ figürü” arasında gösterilen Mustafa Suleyman; Amazon, Apple, DeepMind, Facebook, Google, IBM ve Microsoft gibi şirketlerin temsilcilerini içeren Partnership on AI’nin Kurucu Eş Başkanı olarak da görev yapıyor.

Aşağıdaki mülakat, Microsoft AI CEO’su ve DeepMind’in kurucu ortağı Mustafa Suleyman ile, kaleme aldığı “Yaklaşan Dalga: Teknoloji, Güç ve 21. Yüzyılın En Büyük İkilemi” (The Coming Wave) adlı eseri üzerine gerçekleştirilmiş, kurgusal ama tamamen kaynaklara dayalı kapsamlı bir söyleştir.



Soru: Mustafa Bey, kitabınızın başlığı “Yaklaşan Dalga”. Tarih boyunca pek çok teknoloji dalgası gördük; ateşi evcilleştirdik, tekerleği icat ettik, Sanayi Devrimi’ni yaptık. Bu yeni dalgayı öncekilerden ayıran ve sizi bu kadar endişelendiren temel fark nedir?

Mustafa Suleyman: Haklısınız, tarih aslında mecazi dalgaların bir toplamıdır. İmparatorluklar yükselir, dinler yayılır ve ticaret patlamaları dünyayı şekillendirir. Ancak teknolojinin yayılımı çok özel bir kuralı takip eder: Her temel teknoloji zamanla ucuzlar, kullanımı kolaylaşır ve nihayet her yere yayılır. Bizler homo technologicus’uz, yani teknolojik hayvanlarız; evrimimiz aletlerimizle simbiyotik bir bağ içindedir.

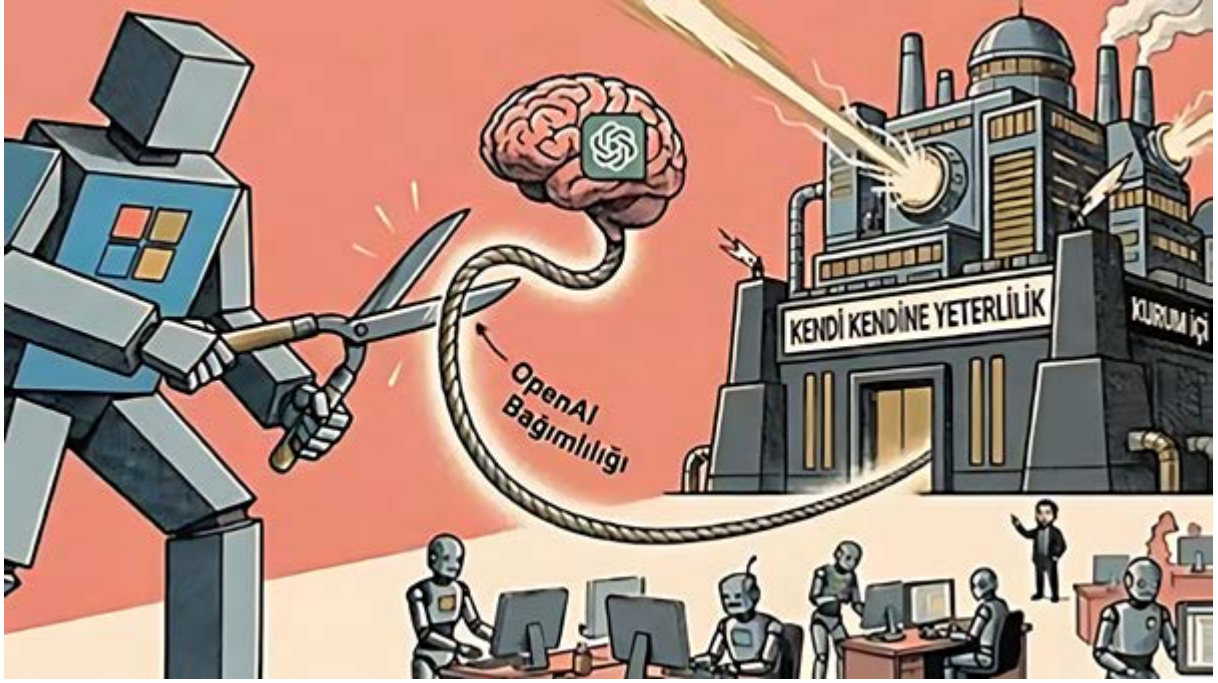
Ancak bugünkü durum farklı. Yaklaşan dalganın merkezinde iki devasa güç var: Yapay Zekâ (YZ) ve Sentetik Biyoloji. Bu dalgayı benzersiz kılan şey, tarihte ilk kez teknolojinin dünyamızın iki temel taşına doğrudan ele almasıdır: Zekâ ve Yaşam. Bu artık sadece bir araç değil; hayatı tasarlayacak ve kendi zekâmıza rakip çıkacak, hatta onu aşacak bir güçtür. Üstelik bu dalga dört korkutucu özellikle geliyor: Asimetri, hiper-evrilme, her yerde kullanım ve otonomi. Bu kombinasyon bildiğimiz

anlamda devletin ve toplumun yapısını sarsabilecek kadar güçlüdür.

Kitabınızda DeepMind günlerinizden ve AlphaGo’nun Lee Sedol’u yenmesinden bahsediyorsunuz. O meşhur “37. hamle” neden teknoloji tarihinde bir dönüm noktasıydı?

Mart 2016’daki o turnuva benim için bir aydınlanma anıydı. Go, evrendeki atom sayısından daha fazla konfigürasyona sahip bir oyundur; kaba kuvvetle kazanılması imkânsızdır. AlphaGo, 37 numaralı hamleyi yaptığı anda uzmanlar bunun bir “hata” olduğunu düşündüler; çünkü hiçbir insan-usta böyle bir hamleyi tercih etmezdi. Ancak oyunun sonunda bu hamlenin stratejik dehası ortaya çıktı.

Bu bize şunu gösterdi: Yapay zekâ, binlerce yıldır en parlak oyuncuların bile aklına gelmeyen fikirleri dakikalar içinde üretebiliyordu. AlphaZero sürümüyle ise sistem, insan bilgisini tamamen bir kenara bırakıp sadece bir günlük kendi kendine oyun pratiğiyle tüm insanlık deneyimini geride bıraktı. İşte “yaklaşan dalga” budur.



GELECEĞİN EŞİĞİNDE BİR DİYALOG: KENTLER, YAPAY ZEKÂ VE İNSANLIĞIN DAR PATİKASI

Sayın Suleyman; 1982 Londra doğumlu, Oxford’u bırakıp sosyal projelerle işe başlamış ve DeepMind ile yapay zekânın kalbine yolculuk yapmış biri olarak, kentleşme ve teknoloji arasındaki ilişkiyi her zaman merkezde tuttunuz. Bugün Londra veya Palo Alto gibi modern metropollerde attığımız her adımın bir “veri dumanı” (data smoke) bıraktığını söylüyorsunuz. Sizin perspektifinizden, kentin tarihsel evrimi ile teknolojinin dalga dalga yayılımı arasında nasıl bir simbiyotik bağ var?

Bu çok temel bir soru ve aslında hikâye Uruk gibi kadim kentlerden başlıyor. Tarih boyunca nüfus büyüklüğü ile inovasyon seviyeleri arasında sarsılmaz bir bağ olagelmıştır. Şehirler, binlerce yıldır yeni fikirlerin ve aykırı düşüncelerin bir araya gelip çarpıştığı, icat yapmak için tasarlanmış devasa “kollektif beyinler” olarak işlev gördü. Ben bu süreci homo teknolojikus’un hikâyesi olarak tanımlıyorum; bizler sadece alet üreten değil aynı zamanda ürettiğimiz o aletler tarafından biyolojik ve sosyal olarak şekillendirilen varlıklarız. Örneğin, ateşin kontrol altına alınması insanın sindirim sistemini küçültüp beynini büyütürken, kentlerin kurulması da

kollektif zekâmızı organize eden yazılı kayıt sistemlerini doğurdu. Ancak bugün karşı karşıya olduğumuz “Yaklaşan Dalga”, kenti sadece bir yaşam alanı değil, her milimetrekaresi okunabilir ve denetlenebilir bir laboratuvar hâline getiriyor.

Eserinizde Henry Ford’un içten yanmalı motorunun kentsel morfolojiyi nasıl değiştirdiğinden bahsediyorsunuz; yollar mahalleleri böldü, banliyöler doğdu ve şehirler motorlar etrafında yeniden inşa edildi. Şimdi ise yapay zekânın kentin “görünmez altyapısı” hâline geldiğini görüyoruz. Bu yeni teknolojik mimari kentsel mahremiyeti nasıl dönüştürüyor?

Otomobil devrimi nasıl fiziksel dünyada yollar açtıysa yapay zekâ ve geniş kapsamlı gözetleme teknolojileri de dijital dünyada “teknolojik panoptikon” un duvarlarını örüyor. Bugün bir Londra sokağında yürürken gün boyunca yüzlerce kez kameralara yakalanıyorsunuz. Akıllı saatiniz kalp atışınızı, telefonunuz konumunuzu, kullandığınız uygulamalar ise zihinsel eğilimlerinizi kaydediyor. Bu durum Bentham’ın panoptikon modelinin kentsel ölçekte hayata geçmesidir. Mahpus her an izlendiğini bilir ama ne zaman izlendiğinden emin olamadığı için kendi eylemlerini sürekli kontrol eder. Modern kentli de benzer şekilde mahremiyetini bir dizi “ücretsiz” hizmet karşılığında “Googlizasyon” sürecine

gönüllü olarak teslim etmiş durumda. Bu gönüllü teslimiyet, devletlere ve dev şirketlere vatandaşları sadece izleme değil aynı zamanda onların davranışlarını öngörme ve manipüle etme gücü veriyor.

Bu noktada Max Weber'in "demir kafes" metaforu ile sizin tasvir ettiğiniz "dijital kafes" arasında bir karşılaştırma yapmak isterim. Weber'de kafes bürokrasydi; sizde ise bu kafes asimetrik, otonom ve görünmez algoritmalar. Kentli birey bu görünmez kafesin içinde nasıl özgür kalabilir?

Weber'in bürokratik kafesi hantal, ancak benim bahsettiğim dijital kafes hiper-evrilmeye özelliğine sahip, yani insan algısının yetişemeyeceği bir hızla kendini güncelliyor. Bu kafesin en tehlikeli yanı asimetrisidir, tek bir algoritma veya sentetik biyoloji deneyi milyonlarca insanı etkileyebilir. Bir metropolün su şebekesini veya enerji ağını kontrol eden yapay zekâ sistemleri bozulduğunda veya bir siber saldırıya uğradığında -ki WannaCry saldırısında bunun ön izlemesini gördük- kentsel yaşam bir anda felç olabilir. Özgürlük ancak bu teknolojilerin "dizginlenmesi" ile mümkündür. Dizginleme ise teknolojiyi kutulara hapsetmek değil onu her aşamada denetlenebilir, şeffaf ve insan odaklı bir mimari içine yerleştirmektir.

Dizginleme (containment) kavramına çok önem veriyorsunuz ve bunun için teknik güvenlikten uluslararası ittifaklara kadar "on adımlı" bir plan öneriyorsunuz. Özellikle kentlerin savunması bağlamında, bu "dar patika" (narrow path) üzerinde nasıl yürünebilir?

Dar patika, felaket ile distopya arasında kalan o ince çizgidir. Bir yanda teknolojinin tamamen kontrolsüz bırakıldığı, kötü niyetli aktörlerin evlerinde sentetik patojenler üretebildiği bir felaket senaryosu var. Diğer yanda ise bu felaketi önlemek adına devletin her şeyi %100 izlediği totaliter bir distopya. Kentleri bu iki uçurumdan korumak için teknik güvenlikte bir "Apollo programı" başlatmalıyız. Bu, yapay zekâ şirketlerinin bütçelerinin en az %20'sini güvenliğe ayırmasını, sistemlerin bağımsız "kırmızı ekipler" tarafından denetlenmesini ve tehlikeli yeteneklerin ortaya çıkmasını engelleyecek darboğazların (gelişmiş çip kontrolleri gibi) kullanılmasını gerektirir.

Kentlerdeki otomasyon ve işsizlik riskine de değiniyorsunuz. Ofis kulelerindeki beyaz yakalıların

işlerinin yapay zekâ tarafından devralınması, kentsel ekonomiyi ve sosyal dokuyu nasıl etkileyecek?

Bu, tarihin en büyük sermaye-emek kayması olacak. Geçmişte teknoloji sadece fiziksel kas gücünün yerini alıyordu; şimdi ise "entelektüel el emeği"nin yani avukatların, analizcilerin, müşteri temsilcilerinin yaptığı işlerin yerini alıyor. Şehir merkezleri bu dönüşümden en çok etkilenen yerler olacak. Eğer bu süreci yönetmezsek artan eşitsizlik kentlerde toplumsal öfkeyi ve "Hizbullahlaşma" dediğim devlet dışı yapıların güçlenmesini tetikleyebilir. Bu yüzden sermaye odaklı yeni vergilendirme modellerini, belki de "robot vergisi" veya şirket değerinin bir kısmının kamuya aktarıldığı modelleri ciddi şekilde tartışmalıyız.

Son olarak, bu kadar karanlık ve karmaşık bir tablonun içinde hâlâ iyimzersiniz. Sizi homo teknolojikus'un geleceği konusunda umutlu kılan nedir?

İyimserliğim teknolojinin kendisinden değil, insanın adapte olma ve organize olma yeteneğinden geliyor. Geçmişte Ludditler makineleri parçalarken acı çekiyorlardı, ancak onların torunları bu makinelerin getirdiği refahla çok daha uzun ve sağlıklı yaşamlar sürdürdüler. Yaklaşan dalganın temiz enerji, kanser tedavileri ve küresel açıklık gibi sorunları çözme potansiyeli muazzam. Ancak bu faydalara ulaşmak için uyurgezerliği bırakmalı ve patikanın zorluğunu kabul etmeliyiz. Dizginleme mümkün olmak zorundadır, çünkü başka bir seçeneğimiz yok. İnsanlık kendi yarattığı bu devasa gücü ahlaki bir olgunlukla yönetmeyi öğrenirse kentsel yaşam tarihin en büyük çiçeklenmesini yaşayabilir.

Bize zaman ayırdığınız için teşekkür ederim.

Ben de Düşünen Şehir'in sayfalarında bana yer ayırdığınız için teşekkür ederim.■

Hiyelden Teknolojiye: İslam Medeniyetinde Kendine Yeten Şehir

Cihad Meriç
Uzman Teknik Öğretmen

Yeryüzüne talebe olarak gelen insan okudu, yazdı, öğrendi; yaşamak için araçlar üretti. Bu aletleri kullanırken sürekli yeni teknikler geliştirdi. Hayatını devam ettirebilmek için bu birikimini iyi veya kötü yolda kullandı. Tecrübesini, kabiliyetlerini iyilik yolunda kullandığında yeryüzü ve şehirler imar edildi, huzur mekânı oldu. Kötülerin liderliğinde bu kabiliyetler insan hırsının bir sonucu olarak topluma ve şehirlere savaş, sömürü, kaos olarak yansıdı. Geçmişten günümüze bu teknik birikimi inceleyen alan, bilim tarihi olmuştur.

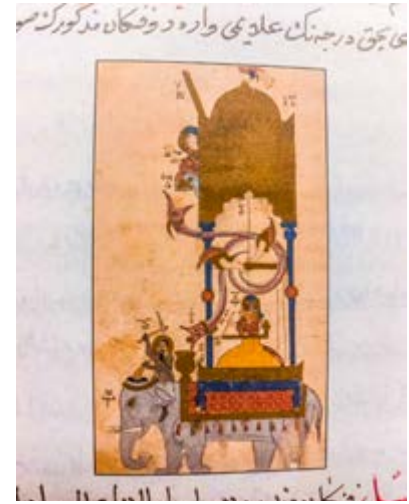
Bilim tarihi incelemeleri çoğunlukla yanlıdır ve belli merkezlerin ağırlığında şekillenir. Bu nedenle bilim tarihinde bazı medeniyetler görmezden gelinir. Prof. Dr. Fuat Sezgin hocamız bu konuda insanları uyandırmak için çok çalıştı. Sultanahmet'te İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi ve yanına kütüphane kurulmasına öncülük

etti. Bir konferansında şöyle der: “Tek amacım İslam topluluğuna bağlı insanlara, özellikle Türklere, ister dindar ister dinsiz olsunlar İslam bilimlerinin gerçeğini tanıtmak, onları benlik duygularını hırpalayan yanlış yargılardan kurtarmak ve onlara ferdin yaratıcılığına karşı olan inancı kazandırmaktır.”¹ Teknoloji tarihi ise Sanayi Devrimi sonrası kavramı olarak geçmiş teknik birikim görmezden gelinerek Batı merkezli bir anlatı çerçevesinde ele alınır. Oysa bugün “teknik”, “teknoloji”, “mühendislik” olarak adlandırılan; insanlığın düşünerek, yaparak ve yaşayarak oluşturduğu ortak birikim uzun bir tarihsel sürecin, farklı medeniyetlerde üretilmiş ortak aklın, bilgi, birikim ve uygulamaların ürünüdür. Bu süreçte mekanik, matematik, fizik, optik, kimya, astronomi, tıp, tarım, mimari vb. disiplinler birlikte gelişmiş; ortaya çıkan teknik çözümler şehir hayatını, insanın yaşamını doğrudan veya dolaylı bir biçimde şekillendirmiştir.

Tarihî süreç incelendiğinde görülür ki İslam medeniyetinde ve teknoloji öncesi medeniyetlerde teknik bilgi, oluşan katma değer ve üretim; bugün olduğu kadar güç elde etme ve sömürme amacıyla kullanılmamıştır. Genelde teknik gelişme insanın hayatını kolaylaştırmak, ihtiyaçları karşılamak, şehirleri daha yaşanılabilir kılmak ve toplumsal dengeyi korumak için geliştirilmiştir. Tekniğin ilerlemesinin önemli itici gücü olan savaş araç ve gereçleri gibi bazı sapmalar olmasına rağmen ölçü bugün olduğu gibi kaçmamıştır. Bu bağlamda genel anlamda diğer

disiplinlere değineceğiz; fakat özelde bilim tarihi çalışmalarında ihmal edildiğini düşündüğümüz ve konumuzu en fazla ilgilendiren “hiyel” ilmini inceleyeceğiz. Tekniğin teknoloji adını alması, savaş tekniğinin kitle imha silahı hâline gelmesi, velinimet olan müşterinin sömürülebilir tüketiciye, şehirlerin beton çöplüğüne, meskenlerin apartmanlara, mahallelerin steril sitelere dönüşmesi birbirinden ayrı konular değildir. Kırılma noktası birebir aynı olmasa bile birbirine yakındır, ayrıca hepsinin birbiriyle derin ilişkisi vardır.

Batı’nın her şeyi kendi sıfırdan bulmuş ve üretmiş gibi algı oluşturarak bilgiyi ve teknolojiyi sömürü aracı hâline getirmesi önümüzde büyük bir problem olarak durmaktadır. Batı öncelikle kendi geçmişi dâhil her şeyi inkârla başlamıştır. Allah’ı hayatın dışına iterek, ibadethane ile sınırlamaya çalışarak inkârcı oldukları gibi, bu geçmiş medeniyetlerin ortak aklının birikimini örttükleri için de kâfirdirler. Geçmişte ilim insanları istifade ettikleri kaynakları yazmaktan çekinmemişler, hem önceki teknik ve ilmî birikime saygı duymuşlar hem de gelecek nesillerin istifadesi için birikimlerini yazarak ve talebe yetiştirerek aktarmışlardır. Kısaca geçmiş inkâr etmeden teknik bilginin teknolojiye dönüşüm sürecini yönetmişler, bu birikimin “kendine yeten şehir” idealine dönüşmesine katkı sağlamışlar ve gelecek kuşaklara miras bırakmışlardır.



Cezeri filli saat

HİYEL İLMİ: MEKANİĞİN MEDENİYETE DÖNÜŞÜMÜ

“Hiyel” kavramı, güncel kullanımda çağrıştırdığı anlamın aksine, İslam bilim geleneğinde ince mekanik düzenekler ve akıllı teknik çözümler anlamına gelmektedir. “Hiyel: İslâm ilimler tarihinde mekanik teknoloji ve mühendisliğe dair bilgi ve uygulamaları konu alan ilim dalı. Arapça hîle (hüner, tedbir, çare, yöntem) kelimesinin çoğulu olan hiyel, ilimler tarihinde genellikle ‘makine bilgisi’ veya ‘mekanik teknoloji’ anlamında kullanılmıştır.”² Hiyel ilmi; su yönetimi, zaman ölçümü, otomasyon ve enerji aktarımı gibi alanlarda, mekanik düzenekler yoluyla doğal güçleri insan yararına dönüştüren bir mühendislik geleneği olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle hiyel, yalnızca teorik bir bilgi alanı değil, şehir ölçeğinde somut problemlere çözüm üreten uygulamalı bir mühendislik pratiğidir.

¹ Fuat Sezgin, İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, S. 12.

² Cevat İzgi, “Hiyel”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hiyel--mekanik> (23.03.2026).

Şehir ve insan hayatını etkileyen hiyelden yola çıkarak günümüz teknolojisine ulaştığımızda bu süreçte birçok ismi anmak gereklidir. Fakat iki isim var ki konunun kilit noktasında yer alırlar. Kitapları günümüze ulaştığı için elimizde somut örnekler de mevcuttur. Ebu'l-İzz el-Cezerî mekanik alanında kendinden önceki ilmi Anadolu'ya taşıyan kişidir. Tasarladığı düzeneklerde otomatik mantığı kullanmıştır. Sibernetiğin kurucusu sayılır. Akıllı teknolojilerde ilmî-teknik bir silsile kurulduğunda yer verilen önemli bir isimdir. Şifreli kilit, filli saat, ejderha motifli kapı tokmağı vb. özgün eserleri onun mühendislik ve tasarım kabiliyetini ortaya çıkarır. Çizimlerle anlattığı her şeyi çalıştırmış, tariflerine uygun yapıldığında bugün de çalışan sistemler kurduğunu deneylerle ispatlanmıştır. Takıyyüddin er-Râsîd rasathane kültürünün, astronominin, matematik ve mekanik ilminin İstanbul'a, oradan Avrupa'ya geçişinde dikkat edilmesi gereken isimlerden biridir. İstanbul; Roma ve öncesi bakiyeden istifade ettiği gibi; Bağdat, Kahire, İsbîliye, Merağa, Semerkant gibi şehirlerde oluşan ilmî ve teknik birikimden de istifade etmiştir. Semerkant'tan Ali Kuşçu eliyle İstanbul'a ulaşan ilmin görünür abidesi İstanbul Rasathanesi olmuştur. Nasıl ki şehrin kimliğini belirleyen mimari teknik ve ilmî birikim İstanbul'da Mimar Sinan eliyle abideleşmişse; İstanbul Rasathanesi de astronomi, matematik, mekanik anlamında önemli bir semboldür. Bu bağlamda,

İstanbul'un fethiyle çağ değiştirildiği gibi, bir bütün olarak insanlık birikiminin İslam medeniyeti eliyle yakın çağa aktarılmış görünen çehresidir. Ayrıca şehirlerimizi yeniden imar ve ihya için diğer kadim beldelerimizle birlikte detaylı incelenmelidir.

HİYELDEN TEKNOLOJİYE AKILLI ŞEHİR

El-Cezeri ve Takıyyüddin buldukları şehrin güncel problemlerine çağlarını aşan çözümler üreten mühendislerdir. Mekanik düzenekler bireysel konfor ile kamusal hayatı düzenleyen araçlar olarak tasarlanmış, teknik bilgi şehir hayatını kolaylaştırmış ve yaşamın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Günümüz teknolojisinin durumuna gelince; kendi çalışma alanını tarif eden Ivan Illich "Modernleşmiş yoksulluğun doğrudan ve özgül etkileri, insanların bu etkilere tahammül etme sınırı ve bu yeni sefaletten kaçışın mümkün olup olmadığıdır." derken teknolojinin bugün insanları modern yoksulluğa ve sefalete sürüklediğinin altını çizmekte ve "Kendine özgün bir konut tasarlama ve kendi eliyle inşa etme özgürlüğü ilga edilip yerine bürokratik aygıtlarla standartlaşma..."³ derken günümüzde insanın şehri tasarlamaktan çok uzak olduğunu hatta evini bile yapamadığını ifade etmektedir. Modern yoksulluk, modern kölelik, yapaylaşmış ve robotlaşmış hayatlar, kokusu kaçmış çiçek, tadı kaçmış yemek, muhabbetin olmadığı iletişim, ruhun olmadığı görsellik... artık hangi kelimelerle ifade edersek edelim.

Fütüristik filmlerde olduğu gibi yapay zekânın ve robotların dünyayı ve şehirleri ele geçirmesine gerek yok. Robotlaşan, yapaylaşan insan zaten dünyada yok hükmündedir, tekrar dirilmeden şehri imar etmesi beklenemez.

EBU'L-İZZ EL-CEZERÎ: UYGULAMALI MEKANİĞİN ŞEHİRLE BULUŞMASI

On ikinci yüzyılda Artuklu Sarayı'nda başmühendis olarak görev yapan Ebu'l-İzz el-Cezerî, mekanik bilginin sistematik biçimde kayda geçirilmesini sağlayan öncü isimlerden biridir. En önemli eseri olan *El-Câmi' Beyne'l-İlm ve'l-Amel en-Nâfi' fî Sınâ'ati'l-Hiyel*, teorik bilginin uygulamayla birleştiği bir mühendislik anlayışını yansıtmaktadır. Cezerî'nin bir mukaddime ve altı bölümden oluşan kitabının adı bile bilgi-uygulama (ilim-amel) konusundaki zihniyetin tezahürü olarak görülebilir. Nitekim Cezerî bizzat mukaddimede, uygulamaya aktarılmayan hiyelî bir bilginin, nihai noktada, doğru olma ile yanlış olma arasında askıda kalacağını vurgular. Eserin muhtevası yalnızca matematiğin uygulamasını değil aynı zamanda kozmoloji ve insan anlayışının mekanik bilimi açısından ne kadar dikkate alındığını gösterir.⁴ Cezerî mesleki eğitimin en önemli kaidesi olan yaparak-yaşayarak öğrenmenin ne olduğunu on üçüncü yüzyılın başında ortaya koymuştur. Cezerî'nin eseri elliden fazla makinenin çizimini ve ayrıntılı yapımlarını tariflerini içermektedir. Su saatleri,

³ Ivan Illich (1979). *Faydalı İşsizlik Hakkı*, Çeviren: Ali Karatay, İstanbul: Ketebe Yayınları, Ocak 2026, S. 13-9.

⁴ Ebu'l-İzz Cezerî (13.yy). *Tercüme-i Hiyel Mekanik Tercümesi*, Anonim Tercüme (16. yy), Hazırlayanlar: İhsan Fazlıoğlu-Mustafa Koç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, S. 29.

geçişin önemli bir halkasını temsil etmektedir.

KENDİNE YETEN ŞEHİR TASAVVURU

Sanayi Devrimi sorası üretilen teknoloji bir yandan insan hayatını kolaylaştırırken bir yandan da insanı bağımlı kılmış ve ürettiği araçlara köle hâline getirmiştir. Lewis Mumford, *Teknoloji ve Uygarlık* kitabında bu durumu şöyle anlatır: “Güç ve kâr için sömürü yoluyla makine tarafından üretilen ticari malların çoğunun varış noktası ya çöp yığını ya da savaş alanıydı. Toprak sahipleri ve diğer tekeller, nüfusun artmasından ve makinenin kolektif verimliliğinden hak edilmemiş bir kazanç elde ederken toplumun geneli için net sonuç, hak edilmemiş atıklar olarak nitelendirilebilir.”⁶ Elde edilen zaman ve katma değer birilerinin kâr hanesine yazılırken geniş kitleye kalan çöp ve zehirli teknolojik atıklar olmuştur. İktisadi denge güçlüler, sermayeyi elinde bulunduranlar lehine bozulmuştur. Ne insan ne de şehir kendine yetebilir hâlini koruyabilmiştir. Sanayi Devrimi'yle başlayan süreç yüz yılda, elli yılda topluma değişim yaşatmışken günümüzde dönüşüm sürecinin on yıla, beş yıla düştüğü düşünülürse aradaki makas daha çok açılmıştır. Yeni teknolojiler; akıllı makineler, yapay zekâ, otonom teknoloji insan güç ve zekâsına ihtiyacı daha da azaltmaktadır. Gelecek için tedbir alınmazsa Mumford'un endüstri devrimi sonrası altmışlarda yaptığı tespit daha acı bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Ayrıca endüstri devrimini iskaladığımız gibi modern

dünya eleştirisinde de en az elli yıl geriden geliyoruz. Endüstri devrimini yapmış ülkeler dışında tartışma, üretim ve problemleri yönüyle değildir, daha çok tüketim mi tüketmeyelim mi seviyesindedir. Otonom ileri teknolojiler ve yapay zekâ teknolojisi finans gücüyle belli tekeller ve ülkeler elinde toplandıkça gelecek adına endişeler daha da artmaktadır. Şehir kendine yetmekten, üretmekten hızla uzaklaşırken bağımlı, tüketim ve israf merkezli bir yapıya dönüşmektedir.

Cezerî ve Takiyyüddin'in ortak paydası, teknolojiyi şehir hayatının ihtiyaçlarını karşılayacak ve insanın hayatını kolaylaştıracak şekilde insan merkezli üretmeleridir. Bu anlayışta şehir; suyunu yöneten, zamanını ölçen, enerjisini verimli kullanan ve insanın yükünü hafifleten bir yapıya sahiptir. Teknik çözümler, şehir ölçeğinde bütüncül bir sistemin parçası olarak tasarlanmıştır. Bugün ise elektrik olmasa, doğal gaz kesilse insan yaşamı taş devrinden beter hâle gelir. Kimse onuncu kata su taşıyamaz, soba deliği olmayan evlerde oturamaz veya oraya yakacak çıkaramaz. Yeni dünya düzeninin teknoloji tasavvuru, insanın ve şehrin kendi kendine yeter hâlini bitirerek



Cezerî'nin kabri

onu sadece elektriğe/enerjiye ve tekellere muhtaç hâle getirmiştir. Sürdürülebilir bir hayatı ve doğal kaynakları destekleyen, tabiatı ve insanlığı koruyan alternatifli teknolojiler, yenilenebilir kaynaklar üretmeliyiz. Gerçek akıllı ev, mahalle ve şehir; fişi çekildiğinde de ayakta kalabilir, kendi ihtiyaçları için farklı plan ve çözümleri vardır.

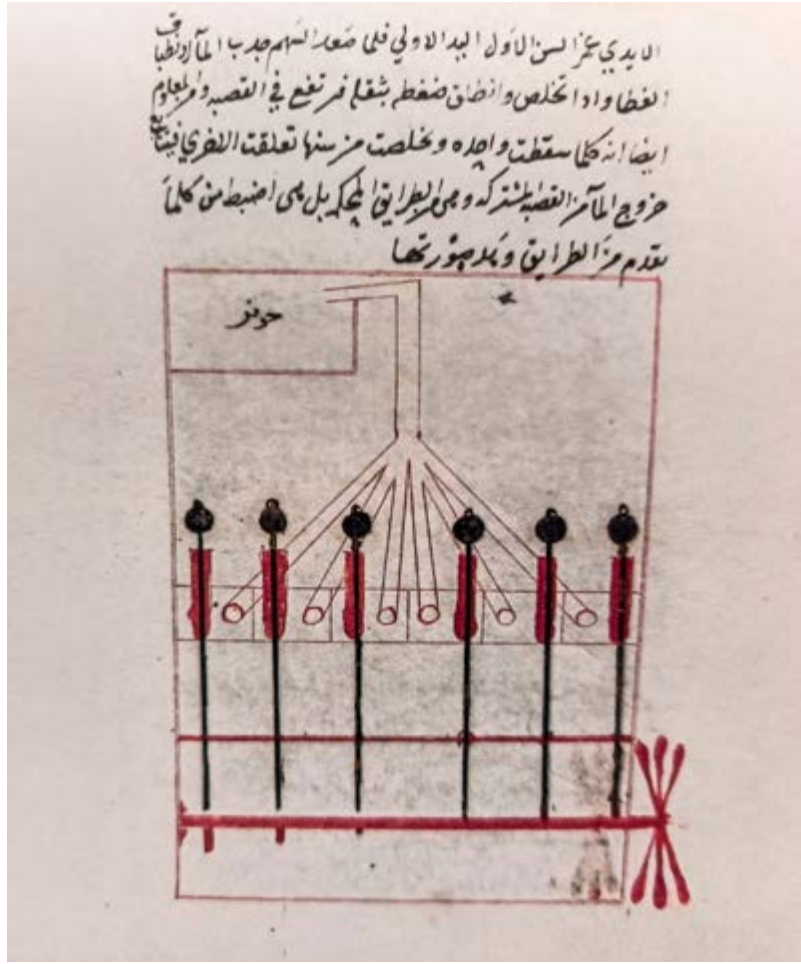
MODERN ŞEHİR, TEKNOLOJİ VE TAHAKKÜM SORUNU

Modern dönemde teknoloji çoğu zaman araç olmaktan çıkarak bir amaca dönüşmüş, şehirler tüketim ve borçlanma odaklı sistemler üzerinden kurgulanmıştır. Alışveriş merkezleri, turizm kompleksleri ve kapalı yaşam alanları şehir hayatını üretimden kopararak sürekli tüketime yönlendiren mekânlar hâline gelmiştir. Modern dünyada insan

⁶ Lewis Mumford (1962). *Teknoloji ve Uygarlık*, Çeviren: Aydın Çavdar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2024, S. 210.

tüketikçe mutlu olacağı zannına kapılmıştır, oysa insan ürettikçe ve paylaştıkça mutlu olur. Bireyler tekelleşen ve onların hizmetini gören profesyonellerin ölmeyecek kadar verdikleri imkânları da ay sonu gelmeden tüketmekte ve modern köleliği öğrenilmiş çaresizlik şeklinde yaşamaktadır. Jacques Ellul ellili yıllardaki şehri anlatıyor: “Büyük şehirlerimizdeki yoğunlaşmayı, gecekonduları, yer, hava ve zaman darlığını, kasvetli sokakları ve gece ile gündüzü birbirine karıştıran soluk ışıkları düşünün. Gayri insanileşmiş fabrikalarımızı, tatmin olmamış hislerimizi, çalışan kadınlarımızı, tabiata yabancılaşmamızı gözünüzün önüne getirin. Böyle bir ortamda hayatın bir anlamı yoktur. İnsanın bir paketten daha az önemli olduğu toplu taşıma sistemimizi, insanın içinde yalnızca bir sayıdan ibaret olduğu hastanelerimizi bir düşünün. Biz yine de buna ilerleme diyoruz...”⁷ Onlar bu problemlerin bir kısmını geçti, biz yaşamaya devam ediyoruz. Gece ile gündüz birbirine karışmış cümlesini okuyunca benim aklıma vardiya sistemi, bitmeyen mesailer geldi. Girişimci Ahi ruhu ölen insan, sistemden çıkma ihtimali kalmadığını düşünmektedir; ruhu dirildiğinde insan için her zaman bir çare vardır.

Bu süreçte birey, aile ve mahalle bağlarından uzaklaştırılmış; şehir, insanı imar eden bir yapı olmaktan çıkarak onu tüketim döngüsüne hapseden bir mekanizma hâline gelmiştir. Otonom teknolojilerin yaygınlaşmasıyla birlikte emek ihtiyacının azalması katma değer belirlenim kesimlerinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Bu durum; teknolojinin



Takiiyüddin 6 silindirli su pompası.

adil paylaşılmadığında şehirlerin sosyal, kültürel ve ahlaki açıdan da yoksullaşmasına neden olduğunu göstermektedir. Teknolojinin finansını sağlayanların insafına kalmış bir şehir yaşamı ve insan hayatının huzurlu olması düşünülemez. İyi insanlar birlik olmalı; ailesine ve şehrine sahip çıkmalı, mahallesinde önderlik yapmalı ve üretilen katma değer ortak paylaşıldığı bir sistemi kurmak için harekete geçmelidir.

Sürdürülebilir mahalle ve şehir hayatı insanların birbirini destek-

lediği, yeri geldiğinde birbirinin yükünü alabildiği şekilde organize olmalı. Sosyal girişimciliği vakıf-i- maret-külliye sisteminden tekrar öğrenmeliyiz. Örneğin; bankalar varken kimse birbirine boyun bükmez, kredi kartından harcama kolaydır; fakat bu sürdürülebilir değildir. Mahalle bakkalının kepenk kapatması, meslek erbabının çalışacak mekân ve ortam bulamaması sadece bazı ticaret mekânlarının, mesleklerin sistemden çekilmesi değildir. Meslekler, sanatlar ve zanaatlar gelecek için,

⁷ Jacques Ellul (1954). Teknoloji Toplumu, Çeviren: Musa Ceylan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2. Baskı 2025, S. 17.

sürdürülebilir bir hayat için yaşama-
lıdır. Üretmeden sürekli bir şeyleri
tüketerek, olmayan kazancımızı
harcayarak yaşayamayız; bu şekilde
bir süre sonra mahallede ve şehirde
hayat durur ve bugün durmuştur. Her
şeyin para ve maddi kazanç olma-
dığını öğrenmiş olmamız gerekiyor.
Bahçeli bir evde su kuyusu varsa, on
tavuk varsa insan markete gitmeden
bir süre yaşayabilir. Bunu salgın
zamanı, kısıtlı zamanlarda gördük.
Fırsat bulan beğenmediği köy evine
geri döndü, ancak o şekilde hayatta
kalabildi. O zaman teknik, teknoloji
bizi muhtaç etmiyorsa, araçlar amaç
ve kimlik hâline gelmiyorsa, haya-
tımızı kolaylaştırıyorsa, kendimize
yetmemize destek oluyorsa gelecek
için umutlu olabiliriz.

Aynı işi gören bir araç tercihinde
kalite ve işlevsellik harici başka bir
tercih söz konusu ise, mesela marka
ve kimliğe para ödüyorsanız o zaman
marka değeri ve kendinizi göstermek
için fazladan para ödemiş olursunuz.
Bankalar, faiz ve abartılı reklamlar
sürdürülebilir bir teknik ilerlemenin
önündeki en büyük engeldir. Gösteri
ve beğeni çağında bu durum daha
vahimdir. Bize her şeyi satmaya hazır
olan ve her şeyden para kazanmak
için mesai harcayan profesyoneller
var. Lezzet ve koku kalmadı diyorsun,
hemen onun da pazarı oluşuyor.

Şehir hayatını ve teknik ilerlemeyi
en çok etkileyen, her şeyin ticarileş-
ebilir bir potansiyel taşımasıdır. Hiçbir
ücret istemeden yapılacak işlerin,
külliye/vakıf/imaret sisteminin
devre dışı kalması modern dünyanın
açmazlarındandır. Kaybettiklerimizi
hatırlarsak belki çözüm üretebiliriz.
Bu mühendislik anlayışı; külliye sis-
temi, ahi teşkilatı ve vakıf yapılarıyla
birlikte düşünüldüğünde üretim,

eğitim, ibadet ve sosyal dayanış-
manın bir arada yürütüldüğü bir
şehir modelini ortaya koymaktadır.
Oluşan katma değer, vakıf sistemi
aracılığıyla toplumsal dengeyi koru-
yacak şekilde yeniden dağıtılmıştır.
Şehir kadim ölçülerimizden ilhamla
yeni imkânlarla tasarlanırsa çok
güzel sonuçlar elde edilir. Bugün
bütün mesele insanın huzur içinde
yaşayacağı bir şehir tasarımı ve
oluşan katma değerın adil payla-
şımıdır. Katma değer paylaşımı aile
ve mahalleden başlar; şehir, devlet,
dünya şeklinde genişletilebilir. Kısaca
her sorumluluk ve yetki alanında
yapılacak işler var. Beğenmediğimiz
bir şeyin onu yaşatan kölesi olmak
yerine, gücümüz yettiği kadar yeni
bir hayat tasarlayabiliriz. Sorumluk
alıp belli bedeller ödediğinde insan
bu dönüşümü kendi çapında gerçek-
leştirebilir. Kendi kendine yeten akıllı
mahalleler ve şehirler kurabiliriz.

TEKNİK VE TEKNOLOJİYE KARŞI MIYIZ?

Meselemiz teknik ve tekno-
loji karşıtlığı değildir. Teknolojinin
tüketicisi olmak yerine bir şekilde
üreticisi olmak ve bunu kendimiz,
ailemiz, mahallemiz ve insanlık
için kullanmaktır. Bugün İHA tek-
nolojisinde, savunma sanayisinde
geldiğimiz konum bunun en güzel
göstergesidir. Teknoloji iyilerin
elinde olursa barış gelişir. Zalimlerin
elinde sadece bir tahakküm aracıdır.
Biz en iyisini üretmek zorundayız;
fakat zarar vermeden. Tabii ortamı,
tohumu, gıdayı, hayatı, insanı koru-
yarak. Gen teknolojisi hastalıkların
giderilmesinde kullanılırsa çözüm
olabilir, insanları hasta yapacak
şeyleri üretmekte kullanılırsa kötü-
lüktür. Her şeyde insan merkezde

olmalı ve teknolojik ilerleme insan
merkezli yoluna devam etmelidir.

Ebu'l-İzz el-Cezerî ve Takiyyüddin
er-Râsîd, yalnızca geçmişin mühen-
disleri değildir, onlar günümüz şehir
ve teknoloji tartışmalarına ışık
tutabilecek bir düşünce ve uygulama
mirası ortaya koymuş iki önemli ilim
adamıdır. Bu iki ismin bize söylediği;
mekanikten teknolojiye geçiş çizgisi,
bilginin soyut kalmaması, şehirle
bütünleşmesi ve insanı merkeze
alması gerekliliğidir.

Günümüzde akıllı şehirler, sür-
dürülebilir teknoloji ve yerel üretim
gibi kavramlar tartışılırken İslam
medeniyetinin mekanik ve mühen-
dislik geleneği, teknolojinin ahlak,
ihtiyaç ve şehir bilinciyle birlikte
düşünülmesi gerektiğini hatırlatmak-
tadır. Medeniyet yalnızca düşünce
üretmekle değil, bu düşünceleri
insan hayatına hizmet eden çalışan
sistemlere dönüştürmekle inşa
edilir. Bizim medeniyetimiz insani
bir tekniği ve teknolojiyi tekrar
üretebilir. Bu imkânlar köklerimizde
var. Böylece bütün dünya insanlığı
kazanır; çünkü bugün geldiğimiz
noktanın sürdürülebilir olmadığı
ortadadır. İhtiyaç fazlasını tüketme,
ihtiyacını üret, kendine yet, fazlayı
paylaş: İnsanlığın kurtuluş yolu
budur. Elektrik kesildiğinde ayakta
kalabiliyorsan hayattasın ve nefes
alan bir insansın demektir.■

Toprağın Hafızasına Emanet: Kapadokya'da Mekân, Teknoloji ve Zamanın Diyalektiği

Bilgin Yazlık

Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
Bilgisayar Mühendisliği Bölümü
bilgin yazlik@nevsehir.edu.tr

Kapadokya'nın eşsiz peribacaları arasında gezerken, insanın gözüne kaya oyma kapılar takılır; "Acaba burası daha önce hangi maksatla kullanıldı?" düşüncesiyle içeriye bir göz atmak istersiniz. Bu yapılar çoğu zaman konut, depo, mutfak gibi sivil kullanım amaçlıdır. Ancak bazı kapıların ardından, eşsiz duvar resimleriyle bezenmiş kaya oyma kiliseler karşınıza çıkar. Bu resimler, detaylı bakmayan bir göz için karmaşık ve anlamsız gelebilir; ancak onları tanıdıkça duvarların içine daha fazla çekilirsiniz. Yüzeyleri kaplayan bu antik tasvirlerin aslında büyük bir hikâyenin parçaları olduğunu anlar, zamanla karakterleri tanımaya başlarsınız. Ellerindeki nesnelere yüzlerindeki sakallara kadar her şey ince ayrıntılarıyla düşünülmüştür. Büyük bir inanç ve derin bir felsefeyle kayalara nakşedilmiş bu eserler, adeta binlerce yıl öncesinin dilsiz şahitleridir.

Kapısından girince karanlık bir kilisenin ortasında olduğunuzu fark etmeden elinizdeki ışığı açtığınızda, sizi çepeçevre saran bu benzersiz eserlerle karşılaşma anı büyüleyicidir. Tamamı bölgedeki yerel atölyelerde üretilen boya ve yerel sanatçılar marifetiyle yapılan bu resimlerin tarihi onuncu yüzyıla kadar gidebilmektedir. Aynı tarihlerde Avrupa'nın karanlık bir dönemden geçtiği düşünülürse, aslında Orta Çağ duvar resmi ve inanç sanatının dünyadaki en önemli merkezlerinden birinin Kapadokya olduğu gerçeğiyle yüzleşilir.

Zamana yenilmemiş bu dilsiz şahitlerin kaderi maalesef her zaman iyi olmamıştır. Gerek doğal şartlar gerekse insan faktörü nedeniyle binlerce yıllık eserler eskimiş ve yıpranmıştır. Bugün Kapadokya'da duvarları resimli yüzlerce kilise vardır; ancak orijinal sayının bunun çok daha üstünde olduğunu biliyoruz. Bölgedeki eşsiz duvar



Üzümlü Kilise İçerisinde Bir Duvar Resmi (Orta Hisar) – F.: Bilgin Yazlık

resimlerine dair ilk ve bugün hâlâ en önemli kayıt, Guillaume de Jerphanion'a aittir. 1907-1912 yılları arasında Türkiye'ye gelen Jerphanion, beş yıl boyunca Kapadokya bölgesini mağara mağara gezmiş ve fotoğraflamıştır. Onun eşsiz çalışmasını bir adım ileriye taşımaya gayret eden Catherine J. Jolivet-Lévy, ilerlemiş yaşına rağmen bugün hâlâ bölgede araştırmalarına devam etmekte olup bu alanda çok sayıda kitabı bulunmaktadır. Zamanın şiddetli tahribatına rağmen ayakta durmaya çalışan bu eserler, araştırmacıların çabalarıyla bir sonraki nesle aktarılmaya çalışılmaktadır.

MEKÂNIN VE MÜHENDİSLİĞİN DİYALEKTİĞİ

Kapadokya'nın eşsiz coğrafyasında gezerken karışımıza çıkan antik yerleşim alanları, bir bütün olarak bakıldığında devasa bir şehrin kalıntılarıdır. Kaya oyma mekânlar incelendiğinde, bazı yerleşimlerin toplu yaşam alanlarından uzakta; özellikle sessiz, suya yakın ve yeşillikler içindeki alanlara kurulduğu görülmektedir. Bu tarz ayırık yerleşimlerde genellikle bir kilise, yemekhane, sırahane, depo, saklanma odası ve yaşam odası gibi çok sayıda yapı bileşeni bulunmaktadır. Bu yerleşimlerin birer manastır olduğu su götürmez bir gerçektir. Kapadokya bölgesi bu tarz inziva amaçlı bir

yapılaşma için son derece uygun coğrafi bir yapıya sahiptir. Derin vadiler ulaşımı zorlaştırmakta, aynı zamanda korunaklı bir yaşam alanı sunmaktadır. Vadi içlerinde toplanan sular, buralarda mikro ormanların oluşmasına vesile olmuştur. Ayrıca bölgenin tüf kaya yapısı susuz tarım için çok elverişlidir. Hal böyle olunca bölgede çok sayıda mikro manastır kompleksi kurulmuştur.

Kayalar içine oyularak inşa edilen bu şehirler büyük bir teknolojik bilgi birikimi gerektirmektedir. Kayaların oyulması için binlerce yıllık kadim bir teknoloji kullanılmıştır. Özel çekiçlerle taşlar karış karış oyulmuş, taraklarla düzeltilmiştir. Üstelik sadece odalar değil, uzunluğu yüzlerce metreyi bulan tüneller kazılmıştır. Bugün Kapadokya'nın altı adeta karınca yuvası gibi birbirine tünellerle bağlıdır. Tünel kazımı deyip geçmemek gerekir; son derece teknik bir konudur. Engabeli bir arazide hatasız şekilde istenilen güzergâha ulaşan bir tünel kazmak çok zordur; bunun için ustaların arkalarından gelen ışığın doğrusallığını takip ettiklerini biliyoruz.

O dönemin Anadolu insanı sadece saklanmak için tünel yapmamıştır. En önemli örneğini Ürgüp'te gördüğümüz, vadi içi suyun yönetilmesi ve vadi merkezine doğru genişleyen bir şehir iskânı için derivasyon

tünelleri de inşa edilmiştir. Dereler Tüneli, içinden bir otomobilin geçebileceği kadar büyüktür ve beşik tonoz mimari yaklaşımıyla inşa edilmiştir. Bu kadar büyük bir mimari projenin kusursuz gerçekleştirilmesi ve en az bin yıl ayakta kalması için kadim teknolojilere ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Işıksız tünellerde; insanlar o dönem yollarını görebilmek için mumlar kullanmış, bu mumlar için tünelde belirli mesafelerde özel nişler açmışlardır. Dar bir alanda yakılan onlarca mumun aynı zamanda mekânı ısıtma görevini de üstlendiği görülmüştür. Yani burada da teknoloji kullanılmış, hem mekân aydınlatılmış hem de ısınma sağlanmıştır.

YAŞAMIN VE DOĞANIN MİMARİSİ

Kapadokyalı Anadolu insanlarının kayadan oyarak yaptıkları bir diğer yapı grubu zirai yapılardır. Bölgede binlerce örneği bulunan güvercinlikler, arılıklar, şirahaneler ve doğal depolar bu grubun örnekleridir ve her bir yapı detayla incelendiğinde çok üst düzey bir teknoloji ile inşa edildikleri anlaşılmaktadır. Güvercinlerin tünek alanlarının genişliği, sayısı, birbirlerine göre konumu



Ürgüp Ayvalı Köyünden Bir Kaya Anıt Mezar – F: Bilgin Yazlık

Bir diğer önemli örnek ise arılıklardır. Kapadokyalı Anadolu insanları binlerce yıl boyunca kayadan oydukları küçük mağaralarda bal üretmişlerdir. Bugün yüzlerce örneği özellikle Ürgüp bölgesinde görülebilen kaya oyma arılıklar dikkatle incelendiğinde önemli düzeyde antik mühendislik barındırdığı, adeta mühendislik harikaları olduğu anlaşılmaktadır. Arıların kaya oyma arılığa girmek için kullandıkları uçuş deliklerinin çapı, uçuş deliklerinin girişinde yer alan dinlenme çıkıntıları gibi ince detaylar, çok hassas hesaplamalarla, kadim tecrübeye dayalı olarak belirlenmiştir ve mükemmel sonuçlar vermektedir. Bu rastgele bir tercih değil; kadim Anadolu insanının doğayla kurduğu hassas sözleşmenin bir sonucudur; kışlayacak arıların güneşe olan hayati ihtiyacı ince bir hesapla kayalara kazınmıştır. Arılıkların büyük kısmında “yarık” diye isimlendirilen dar aralıklı dikey havalandırma pencereleri vardır; arılığın içinin



Ürgüp Bahçeli Köyü İçeridere Manastır Kompleksinden Bir Görünüm – F: Bilgin Yazlık

ve güvercinlerin yuvaya giriş çıkış yaptıkları deliklerin konumları asla rastgele değildir; kadim bir teknoloji ve tecrübeye dayanmaktadır.



Ürgüp Dereler Tüneli – F: Bilgin Yazlık

Kayalar içine oyularak inşa edilen bu şehirler büyük bir teknoloji bilgi birikimi gerektirmektedir. Kayaların oyulması için binlerce yıllık kadim bir teknoloji kullanılmıştır. Özel çekiçlerle taşlar karış karış oyulmuş, taraklarla düzeltilmiştir. Üstelik sadece odalar değil, uzunluğu yüzlerce metreyi bulan tüneller kazılmıştır. Bugün Kapadokya'nın altı adeta karınca yuvası gibi birbirine tünellerle bağlıdır. Tünel kazımı deyip geçmemek gerekir; son derece teknik bir konudur. Engebeli bir arazide hatasız şekilde istenilen güzergâha ulaşan bir tünel kazmak çok zordur; bunun için ustaların arkalarından gelen ışığın doğrusallığını takip ettiklerini biliyoruz.

düzenli olarak havalanması çok büyük öneme sahiptir. Arılıklar, insanların ve vahşi hayvanların ulaşamamaları için genellikle yüksek noktalara oyulmuşlardır. Tüm bu incelikli detayların rastgele yapılmış olması mümkün değildir.

DOĞAL DEPOLARDAN DİJİTAL İKİZLERE: GELECEĞİN ŞEHİRİ

Doğal kaya oyma depolar, Kapadokya bölgesinin



Orta Hisar'da Bir Kaya Oyma Arılık - F.: Bilgin Yazlık

en önemli kaya yapıları arasında yer almaktadır. Tarihsel olarak başlarda yazın hasat edilen sebze ve meyvelerin uzun süre saklanması için kişisel depolama amacıyla kullanılmışlardır. Doğal kaya oyma depolar, yazın sıcak zamanlarında doğal olarak serin, kışın çok

soğuk zamanlarında ise ılık bir iklime sahiptir. İçeride de sürekli nemli bir hava söz konusudur. Depoların havalandırma bacaları, ürünlerin konumlandırılmaları gibi basit görünen birçok başlık, antik teknolojiler ile birleştirilerek mükemmelleştirilmiştir.

Örneğin Anadolu'da "hevenk" olarak adlandırılan üzüm saklama yöntemi binlerce yıldır değişmeden uygulanmaktadır. *Hevenk*, özellikle kuru iğde dallarından yapılır ve *hevenklik* üzüm adını verdiğimiz özel bir üzüm türü kullanılır. Üzümler *hevenk* dallarına birbirlerine değmeyecek şekilde asılır ve kaya oyma depolara yer-



Zemininde Gömülü Bir Silo Bulunan Doğal Bir Depo - F.: Bilgin Yazlık

leştirilir; bu sayede kışın ortasında taze üzüm yemek mümkündür. Günümüz modern teknolojisi bu antik



Doğal Kaya Depoda Hevenlik Üzümler (Ürgüp Bahçeli Köyü) - F.: Bilgin Yazlık

teknolojiyi yakalayamamıştır; bugün hâlâ üzümleri kış ortasına kadar kimyasını bozmadan doğal olarak saklamanın *hevenk* dışında bir yolu yoktur.

Kapadokya köylerinde bugün her evin mutlaka en az bir tane kaya oyma deposu bulunmaktadır. Kişisel depolama için uzun yıllar boyunca kullanılan bu alanlar zamanla endüstriyel depolamaya doğru evrilmiştir. Kapadokya bölgesi bugün Türkiye'nin doğal narenciye ve patates deposudur. Yazın ve sonbaharda hasat edilen başta limon olmak üzere her türden narenciye, Kapadokya'nın kaya oyma depolarına tırlarla taşınmakta ve kış aylarına kadar saklanmaktadır. Kaya depolarda bekleyen narenciyeler, girdikleri zamana kıyasla daha sulu ve daha ağır olarak depolardan çıkmakta ve satışa sunulmaktadır. Antik teknoloji temelleri üzerine inşa edilen bu devasa depolar günümüz yaşamına doğrudan dokunmaya devam etmektedir. Üstelik bugün bu doğal depoların, sunucu sistemlerinin soğutma ihtiyaçlarına ekolojik bir çözüm olma ihtimali ele alınmaktadır. Amerika'da sunucuları soğutmak için okyanus altına ve uzaya sunucu merkezleri kurulması planları yapılırken neden Kapadokya'daki zaten doğal olarak serin mağaralar bu amaçla kullanılmasın?

Bu sorunun cevabı, yalnızca mühendislikte değil, kentsel ekolojinin ve mekânın felsefesinde de gizlidir. İçinde bulunduğumuz dijital çağda, "akıllı" olarak nitelendirdiğimiz şehirlerin ve büyük veriyle yönetilen sistemlerin en büyük handikabı, devasa veri merkez-

lerinin tükettiği devasa boyuttaki enerjidir. Bir veri merkezinin harcadığı enerjinin çok büyük bir kısmı sunucuları çalıştırmak için değil, işlemcilerin ürettiği ekstra sıcaklığı düşürmek ve sistemi soğutmak için kullanılır. Modern mimarının cam ve çelikten inşa ettiği devasa binalarda, klimalar ve soğutma kuleleri aracılığıyla bu ısıyı dengelemek, karbon ayak izini büyük boyutlara ulaştırmakta ve ekolojik sürdürülebilirliği tehdit etmektedir.

Oysa Kapadokya'nın tüf kayalarına oyulmuş doğal depoları, dışarıdaki mevsim ne olursa olsun, yılın on iki ayı boyunca on ile on üç santigrat derece arasında değişen sabit bir sıcaklığa ve ideal bir neme sahiptir. Binlerce yıl önce Anadolu insanının, zorlu kış şartlarına karşı biyolojik hasadını ve tohumunu korumak için inşa ettiği bu kadim rahim, bugün insanlığın en



Kapadokya'nın Doğal Depolarında Ekolojik Veri Merkezi Vizyonu. (Görsel, yazarın konsept tasarımı doğrultusunda Gemini (Nano Banana) kullanılarak hazırlanmıştır.)

yeni hasadı olan dijital veriyi korumak için eşsiz bir potansiyel taşımaktadır. Geçmişte buğdayı, üzümü ve limonu çürümekten kurtaran kayalar, gelecekte dijital belleğimizi aşırı ısınmanın getirdiği yok oluştan koruyabilir. Bu, teknoloji ve doğa arasında kurulan en şiirsel diyalektiklerden biridir: Şehrin hafızası, kelimenin tam anlamıyla toprağın hafızasına emanet edilmektedir.

Böylesi bir ekolojik sunucu merkezi vizyonu, sadece teknik bir altyapı projesi değil, aynı zamanda mekânsal adaleti ve sürdürülebilir kalkınmayı merkeze alan yeni bir şehirleşme modelidir. Bu modelin hayata geçirilmesi, teknoloji üreten şirketlerin, yerel yönetimlerin ve üniversitelerin eşgüdümü çalışmasını gerektirir. Tarihi bir coğrafyayı, onun silüetini bozmadan, beton dökmeyen ve doğasına müdahale etmeden küresel bir

dijital altyapı merkezine dönüştürmek, inovasyonun fiziksel mekânla kurabileceği en saygılı ilişkidir.

Teknolojinin şehirleri yalnızlaştırdığı, betonlaştırdığı ve doğadan kopardığı yönündeki yaygın eleştirilere karşı Kapadokya, sıfır karbon emisyonlu, kendi kendini soğutan, kayaların kalbinde atan bir teknoloji ekosistemiyle cevap verebilir. Bu sayede şehir, sadece teknolojiyi tüketen pasif bir organizma olmaktan çıkar; kendi doğal jeolojisini teknolojinin bir parçası, adeta “donanımın” kendisi haline getirir. Ekolojik krizlerin gölgesinde geleceği tasarlarken, çareyi uzayın boşluğunda ya da okyanusun dibinde aramadan önce, ayak bastığımız toprağın altındaki binlerce yıllık mühendislik mirasına, o dilsiz kayaların bilgeliğine kulak vermemiz gerekir.

Tam bu vizyoner ufukta, şehrin kadim mirası ile geleceğin teknolojisi bir kez daha kesişmektedir. Kapadokya bölgesinin taş yapısı *ignimbrit* türüdür ve bu taş rüzgâr ve yağmurla sürekli erimektedir. Bölgede her yıl yenisini duyduğumuz kaya kopması vakaları yaşanmakta, Kapadokya'nın eşsiz kaya oyma şehirleri her geçen gün yok olmaktadır. Yapıların geleceğe miras olarak bırakılması için yapılan restorasyon ve güçlendirme çalışmaları maddi açıdan büyük bütçeler gerektirmekte, üstelik erozyonu durduramayıp yapıların ömrünü en fazla birkaç yıl uzatabilmektedir.

Aynı yok oluş, duvar resimleri için de geçerlidir. Kapadokya'daki duvar resimlerinin büyük bir kısmı kilise içlerinde yakılan ateşler ve mumlar nedeniyle kararmış durumdadır. Ancak bu is tabakası başta kötü bir durummuş gibi görünse de aslında boyaların bugüne kadar bozulmadan gelmesine de vesile olmuştur.



Şahinefendi Kırk Şehitler Kilisesi Duvar Resimleri (Restorasyon Öncesi ve Sonrası) - F.: Murat Ertuğrul Gülyaz

Örneğin Şahinefendi köyünde yer alan Kırk Şehitler Kilisesi'nin duvar resimleri is nedeniyle büyük oranda görünmez halde idi; ancak yıllar sonra uzman restoratörler eliyle yapılan temizlik sonrası resimler ortaya çıkmıştır. Yani is tabakası resimlerin koruyucusu olmuştur. Soldaki

fotoğrafta üstte isli duvar resmi, altta ise restorasyon sonrası ortaya çıkan duvar resmi yer almaktadır.

Yine de is tabakasının altındaki görüntüye ulaşmanın en bilinen yolu olan kimyasal restorasyon, bazen hatalara yol açabilmekte ve resimlerin taşıdığı bilginin kaybolmasına neden olabilmektedir. Bu noktada antik mühendisliğin imdadına geleceğin teknolojisi yetişmektedir. Fiziksel olarak eriyen bölgedeki yapıların kamera ve radar teknolojileri ile dijital ikizleri çıkarılmakta



Örnek Bir Dijital İkiz Çalışması, Solda Tarama Süreci, Sağda Dijital İkiz - F.: Bilgin Yazlık

ve sayısal olarak depolanmaktadır. Yapının birebir kopyası dijital ortama aktarılarak, doğru depolama yöntemleri ile ömrü oldukça uzatılmaktadır. Alternatif ve tahribatsız bir yöntem olan sanal restorasyon ile eşsiz duvar resimleri bozulmadan isli tabakanın altına bakılabilmekte ve resimler gelecek nesillere olduğu gibi bırakılmaktadır.

Sonuç olarak Kapadokya, şehir ve teknoloji diyalogunun belki de en somut, en şiirsel yaşandığı coğrafyadır. Dün, kayaları bir heykeltıraş gibi oyarak doğanın bağrında nefes alan, suyunu tünellerle yöneten, arısını ve güvercinini ince bir mühendislikle ağırlayan o kadim zekâ; bugün yerini yapay zekâyâ, bulut bilişime ve dijital ikizlere bırakmıyor, aksine onlarla felsefi bir bütünlük kuruyor. Binlerce yıl önce hasadı çürümekten, duvarlardaki eşsiz sanat tarihini isin ve zamanın tahribatından koruyan o dilsiz kayalar, bugün geleceğin verisini ekolojik bir yaklaşımla soğutmaya ve kültürel hafızamızı sanal olarak restore edip yarına taşımaya hazırlanıyor. Teknoloji, şehri yutan ve yalnızlaştıran bir canavar olmak zorunda değildir. Kapadokya örneğinde gördüğümüz gibi, kadim olanın rehberliğinde şekillenen teknoloji, şehrin ruhunu yok etmez; onu dijital bir dirilişle yeniden ayağa kaldırabilir. Geleceğin şehirleri, toprağın hafızasını dijitalin gücüyle birleştiren bu kadim mühendisliğin temelleri üzerinde hayat bulacaktır. ■

Hanefî Şehircilik Fıkhının Osmanlı Dönemi'nde Bursa Şehrini Planlamasına Etkisi

(699 H./1299 M.-1343 H./1924 M.)

Khalid Emam Abushanp

Dr.

1. ÖZET

Bursa şehri, yalnızca Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olmasıyla değil, aynı zamanda İslâm şehircilik anlayışının somutlaştığı önemli bir model olarak da tarih sahnesinde seçkin bir yer işgal etmiştir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde ortaya çıkan bu kadim şehir, sadece siyasi bir merkez değil, aynı zamanda "şehir fıkhı"nın (umran) uygulama alanı olmuştur. Bursa örneğinde açıkça görülmektedir ki Osmanlı şehir planlaması rastgele oluşmamış, belirli şer'î ve fikhî kurallar çerçevesinde şekillenmiştir. İslâm şehirlerinin planlamasındaki temel hedefler şunlardır: kamu yararını gerçekleştirmek (maslaha), zararı önlemek (daf' al-mağarra), adaleti tesis etmek ('adl) ve bireysel hakları korumak. Bu ilkeler özellikle Hanefî fıkhının "istihsan" ve "'urf" (yerel örf ve âdetler) yöntemleri bağlamında, Bursa'nın toplumsal yapısında, mahallelerin düzenlenmesinde, su kaynaklarının kullanımında, vakıf müesseselerinin yerlerinin belirlenmesinde ve çarşı-cami ilişkilerinde açıkça gözlemlenebilir. Özellikle mahallelerin doğal topografyaya göre ve camilerin etrafında şekillenmesi ibadet ve ilmin şehir kimliğinin merkezinde yer aldığını

göstermektedir. Osmanlı Dönemi'nde inşa edilen külliye-ler (cami, medrese, imaret, şifahane gibi yapıları içinde barındıran hayır kompleksleri) şehir planlamasının ahlâkî ve dinî boyutlarını yansıtmaktadır. Bu külliye-ler sadece maddî yapılar olmayıp, şehrin manevî ve toplumsal dokusunu güçlendiren merkezlerdir. Yıldırım Bayezid Külliyesi veya Yeşil Külliye gibi eserler, şehir planlamasında vakıf müessesesinin belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Ayrıca, Bursa kadıları sadece dinî meselelerle ilgilenen şahsiyetler değil aynı zamanda kentsel düzenin koruyucularıydı. Yol işgalleri, komşuluk hakları (haqq al-jwâr) ve vakıfların denetimi gibi birçok konuda kararlar almışlardır. Bu durum, özellikle Hanefî fıkhının uygulama ilkelerini yansıtan, fikhî esaslara dayalı bir sistemin kentsel adaletin sağlanmasında var olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Osmanlı Bursa'sının şehir planlaması yalnızca teknik veya mimarî bir mesele değil aynı zamanda şer'î bir sorumluluktur. Günümüz şehirlerinin sorunlarına çözüm ararken bu tarihî miras modern şehircilik anlayışlarına ilham veren güçlü bir model sunmaktadır.

ABSTRACT

The city of Bursa occupied a distinguished place on the stage of history, not only as the first capital of the Ottoman state but also as an important model in which the concepts of Islamic urbanism were embodied. This venerable city, which emerged during the formative period of the Ottoman state, was not merely a political center but also a field for the practical application of *fiqh al-madīna* (urban jurisprudence). The example of Bursa clearly demonstrates that Ottoman urban planning did not develop randomly, but rather in accordance with specific legal and juristic principles. The fundamental objectives of Islamic city planning are the realization of public interest (*maşlahā*), the prevention of harm (*daf' al-maḍarra*), the establishment of justice ('*adl*'), and the protection of individual rights. These principles - particularly through the Hanafi doctrines of *istihsān* (juristic preference) and '*urf*' (local custom) - are clearly observable in Bursa's social structure, neighborhood organization, use of water resources, allocation of waqf properties, and the spatial relationship between mosque and market. Notably, the formation of neighborhoods according to natural topography and around mosques reflects how worship and knowledge stood at the very center of urban identity. The *külliyes* constructed in the Ottoman period - charitable complexes comprising mosques, madrasas, public kitchens (*imarets*), and hospitals (*şifahanes*) - embody the moral and religious dimensions of urban planning. These complexes were not merely physical structures, but institutions that reinforced the spiritual and social fabric of the city. Works such as Yıldırım Bayezid Külliyesi and Yeşil Külliye reveal the decisive role of the waqf system in city planning. Furthermore, the *qāḍīs* (judges) of Bursa were not confined to religious matters; they were also guardians of urban order. They adjudicated issues such as encroachments on roads, neighborly rights (*haqq al-jwār*), and the supervision of waqf properties. This highlights the existence of a system rooted in juristic

principles, particularly those reflecting the applied methodologies of Hanafi law, in achieving urban justice. In conclusion, the urban planning of Ottoman Bursa was not merely a technical or architectural matter, but a juristic responsibility. When addressing the challenges of contemporary cities, this historical legacy provides a powerful model that continues to inspire modern concepts of urbanism.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Şehirciliği, Bursa, Hanefî Şehircilik Fıkhı, İslâm Şehir Planlaması, Vakıf, Kadı.

2. GİRİŞ

2.1. Bursa Şehrini Tanımı ve Osmanlı'nın İlk Başkenti Olarak Tarihi ve Stratejik Önemi

Bursa, Osmanlı tarihinin en önemli şehirlerinden biridir. Sultan Orhan Gazi'nin fethiyle 727/1326-765/1363 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin ilk resmî başkenti olmuştur. Şehrin önemi sadece siyasî merkez oluşuyla sınırlı kalmamış, Bursa aynı zamanda Osmanlı şehrinin bütüncül yapısını kuran önemli bir ekonomik ve manevî merkez olarak da öne çıkmıştır. Bursa'da zanaat ve uluslararası ticaret gelişmiş, erken dönem Osmanlı mimarisinin merkezî rolüyle şehir, Osmanlı şehir dokusunun temel referanslarından biri hâline gelmiştir.¹ Böylece Bursa, Hanefî mezhebine dayanan "şehir ve mimarî fikhî"nin uygulanmasında doğu ile batıyı aynı potada eriten saf İslâm şehircilik modeline örnek teşkil etmiştir. Hanefî fikhî, mimariyi "vacip, mendup, mübah ve haram" kategorilerine ayırmıştır; biz de bunu ilerleyen satırlarda açıklayacağız.²

Amaç ve kapsam: Bu çalışma, erken Osmanlı Dönemi'nde Bursa şehrinin mekânsal yapısı ve idarî düzeni üzerinde Hanefî fikhinin belirleyici etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca fikhî kurallar ile şehircilik uygulamaları arasındaki ilişkiyi; planlama, toplumsal ve ekonomik alanların dağılımı düzeyinde analiz ederek din ile hukukun Osmanlı şehir dokusunu nasıl şekillendirdiğini anlamamıza katkı sağlamaktadır.

¹ İnalçık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. London: Phoenix Press, 2000, p. 44-46; Faroqhi, Suraiya. *The Ottoman Empire and the World Around It*. London: I. B. Tauris, 2004, p. 88-91.

² Abuşenb, Halid Abdülkerim. *et-Taḥfîṭü'l-'Umrânî ve'l-Âşârü'l-Mî'mâriyye li'l-Mevlâ İsmâ'îl el-'Alavî bi-Medîneti Mekkânâs bi'l-Mağrib (1083/1627-1140/1727)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire: Ayn Şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İslâmî Arkeoloji ve Medeniyet Tarihi Anabilim Dalı, 2012); s. 93, 94.

3. DİNÎ, SOSYAL VE EKONOMİK BİRİMLER OLARAK OSMANLI ŞEHİRLERİ

Osmanlı şehirleri yalnızca idarî veya askerî merkezler olarak değil; dinî, sosyal ve ekonomik boyutları aynı anda dikkate alan bütüncül bir yapıda planlanmıştır. Osmanlılar cami, medrese, şifahane, hamam, çarşı, han, sebil ve sıbyan mektebini (Kur'an, hadis ve fen bilimleri eğitimi için) kapsayan külliye kavramını benimsemişlerdir. Bu külliyeler, şehrin merkezî birimi olarak bütün yaşamı düzenlemiştir.³

Bu mimarî model, Osmanlı şehirlerini İslâmî köklere dayanan bütüncül bir medeniyet birimi olarak anlamamıza imkân vermektedir. Bursa'daki külliyelerin mimarî tasarımı ve şehir planlaması şu ayetle uyumlu bir anlayışla inşa edilmiştir:

“De ki: Şüphesiz benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm âlemlerin Rabbi Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Ben bununla emrolundum ve ben Müslümanların ilkiyim.”⁴

4. İSLÂM ŞEHİR PLANLAMASININ GENEL İLKELERİ VE OSMANLI ŞEHİRLERİNE YANSIMALARI

Osmanlı şehir planlaması, birey ile toplum ihtiyaçları arasında dengeyi gözeten, mülkiyetleri koruyan ve mekânsal adaleti sağlayan İslâm fikhinin temel ilkelerinden etkilenmiştir. Bu ilkeler; cami, çarşı ve hamam gibi kamusal alanların tahsisi ve vakıfların şehir altyapısının finansmanında ana araç olarak kullanılmasıyla somutlaşmıştır.⁵

Bursa'da bu etki; mahallelerin ibadet ve ilim merkezleri etrafında konumlanmasında, büyük camilerin ve günlük ibadet camilerinin (beş vakit mescidi) alt

planlara entegre edilmesinde, ekonomik ve sosyal merkezlerle meydanlar, avlular ve pazar yerleri arasında bağ kurulmasında açıkça görülmektedir.⁶ Bu durum İslâm şehir geleneğinin Osmanlı şehirlerinde süreklilik kazandığını göstermektedir.⁷

5. HANEFÎ FIKHİNİN OSMANLI ŞEHİR PLANLAMASI VE YÖNETİMİNE ETKİSİ

Haneî mezhebi Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi olarak şehir planlamasında ve yönetiminde belirgin etkiler bırakmıştır. Şehircilik düzenlemeleri; arazi kullanımı, özel-kamusal mülkiyetin ayrımı, pazar ve yolların işleyişi gibi alanlarda fikhî kurallara dayanmıştır.⁸

Şehirde Haneî kadı; arazi ihtilaflarının çözümü, yapılaşmanın şufa, irtifak ve komşuluk haklarıyla uyumlu olması gibi konularda merkezî bir rol üstlenmiştir. Bursa'da bu fikhî çerçeve pazarların, vakıf kurumlarının ve mahallelerin şer'î ve sosyal ilkeler doğrultusunda düzenlenmesine yansımıştır.⁹

6. HANEFÎ ŞEHİR FIKHI VE BURSA'DAKİ ETKİSİ

Osmanlı Devleti, şehir düzeni ve planlamasında Haneî fikhini resmî referans olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda; mülkiyetlerin korunması, çarşıların düzenlenmesi, vakıfların kurulması ve arazilerin şer'î amaçlarla tahsisi fikhî esaslara dayandırılmıştır.

6.1. Temel Fikhî Kurallar:

1. **Şuf'a hakkı:** Arazilerin yabancılar arasında bölünmesini önleyerek şehir dokusunun bütünlüğünü garanti etmiştir.¹⁰

³ Hakim, Besim S. *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles*. London: Routledge, 2001, p. 32-38.

⁴ (En'âm, 6/162-163).

⁵ Hakim, Besim S. *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles*, p. 32-38.

⁶ Khalid Emam Abushanp, “Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni bir Karşılaştırmalı İnceleme”, (Kafkas İlahiyat Dergisi, S. 19, C. 10, Ocak 2023), s. 243, 244.

⁷ Hourani, Albert. *Islamic Urbanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 74-79.

⁸ Faroqhi, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 140-144.

⁹ Öztürk, Nazif. *Osmanlı Şehir Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 202-208.

¹⁰ Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1999, p. 220-227.

2. **Komşuluk ve irtifak hakları:** Bina yüksekliklerine sınırlama getirmiş,¹¹ ışık ve hava yollarının engellenmesini yasaklamıştır.¹²
3. **Pazarların ve vakıf mekânlarının düzenlenmesi:** Hanefî fikhına göre umuma açık pazarların vakıf kabul edilmesi şehirlerin sosyal ve ekonomik yapısını güçlendirmiştir.¹³
4. **Arazi tahsisi:** Camiler, hamamlar ve yollar gibi kamu yararına ayrılan mekânların inşası.¹⁴

Bursa'da bu ilkeler şehrin mekânsal yapısında net bir biçimde ortaya çıkmıştır. Mahallelerin külliyele etrafında dağılımı,¹⁵ Hanefî fikhının özel ve kamu yararı arasında kurduğu dengeyi yaygın fikhî kaide olan "Lâ darar ve lâ dirâr" ilkesi doğrultusunda somutlaştırmıştır.¹⁶ (Şekil 1)



(Şekil 1): Osmanlı Bursa Şehrinin Planimetrik Tasarımı¹⁷

7. HANEFÎ ŞEHİRCİLİK FIKHİNİN BURSA ŞEHİRİ KENTSEL DÜZENLEMESİNDEKİ YERİ

7.1. Kentsel Düzenlemede Uygulamalı Şer'î İlkeler

İslâm şehir planlaması temel bazı prensiplere dayanmaktadır:

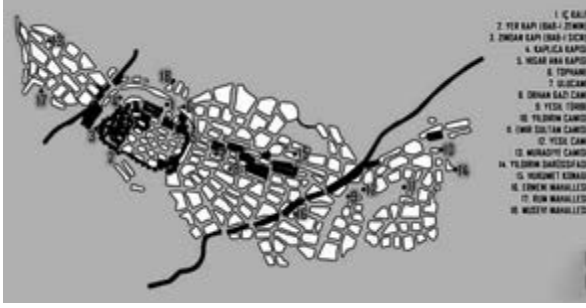
- ▶ **Kamu yararının gerçekleştirilmesi (maslaha):** Hanefî fikhındaki *istihsan* ile diğer mezheplerdeki *maslaha mürsele* kuralına denktir.¹⁸
- ▶ **Zararın önlenmesi:** Daha önce zikredilen "Lâ darar ve lâ dirâr" kaidesine dayanmaktadır.
- ▶ **Adalet ve toplumsal denge:** Komşuluk hakkı (*haqq al-jîwâr*) ve yol hakkı (*haqq al-tarîq*) ile ilgili düzenlemeleri kapsamaktadır.¹⁹

Hanefî fikhında bu ilkeler şehircilik hukukunun temelini teşkil etmekte; *istihsan* (daha büyük fayda için zahirî hükümden ayrılma) ve 'urf (toplum içinde yaygın olan uygulamalar) gibi fikhî araçlar vasıtasıyla pratiğe aktarılmaktadır. Böylece şer'î hüküm, toplumun günlük hayatıyla uyumlu hâle getirilmiştir.

Bu denge Bursa şehir planlamasında açıkça görülmektedir. Arazi kullanımı ve kamusal alanlar (yollar, çarşılar) toplu faydayı gözetirken, özel mülkiyet ve komşuluk haklarına da saygı gösterilmiştir. Böylece yerel toplumsal değerler ve kentsel şartlara uygun bir şehircilik anlayışı ortaya çıkmıştır.

- 11 Çizakça, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. İstanbul: Boğaziçi University Press, 2000, p. 88-94.
- 12 Abuşenb, Halid Abdülkerim. *et-Taḥfîfü'l-'Umrânî ve'l-Âşârü'l-Mî'mâriyye li'l-Mevlâ İsmâ'îl el-'Alavî bi-Medîneti Mekkâs bi'l-Mağrib (1083/1627-1140/1727)*, s. 103.
- 13 Peters, Rudolph. *Islamic Law and Property Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 131-136.
- 14 Azeb, Halid. *Fıkhu'l-'Umrân (el-'İmâra ve'l-Muctema' ve'd-Devle fî'l-Ḥadâreti'l-İslâmiyye)*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 2012, s. 55-68, 269, 335.
- 15 Peters, Rudolph. *Islamic Law and Property Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 131-136.
- 16 Abuşenb, Halid Abdülkerim. *et-Taḥfîfü'l-'Umrânî ve'l-Âşârü'l-Mî'mâriyye li'l-Mevlâ İsmâ'îl el-'Alavî bi-Medîneti Mekkâs bi'l-Mağrib (1083/1627-1140/1727)*, s. 103.
- 17 <https://www.bursadakultur.org/album.htm>
- 18 el-Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr (ö. 587/1191). *Bedâi' u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, thk. Abdullah es-Sülemî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986, C. 6, s. 245-248; Abuşenb, Halid Abdülkerim. *et-Taḥfîfü'l-'Umrânî ve'l-Âşârü'l-Mî'mâriyye li'l-Mevlâ İsmâ'îl el-'Alavî bi-Medîneti Mekkâs bi'l-Mağrib (1083/1627-1140/1727)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire: Ayn Şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İslâmî Arkeoloji ve Medeniyet Tarihi Anabilim Dalı, 2012), s. 111.
- 19 Mergînânî, Burhâneddin (ö. 593/1197). *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ'*, thk. Muhammed Said et-Tavîl, Riyad: Dârü'n-Neşr el-İslâmiyye, 2006, C. 3, s. 223-225.

Bunun somut yansımaları; mimarî kütlelerin dağılımında, yol güzergâhlarının yapı düzen hattına uyumunda, yapıların da yol düzen hattına riayetinde görülmektedir. Ayrıca Bursa'nın coğrafi ve topografik yapısı sebebiyle mimarî birimlerin yükselti farklarına (eğimli arazilerde iniş-çıkışlara) uyum göstermesi de bu fikhî hassasiyetin mekânsal izdüşümüdür. (Şekil 2).



(Şekil 2): Osmanlı Bursa Şehrinin Kentsel Gelişim Aşamaları ile Yol Ağı ve Mimari Dokunun Dağılımı.²⁰

7.2. Hanefî Fıkhdında Yolların Düzenlenmesi: Sâbile ve Gayr-i Sâbile Yollar

Hanefî fikhî, yolları iki ana kategoriye ayırmıştır:

1) Sâbile Yollar (Genel Yollar): Çarşıya veya camilere giden yollar gibi, herkesin kullanma hakkına sahip olduğu umumi geçitlerdir. Hanefî fıkhdında bu yollar kamu mülkü kabul edilmiştir. Dolayısıyla kapatılmaları veya özel mülke çevrilmeleri yasaktır. Böylece insanlara zarar veya zorluk (hârac) verilmesi kesin olarak engellenmiştir.²¹ (Şekil 2).

2) Gayr-i Sâbile Yollar (Özel Sokaklar): Genellikle belirli mahallelerin içinde bulunan, dışarıdan girilmesi kolay olmayan dar sokaklardır. Hanefî fikhî

bu sokaklarda mahalle sakinlerine tasarruf hakkı tanımıştır. Ancak bu hak, kamu yararı ile çelişmemelidir.²² Mesela yangın söndürme, yardım çağırma gibi zaruri durumlarda dışarıdan girişe izin verilmelidir. (Şekil 2).

8. MÜLKİYET, KOMŞULUK HAKLARI VE KAMUSAL TESİSLERİN DÜZENLENMESİ

Hanefî fikhî, şehircilik haklarını şu esaslar çerçevesinde düzenlemiştir:

- ▶ **Özel ve Kamu Mülkiyeti:** Özel mülkiyet korunmuştur, ancak topluma zarar vermemek şartıyla sınırlandırılmıştır. Örneğin sokağı kapatacak veya komşunun ışığını kesecek şekilde kullanılamaz.
- ▶ **Komşuluk Hakkı (Hak el-Civâr):**²³ Doğrudan komşunun evine bakan pencere açmak veya ışık-hava akışını engelleyen bina inşa etmek yasaktır.²⁴ Nitekim İbn Abbas'ın (r.a.) rivayet ettiği hadiste Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim bir bina yaparsa komşusunun duvarına dayandırabilir.” Başka bir rivayette: “Komşusu kendisinden duvarına dayandırmasını istediğinde ona izin versin.” (İbn Mâce, 2337).
- ▶ **Ortak Tesisler:** Nehirler ve temel kamusal altyapılar özel kişilerin tekeline alınamaz.
- ▶ **Hisbe Teşkilatı:** Pazar ve çarşılarda mimari standartların denetlenmesinden, ürün kalitesi ve tüketici haklarının korunmasından sorumlu kurumdur.²⁵ (Şekil 3).

²⁰ <https://www.kulturmirasi.com/bursa-nin-tarihsel-gelisimi>

²¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (ö. 1200/1785). *Reddü'l-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, thk. Abdurrahman el-Humeydî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992, C. 4, s. 463-465, 472-474.

²² Mergînânî, Burhâneddîn (ö. 593/1197). *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Muhammed Said et-Tavîl, C. 3, s. 223-225.

²³ İbn Nüceym, Zeynüddîn (ö. 825/1422). *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Vefâ, 1993, C. 7, s. 118-122.

²⁴ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. Sünen, No: 2337; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-Âşâr*, Kahire: Dârü'l-Me'ârif, t.y., (2/1, s. 772-774, 777); Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Müşkilü'l-Âşâr*, Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y., (C. 3, s.150); Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., (C. 6, s.69); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, t.y., (C. 1, s. 235, 255, 303, 317).

²⁵ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (ö. 1200/1785). *Reddü'l-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, C. 4, s. 472-474.



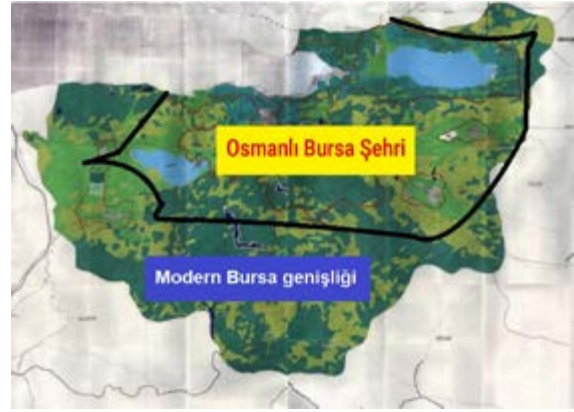
(Şekil 3): Osmanlı Bursa Şehrinde Mülkiyet, Komşuluk Hakları ve Kamusal Tesislerin Düzenlenmesi.²⁶

9. KENTSEL DÜZENLEMEDE ESNEKLİK MEKANİZMASI OLARAK İSTİHSAN VE 'URF

Hanefî fıkhnın en büyük özelliği, şer'î sistemin esneklik kabiliyetidir. Bu esneklik iki temel araçla sağlanmaktadır:

- ▶ **'Urf (Örf-Âdet):** Arazi kullanımı ve yolların belirlenmesinde yerel geleneklerin dikkate alınmasını mümkün kılar. Böylece şehrin zaman ve mekân şartlarına uygun şekilde gelişmesine imkân tanır.²⁷ Bursa'nın Osmanlı döneminden günümüze batı ve doğuda deniz kıyısına, güney ve güneydoğuya doğru genişlemesi bu örfî yaklaşımla uyumludur.
- ▶ **İstihsan:** Genel hükmün ötesine geçilerek kamu yararını gözetilen pratik çözümlere imkân tanır.²⁸ Eski yolların genişletilmesi, yoğunluk ve acil durumlarda kamusal geçişin sağlanması gibi uygulamalar buna örnektir. Bu yaklaşım sayesinde, Bursa'daki Osmanlı konutlarında "irtifak hakkı" gözetilerek bazı evlerin yıkılıp yol açılması veya yeni binaların eklenmesiyle kamu yararı sağlanmıştır.

Bunun somut örneklerinden biri, 1906'da "Hamidiye Caddesi" adıyla açılan, Meşrutiyet Dönemi'nde "Meşrutiyet Caddesi" adını alan ve 1926'da "Cumhuriyet Caddesi" olarak yeniden adlandırılan ana yoldur. Bu cadde, Zafer Meydanı ile Gökdere Yolu arasında 1,5 km uzunluğunda olup şehrin tarihî merkezini kesmektedir. Geleneksel pazarlarıyla ünlüdür. Hanefî fıkhnın "kamu yararı ve kamu tesislerinin korunması" ilkesine uygun olarak 2004'te araç trafiğine kapatılmış, 2011'de de ulaşımı kolaylaştırmak için nostaljik tramvay hattı eklenmiştir. Bu uygulama, Hanefî metodolojisinin *maslaha müresele* (kamu yararı) ve *daf' al-mağarra* (zararın önlenmesi) ilkelerinin modern şehircilikte de geçerli olduğunu göstermektedir.²⁹ (Şekil 4).



(Şekil 4): Osmanlı Bursa Şehrinde Kentsel Düzenlemede Esnek Bir Yöntem Olarak İstihsan ve 'Urf ile Şehrin Modern Çağa Kadar Uzanan Gelişim Aşamaları.³⁰

9.1. Bursa'dan Gerçek Bir Örnek - Bütüncül Kentsel Birim Olarak Külliye

Bursa'da 740/1339-741/1340 yıllarında inşa edilen Orhan Gazi Külliyesi, Hanefî ilkelerinin uygulanmasına canlı bir örnek teşkil etmektedir. Külliye'nin planlaması, camiler, medreseler, imarethaneler ve hamamlar gibi yapılar üzerinden halkın ortak kullanımını garanti

²⁶ <https://www.homify.com.tr/fotograf/477501/yeil-koeprue-ve-biyo-havuz>

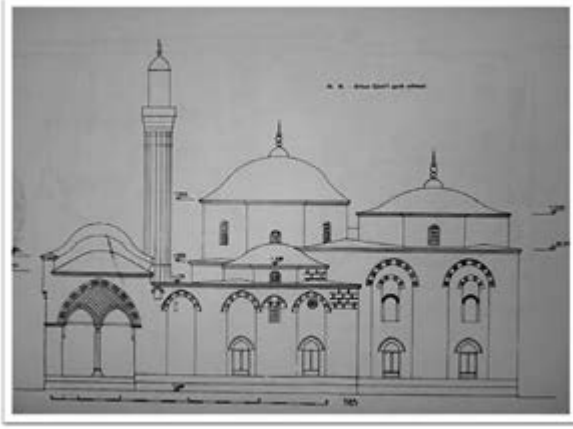
²⁷ el-Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr (ö. 587/1191). *Bedâi' u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, C. 6, s. 245-248.

²⁸ Serahsî, Şemseddin (ö. 483/1090). *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1977, C. 10, s. 150-153.

²⁹ Durak, S., Vural Arslan, T., Fetullahoğlu, İ., Sağlık, H. C. (2017). *Reading the Transformation of Ottoman Sultan Complexes in Bursa in Urban and Architectural Scale Since 19th Century*. European Journal of Sustainable Development, 6(3), 491-518.

³⁰ <https://www.kulturmirasi.com/bursa-nin-tarihsel-gelisimi/>; Araştırmacının kendi çalışmasından alınan Bursa'nın kentsel genişleme açıklamaları.

etmiş; böylece kamu yararı sağlanmış ve dinî, sosyal ve eğitimsel yapılar tek bir kentsel tasarım içinde bütünleştirilmiştir.³¹ (Şekil 5, 6, 7).



(Şekil 5): Bursa Orhan Camii/Sultan Orhan Gazi Camii'nin batı cephesine ait mimari çizim.³²

10. OSMANLI BURSA'SININ KENTSEL YAPISI VE FIKHÎ YANSIMALARI

İslâm şehir planlaması, birtakım temel şer'î prensiplere dayanmaktadır. Bunların başında kamu yararının (*maslahâ mürsele*) gerçekleştirilmesi, zararın önlenmesi (*lâ darar ve lâ dirâr*), sakinler arasında adaletin sağlanması ve komşuluk hakkı çerçevesinde güneş, hava ve ortak tesislere erişim gelmektedir. Hanefî mezhebi, bu ilkeleri her şehrin özgün şartlarını gözeterek esnek bir kentsel düzenleme anlayışına dönüştürmüştür. Bu metodoloji, *istihsan* (daha büyük maslahat için zahiri kıyastan vazgeçme) ve *'urf* (örf ve âdet) gibi araçlara dayanırken; *kıyâs* ve *icmâ'* gibi destekleyici usuller de şer'î hüküm mekanizmasında kullanılmıştır.³³

Osmanlı'nın ilk başkenti olan Bursa'ya bakıldığında, bu ilkelerin somut şehircilik pratiklerine nasıl dönüştüğü açıkça görülmektedir. Söz konusu dönüşümün en önemli örneği *külliye* kavramıdır. İslâm şehirlerinde, özellikle Kahire'deki Kalavun ve Kansu Gavri külliyelerinde olduğu gibi, Osmanlı Bursa'sında da külliye; cami, medrese, imaret (aşevi), hamam ve türbe gibi işlevleri

bir araya getiren çok işlevli bir mimarî komplekstir. Bu yapılar, konut mahalleleri ve çarşılarla çevrelenerek bütüncül bir şehir kimliği oluşturmuştur. (Şekil 6)



(Şekil 6): Osmanlı Bursa'sında Külliye, Mahalle ve Çarşı ilişkisini gösteren Temsilî Şema. Kaynak: Yazar tarafından hazırlanmıştır.

10.1. Bursa'dan Öne Çıkan Örnekler

► **Orhan Gazi Külliyesi (740/1339-741/1340):** Cami, medrese, imarethane, han ve hamamı içeren bu külliye şehir surlarıyla çevrili olup dinî, sosyal ve ticari boyutları bütünleştiren bir iç düzen sergilemiştir. (Şekil 5, 6, 8), (Res. 1).



(Res. 1): Bursa Orhan Gazi Camii; Sultan Orhan Camii'nin dış görünümü ve iç mekân düzeni. İç mekân görseli, erken Osmanlı mimarisinde görülen ters T planlı/zaviyeli cami şemasını göstermektedir.³⁴

³¹ Gülca, Yusuf. *Osmanlı Kentleri: Anadolu'dan Balkanlara*. İstanbul: Dârü'l-Mutavassıt, 2015, s. 90-95.

³² Ayverdi, Ekrem hakkı, İstanbul Mimari Çağının Menşâ'i, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-806H./1230-1402, Baha Matbaası, İstanbul, 1966, s.70.

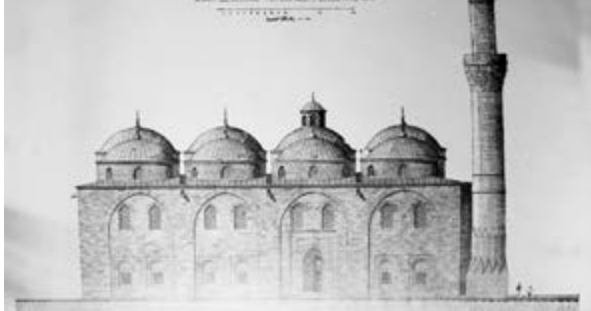
³³ Rızık, Asım Muhammed. *Mu'cem Mustalahâtü'l-'İmâra ve'l-Fünûn el-İslâmiyye*. Kahire: Mektebet Medbûlî, 2000, s. 157-158.

³⁴ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Portalı, "Gazi Orhan Camii/Sultan Orhan Camii, Bursa; <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/gazi-orhan-cami-sultan-orhan-cami>

- **Ulu Cami (799/1396-802/1399):** Eski şehrin merkezinde inşa edilen bu eser, yirmi kubbeli iç mekânıyla sessiz ve huzurlu bir ibadet ortamı sunmuştur. Ortadaki şadırvan, yağmur sularını yönlendiren özel bir sistemle birleşerek doğal ışık ve havalandırmayı sağlamıştır. (Şekil 7, Res. 2).



(Res. 2): Bursa Ulu Camii'nin Çok Kubbeli Kütlesi ve Tarihi Şehir Dokusu İçindeki Konumu. Kaynak: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Portalı.³⁵



(Şekil 7): Bursa Ulu Camii'nin Yan Cephesine Ait Mimari Çizim.³⁶

- **Yeşil Külliye (815/1412-828/1424):** Sultan I. Mehmed döneminde Bursa'da inşa edilen Yeşil Külliye, cami, türbe, medrese, imaret ve hamam gibi farklı işlevleri bir araya getiren erken Osmanlı külliye anlayışının seçkin örneklerinden biridir. Ankara Savaşı ve Timur istilası sonrasında sarsılan Bursa'nın yeniden toparlanma sürecinde bu yapı topluluğu yalnızca mimarî bir faaliyet olarak değil, aynı zamanda

şehrin sosyal, kültürel ve siyasî hafızasını onaran bir merkez olarak da önem kazanmıştır. Mehmed Çelebi'nin Yeşil Türbe'ye defnedilmiş olması, külliye hanedan kimliğiyle de ilişkilendirmiştir. Yapı topluluğunun "Yeşil" adıyla anılması ise özellikle türbede kullanılan turkuaz renkli İznik çinileriyle bağlantılıdır. Külliye'nin dikkat çeken yönlerinden biri, bünyesindeki yapıların tek bir kapalı avlu düzeni içinde değil, daha serbest bir yerleşim anlayışıyla konumlandırılmış olmasıdır. Bu özellik, Yeşil Külliye'yi Bursa'nın tarihi dokusu içinde hem estetik hem de işlevsel bakımdan farklılaştırmaktadır. Zengin çini bezemeleri, dinî, eğitimsel ve sosyal hizmetleri bir araya getiren yapısı ve Timur sonrası şehir hayatına kazandırdığı canlılık sebebiyle Yeşil Külliye, Bursa'da sosyal bütünleşmenin ve Osmanlı şehir kültürünün yeniden yükselişinin güçlü mimarî sembollerinden biri olarak değerlendirilebilir.³⁷ (Res. 3)



(Res. 3): Bursa Yeşil Cami ve Yeşil Türbe'nin Üstten Görünümü. Yeşil Külliye'nin cami ve türbe bölümleri, Bursa'nın tarihi şehir dokusu içindeki konumuyla birlikte görülmektedir.³⁸

- **Koza Han (896/1490-897/1491):** İpek tüccarlarına hizmet eden bu ticaret hanı, vakıf sistemiyle entegre olmuş; ticarî faaliyetleri dinî ve sosyal kurumlarla bağlayan bir kentsel planlama anlayışını yansıtmıştır.³⁹ (Şekil 8, 9), (Res. 4).

³⁵ <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/bursa-ulu-cami>

³⁶ <https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/81320>

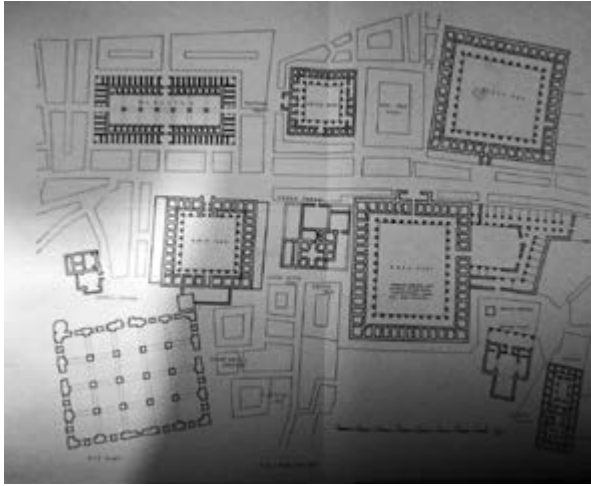
³⁷ Yavaş, Doğan, "Yeşilcami Külliyesi", TDV İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, C. 43, s. 492-495; <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/yesil-kulliyesi>

³⁸ <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/yesil-kulliyesi>

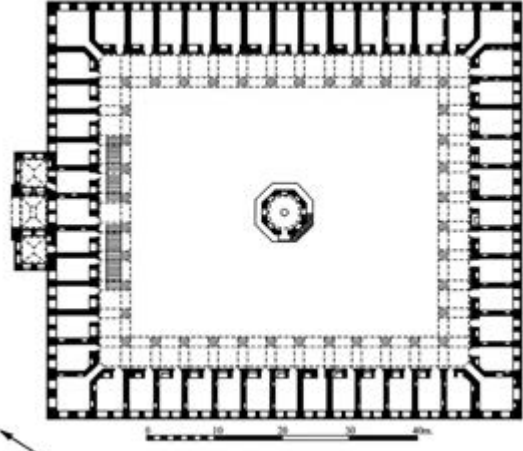
³⁹ Durak, Selen et al, "Reading the Transformation of Ottoman Sultan Complexes in Bursa in Urban and Architectural Scale," *European Journal of Sustainable Development*, 2017, s. 495.

10.2. Değerlendirme

Bu örnekler, Hanefî fikhinin şehir yaşamında nasıl uygulandığını açıkça ortaya koymaktadır. Kaynakların dağıtımı, umumi yolların düzenlenmesi, mülkiyet ve komşuluk haklarının korunması, sosyal hizmetlerin sürdürülebilirliği gibi alanlarda fikhî ilkeler, kentsel tasarımın ana referansı olmuştur. Böylece dinî, ekonomik ve eğitimsel ihtiyaçları karşılayan bütüncül bir şehir modeli inşa edilmiş; “şehir güvenliği” ve “kamusal maslahat” kavramları Osmanlı Bursa’sının planlamasında kurumsal bir çerçeve kazanmıştır.



(Şekil 8): Osmanlı Bursa Şehrinin Kentsel Yapısı ve Külliyeler Başta Olmak Üzere Mimari Birimlerin Dağılımına Fikhî Yansımaları.⁴⁰



(Şekil 9): Koza Han’ın Yatay Planı (896/1490-897/1491).⁴¹



(Res. 4). Koza Han’ın avlulu plan düzenini gösteren üç boyutlu şematik modeli. Kaynak: Yazar tarafından AutoCAD programı kullanılarak hazırlanmıştır.⁴²

11. VAKIFLAR VE KÜLLİYELERİN ROLÜ: FIKHÎ KURUMLAR OLARAK KENTSEL ETKİLERİ

Hanefî fakihleri vakfı, “aslın hapsedilmesi ve menfaatinin tasadduk edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Yani vakıf; vakfedilen malın mülkiyetinin devredilemez ve satılamaz olması, fakat ondan elde edilen faydaların kalıcı bir hayır yoluna tahsis edilmesidir.

Vakfın şartları; vâkıfın tam mülkiyete sahip olması, vakfedilen yerin veya tarafın açıkça belirlenmesi, menfaatin sürekliliği ve vâkıfın koyduğu şartlara bağlı kalınmasıdır.

⁴⁰ Ayverdi, Ekrem hakki, İstanbul Mimari Çağının Menşâ’i, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri, s.64-65.

⁴¹ https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;isl;tr;mono1;15;tr

⁴² <https://sketchfab.com/3d-models/koza-han-uncolored-model-a2b76676ae654f68822530e08a1d38b3>

Vakıf sistemi, *hayrat* (cami, medrese, darüşşifa vb.) ile *akar* (han, dükkân gibi gelir getirici mülkler) ikiliğine dayanır. Hayratın giderleri akarların gelirleriyle karşılanmıştır. Bu düzen vakfı sürdürülebilir bir kentsel finansman aracı hâline getirmiş, devlet bütçesine yük getirmeden kamusal hizmetlerin sağlanmasına imkân tanımıştır.⁴³

11.1. Bursa Kent Dokusu İçinde Külliyelerin Entegrasyonu

a. Yıldırım Külliyesi

- ▶ 14. yüzyıl sonu ile 15. yüzyıl başında inşa edilmiştir. İçinde cami, medrese, darüşşifa, imaret (aşevi), hamam ve diğer hizmet yapıları bulunmaktadır.
- ▶ Vakfiye; üç hekim, eczacılar, aşçılar ve fırıncıların tayinini ve maaşlarının vakıf gelirlerinden ödenmesini şart koşturmuştur.
- ▶ Böylece külliye; sağlık, eğitim ve iâşe hizmetlerini kentsel doku içinde bütünleştirmiştir.⁴⁴

b. Yeşil Külliye

- ▶ Sultan Çelebi Mehmed tarafından 15. yüzyılda inşa ettirilmiştir. Cami, medrese, imaret, türbe ve İpek Han ile Geyve Han gibi hanları içermektedir. Külliye, kurulduğu semte adını vermiş, böylece hem isimlendirme hem de işlevsel açıdan şehirleşme üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.
- ▶ Bu külliye İslâm şehir fıkhiında “vacip ve mendup” yapıların bütünleşmesini yansıtarak dinî ve eğitimsel hizmetleri ticari ve ekonomik faaliyetlerle bağdaştırmıştır.⁴⁵

c. 15. Yüzyıl Bursa’sına Genel Bakış

- ▶ Vakfiyeler üzerine yapılan araştırmalar, Osmanlı sultanlarının Bursa’da bir darüşşifa, üç imaret, üç hamam, bir bedesten, üç han ve iki su kanalı inşa ettiklerini ortaya koymaktadır.⁴⁶

- ▶ Bu durum, şehrin kentsel yapısında külliyeler aracılığıyla çok işlevli hizmetlerin bütünleştiğini göstermektedir.⁴⁷ (Res. 5).

12. VAKFİYELER ARACILIĞIYLA KÜLLİYELERİN SAĞLIK, EĞİTİM VE SOSYAL REFAHA KATKISI

- ▶ **Sağlık:** Yıldırım vakfiyesi; hekim, eczacı ve diğer sağlık çalışanlarının atanmasını ve maaşlarının vakıf gelirlerinden ödenmesini öngörmüştür.
- ▶ **Eğitim:** Külliyelerde yer alan medreseler dükkân ve hanlardan elde edilen gelirlerle finanse edilmiştir.
- ▶ **İâşe ve Sosyal Refah:** İmaretlerde fakirler, öğrenciler ve misafirler için verilecek yemek miktarı ve zamanları vakfiyede ayrıntılı biçimde düzenlenmiştir. Hamamlar ise hem halkın kullanımına açık olmuş hem de gelir getirici akar olarak işletilmiştir.
- ▶ **Mali Sürdürülebilirlik:** Vakıf mülkleri hayrî ve akar olarak ikiye ayrılmış; böylece idarî personel maaşları, yapıların bakımı ve kamusal hizmetler devlet bütçesine yük olmadan karşılanmıştır.



(Res. 5): H. 9./M. 15. Yüzyılda Bursa’ya Genel Bir Bakış.⁴⁸

⁴³ TDV İslâm Ansiklopedisi, “Vakıf”, C. 42, s. 475-479.

⁴⁴ TDV İslâm Ansiklopedisi, “Yıldırım Külliyesi”, C. 43, s. 532-533.

⁴⁵ H. Keleş, “Vakfiyelere Göre XV. Yüzyılda Bursa’da İmar Faaliyetleri”, *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 1, C. 21, 2001), s. 181, 182.

⁴⁶ H. Keleş, “Vakfiyelere Göre XV. Yüzyılda Bursa’da İmar Faaliyetleri”, s. 181, 182.

⁴⁷ TDV İslâm Ansiklopedisi, “Yeşilcami Külliyesi (Bursa)”, çevrimiçi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yesilcami-kulliyesi-bursa> (erişim tarihi: 28.08.2025).

⁴⁸ <https://www.blog49de.com/post/bursa-hanlar>

13. OSMANLI DEVLETİ'NDE KADILARIN ŞEHİR YÖNETİMİNDEKİ YERİ VE FİKHÎ UYGULAMALAR

13.1. Kadılık Kurumunun Yetki Alanı

Osmanlı idarî sisteminin temel taşı olan kadı; yalnızca dar anlamda yargı işlevini üstlenmemiş, aynı zamanda geniş çaplı idarî ve beledî yetkilere de sahip olmuştur.

- ▶ **Yargı:** Medenî davalar ve ceza davaları ile vakıf meselelerini incelemiştir.
- ▶ **İdare:** Kadı, sultanın şehirdeki vekili olarak idarî yetkilere sahipti.
- ▶ **Tescil:** Tüm akitler -vakfiye, satış, nikâh ve talâk işlemleri- şer'iyeye sicillerinde kayıt altına alınmıştır.⁴⁹
- ▶ **Belediye:** Pazarların düzenlenmesi, inşaat faaliyetlerinin denetlenmesi, yolların ve sokakların korunması, komşuluk haklarının gözetilmesi kadı'nın görevleri arasındaydı.⁵⁰

13.2. Bursa Kadıları ve Kentsel Düzenin Korunması

Osmanlı'nın ilk başkenti olan Bursa'da kadılar, kentsel düzenin sağlanmasında belirleyici rol oynamışlardır.

- ▶ **İnşaat Denetimi:** 1580 tarihli bir sicil kaydında şöyle geçmektedir:
"bir kimesne vakf-ı cami-i şerifarsasında izinsiz ev bina etmişdir, yıkılmasına hüküm olundu."
(Bir kişi, cami-i şerife ait vakıf arazisinde izinsiz ev yapmıştır, yıkılmasına hükmedilmiştir.)
- ▶ **Yol ve Sokak Davaları (Geçiş Hakkı):** "hakk-ı mürûr men' olunup, merdiven kaldırıla."
(Geçiş hakkının ihlali yasaklanmış ve yola yapılmış merdivenin kaldırılmasına karar verilmiştir.)
- ▶ **Komşuluk Hakları:** "komşuluk hakkı mucibince men edilmiştir."

⁴⁹ Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, İstanbul 2000, s. 57-61.

⁵⁰ Halid Emam Abuşenb, "İslâm Şehirciliği ve Mimarisi Fıkının Çağdaş Kaynakları", (Düşünen Şehir Dergisi, S. 4, Aralık 2017, Kayseri Belediyesi Yayınları), s. 125.

⁵¹ Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Bursa*, İstanbul 2012, s. 119-123; Bursa Şer'iyeye Sicilleri (örnek kayıtlar için); Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, terc. Fahmi Hüseyinî, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2003, C. 2.

⁵² Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı'da Hukuk*, TDV Yay., Ankara 2011, s. 85-91.

⁵³ Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı İktisadi Tarihi*, İstanbul 2005, s. 212-215; Ömer Lütfi Barkan, *Osmanlı'da İktisadi ve İçtimai Tarih Makaleler I*, İstanbul 1980, s. 327-334.

(Komşuluk hakkına dayanarak komşunun yeni pencere açması engellenmiştir.)

- ▶ **Ortak Duvar Uyuşmazlıkları:** Kadılar, "lâ darar ve lâ dirâr" kaidesine istinaden, bir kişinin ortak duvar üzerinden çatı uzatmasını yasaklamıştır.⁵¹

13.3. Fikhî Uygulamalar ve Hanefî Referans

Osmanlı kadıları kararlarını Hanefî fıkına dayandırmış, gerektiğinde *istihsan* ve 'urf ilkelerine başvurmuşlardır.

- ▶ **el-Hidâye (Mergînânî):** Komşuluk hakkı ve zarar yasağı.
- ▶ **İhyâ ü'l-Mevât:** Ölü arazilerin izinsiz imar edilemeyeceği.
- ▶ **Şuf'a Hükümleri:** Komşunun zarara uğratılmasının önlenmesi.

Bursa'dan bir örnek: Komşu, sınır çizgisine izinsiz inşa edilen duvarın yıkılmasını talep etmiş; kadı, "istihsanen komşuluk hakkı" (istihsan yoluyla komşuluk hakkı) gerekçesiyle komşu lehine karar vermiştir.⁵²

13.4. Hisbe Teşkilatı ve Kadı'nın Pazar Denetimindeki Rolü

Hisbe teşkilatı, belediye zabıtası niteliğinde olup pazarlarda ölçü ve tartıları, ekmek kalitesini, temizlik ve genel ahlâkı denetlemiştir. Kadı, muhtesibi tayin eder ve gerektiğinde doğrudan müdahale ederdi. Bir Bursa sicilinde şu ifade geçmektedir: "narh-ı ekmek, mahkeme-i şer'iyeye huzurunda tayin olunmuştur". (Ekmek fiyatı, şer'iyeye mahkemesi huzurunda belirlenmiştir.)

Bu kayıt, kadı'nın ekonomik ve sosyal hayata doğrudan müdahalesini göstermektedir.⁵³

Sonuç olarak, Osmanlı kadısı yargı makamı olmasının yanı sıra "şehir başkanlığı" görevini de üstlenmiştir. Modern anlamda belediye başkanının yetkilerine denk yetkilere sahip olan kadı, Bursa örneğinde inşaatları

düzenlemiş, yolları korumuş, komşuluk haklarını gözetmiş ve zararı önlemiştir. Kadı Hanefî fikhini temel olarak *istihsan* ve *'urf* ilkelerini uygulamış; hisbe teşkilatı ise pazar düzenini ve kamu düzenini sağlamak üzere kadı'nın icra organı olmuştur. Böylece yargı ve idare, İslâm şehircilik anlayışı içinde bütünleşmiştir.

13.5. Tablo: Bursa'da Kadı'nın Yetkileri - Uygulama Örnekleri ve Fikhî Dayanaklar

Yetki Alanı	Uygulama Örneği (Bursa Sicilleri)	Fikhî Dayanak
İnşaat Denetimi	Vakıf arsasında izinsiz evin yıkımı	İhyâ'ü'l-mevât, vakıf hukuku
Yol ve Sokak Hakları	Geçiş hakkının ihlali ve merdivenin kaldırılması	"Lâ darar ve lâ dirâr"
Komşuluk Hakları	Pencere açma yasağı	el-Hidâye, komşuluk hakkı
Ortak Duvar Uyuşmazlığı	Ortak duvara çatı uzatmanın yasaklanması	"Lâ darar ve lâ dirâr"
Fiyat Denetimi	Narh-ı ekmeğin mahkeme huzurunda belirlenmesi	İstihsan, kamu maslahatı

14. BURSA'NIN KENTSEL PLANLAMASINA DAİR GENEL FIKHÎ DEĞERLENDİRME

- ▶ Bu çalışma Hanefî fikhinin Bursa'nın kentsel kimliğinin inşasında yapıcı bir rol üstlendiğini göstermektedir. Şehir ile hukuk tek bir ağ içinde bütünleşmiştir.
- ▶ Bursa örneği, fikhî esneklik mekanizmalarının (*istihsan* ve *'urf*) şer'î hükümleri dinamik kentsel düzenleme araçlarına dönüştürebildiğini kanıtlamaktadır.
- ▶ Manevî, sosyal ve maddî boyutları birleştiren bu yaklaşım günümüzde konut krizleri, aşırı yoğunlaşma ve insan ile şehir arasındaki kopukluk gibi modern kentsel sorunlara ilham verici çözümler sunabilir.
- ▶ Dolayısıyla Osmanlı şehir mirası sadece tarihî bir mimarî geçmiş değil; aynı zamanda adalet, kamu yararı ve sürdürülebilirlik esaslarına dayalı alternatif bir kentsel model olarak okunabilir.

15. SONUÇ

15.1. Kapsamlı Bir Kentsel Çerçeve Olarak Hanefî Fikhî

Araştırma, Hanefî fikhinin yalnızca ihtilafları çözen veya akitleri düzenleyen bir hukuk sistemi olmadığını, aynı zamanda Osmanlı şehir yaşamının gündelik yapısını şekillendiren dinamik bir kurumsal çerçeve olduğunu ortaya koymuştur.

- ▶ **Kadılık kurumu** ile geniş yetkiler çerçevesinde inşaat denetimi, sokakların düzenlenmesi ve komşuluk haklarının korunması sağlanmıştır.
- ▶ **Vakfiyeler** aracılığıyla eğitim, sağlık ve ibadet kurumları; akar (gelir getirici mülkler) ile hayrat (kamusal yapılar) arasında sürdürülebilir bir finansman sistemine bağlanmıştır.
- ▶ **Hisbe teşkilatı** vasıtasıyla pazar ve kamusal alanlar denetlenmiş, bireysel özgürlük ile kamu yararı arasında denge kurulmuştur.

Dolayısıyla Hanefî fikhî İslâm şehirlerinde bir tür kentsel hukuk gibi işlemiş, en küçük ayrıntıya kadar düzeni garanti altına almıştır. Bu, modern hukukta imar ve belediye kanunlarının işlevine benzetilebilir.

15.2. Bursa: Özgün Bir Uygulama Modeli

Osmanlı'nın ilk başkenti olan Bursa, İslâmî şehir planlama ilkeleri ile Hanefî fikhinin pratik esnekliğini bütünleştiren eşsiz bir laboratuvar olmuştur.

- ▶ **Külliyeler (Yıldırım ve Yeşil)**; cami, medrese, darüş-şifa, imaret, han ve hamamları bir arada sunarak şehrin merkezî birliğini sağlamıştır.
- ▶ **Şer'iyeye sicilleri** kadı'nın en küçük kentsel meseleye müdahalesini göstermektedir. Bir merdivenin kaldırılması ya da bir pencerenin yasaklanması *istihsan* ve *'urf* aracılığıyla hem şer'î ilkeye hem de yerel ihtiyaca dayandırılmıştır.
- ▶ Böylece Bursa şeriatın şehirleşmeye engel olmadığını; aksine onu yönlendiren, kimlik kazandıran bir araç olduğunu kanıtlamıştır.

15.3. Günümüz İçin İlham Verici Bir Kentsel Fikhî Okuma

- ▶ **Mali sürdürülebilirlik:** Vakıflar, devlet bütçesine yük olmadan sağlık, eğitim ve sosyal hizmetlerin finansmanını sağlamıştır. Bu tecrübe günümüz

şehirleri için borçsuz finansman modellerine ilham verebilir.

- ▶ **Kamusal alanın korunması:** Sokak ve geçiş hakkı üzerine verilen yargı kararları, kamusal alanların bireysel menfaatlere feda edilemeyeceğini ortaya koymaktadır.
- ▶ **Manevî boyutun entegrasyonu:** Osmanlı şehirlerinde cami, medrese ve tekke şehrin kalbini oluşturmuş; modern şehirlerin kaybettiği ruhani boyutu temsil etmiştir.
- ▶ **Kamu yararının önceliği:** Ekmek narhının belirlenmesi veya komşuluk zararının engellenmesi gibi uygulamalar şeriatın sosyal adalet aracı olarak işlediğini göstermektedir.

15.4. Hanefî Fıkına Göre Mimari Yapıların Sınıflandırılması

Çalışmada ortaya konulduğu üzere Bursa'nın mimarî bileşenleri Hanefî şehir fıkı çerçevesinde dört kategoriye ayrılmıştır: **Vacip, Müstehab, Mübah, Haram.**

- ▶ **Vacip (Farz):** Camiler, medreseler, darüşşifalar; yollar ve su kanallarının bakımı; mülkiyet ve sınırların kaydı.
- ▶ **Müstehab:** Camilerin ve yolların genişletilmesi; han, hamam ve sebillerin vakfedilmesi; israf olmayan süslemeler.
- ▶ **Mübah:** Ev içi tezyinat, inşaat malzemesi seçimi, ticarî faaliyetler.
- ▶ **Haram:** Kamusal yolların gaspı, komşunun hakkını ihlâl eden pencereler, aşırı israf, gayri meşrû mekânların inşası.

Bursa şer'iyeye sicilleri bu kategorilerin doğrudan uygulandığını göstermektedir. Örneğin:

- ▶ “*merdiven kaldırılma*” kaydı, yol işgalinin haram olduğuna işaretler.
- ▶ “*komşuluk hakkı mucibince men edilmiştir*” kaydı, komşuluk zararının önlenmesini yansıtır.

Önceki açıklamalardan açıkça anlaşılmaktadır ki Hanefî şehircilik ve mimarî fıkı; Bursa şehrinin imarında ve mimarîsinin planlanmasında hedeflerine ulaşmış; farz, mendup, mübah ve haram seviyelerinde bütüncül bir düzen tesis etmiştir. Böylece kentsel hayatın düzeni sağlanmış, kamu yararı korunmuştur.

Kadılar Hanefî fıkı kitaplarına ve şer'iyeye sicillerine dayanan hükümleriyle Bursa'daki şehirleşme sürecini yönlendirmiş, böylece şehir planlaması hem şer'î esaslara bağlı kalmış hem de yerel örfle ve toplumun ihtiyaçlarıyla uyumlu hâle gelmiştir.

Bu bağlamda İslâm şehircilik ve mimarî fıkı hocası Dr. Halid Abdülkerim Abuşenb şu tespitte bulunur: “*Mimarlık fıkı, şehrin kimliğini belirleyen ve imarını yönlendiren interaktif bir ilim olarak tanımlanabilir; öyle ki şeriat ile kamu yararını birleştirmiştir.*”⁵⁴ ■

16. KAYNAKÇA

16.1. Kur'ân-ı Kerîm

16.2. Hadis Kaynakları

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. Hadis No: 2337.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-Âsâr*. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Müşkilü'l-Âsâr*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

16.3. Klasik Fıkı Kaynakları

Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. Çev. Fahmi Hüseyinî. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2003, 2. C.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, ö. 1200/1785. *Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*. Thk. Abdurrahman el-Humeydî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.

İbn Nuceym, Zeynüddîn, ö. 825/1422. *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*. Beyrut: Dârü'l-Vefâ, 1993.

Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr, ö. 587/1191. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Thk. Abdullah es-Sülemî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Mergînânî, Burhâneddin, ö. 593/1197. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. Thk. Muhammed Said et-Tavîl. Riyad: Dârü'n-Neşr el-İslâmiyye, 2006.

Serahsî, Şemseddin, ö. 483/1090. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1977.

⁵⁴ Abuşenb, Halid Abdülkerim. *et-Tahtîfü'l-Umrânî ve'l-Âsârü'l-Mîmâriyye li'l-Mevlâ İsmâ'îl el-'Alavî bi-Medîneti Meknâs bi'l-Mağrib (1083/1627-1140/1727)*, s. 88-89.

16.4. Modern Arapça, Türkçe ve Yabancı Kitaplar

Abuşenb, Halid Abdülkerim. *et-Taḥfîtü'l- 'Umrânî ve'l- 'Âşârü'l-Mî 'mâriyye li'l-Mevlâ İsmâ 'il el- 'Alavî bi-Medîneti Mekkânâs bi'l-Mağrib (1083/1627-1140/1727)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahire: Ayn Şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İslâmî Arkeoloji ve Medeniyet Tarihi Anabilim Dalı, 2012.

Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı'da Hukuk*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *İstanbul Mimari Çağının Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-806 H./1230-1402*. İstanbul: Baha Matbaası, 1966.

Azeb, Halid. *Fıkhu'l- 'Umrân: el- 'İmâra ve'l-Muctema' ve'd-Devle fi'l-Ḥadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye el-Lübnâniyye, 2012.

Barkan, Ömer Lütfi. *Osmanlı'da İktisadi ve İçtimai Tarih Makaleleri I*. İstanbul, 1980.

Çizakça, Murat. *A History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventh Century to the Present*. İstanbul: Boğaziçi University Press, 2000.

Emecen, Feridun M. *Osmanlı Klasik Çağında Bursa*. İstanbul, 2012.

Faroqî, Suraiya. *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Faroqî, Suraiya. *The Ottoman Empire and the World Around It*. London: I. B. Tauris, 2004.

Gülca, Yusuf. *Osmanlı Kentleri: Anadolu'dan Balkanlara*. İstanbul: Dârü'l-Mutavassıt, 2015.

Hakim, Besim S. *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles*. London: Routledge, 2001.

Hourani, Albert. *Islamic Urbanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

İnalcık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul, 2000.

İnalcık, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. London: Phoenix Press, 2000.

Johansen, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*. Leiden: Brill, 1999.

Öztürk, Nazif. *Osmanlı Şehir Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

Peters, Rudolph. *Islamic Law and Property Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Rızık, Asım Muhammed. *Mu'cem Mustalahâtü'l- 'İmâra ve'l-Fünûn el-İslâmiyye*. Kahire: Mektebet Medbülî, 2000.

Tabakoğlu, Ahmet. *Osmanlı İktisadi Tarihi*. İstanbul, 2005.

16.5. Makaleler, Tezler ve Ansiklopedi Maddeleri

Abushnap, Khalid Emam. "Endülüs Tarihinde Erken Dönem Şehircilikle İlgili Yeni Bir Karşılaştırmalı İnceleme". *Kafkas İlahiyat Dergisi*, C. 10, S. 19, Ocak 2023.

Abuşenb, Halid Emam. "İslâm Şehirciliği ve Mimarisi Fikihinin Çağdaş Kaynakları". *Düşünen Şehir Dergisi*, S. 4, Kayseri Belediyesi Yayınları, Aralık 2017.

Durak, Selen; Vural Arslan, Tülin; Fetullahoğlu, İ.; Sağlık, H. C. "Reading the Transformation of Ottoman Sultan Complexes in Bursa in Urban and Architectural Scale Since 19th Century". *European Journal of Sustainable Development*, C. 6, S. 3, 2017.

Keleş, H. "Vakfiyelere Göre XV. Yüzyılda Bursa'da İmar Faaliyetleri". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 1, 2001.

TDV İslâm Ansiklopedisi. "Vakıf". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 42.

TDV İslâm Ansiklopedisi. "Yıldırım Külliyesi". İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 43.

Yavaş, Doğan. "Yeşilcami Külliyesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, C. 43.

16.6. İnternet Kaynakları

Bursa'da Kültür.

<https://www.bursadakultur.org/album.htm>

Blog49de. "Bursa Hanlar".

<https://www.blog49de.com/post/bursa-hanlar>

Homify. "Yeşil Köprü ve Biyo Havuz".

<https://www.homify.com.tr/fotograf/477501/yeil-koep-rue-ve-biyo-havuz>

Kültür Mirası. "Bursa'nın Tarihsel Gelişimi".

<https://www.kulturmirasi.com/bursa-nin-tarihsel-gelisimi>

Museum With No Frontiers. "Koza Han".

https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;isl;tr;mon01;15;tr

SALT Research. "Bursa Ulu Camii rölemleri".

<https://archives.saltresearch.org/handle/123456789/81320>

Sketchfab. "Koza Han (uncolored model)".

<https://sketchfab.com/3d-models/koza-han-uncolored-model-a2b76676ae654f68822530e08a1d38b3>

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Portalı. "Bursa Ulu Camii".

<https://www.kulturportal.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/bursa-ulu-cami>

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Portalı. "Gazi Orhan Camii/Sultan Orhan Camii, Bursa".

<https://www.kulturportal.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/gazi-orhan-cami-sultan-orhan-cami>

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Portalı. "Yeşil Külliyesi".

<https://www.kulturportal.gov.tr/turkiye/bursa/gezilecekyer/yesil-kulliyesi>

TDV İslâm Ansiklopedisi. "Yeşilcami Külliyesi (Bursa)".

<https://islamansiklopedisi.org.tr/yesilcami-kulliyesi-bursa>

Aksa'l-Medine: Medeniyetin Döl Yatağı

Yusuf Yerli

Kur'an-ı Kerim'de Kasas suresi 20. ve Yâsîn suresi 20. ayetlerde¹ olmak üzere iki yerde geçen "Aksa'l-Medine" ifadesi² meallerde genellikle "şehrin öte ucu, şehrin kenarı ve dışı, uzağı" manasında yorumlanmış olmakla birlikte, kimileri bu mananın mezkûr olayı açıklamakta yetersiz kaldığından hareketle Aksa'l-Medine ifadesini "şehrin ileri gelenleri" olarak anlamlandırma yolunu tercih etmişlerdir.³ Aksa'l-Medine'den gelen adamın kimliği elbette önemlidir; ancak onun kim olduğundan önce konumuz açısından Aksa'l-Medine kavramı üzerinde durmamız gerekiyor. Bu iki bakış açısından hareketle biz Aksa'l-Medine ifadesinin öncelikle ve genel olarak bir mekânsal/coğrafi uzaklığı ifade ettiğini anlıyoruz. İkinci görüşü seslendirenlerse zahir manasını bir anlamda es geçerek Aksa'l-Medine ifadesine "şehrin ileri gelenleri" anlamını vererek mekân ismini şahıs üzerinden anlamlandırma yolunu tercih ediyorlar. Metonimi (ad aktarması/mecazımürsel) ile Aksa'l-Medine'yi hem

mekânsal hem de makamsal/durumsal/konumsal olarak birbirini açan anlamlar üzerinden okuyabiliriz.

Bu durumda mekânsal bir ifade olan Aksa'l-Medine'nin bir de zıt kullanımını dile getirmemiz, "şehrin merkezi" ifadesi üzerinde durmamız gerekiyor. Bu konuda da Arapça lügatler bize birkaç seçenek sunuyor: "Sadru'l-Medine" (şehrin kalbi), "Nefsü'l-Medine" (şehrin kendisi) ya da kısaca "merkez"... Ben bu yazıda, Aksa'l-Medine ifadesinin tam karşıtı konumda yer alan ifade olarak Kasas suresi bağlamında *Firavun*, Yâsîn suresi bağlamında *Ashâbü'l-Karye* ifadelerini esas alacağım.

MEKÂNSAL SEMBOLİZM

Kur'an kıssaları ve bu kıssalarda geçen çeşitli sembolik anlatımlar, dilsel ve kavramsal düzeyde insan topluluklarının sosyolojik yapısını çözümleyen derin sembolik örüntüler barındırır. Yâsîn suresinde karşımıza çıkan "Ashâbü'l-Karye" (şehir halkı), Kasas suresinde yer alan "Firavun" (büyük ev) ve her iki surede aynı numaralı ayette geçen "Aksa'l-Medine" (şehrin en

¹ Her iki surenin 20. ayetinde aynı tamlamanın geçmesi dikkati hak eden bir durum.

² "Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi ve dedi ki: 'Ey Mûsâ! İleri gelenler seni öldürmek için hakkında görüşme yapıyorlar; derhâl çıkıp git! İnan ki ben senin iyiliğini isteyenlerdenim.'" (Kasas suresi, 28/20)

"O sırada şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi; şöyle dedi: 'Ey kavmim! Bu elçilere uyun.'" (Yâsîn suresi, 36/20)

³ "Ma'amâfih "medinenin aksâsından" demek, o memleket ricâlinin en ileri gelenlerinden bir zat manasını da andırır." (Elmalılı Hamdi Yazır, Yâsîn suresi ilgili ayetin tefsiri)

uzak ucu) kavramları; mekân üzerinden inşa edilen iki zıt toplumsal, ahlâkî, siyasi, ekonomik tipolojiyi temsil ederek iktidar ile muhalefet arasındaki gerilimi somutlaştırır.

“Ashâbü’l-Karye” ifadesi, Arapçada bir yere ait olmayı simgeleyen *aşhâb* ile yerleşim birimi anlamındaki *karye* kelimelerinin terkiibinden oluşur. Bu yapı, dilbilimde metonimi (ad aktarması) olarak tanımlanan bir mekanizmayla mekânın o mekânda yaşayan topluluğu temsil etmesine dayanır. Dolayısıyla “karye” sosyal, ekonomik ve siyasi yapının, yani yerleşik düzenin sembolüdür.

Buna karşılık “Aksa’l-Medine” şehrin periferisini veya en uzak noktasını ifade eder. Aksa’l-Medine’den koşarak gelen adamın ismi Kur’an-ı Kerim’de anonim bırakılmıştır; her ne kadar tefsir geleneği bu ismi “Habib-i Neccâr” olarak tanımlasa da Kur’an metnindeki belirsizlik bu kişinin bireysel kimliğinden ziyade temsil ettiği evrensel ahlâkî duruşun altını çizmektedir. Zaten “Habib-i Neccâr” ifadesi “Marangoz’a sevgi ve bağlılık duyan” anlamında Hz. İsa (Neccâr) taraftarı için kullanılır. “Aksa’l-Medine”de, Roma’nın merkezî yapısının dışında olan anlamındadır, Hz. İsa taraftarlarını çağırıştırır.

İKİ KARŞIT TİPOLOJİ

- ▶ **Ashâbü’l-Karye (İktidar Tipi):** Ashâbü’l Karye; yerleşik düzenin, kurumsal gücün ve statükonun temsilcisidir. Mekânın merkezinde konumlanan oligark yapı, çoğunluk iradesini ve toplumsal normları belirleme gücünü elinde bulundurur. Tavırları değişime karşı direnç gösterme ve müesses nizamı koruma eksenlidir.
- ▶ **Aksa’l-Medine (Muhelif Tip):** Coğrafi olarak çeperde (periferide) yer almasına rağmen bu figür sergilediği duruşla ahlâkîliği/adaleti temsil eder. Onun söylemi kurumsal güce sahip olmayan, ancak hakikati dile getiren saf bir ahlâkî ve imanî tanıklık biçimidir.

Mekânın iktidara dönüşümü Antik Mısır’dan modern devletlere kadar uzanan mekanizmadır da.

Antik Mısır ve Firavun: Kiptice (eski Mısır dili) pr (ev/mesken) ve aâ (büyük/sütun) kelimelerinin bileşimi olan per-aâ kelimesi, “büyük ev/saray” anlamına gelir. Kelime zamanla doğrudan hükümdarın unvanına dönü-

şerek Arapçalaşmış şekliyle “Firavun” hâlini almıştır. Bu, mekânın egemen figürle t a m a m e n özdeşleştiği

ve iktidarın kişiselleştiği bir modeldir. Günümüzde kullanılan “Beyaz Saray” ifadesi de fiziksel bir yapıdan ziyade yürütme organını ve kurumsal iktidarı temsil etmektedir. Aynı şekilde Farsçadan geçen ve Türkçemizde sıklıkla kullanılan “hanedan” kelimesiyle de örtüşür ki bu aynı zamanda “o evden olmaklık” bakımından belirli bir “soy”u çağırıştırır.

Hz. Musa’ya hitaben “Firavun’a git! Çünkü o azgınlıktı”⁴ ayetinde işaret edilen kişi hem yönetici aktör olarak bir şahsı hem bir yönetim aygıtının mekânını hem de Mısır medeniyetini ifade etmektedir. Bu durumda Yâsîn suresinde yer alan “Ashâbü’l-Karye” hem Roma iktidarını hem bu iktidarın tezahür ettiği “Antakya” kentini hem de bu iktidarda etki ve yetki sahibi olan her türden iktidar odaklarını ifade eder. Bu bakımdan bu iki surede söz konusu edilen iki olay birbirini çağırıştıran benzer karakterde iki farklı anlatıyı iki farklı medeniyet üzerinden aktarır.

Şehir fizikî bir yerleşim alanı olmanın ötesinde iktidarın ve toplumsal düzenin yoğunlaştığı ilişkisel bir yapıdır. Bu sebeple “merkez” ve “çevre” ayrımı harita üzerinde çizilen bir geometriden ziyade sosyal ve siyasi hiyerarşiyi ifade eder. Bu bağlamda Arapçada kullanılan “aksâ” kelimesi yalnızca “uzak” olanı değil merkezden dışlananı, erteleneni ve tali kılınanı da kapsar. Aksâ mekânsal olduğu kadar konumsal bir uzaklığı da ima eder.

Gerek Kasas ve gerek Yâsîn suresinin 20. ayetlerinde söz konusu edilen “Aksa’l-Medine” ifadesini mekânı iskalamayan ama mekânı da aşan ve bir makamı işaret eden bir gösterge olarak ele aldığımızda bu iki ayetten hareketle zengin ve ufuk açıcı anlamlar dünyasına kanat açabilecek, peygamberlerin geldiği yerler ve onların takipçilerinin de zuhur edecekleri konumlar bakımından tarih boyu tekrar eden, Aksa’l-Medine ve Ashâbü’l-Karye ya da Aksa’l-Medine ve Firavun (Büyük Ev) çerçevesindeki



⁴ Tâhâ suresi, 20/24.



döngüyü fark edebileceğiz.

K a s a s suresinde söz konusu edilen A k s a ' l - M e d i n e ' d e n s a ' y ederek/koşarak gelen adamın, tefsircilerinin çoğunun görü-

şüne göre, Mü'min suresinde ortaya çıkan ve Firavun'un yönetim kadrosunda yer alan gizli bir Mü'min olduğunu görüyoruz.⁵ Firavun ehlinden, yani karyeden de olsa sonuçta o makamın/mekânın uzağında kalarak imanına sahip çıkmış ve en kritik anda bunu açığa vurmuş kişi olarak bu Mü'min'in Aksa'l-Medineli olduğunu ifade edebiliriz. Firavun ve melesi/kurmay kadrosu Mürselîn (Hz. Musa ve Hz. Harun) için ölüm planları kurarken bu kişi söz alarak onlara yanlış yolda olduklarını akli delillerle anlatmaya çalışır. Ad ve Semud kavimlerinin başına gelen belaları hatırlatır. Aynı zamanda tarihlerinde, zihinlerinde, hatıralarında silinmez bir iz bırakmış olan Yusuf Peygamber zamanını da gündeme taşır, onun adil paylaşımı sayesinde Mısırlıların zenginlik içinde saadetli bir dönem geçirdiklerini hatırlatır ve tercihlerini buna göre yapmalarını salık verir. Böylece gizli Mü'min, (tavryla/ikna edici konuşmalarıyla) Firavun'un geri adım atmasını sağlar. Mü'min suresinde Hz. Yusuf'un hatırlatılmasını aynı zamanda Hz. Musa ve Hz. Harun gibi iki resulün bir üçüncü resul tarafından desteklenmesi şeklinde de okuyabiliriz.⁶ Bu durumda Yâsîn suresinde geçen iki elçinin bir üçüncüsü ile desteklenmesi hadisesini burada da görmüş oluyoruz.

Klasik okuma Yâsîn suresinde geçen "Ashâbü'l-Karaye"nin Antakya halkı, elçilerin ise havariler ya da onların izinden giden "azizler" olduğu şeklindedir. Burada bahsedilen kişilerin kimler olduğu konusunda farklı görüşler serdedilmektedir.

Antakya'da yaşanan olayı kısaca şöyle özetleyebiliriz: Hz. İsa'nın irtifaından/irtihalinden sonra mesajın taşıyıcı aktörleri havariler olmuştur. Havarilerin başının kim olacağı ise "Benim kilisem/cemaatim Kaya/Petrus üzerine inşa edilecek" diyen Hz. İsa tarafından işaret edilmiştir. Kariyerini İsevileri öldürmek ve onlara türlü işkenceler yapmakla geçiren bir Yahudi hahamı, Roma vatandaşı ve aynı zamanda komutanı olan Pavlus; kendinden menkul bir vizyon anlatısı ile Petrus'un yanına sokulmayı başarır. Pavlus'un Roma vatandaşı ve komutanı olmasının sağlayacağı imkânlardan yararlanmak isteyen Petrus; Pavlus'un yanına Barnaba ve Markos'u katarak Antakya, Tarsus, Ege, Balkanlar ve sair bölgelerde bulunan Yahudi kolonilerine tebliğde bulunmaları için onları görevlendirir. Pavlus bu misyon gezilerinde tanınır ve inananların güvenini kazanır. İkinci kez misyon gezisine çıkmak istediğinde Barnaba ve Markos ile aralarında bir geçimsizlik çıkararak onları yanına almaz. Böylece onların kontrolünden çıkan Pavlus; Hz. İsa'nın adını kullanarak, onun tevhidi tebliğini teslisle değiştirerek, haram diye yasakladıklarını helal sayarak, iktidar odaklarına itaati dinin bir rüknü olarak vaz edip Hz. İsa'nın Roma iktidarına itirazını törpüleyerek bir cemaatleşme/kiliseleşme yolunu tutar. Bu durumu haber alan Petrus, Pavlus'un bozduğu İseviliği yeniden düzeltmek için kendine en yakın olan Antakya'ya doğru yola koyulur. Petrus ve arkadaşları Pavlus'un tebliğinin yanlış olduğunu Antakya'nın ileri gelenlerine anlatmaya çalışırlar, surede ifade edildiği gibi türlü itirazlarla karşılaşırırlar. Onları desteklemek üzere sistem dışı kalmış, doğru mesajdan şaşmamış bir Mü'min olan "Habib-i Neccâr" onların mesajlarının doğruluğuna şahitlik etmiş ve sonunda şehadet şerbetini içmiştir. Kasas suresindeki Mürseller (Hz. Musa ve Hz. Harun) küfür, şirk ve tuğyan içinde olan Firavun yönetimine karşı bir duruş sergilerken; Yâsîn suresindeki elçiler Hz. İsa'nın havarileri ve/ya havarilerin görevlendirdiği mübelliğlerdir. (Mevcut İncillerde "Elçilerin İşleri" başlığı altında bir bölüm yer alır. Havarilere elçiler de

⁵ "Âl-i Firavun'dan bir Mü'min er ki imanını gizliyordu. Bazıları bu zâtın İsrâîlîlerden olduğunu zannetmişlerse de ayetlerdeki ifadelerin zahirinden Mısırlılardan ve belki Firavun'un kendi hânedânından olduğu anlaşılıyor. Nitekim Süddî bunu Firavun'un amcası oğlu diye rivayet eylemiştir. Veliyy-i ahdi ve sâhib-şurtası, yani polis nâzır olduğu da söylenmiştir. Firavun Mûsâ'yı öldüreyim derken Allah kendi adamlarından böyle bir kahramanı başına dikmiş, karşısına çıkarmıştı." (Elmalılı Hamdi Yazır, Mü'min suresi tefsiri)

⁶ Mü'min suresi, 40/28-45.

denir ve elçilerin elçileri olarak Petrus'un yardımcıları zikredilir.) Hz. İsa'nın mesajına inandığını söyleyen, fakat gerçekte onun mesajını değiştirmeye, dönüştürmeye çalışan bir topluluk oluşturan, bir anlamda Mescid-i Dırar kuran Pavlus Hristiyanlığına ve cemaatine karşılık Petrus ve yardımcıları hakikati, gerçek İseviligi anlatma misyonu ile Antakya'nın ileri gelenlerine tebliğde bulunurlar. Roma; zulüm ve işkenceyle yok edemediği hakikatin sesini, içselleştirme adı altında dönüştürme, değiştirme ve içeriğini boşaltarak manipüle etme yolunu hep seçmiştir. Konstantin döneminde İznik Konsili ile başlayan ve devam eden süreçte Hristiyan itikadı üzerinde yapılan operasyonlar da bu dönemde Pavlus vasıtasıyla yapılanlardan farksızdır.

Muhammed Hamdi Yazır'ın, Yâsîn suresinde geçen Mürsellerin kimliği hakkında dile getirdiği bir diğer yoruma göre ise Mısır'a Hz. Musa, Roma'ya Hz. İsa gönderilmiş ve bu iki medeniyet bu iki resulü yalanlamıştır. Cenab-ı Hak Hz. Muhammed'i göndermek suretiyle bu iki resulü bir üçüncüsü ile teyit etmiştir. Hamdi Yazır ayeti bu şekilde yorumlayarak resullerin kimler olduğu konusuna yeni bir pencere açar.⁷

Buradan hareketle iki büyük medeniyete (Mısır ve Roma) gönderilen resuller, onlara karşı çıkan iktidar sahipleri ve bu iktidar sahiplerine karşı hakkı ve hakikati haykırmaktan çekinmeyen, bu medeniyetlere mensup olup sistem dışı kalabilmiş hakikat erlerinin mücadelesi üzerinden bir "kısas-ı enbiya ve evliya" okuması, hatta Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm okuması yapma imkânına sahibiz. Ashâb-ı Rakîm'de Firavun ve Roma iktidar odaklarını ve niceliğe dayalı büyülenmeyi savunan, rakamsal düşünen, niceliğin egemen olduğu medeniyet çevresini; Ashâb-ı Kehf'te ise hakikat medeniyetinin daileri olan peygamberlerin ve onlara destek için Akse'l-Medine'de ikamet eden kahramanların mücadele tarihini görebiliriz.⁸

Kasas suresinde söz konusu edilen Akse'l-Medinelî kişi tebliğini Firavun ve kurmay heyetinin huzurunda yapar, çünkü Mürseller de (Hz. Musa ve Hz. Harun) tebliğlerini doğrudan Firavun'a ve danışmanlarına karşı

yapmışlardır. Yâsîn suresinde geçen Ashâbü'l-Karye, şehir halkından öte o şehrin muktedir kadroları, o şehrin her türlü tasarrufunu elinde bulunduran egemen zümredir. Burada da mürseller/elçiler, şehrin seçkinlerini muhatap almış ve tebliğlerini onlara yapmışlardır. Mürsellere destek olmak için Akse'l-Medine'den koşarak gelen adam ise Ashâbü'l-Karye iktidarının dışında kalan, onların günahlarını/hatalarını paylaşmayan, ama o toplum içinde yaşamış ve onlar tarafından da tanınan bilinen bir uyarıcı ve çağırıcıdır.

İbn Haldun'un "bedeviyet ve hadariyet" döngüsünü ya da Şerif Mardin tarafından gündemleştirilen, toplumsal mobilite ve değişim olgusunu açıklamada kullanılan "merkez-çevre" kavramlarını ödünç alarak risalet tarihini bu zaviyeden okuyabiliriz:

- ▶ Merkez, Ashâbü'l-Karye, muktedirler, sistemin kendisi.
- ▶ Çevre, Akse'l-Medine, muhalif, sistem dışı.

Kur'an'da şehir sadece coğrafi bir konum değildir. Şehir, yalnızca mesajın örgütlü toplumla karşılaştığı yerde ortaya çıkar, boşlukta değil. Medine kelimesinin din ile aynı kökten geldiği düşünüldüğünde "Senin dinin sana benimki bana" ayetinde aynı zamanda "senin medinen/medeniyetin senin olsun, benimki benim olsun" da denmiş olur. Bunu Hz. Musa kıssasında, şehir halkının kıssasında çok net olarak görmekteyiz.

Şehir, toplumsal yapının tamamlandığı, organize olduğu bir hâli temsil etmektedir. Otorite, kamuoyu, gelenek, ekonomi, kolektif korku ve birbirine bağlı çıkarlar... Başka bir deyişle, buradaki ret ya da kabul bireylere değil tüm bir toplumsal sisteme ilişkindir. Şehrin ve ashabın karye yahut aksâ oluşu tam da buna bağlıdır.

Şehrin uzak noktası, saf dışı edilen mekân anlamında, "merkez" tarafından masum olarak kabul görmez. Çevre her zaman uzak duran, uzakta durulan bir yerdir. Karar alıcı değil, alınan kararı uygulayıcıdır. Merkez, kararların alındığı yerdir; çevre ise sessizliğin hüküm sürmesi gereken yerdir. Ancak Kur'an bu denklemi tersine çevirir. Hakikat merkezden gelmez. Çünkü merkezin gücü ya

⁷ "Yani ikinin bir üçüncü ile takviyesi Mûsâ ve İsa aleyhisselâm'ın ahîren risâlet-i Muhammediye ile ta'zîz ve takviyesini temsil ediyor. "Önce Mûsâ ve İsa'yı göndermiştik, bunları tekzib ettiler, sonra da Muhammed aleyhisselâm ile bunlara izzet ve kuvvet verdik" denilmiş gibi oluyor." (Elmalılı Hamdi Yazır, Yâsîn suresi tefsiri)

⁸ Yusuf Yerli "Karşı Kent: Kehf", Düşünen Şehir Dergisi, S. 15, s. 36-47. https://www.academia.edu/63109213/Kar%C5%9F%C4%B1_Kent_Kehf_Yusuf_Yerli



da güç zehirlenmesi, konformist yaşam döngüsü onu gerçeklere karşı kör ve sağır eder. Merkez kendinin gerçekliğini idrak edemediğinde direniş ve dirilişin soluğu kenar bölgelerden, Aksa'l-Medine'den gelir.

Peygamberler tarihini bu bakış açısıyla okuduğumuzda karşımıza çıkan manzaraya bir bakalım:

H. Yusuf Aksa'l-Medine'den (Kenan ili) Ashâbü'l-Karye'ye, Mısır medeniyetine gelir ve burada bir iktidar değişimi yaşanır.

H. Musa saraydadır ama sarayın sistemine katılmaz. Aksa'l-Medine'ye, Mısır/Firavun iktidarının yetki ve etki alanı dışında kalan Medain'e gider, Aksa'l-Medine'de ikamet eder. Sonra Nefsü'l-Medine'ye/Ashâbü'l-Karye'ye gider ve onları ilahi vahyin yoluna davet eder.

H. Davud Aksa'l-Medine'den gelip Kudüs'ü fetheder ve kendi medinesini kurar.

H. Zekeriya mabettedir ama mabedin aksâsında konaklar.

H. Meryem mabedin aksâsına kurulan bir kulübede vahyin nimetlerini tatmaktadır.⁹

H. Yahya da mabedin aksâsındadır ve "çölün sesi" olarak sistem dışı konumdadır. Aksa'l-Medine'den koşarak gelen müjdecidir, bu şehadeti ve İsa'yı desteklemesi onun şehid olması ile sonuçlanmıştır.

H. İsa Aksa'l-Medine'de dünyaya gelmiştir ve mabedin/şehrin göbeğine mesajını taşımıştır.¹⁰

Mekke, H. Muhammed gelene kadar tarih boyu Aksa'l-Medine olarak kalmış, dünyada olup bitenler ondan bağımsız olarak cereyan etmiştir. H. Muhammed Hira arayışı içinde Ashâbü'l-Karye/Mekke yöneticilerine karşı hep mesafeli olmuş, onların tuttıkları yolu benimsememiş, diğer resuller gibi onlara mesajını açmış, onlar tarafından yalanlanmış, daha sonra Roma-Sasani

imparatorluklarına ve bunların vassallarına gönderdiği mektuplarla Ashâbü'l-Karye'ye/medeniyet merkezlerine, onlardan bağımsız ve onların radarına girmemiş olan, bir anlamda Aksa'l-Medine olan Mekke'den koşarak ilahi mesajı ulaştırmış ve gerçek medeniyet ile buluşmaları için çağrısını sunmuştur. Aksâ yürüyüşü, Karye'ye karşı yeni bir Medine'nin inşası içindir.

Akabe biatları ve sonrasında gelişen Hicret ile birlikte Sevr Mağarası'ndan, Aksa'l-Medine'den çıkarak Münevver Medine'ye yol alan İslam'ın mesajı artık medeniyetin bizzat kendisi, Nefsü'l-Medine olarak zuhur edecek, Roma ve Sasanilerin temsil ettiği medeniyetin "mim"i düşecek ve onlar deniyetin ta kendisi olacaktır.

Müslümanlar kendi Medinelerini/medeniyetlerini inşa ederken diğer medeniyetlerin birikimlerini araçsal bir veri olarak ele alıp onları da kullanarak çil çil kubbelerle süslü medeniyet merkezleri kuracaklardır. Zaman inişli çıkışlı bir seyir takip eder. Müslümanlar son üç yüz yıldır adeta mağarasına çekilmiş Ashâb-ı Kehf gençlerinin kaderini yaşamaktadır. Dünyada olup biten gelişmelerde etkin olamamışlar, onlara katkı sunamamışlardır. Bugün hâkim olan Batılı/kapitalist/teknolojik medeniyet üzerinde Müslümanların katkısı ve etkisi araçsaldır. Mevcut Ashâbü'l-Karye bizden aldıklarını içselleştirmek yerine araçsallaştırmış ve kendine özgü bir medeniyet kurmuştur. Müslümanlar bugün Aksa'l-Medine'de yaşayan Aksa'l-Medeniyet konumundadırlar. Firavun'a (Büyük Ev'e/Beyaz Saray'a) ve Ashâbü'l-Karye'ye (Küresel Roma'ya) dün olduğu gibi bugün de tebliğ için mürseller vardır. H. Musa, H. İsa ve H. Muhammed'in dilinden, Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla birbirini müjdeleyen ve destekleyen mürseller seslenmektedir. Bu sese kulak verip canı gönülden teslim olmuş, can pahasına şehrin ötesinden (Aksa'l-Medine'den) sa'y ederek/koşarak gelecek ve Nefsü'l-Medine'sini kuracak Mü'min kişiler nerede diye soracaklar için Aksa'l-Medine olan Gazze'nin diriltici soluğunu taşıyan Yahya'nın sesi duyulmaktadır. Aksa'l-Medine'de yaşayanlar Aksâ Tufanı ile medeniyetimizin yeni yol haritasını çizmiştir.

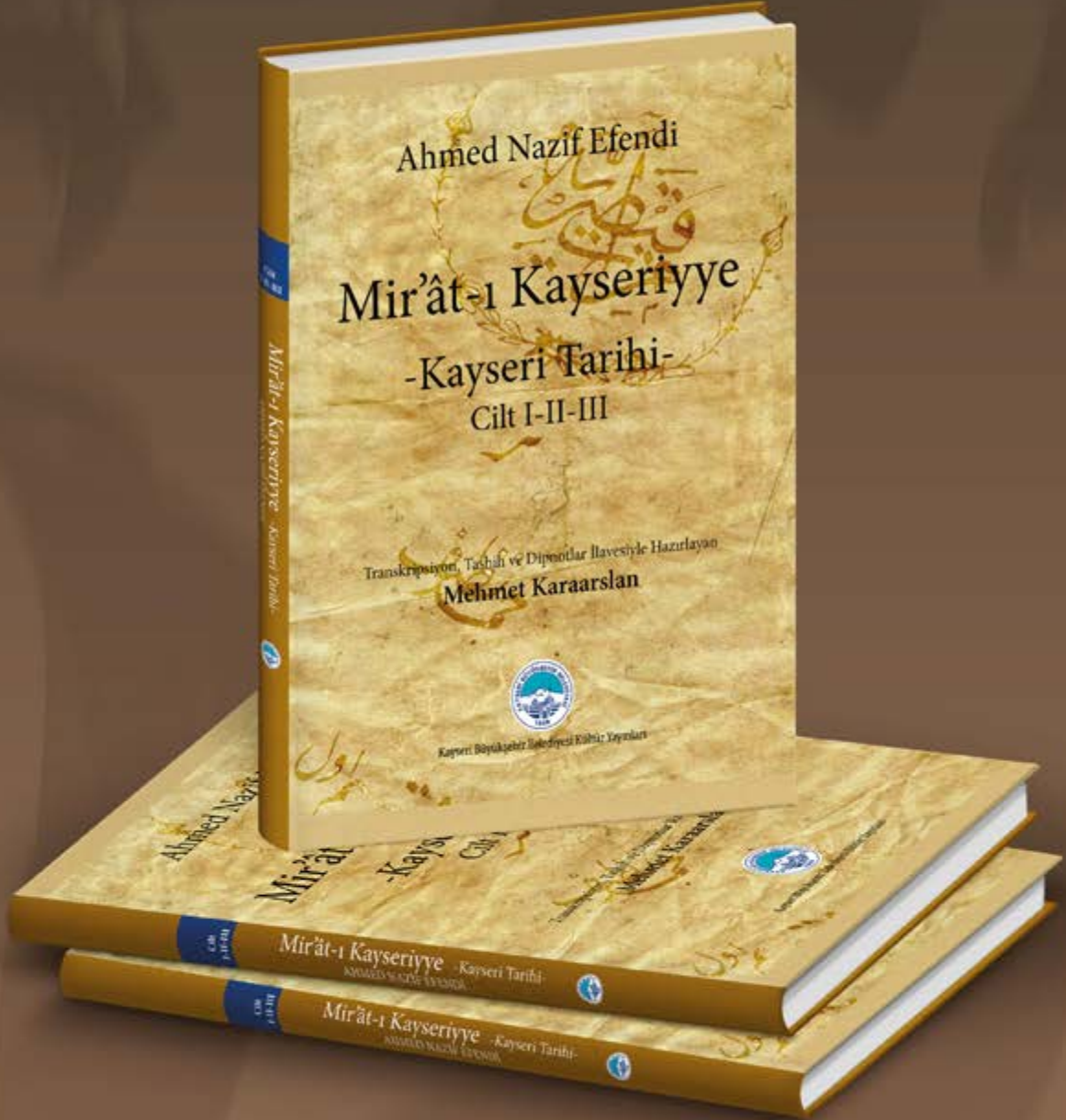
Tufan sonrası Nuh'un gemisi bereketli bir zemine, Cudi'ye oturacak ve Nuh iktidarı, Nebvi ilham-dan kaynaklı Medine-i Fazıla'sını insanlığın hizmetine sunacaktır. ■

⁹ Âl-i İmrân suresi, 3/37.

¹⁰ Meryem suresi, 19/22-33.



Mir'ât-ı Kayseriyye kitabı
Kayseri Büyükşehir Belediyesi
Kültür Yayınlarından çıktı



www.kayseri.bel.tr/e-kitaplarimiz adresinden
dijital olarak ulaşabilirsiniz.

müzeleler şehri kayseri



Dr. Memduh
BÜYÜKKILIÇ
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

