

SAYI 8 • OCAK 2019 • ISSN 2564 - 6354

düşünen şehir

6

ŞEHİR VE
FİKİH

104

RAZİ KRİZİNİ
AŞMAK

118

AKİF EMRE'NİN
ŞEHİRLERİ

KAYSERİ
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

www.kayseri.bel.tr

BANYOLARDA TASARRUF ZAMANI

*Turkuaz City Duş Sistemi,
suyun ısı derecesini kolayca
ayarlayabileceğiniz
termostatik armatür sayesinde
%50'ye varan su tasarrufu
yapmanızı sağlıyor!*

- 4 Fonksiyonlu duş sistemi
- 304 Paslanmaz çelik boru
- Isı ayarlı ve temperli cam rafı (38°)
- Termostatik kartuş



*Kolay ısı ayarlı,
Termostatik Armatürlü
Duş Sistemi*



Turkuaz
SERAMİK

CeraStyle
SANITARYWARE

☎ 444 23 34
www.turkuazseramik.com.tr
• CeraStyle Turkuaz Seramik A.Ş.'nin
Tescilli Markasıdır.



DÜŞÜNEN ŞEHİR
OCAK 2019 SAYI: 8
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 KOORDİNATÖR VE
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**
Yusuf Yerli

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Dursun Çiçek

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Köksal Alver
Prof. Dr. Celalettin Çelik
Dursun Çiçek
Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Dr. Faruk Karaaslan
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Salih Özgöncü
Osman Yalçın
Yusuf Yerli

HAKEM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu
Prof. Dr. Köksal Alver
Prof. Dr. Yunus Apaydın
Prof. Dr. Hakkı Büyükbaş
Dr. Aynur Erdoğan Coşkun
Mehmet Çayırdağ
Prof. Dr. Celalettin Çelik
Dursun Çiçek
Dr. Abdulkadir Dağlar
Can Deveci
Prof. Dr. Muhittin Eliaçık
Doç. Dr. Alev Erkilet
Dr. Fatih Ertugay
Dr. Yonca Gençoğlu
Fatih Gökdağ
Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Leyla İpekçi
Semih Kaplanoğlu
Dr. Faruk Karaaslan

Fikret Karakaya
Aydın Karakimseli
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Prof. Dr. Turan Koç
Prof. Dr. Yurdagül Mehmedoğlu
Ayşe Önder
Prof. Dr. İlhan Özkeçeci
Prof. Dr. Selahattin Polat
Prof. Dr. Şefaettin Severcan
Prof. Dr. İhsan Toker
Prof. Dr. Nur Urfaloğlu
Osman Yalçın
Yusuf Yerli
Hasanali Yıldırım
Dr. Ali Yıldız

YAPIM

 **bilge tasarım atölyesi**

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

TASARIM

Ahmet Deniz Doğan
Şerife Bozdağ

REDAKSİYON

Mustafa İbakorkmaz
Rumeyza Ersözülü

FOTOĞRAF KURULU

Dursun Çiçek
Ali Saraçoğlu
Abdullah Koç
Faik Çiftçi
Fatih Çolak

KAPAK GÖRSELİ
David Roberts

KAPAK TASARIMI
Ali Saraçoğlu



İLETİŞİM

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

BASKI

M GRUP MATBAACILIK
Kayseri Organize Sanayi Bölgesi
8. Cadde No: 7 38070
Melikgazi-Kayseri
t: +90 352 321 24 11
f: +90 352 321 24 19
mgrup@mgrup.com

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

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

Dergimiz TÜRDEB -Türkiye Dergiler Birliği üyesidir.

BAŞKAN'DAN

Şehir, bir dünya görüşünün, bir inanç sisteminin, bir medeniyetin arka planını oluşturan manevi değer ve dinamiklerin bir mekânda somutlaşarak var oldukları yerdir. Bu özellikleri ile şehirler bütünleyici, toparlayıcı ve aynı zamanda aktarıcı bir fonksiyon icra ederler. Şehir insanda, insan da şehirde anlam bulur. Mekânı anlamlı kılan şehir olduğu gibi, zamanı anlamlı kılan da insandır. Dolayısıyla şehir, insanın zaman ve mekândaki hikâyesinin de diğer adıdır. Bir başka deyişle, hak anlayışının, hakikat duygusunun ve adaletin tahakkuk ettiği yerdir şehir.

Mekke'nin, Medine'nin, Kudüs'ün, İstanbul'un, Bağdat'ın, Şam'ın oluşmasındaki zihin dünyasının fıkıhla/hukukla ilişkisi şehirleri düşünmenin, kurmanın, anlamanın ve anlatmanın da bir başka yoludur.

Düşünen Şehir, bu sayısında özelde bizim medeniyet dünyamızın, inanç sistemimizin, dünya tasavvurumuzun zaman içerisinde mekâna nasıl yansıdığını ve şehirleşme pratiklerimizde yer aldığını fıkıh/hukuk zemininde ele almaya çalışıyor. Mekke-Medine örneğinden yola çıkarak bütün şehirlerimizi oluşturan tasavvur dünyasını, adalet anlayışını ve fikhî zihin dünyasını, gerek sosyolojik, gerek tarihsel ve gerekse medeniyet ekseninde ele alarak özellikle normların, fikhî değerlerin ve adalet duygusunun şehrin oluşmasındaki etkilerini analiz ediyor ve somutlaştırmaya çalışıyor.

Bu sayımızla birlikte ikinci yılımızı doldurmuş oluyoruz... Anadolu'nun şehirleşme macerasını ele alarak çıktığımız yolculuğumuzda, Şehir ve Göz, Şehir ve Taş, Şehir ve Musiki, Şehir ve Mezar, Akif Emre Özel sayısı, Şehir ve Sinema sayımızdan sonra Fıkıh ve Şehir ana dosyasının yer aldığı sekizinci sayımızla, yine bir birinden güzel, ufuk açıcı, zaman içerisinde daha bir kıymet bularak ilham vermeye devam edecek yazılarla, düşünce egzersizleriyle yolculuğumuz devam ediyor... Zaman akarken, bu akan zaman çerçevesinde adeta bir şehir kurarcasına her sayımızda şehrin bir vechesine yoğunlaştık; şehre farklı ve başka açılardan da

bakılabileceğini gösterdik. Eminim ki bunlar süreç içinde çok daha iyi anlaşılacak.

Değerli dostlar... Her başlangıcın bir sonu, her Fatiha'nın bir hitamı vardır. Önemli olan başlangıç ile son arasını çıkış amacından sapmadan, geleceğe bir hoş seda bırakacak şekilde doldurabilmektedir. İki yıl önce bu dergiler ekseninde birlikte çıktığımız yol 'un ayrılık noktasına şahsım olarak gelmiş bulunuyorum. Beş yıllık belediye başkanlığım döneminde bir yandan Kayserimizin fiziki kalkınması ve inşası için çok çalıştık, gayret gösterdik. Diğer yandan şehrimizin manevi kalkınmasını da ihmal etmemeye çalıştık. Şehrin maddi kalkınması kadar belki de ondan daha çok ve önde olması gereken manevi kalkınması olduğu bilincini hiç yitirmedik. Yaptığımız yollar ve alt yapı yatırımları kadar, kütüphanelere, kitap fuarlarına, dergi ve kitap yayınlarına, kültürel faaliyetlere değer verdik ve gündemimizden hiç çıkarmadık. Bu anlamda yeni sloganımız olan "gönül belediyeçiliği" çerçevesinde gönülleri, kalpleri ihmal etmedik. Gönüllere girmenin, kitaplı, kalemlı, kelamlı olanını her zaman önemsedik. Bilge mimarımız Turgut Cansever'in dediği gibi " Şehri imar ederken nesli ihya etmeyi ihmal ederseniz, ihmal ettiğiniz nesil, imar ettiğiniz şehri tahrip eder." Biz de Düşünen Şehir'i rahmetli Akif Emre'nin de katkıları ile bu idrak ve şuurla ortaya çıkardık. En başta da söylediğimiz gibi amacımız içinde yaşadığımız çağın bütün paradokslarına ve açmazlarına rağmen zamana ve zemine bir şehir düşüncesi ve kaygısı bırakabilmektir. Bunu imkânlarımız nispetinde başardığımıza inanıyorum.

Şehir'imiz düşünmeye devam edecek. Yeni dönemde Düşünen Şehir dergimizin çizgisini bozmadan, istikametten sapmadan, çarpıcı konular, ilginç dosyalar, ufuk açıcı yazılarla yoluna devam edeceğinden hiç şüphemiz yoktur. Biz de takip etmeye devam edeceğiz. Eminim ki yine bir kütüphanede, bir kitap fuarında, bir kitapçada, bir sergide, bir konserde bir kültür ve sanat etkinliğinde yollarımız kesişecek. Helallik istiyor, dualarınızı bekliyorum.

Mustafa ÇELİK

KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

DOSYA

YUSUF YERLİ
Fıkıh'ın Şehri, Şehrin Fıkıhı
6

PROF. DR. CELALEDDİN ÇELİK
Değişimin Sosyolojisinde Şehir ve Fıkıh İlişkisi
24

PROF. DR. H. YUNUS APAYDIN
Fıkıh, Hikmet, Medeniyet
36

PROF. DR. VEJDI BİLGİN
Fıkıhın Gölgesi Tekrar Şehrimize Düşer mi?
42

DURSUN ÇİÇEK
Şehir ve Mekân Anlayışı ya da Mekânın Metafiziği
50

PROF. DR. MUSTAFA TEKİN
İbn Haldun'da Bedavet-Hadaret Ekseninde Şehir Düşüncesi
60

KASSEM TOUEİR
Kuran'ın Bakış Açısıyla Şehirlerin Planlanması Şam-ı Şerif'in İnşasında Fıkıh ve Sünnet'in Tesiri
70

KHALİD EMAM ABUSHANP
Fıkıh Çerçevesinde İslam Şehirciliği ve Medine-i Münevvere
82

DOÇ. DR. DAVUT İLTAŞ
Müslümanların İlk Kanunlaştırma Denemesi: Mecelle
94



DÜŞÜNCE

PROF. DR. İHSAN FAZLIOĞLU
'Râzî Krizi'ni Aşmak: Mevlânâ'nın 'Arayış'ı için Yeni Bir Yorum
104

DR. AYNUR ERDOĞAN COŞKUN
Âkif Emre'nin Şehirleri
118

ARAŞTIRMA-İNCELEME

ÖĞR. GÖR. D. MERVE ÇETİNKAYA / ÖĞR. GÖR. TUĞÇE ÇETİNKAYA KENCER
Kayseri Tarihi Kent Merkezi'nin Mekânsal Değişim Süreci
126



KAYSERİ TARİHİ

SERDAR KOZAN
Sis Seyahatnamesi
134

ŞEHİR AKADEMİ

PROF. DR. AHMET AYHAN ÇİTİL
Bilgi Mantık ve Varlık İlişkisi
140

OĞUZHAN YALÇIN
Osman Hamdi Bey Üzerinden Oryantalizme Bir Bakış
158



KİTAPİYAT

MUSTAFA İBAKORKMAZ
Yorgunluk Toplumu
164



Fıkh'ın Şehri, Şehrin Fıkhı

YUSUF YERLİ
yusufyerli38@gmail.com

I. Metafiziği olmayanın fiziği de olmaz. Fiziği olmayanın metafiziği de olmayacağı gibi. Fıkıh ve Şehir ilişkisi üzerine düşünüp yazarken Fıkhın en geniş ve zengin anlamı ile devreye girdiğinin altını çizmeliyim. Fıkıh mümin ve Müslümanın öte dünyayı kazanmaya yönelik ne türden iş tutması gerektiğinin kıstaslarını, kurallarını ortaya koymaya çalışan bir akletme, fikretme, zikretme ve hükmetme yol ve yordamıdır. Fıkıh İslami hayat görüşünün en kapsamlı ifade ve ihya edildiği bir zemini bize sunmaktadır. İslam medeniyeti (şehirleri) bir fıkıh medeniyetidir. Bir yerde Fıkıh varsa orada hükmün üzerine bina edileceği bir vasatın olması ise kaçınılmazdır. Bu vasatı biz maddi biçiminden önce ve öte manevi dayanaklarda aramak istiyoruz. Bu zemin/vasat ise ahitleşme-akitleşme-anlaşma bağlamında öncelikle ele alınması gerekiyor. Bu vasatın hikâyesini biz ilk olarak Âdem ve zürriyeti kıssası üzerinden okuyor ve idrak ediyoruz.

Allah (c.c) önce Âdem'i yarattı. Ona esmayı öğretti. Ondan ve zürriyetinden Ahit aldı. Sonra cennette iskân ettirdi. Daha sonra arza ihbut ettirdi ve yerleştirdi. Yerleştirdiği mekâna ise Ümmü'l Kura adını verdi. Mekânı mesken edinen Âdem ise Ebu'l Âdem oldu. İnsanoğlu Âdem'in soyundan soyladı, şehirler Mekke'den neşet etti. İnsan ve Şehir; ikisinin de

arkesi taş/toprak/balçık. İnsan şehri kurdu şehir insanı. Hacı Bayram'ın dediği gibi;

*Nagehan bir Şar'a girdim.
Ol Şar'ı yapılır gördüm.
Ben dahi yapıldım
Taşla toprak aresinde.*

Önce akit (söz-leşme) vardı, diyebiliriz. İnsan Esmayı (fıkhetme-iyi ile kötüyü ayırdetme yetisi) öğrendikten sonra Rabbi onu muhatap almaya değer kıldı. Elest bezmi dediğimiz şey Rab Teâlâ'nın kullarını muhatap alması zamanı ve zeminidir aynı zamanda. Rab kullarına, Âdem'in zürriyetine sordu: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Bu sorunun ne anlama geldiğinin ayırdımında olan âdemoğlu “Kalu Bela= elbette sen bizim Rabbimizsin” diyerek cevap verdi. Söz ile olduk: kün feyekün; “söz” ile varolduk: Kalu Bela. Bu cevap üzerine Allah Âdem'in sorumluluk yüklenecek kıvama geldiğinden hareketle, bir bahçede/cennette/darusselam'da metafizik/göksel bir şehirde, staj alanında iskân etmesi için yol verdi. Âdem yasak ağaca yaklaşmakla elest bezminde verdiği söze aykırı davranarak kendisine zulmetti. Allah Teâlâ bir takım “kelimeler” vererek Âdem'in hatasından dönmesine imkân sağladı. Âdem'i yargıladı ve affetti. Elest Bezmi'nde yapılan ahit/akit yenilenmiş oldu. Sözün bura-

sında Araf suresi 172-73 ayetlerinde geçen misak ayeti ve yorumu üzerinde biraz durmak icap etmektedir.

“Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, “pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz” dediler. (Bunu) kıyamet günü “Bizim bundan habermiz yoktu.” demeyesiniz diye (yapmıştık). Yahut atalarımız daha önce şirk koşmuşlardı. Biz onlardan sonra gelen bir nesil idik, şimdi o batıl yolu tutanların yaptıkları yüzünden bizi helâk mi edeceksin, demeyesiniz diye (yapmıştık).”

İnsanoğlu Âdem'in soyundan soyladı, şehirler Mekke'den neşet etti. İnsan ve Şehir; ikisinin de arkesi taş/toprak/balçık. İnsan şehri kurdu şehir insanı.

Böyle bir ahitleşmenin ne zaman nerede ve nasıl olduğuna ve bizim el an böyle bir ahitleşmeyi hatırlamamamıza rağmen bu anın insanı sorumlu tutmak için bir delil olarak zikredilmesinin ne anlama geldiğine dair müfessirler farklı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Son asrın büyük müfessirlerinden Hamdi Yazır söz konusu ayetlerin tefsiri sadedinde “Birçok müfessir misak alma olayının bir temsîl olduğunu kabul etmektedir. Bu kabule göre insanın fitratı, tevhidi ve dini kabul edebilecek bir yapıda var kılınmıştır. Kendisinin de bu anlamın ispatı içerisinde olduğunu ifade eden Yazır, ifadesinin devamında, misak olayını fitratın gerçekleştirmiş olduğu bir akit olarak tavsif ederek der ki: “İşte o Âdem'in ilk evladından itibaren herkes Rabbinin verdiği ve emrettiği insan fitratını alıp kabul etmekle, fitrat akdini kabul etmiş ve kendi nefsinde olsun Rabblığına şahit ve ubûdiyyetine taahhüt etmiştir. Bu mukavele ve bu misak-ı fitrî, beşerin mebde-i dinîsi, mebde-i hukûkisi, mebde-i medeni ve içtimaîsidir.” şeklinde açıklamaktadır. Yazır devamında şu hususlara dikkat çeker: Şu halde söz konusu misak tekvinî olmakla beraber, ruhsal ve sözel özelliği de haiz olduğundan, buna mukavele demek de doğru olur. Ancak bu hitap lafzî kelâm ile değil, meleklerle olduğu gibi, nefsi kelâm ile yapılmış bir tebliğ şeklinde algılanmalıdır. Alış bir tekvin, şahit getirme ise ruh üflemeyle ilgili bir tekvin ve tebliğ, “Rabbimiz değil miyim?” hitabı benlik ötesinden bir takrir, buna karşı “Evet Rabb'imizsin” de bu tekvin, şahit getirme ve takrire mutlak bir boyun eğme, ruhsal bir kabullenme ve gereğini yerine getirmeyi taahhüt etmedir. Her insanın, insanlığının özünü oluşturan “ben” ve “ben değil” bilincinin içinde işte bu taahhüt yatmaktadır. “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabının başında “dedik ki” veya “diyerek” şeklinde bir müteallâkın bulunmayıp bunun

mukadder (gizli) bırakılması da bunun bir lafzî kelâm değil, nefsi kelâm olduğuna işaret eder. Sonra bilinmektedir ki, şer'î ve hukukî anlamda bir sözleşme akdinin hakikati bir icap ile bir kabulün arasındaki bağlantıdır. Bu icap ve kabulün, her zaman lafzî kelâm ile olması da şart değildir. Asıl akit, iki kişinin bir maksatta birleşmesi, fikir birliği etmesidir. Taraflardan rızaya, yani itirazın terkine delalet eden her hangi bir hareket de icap ve kabul olabilir. Şu halde bu misak, sırf akıl ve istidlal gücünün tekvinî anlamda dahi olsa şeriat ve hukuk açısından geçerli olan hakiki bir akit ve misak demektir. Ancak bu bakımdan söz konusu mukavele, mukavele diyebilmek yine de temsîlî ve mecazi bir anlam taşır. Fakat açıkladığımız mânâ ile bu tekvinin ruhi olması ve bir nefsi kelâm özelliğini de taşıması bakımından buna mukavele adı verilmesi dahi hakikat olur. Nitekim ilk devir tefsir âlimleri de bunu bir temsîl değil, bir hakikat olarak rivayet ve izah etmişlerdir. Bundan dolayı formülü sadece bir temsîl değil, aynı zamanda bir hakikattir.” (Bkz: Elmalılı Tefsiri ilgili ayet).

İlave olarak şunu da söyleyebiliriz. Elest Bezmi sadece dün (metafizik âlemde) olup biten bir olay olmadığı gibi, bir defada da olup bitmemektedir. İnsanoğlu her an “ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna muhatap olmaktadır. Bu muhataplığın sonucu olarak da “elbette sen bizim Rabbimizsin” demektir. Her insan bunu kendi yaşam öyküsünde onlarca kez deneyimlemiştir. Yunus Suresi 12. ayette “İnsanın başına zararlı bir şey geldiğinde yan üstü yatarken veya otururken ya da ayakta iken hemen bize dua

Önce akit (söz-leşme) vardı, diyebiliriz. İnsan Esmayı (fıkhetme-iyi ile kötüyü ayırdetme yetisi) öğrendikten sonra Rabbi onu muhatap almaya değer kıldı. Elest bezmi dediğimiz şey Rab Teâlâ'nın kullarını muhatap alması zamanı ve zeminidir aynı zamanda.

etmeye koyulur; onu zararlı durumundan kurtardığımızda ise -sanki başına gelen zararı gidermeye bizi çağırıp yalvarmamış gibi- inkârcılığa dönüp yoluna devam eder; haddi aşanlara işte bu şekilde yaptıkları güzel görünmektedir.” şeklinde gelen ayetle yine Yunus Suresi 22. ayette ve daha birçok ayetlerde ifade edilen de aslında bundan başka bir şey değildir; “O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak “Andolsun, eğer bizi bundan kur-

tarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız” diye Allah’a yalvarırlar.” İsrâ Suresi 34. ayette ise Allah Teâlâ “Ahde vefa gösterin. Çünkü ahid bir sorumluluktur.” der. Üstad Nuri Pakdil “her insan yeryüzüne eklenen bir sorumluluktur”, der, 'Bağlanma'sında.

“Yapacak bir şey kalmadı, dua edin!” diyen her bir insan ya da “hava boşluğuna giren uçakta ateist kalmaz” tesbitinde olduğu gibi böylesi anlar hep bir kalu bela=evet sen bizim Rabbimizsin itirafı/teslimi demektir. İnsanların bu anı daha sonra unutmaları (zikretmemeleri), hakikatin üstünü örtmeleri, gafil ya da kâfir (hakikati örten) olmaları anlamına gelmektedir.Dahası biz nefes alırken "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" sualine muhattab oluyoruz; aldığımız nefesi verirken de "evet sen bizim Rabbimizsin" cevabını veriyoruz.

“Yapacak bir şey kalmadı, dua edin!” diyen her bir insan ya da “hava boşluğuna giren uçakta ateist kalmaz” tesbitinde olduğu gibi böylesi anlar hep bir kalu bela=evet sen bizim Rabbimizsin itirafı/teslimi demektir. İnsanların bu anı daha sonra unutmaları (zikretmemeleri), hakikatin üstünü örtmeleri, gafil ya da kâfir (hakikati örten) olmaları anlamına gelmektedir.Dahası biz nefes alırken "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" sualine muhattab oluyoruz; aldığımız nefesi verirken de "evet sen bizim Rabbimizsin" cevabını veriyoruz.

II.

ŞEHİR ARAZİ ÜZERİNE DEĞİL AHİT ÜZERİNE KURULUR

Allah Önce Âdem'den ahit aldı, onu cennette iskân etti. Cenneti ona mesken yaptı, mekân kıldı. Cennet Âdem'in şehri oldu. İnsanoğlu bu cennette tattığı duyguyu, deneyimlediği güzelliği yeni yaşam alanında da (ihbut ettiği yer/Habitat) gerçekleştirmek adına yapıp eder. İnsanın yeryüzündeki görevi dünyayı güzelleştirmektir. Ki dünya cenneti çağrıştıracak biçimde zaten güzel yaratılmıştır. Mevlana'nın kamışlıktan kopan Ney'in inlemesini sıra özlemi bağlamında anlattığı mesel bir bakıma Âdemoğlu'nun “yitik cennet”ini aramasının ve göksel şehrin bir iz düşümünü küre üzerinde inşa ve imar ederek teskin olmasının hikâyesidir aynı zamanda. Allah'dan geldik ve yolculuğumuz O'nadır.

Allah İbrahim (a.s) ile de ahitleşti ve onun soyuna cennetimsi şehirler, daru's selamlar kursunlar diye bereketli toprakları vadetti. O ve oğulları bu bereketli topraklarda mesken tuttular, şehirler kurdular.

Elest Bezmi sadece dün (metafizik âlemde) olup biten bir olay olmadığı gibi, bir defada da olup bitmemektedir. İnsanoğlu her an “ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna muhatap olmaktadır. Bu muhataplığın sonucu olarak da “elbette sen bizim Rabbimizsin” demektir. Her insan bunu kendi yaşam öyküsünde onlarca kez deneyimlemiştir.

“Vaktiyle Rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, “Ben seni insanlara önder yapacağım” buyurmuştu. İbrâhim, “soyumdan da” deyince rabbi, “Ahdim (Vaadim) zalimleri kapsamaz” buyurdu. (Bakara-124) “Ve senin gurbet diyarını, bütün Ken'an diyarını sana ve senden sonra zürriyetine ebedî mülk olarak vereceğim ve onların Allah'ı olacağım.” (Tevrat)

Bu ahit ile Tanrı Hz. İbrahim'in soyunu fazlasıyla çoğaltacaktır; o, milletlerin babası olacaktır. Onun soyundan krallar çıkacaktır. Onun gurbet diyarını, bütün Ken'an diyarını ona ve ondan sonra da zürriyetine ebedî mülk olarak verecektir. Bu vaadin karşılığı olarak Hz. İbrahim ve onun zürriyeti Tanrı olarak sadece O'nu tanıyacak ve her erkek sünnet olacaktır. Bu ahit ebedîdir.

Ancak Kitâb-ı Mukaddes geleneği daha sonra Hz. İsmail'i devre dışı bırakarak vaadin Hz. İshak ve onun zürriyetine ait olduğunu belirtmektedir. Hz. İbrahim'den sonra aynı vaat Hz. İshak'a ve onun zürriyetine Hz. Yakup'a ve zürriyetine Hz. Yûsuf'a Hz. Musa'ya ve Yeşu'a yapılmıştır. Ancak bu hiçbir şarta bağlı olmayan, mutlak bir vaat değildir. Arz-ı mev'ûd'a sahip olmanın, orayı ebedî mülk ve miras olarak almanın şartları, Rab Yahova ile İsrâiloğulları arasında değişik dönemlerde yapılan ahitlerle tespit edilmiştir. İsrâiloğulları bu ahitlere riayet etmeleri şartıyla vaade hak kazanacaklar, aksi takdirde bundan mahrum kalacaklardı.

Hz. İshak ve Hz. Yakup ile de bir ahit yapılmıştır. Rab Hz. İshak'a vaadini şu şekilde bildirmektedir:

“Mısır'a inme, sana söyleyeceğim memlekette otur, bu diyarda misafir ol, seninle olacağım, seni mübarek kılacağım, çünkü bütün bu memleketleri sana ve zürriyetine vereceğim ve baban İbrahim'e ettiğim yemini pekiştireceğim ve senin zürriyetini göklerin yıldızları gibi çoğaltacağım, zürriyetine bütün bu memleketleri vereceğim, yerin bütün milletleri senin zürriyetinde mübarek kılınacaklar, çünkü İbrahim sözümü dinledi ve tenbihlerimi, emirlerimi, kanunlarımı ve şeriatlarımı tuttu.” Şu halde vaadin tahakkuku, Allah'ın emirlerini, kanun ve şeriatını tutmaya bağlıdır.

Yahova Hz. Yakup'a şöyle der: “Baban İbrahim'in Allah'ı, İshak'ın Allah'ı rab benim. Üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana ve senin zürriyetine vereceğim; senin zürriyetin yerin

Cennet Âdem'in şehri oldu. İnsanoğlu bu cennette tattığı duyguyu, deneyimlediği güzelliği yeni yaşam alanında da (ihbut ettiği yer/Habitat) gerçekleştirmek adına yapıp eder. İnsanın yeryüzündeki görevi dünyayı güzelleştirmektir. Ki dünya cenneti çağrıştıracak biçimde zaten güzel yaratılmıştır. Mevlana'nın kamışlıktan kopan Ney'in inlemesini sıra özlemi bağlamında anlattığı mesel bir bakıma Âdemoğlu'nun “yitik cennet”ini aramasının ve göksel şehrin bir iz düşümünü küre üzerinde inşa ve imar ederek teskin olmasının hikâyesidir aynı zamanda. Allah'dan geldik ve yolculuğumuz O'nadır.

tozu gibi olacak, garba, şarka, şimale ve cenuba yayılacaksın, yerin bütün kabileleri sende ve senin zürriyetinde mübarek kılınacaktır.” (İslam Ansiklopedisi-Arz-ı Mev'ud maddesi)

Allah Musa (a.s) ve kavmi ile de ahitleşti. On Emiri (EK 1) aldıktan sonra “medine”sini inşa edeceği “mekânını” aramaya koyuldu. Musa'nın kavmi ahde vefa göstermeyince bir mekânı mesken edinemediler. Kırk yıl çölde dönüp dolaştılar. Şehir'in kıyısına geldiler ama şehre kapısından giremediler. Ahit sandığı onlar için mabet oldu, mesken oldu, yurt oldu. Yeni bir yuva, akit/ hukuk -nikâh üzerine inşa edilir, arsa üzerine değil; yuva, akit/hukuk bozulduğu zaman bozulur. Şehirleri Mûteahhitler (ahdetmiş-sözünün eri, erdemli kişiler) inşa, ihya ve imar ederler.

“Bunun için İsrâiloğulları'na söyle. Ben Rabbim. Sizi Mısırlıların yükleri altından çıkaracağım. Sizi kendim için bir kavim olarak alacağım ve size Allah olacağım... Ve İbrahim'e, İshak'a Yakup'a vermek için yemin ettiğim diyara sizi getireceğim ve onu size miras olarak vereceğim.” Hz. Mûsâ vasıtasıyla Rab Yahova ile İsrâiloğulları arasında yapılan ahdin şartları ise Rabbin Hz. Musa'ya verdiği şeriatın hükümleridir. İsrâiloğulları Tevrat'ta bildirilen hükümlere riayet ettikleri sürece Rab Yahova onları kendisi için bir kavim olarak alacak ve onlara Allah olacaktır. “Eğer gerçekten sözümü dinleyecek ve ahdimi tutacaksanız, bana bütün kavimlerden has kavim olacaksınız: çünkü bütün dünya benimdir ve siz bana kâhinler melekûtu ve mukaddes millet olacaksınız.” Ahd-i Atîk'in birçok yerinde arz-ı mev'ûd'da uyulması gereken kurallar ayrıntılarıyla bildirilmiştir. Ahdin şartlarına uyulmadığı, Rabbin emirleri yerine getirilmediği, O'nun kanunları reddedildiği şeriatteki emirler tutulmadığı takdirde ise başlarına her türlü felâket gelecek; Rab Yahova onlardan nefret edip onlara karşı öfke ile yürüyecek mülk edinmek için girdikleri diyardan kopartılacaklardır. Nitekim İsrâiloğulları tarihleri boyunca, hiçbir zaman Rab Yahova ile yapılan ahde sadık kalmamışlardır. Ahd-i Atîk

de onların ahdi bozmalarını ısrarla vurgulamaktadır. Hz. Mûsâ zamanında yapılan ahit İsrâiloğulları'nın altın buzağıya tapmalarıyla bozulmuş daha sonra arz-ı mev'ûd'un ebediyen verileceği tekrar bildirilerek ahit yenilenmiştir. Çölde ahit tekrar hatırlatılarak arz-ı mev'ûd'a girilince uyulması gereken kurallar belirtilmiş fakat İsrâiloğulları her defasında ahdi çiğneyip Rab Yahova'ya isyan etmişlerdir. Rabbin emri üzerine Hz. Mûsâ her kabileden birer temsilciyi arz-ı mev'ûd hakkında bilgi toplamak üzere Ken'an diyarına göndermiş, kırk gün sonra dönen grup, iki kişi hariç, oraya gitmenin tehlikeli olduğunu belirtmişler ve tekrar Mısır'a dönme arzularını izhar etmişlerdir. Bunun üzerine Rab Yahova onları mirastan mahrum edeceğini bildirmiş ve orayı onlara kırk yıl haram kılmıştır.” Arz-ı mev'ûd tabiri Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekte, ancak Hz. İbrahim ve Lût'-un “Bereketli kılınmış” bir diyara ulaştırıldıkları anlatılmaktadır. (el-Enbiyâ 21/71.) Firavunların baskısı altında yaşayan İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarmakla görevlendirilen Hz. Mûsâ da; “Ey kavmim! Allah'ın sizin için yazmış olduğu arz-ı mukaddese giriniz ve arkanıza dönmeyiniz; sonra hüsrana uğrayanlardan olursunuz.” demiştir. (el-Mâide 5/21.) Fakat İsrâiloğulları oraya girmek istememişler, bunun üzerine arz-ı mukaddes onlara kırk yıl haram kılınmıştır. (el-Mâide 5/ 22-26.) Bunun dışında Kur'an'da ayrıca, Tevrat'ta verilen sözün Zebur'da yenilediği, “Arz”a iyi kulların vâris olacağı açıklanmış (el-Enbiyâ 21/105.) Mısır'da zayıf düşürülen İsrâiloğulları'nın Allah tarafından “o yerde” hâkim kılınmak istendiği bildirilmiş (el-Kasas 28/5-6.) İsrâiloğulları'na önceden verilen sözün gerçekleştirildiği ve sabretmelerine karşılık, hor görülüp ezilen bu milletin “Bereketli kılınan topraklar”a vâris kılındığı ifade edilmiştir. (el-A'râf 7/137) Vaat öncelikle Hz. İbrahim'e yapıldığına göre, bu vaat bir hak doğuruyorsa, İshak soyundan gelen Yahudiler kadar İsmail neslinden gelenlerin de o topraklarda hakkı olmalıdır. Diğer taraftan vaadin gerçekleşmesi birtakım şartların yerine getirilmesine bağlanmıştır. Bunların başında Allah'a itaat gelmektedir. [el-Mâide 5/12.] Hâlbuki İsrâiloğulları Allah'ın emirlerine boyun eğmemiş yapılan ahitleri yerine getirmemiş, hatta Allah'ın elçilerini öldürüp fesat çıkarmışlardır. [el-Bakara 2/61, 100; en-Nisâ 4/ 155-156; el-Mâide 5/13.] Ayrıca Kur'an'da “Arz”a belli ırklara mensup olanların değil “Salih kullar”ın vâris kılınacağı ve bu ilâhî kanunun bütün mukaddes kitapların hükmü olduğu bildirilmiştir. (el-Enbiyâ 21/105; krş. Mezmur, 37/29; 69/32-36.)” (Abdurrahman Küçük, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Arz-ı Mev'ud maddesi)

III.

YESRİB NASIL MEDİNE OLDU'

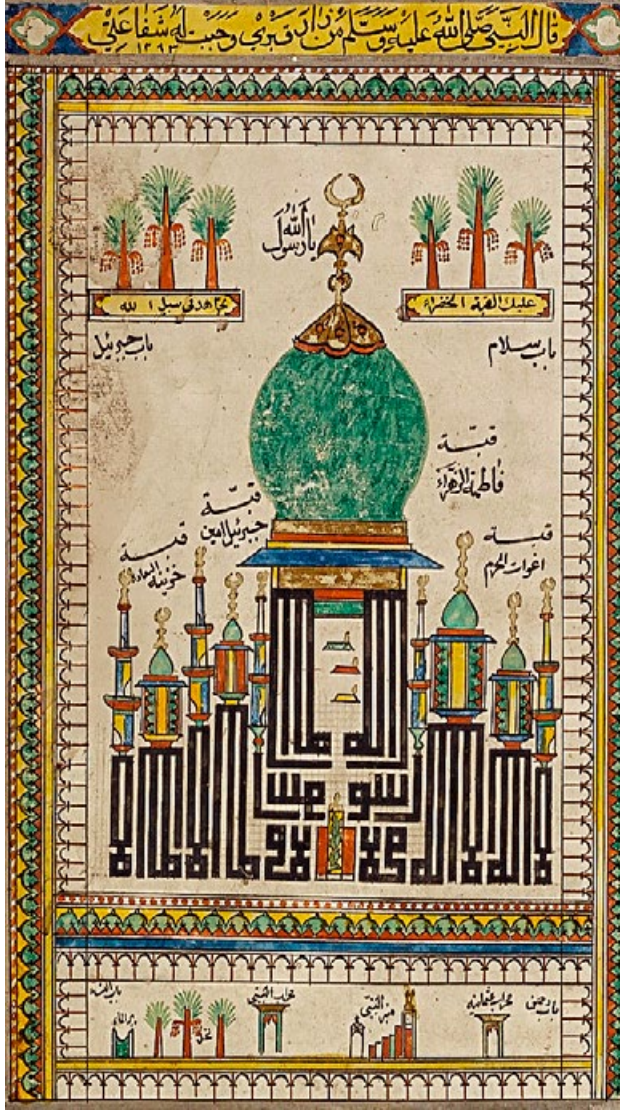
Esfel-i safilin'den, ahsen-i takvim'e; Yesrib'den Medine'ye devrimin ve dirilişin ayak sesleri...

Mekke'de nefes alma imkânı kalmayınca Resul çıkış yolu aramaya başladı. Önce Taif'e yöneldi. Beklentisine karşılık bulamadı. Hac ve ticaret için Mekke'ye gelen yabancılarla temasa geçmeyi denedi. 620 yılında Yesribli altı kişi ile tanıştı. Onlara davasını anlattı. Yesribliler aradıklarını bulmuş olmanın heyecanı ile bir yıl sonra Hac mevsiminde buluşmak üzere sözleşerek Yesrib'e döndüler. Ertesi yıl 621'de o altı kişi on iki kişi olarak geldi. Akabe mevkiinde Hz. Resul ile buluştular, konuştular; “Hiçbir şeyi Allah'a eş koşturmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftira etmeyeceklerine, emirlerine uyacaklarına” dair Hz. Peygamber'e söz verdiler ve ona biat ettiler. Nübüvvetin on ikinci senesi (621) Zilhicce ayında 12 kişi ile Akabe'de yapılan bu biate Birinci Akabe Biatı denir. Birinci Akabe Biatı savaşıla ilgili hususları ihtiva etmediği için Bey'atü'n-Nisa adıyla da anılmıştır.

On iki kişi bir yıl sonra yetmiş beş Yesribli ile döndüler. (Musa'nın on iki kabilesi ve yetmiş kişilik ahitleşmesi) Yine Akabe mevkiinde Hz. Resulle buluştular. Konuştular. Hicret ettiği takdirde kendisini canlarını, mallarını, çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi koruyacaklarına; rahat günlerde de sıkıntılı anlarda da ona itaat edeceklerine; bol-lukta da darlıkta da gerekli mali yardımları yapacaklarına; iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına; hiç kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına dair ant içip biat ettiler, ahitleştiler, akitleştiler.

Bundan sonra Hz. Peygamber'in emri üzerine Peygamber'le aralarındaki irtibatı sağlayacak on iki temsilci (nakib) seçtiler. Bu olaya İkinci Akabe Biatı ya da Bey'atü'l Harb ismi verildi. Bu ahit vermede Yesribliler Hz. Peygamber'i her ne pahasına olursa olsun savunacaklarına gerekirse can alıp can vereceklerine dair söz verdikleri, bir anlamda savaşmayı göze aldıkları için Bey'atü'l Harb ismi verildiği söylenmektedir.

- 1 **Medîne:** Ârâmî dilinde önceleri “mahkeme yeri”, daha sonra “şehir” anlamında kullanılan medînta kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” manasında kullanılmıştır. Medine kelimesi Kur'an'da on yerde geçmekte, bunların dördünde Medine şehri kastedilmektedir. Medine'nin Arapça müdûn veya deyn kökünden türediği ileri sürülür. İbn Manzûr, kelimenin “şehre gelmek, ikamet etmek, yerleşmek” gibi anlamlara gelen müdûn kökünden türediğini ve yeryüzünün yerleşmeye uygun ve kale yapılan her yerine Medine adı verildiğini kaydeder (Lisânü'l-'Arab, “mdn” md.). Din kavramı Kur'an'da ilk kez Fatiha suresinde geçer ve yevmi'd din (din günü=muhakeme zamanı) anlamında kullanılır.



Biatten bir kaç ay sonra Hz. Resul Yesrib'e doğru yola çıkar. Sevr (devrim) mağarasına uğrar. Yesrib'e varır. Üçüncü bir ahitleşme gerçekleştirir: Ensar muhacir kardeşlik ahitleşmesi. Daha sonra Medine Sözleşmesini Yesrib'de bulunan Arap ve Yahudi kabileleri ile akt eder. Bu akitle birlikte Yesrib artık Medineleşmiştir.

“Zarar vermek, karıştırmak, kötülemek, başa kakmak, bozmak” gibi anlamlara gelen, serb kökünden türeyen Yesrib ismi gitmiş yerine, Ârâmî dilinde önceleri “mahkeme yeri”, daha sonra “şehir” anlamında kullanılan medînta kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” manasında kullanılan Medine ismi gelmiştir. Medine isminin dyn=din kökünden geldiğini söyleyenlerden yola çıkarak söyleyecek olursak Kur'an'da din kavramının ilk kullanıldığı yer olan Fatiha

suresinde geçen yevmiddin=din günü ifadesi de mahkeme yeri anlamını taşımaktadır.

Bir yerde mahkeme kurulması için orada bir akdin, bir sözleşmenin, bir anlaşmanın olması ve o akitleşme ve anlaşmaya uyup uymamadan kaynaklı bir niza ortamlarının doğması ve suçlu ve suçsuzun ayırt edilmesi için yargının bulunması gerekmektedir.

Yesrib bilindiği üzere Evs ve Hazreç kabilelerinin onlarca yıl aralıksız bir biri ile savaştıkları bir yerdir. Bu olay siyerin bize bildirdiğine göre bi'setin beşinci yılı yapılan Buas Savaşı'yla (EK 2) doruğuna çıkmış ve taraflar Mekke (Kureys) ilafına benzer bir ilaf arayışına girmişti. Bu arayışın bir sonucu Hz. Peygamber ve mesajı ile tanışan Yesribliler “biz aradığımızı bulduk” diyerek kavimlerinin arasına dönmüştü. Yesrib bir düzen, bir Medine arayışı içine girmişti. Akabe biatları ile başlayan ahitleşme/akitleşme süreci Yesrib'i Medine'ye dönüştürmüş oldu. Yani Yesrib (kaos-anomi-anarşi) dönemi bitmiş yerine Medine (düzen-adalet-barış) ikame edilmişti.

Mekke'nin “Medine”leşmesi de yine bir anlaşma sonrası mümkün olabilmiştir. Hudeybiye Anlaşmasıyla birlikte Mekke'nin kapıları Medine'ye açılmış büyük fetih, Fetih Suresi'yle Müslümanlara müjdelenmiştir. Her bir muahede bir Medineleşmenin başlangıcı oluyordu. İlginçtir birinci Akabe biatında Yesriblilerin üzerine söz verdiği,

Biatten bir kaç ay sonra Hz. Resul Yesrib'e doğru yola çıkar. Sevr (devrim) mağarasına uğrar. Yesrib'e varır. Üçüncü bir ahitleşme gerçekleştirir: Ensar muhacir kardeşlik ahitleşmesi. Daha sonra Medine Sözleşmesini Yesrib'de bulunan Arap ve Yahudi kabileleri ile akt eder. Bu akitle birlikte Yesrib artık Medineleşmiştir.

yemin ettiği ilke ve prensiplere uyacaklarına dair, bu sefer Mekkeliler fetih sonrası, Safa tepesinde toplanıp söz verip yemin ettiler. Hz. Peygamber'in Mekke emannamesi, Hz. Ömer ve Selahattin'in Kudüs emannameleri, İstanbul ve Bosna için Fatih'in verdiği emannameler bu beldelerin Medineleşmesinin muharrik metinleri olmuştur. (EK 3)

Mekke Allah'ın Celal sıfatı ile Medine Cemal sıfatı ile anılır; Mekke misakın alındığı mekan (elest bezmi) Medine iskan edilen bahçe (staj alanı) dır. Hz. Peygamber Mekke'de düzen yıkıcı, Medine'de düzen kurucudur. Mekkeliler muhafazakâr, çünkü kaybedecek çok şeyleri var, Yesribliler arayış ve diriliş peşindeler. Mekke kosmosunu yaşarken Yerib kaosunu yaşamaktaydı. Mekke Muhammed'in (as) Müzemmil isminin, Medine ise Müddesir isminin tezahür

Her bir muahede bir Medineleşmenin başlangıcı oluyordu. İlginçtir birinci Akabe biatında Yesriblilerin üzerine söz verdiği, yemin ettiği ilke ve prensiplere uyacaklarına dair, bu sefer Mekkeliler fetih sonrası, Safa tepesinde toplanıp söz verip yemin ettiler. Hz. Peygamber'in Mekke emannamesi, Hz. Ömer ve Selahattin'in Kudüs emannameleri, İstanbul ve Bosna için Fatih'in verdiği emannameler bu beldelerin Medineleşmesinin muharrik metinleri olmuştur.

ettiği mekândır. Mekke'de tertil okumaları ile şuur ve şahıs inşa eder Müzemmil. Medine'de ise Şeriat ve Şehir inşa eder Müddesir. Müddesir derisinden başlamak üzere, kendisine kisve olan, imaj oluşturan, kimlik veren dış etkilere karşı koruyup kollayan; üzerine giydiği elbise, barındığı ev ve ailesi, sokağı, mahallesi, şehri ve ülkesini temiz tutmakla görevlidir.

Şehir libastır.

IV.

MEDİNE'NİN DÖRT KAPISI

Evlere olduğu gibi Şehirlere de kapılarından girmek tavsiye edilmiştir. Medine'nin dört kapısından bahsetmemiz mümkün.

Birinci Kapı: I. Akabe Biatı: “Hiçbir şeyi Allah'a eş koşturmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftira etmeyeceklerine, emirlerine uyacaklarına” dair Hz. Peygamber'e söz verdiler ve ona biat ettiler.

İkinci Kapı: II. Akabe Biatı: Hz. Muhammed (sav) Hicret ettiği takdirde kendisini canlarını, mallarını, çocuklarını ve kadınlarını korudukları gibi koruyacaklarına, rahat günlerde de sıkıntılı anlarda da ona itaat edeceklerine, bol-lukta da darlıkta da gerekli mali yardımları yapacaklarına, iyiliği emredip kötülüğe engel olacaklarına, hiç kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına ant içip biat ettiler.

Üçüncü Kapı: Kardeşlik Ahidnamesi: Medine'ye hicretten beş ay sonra Resûl-i Ekrem, Ensar ile Muhaciri bir araya topladı. Kırk beşi Muhacirlerden kırk beşi de Ensar'dan olmak üzere doksan Müslümanı kardeş yaptı. Peygamber Efendimizin kurduğu bu kardeşlik müessesesi, maddî manevî yardımlaşma ve birbirlerine vâris olma esasına dayanıyordu. Kardeşlik ahitleşmesi Muhacirlerin yurtlarından ayrılmalarından dolayı duydukları keder ve üzüntüyü giderme, onları Medinelilere ısındırma, onlara güç ve destek kazandırma gayesini güdüyordu. Kurulan bu kardeşlik müessesesine göre, Medineli ailelerden her birinin reisi, Mekkeli Müslümanlardan bir aileyi yanına

alacaktı. Mallarını onlarla paylaşacaklar, beraber çalışıp beraber kazanacaklardı.

Dördüncü Kapı: Medine Sözleşmesi (EK 4): Hicretten sonra Müslümanların yanı sıra Medine toplumunu oluşturan Yahudileri ve diğer grupları bir şehir devleti halinde teşkilâtlanmaya ikna eden Hz. Peygamber bu teşkilâtın esaslarını yazılı bir metin (şahîfe) halinde ortaya koymuştur. Medine Şehir Devleti’ni oluşturan toplulukları, bunların birbirleriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların idarî ve adlî yapılarını, fertlerin sahip oldukları din ve vicdan hürriyetini belirli esaslara bağlayan bu metin, şekil açısından bugünkü anayasalardan hayli farklı da olsa maddî açıdan bir anayasa mahiyetindedir. Bundan dolayı da özellikle Batı kaynaklarında “Medine anayasası” olarak adlandırılmaktadır. Bugüne kadar tespit edilebilen tarihteki ilk yazılı anayasa olması bakımından da ayrı bir önemi vardır (Hamîdullah, İTED, s. 19).

Nakşî Cihan bu haliyle adeta caminin mekâna yayılarak şehirleşmesi, şehrin toparlanarak camileşmesinin simgesidir. Cami iç mimarisinin temel üç bileşeni vardır: Kürsü, Mihrap ve Minber. Kürsü âlimin halkı tenvir ettiği mekân, ilmin makamı. Mihrap İbadet/secde edilen yer, dinin mekânı. Minber, halife/imam/idare/siyaset adına haftalık değerlendirmelerin yapıldığı siyasi makamdır. Caminin giriş kapıları ise hayatı/çarşığı/Kayseriyi temsil eder.

V.

ŞEHİR VE PEYGAMBER

Hz. Peygamber kendini bir şehre (eve) benzetmiştir. İnsan bünyesi ile Şehir arasında benzerlik kurmak kadim bir gelenektir. Şehir insandır. İnsan türünün cahili, ahlak-sız, sadakatsiz olduğu gibi, kâmil, erdemlisi ve âlimi de vardır. Bu sınıflandırma şehirler açısından da yapılmıştır. Farabî’nin şehir üzerine yazdığı Medinetü’l Fadıla’sı/Erdemli Şehir’i bu sınıflandırmanın en güzel bir şekilde sunulduğu metinlerden biridir. Muhammed Sadık Efendinin Nefsi Emmare şehri, Nefsi Levvame Şehri, Nefsi Mülhime Şehri ve Nefsi Mutmainne Şehri olarak dört ana başlık altında şehirleri anlattığı eseri Nefsin Şehirleri adıyla yayımlandı. Daha önceleri Müslüman muhayyilesinde Medine’nin dört kapısı dört halife üzerinden ifade edildiğini biliyoruz.²

2 “Ben ilmin Şehriyim Ali de onun kapısıdır,” şeklinde meşhur olan bir hadisi şerif vardır. Bu hadis Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman (Allah onlardan razı olsun) isimleri de ilave edilerek şu şekilde genişletilmiştir: Ben Sadakatın şehriyim Ebu Bekr de O’nun Kapısı. Ben Adaletin Şehriyim, Ömer de O’nun kapısı. Ben Ahlak’ın Şehriyim Osman da O’nun kapısı. Kim bu hususlarda bir şeyler öğrenmek istiyorsa bu kapılardan geçip gelsinler. Deylemî’nin Abdullah b. Saîd’den rivayet ettiği bir diğer hadise göre, “Ben ilim şehriyim. Ebû Bekir de onun temelidir”. İlim şehri Hz. Peygamber gösterilirken, onun temeli olarak Hz. Ebû Bekir gösterilmiştir.

I. Kapı: “Ben sadakatin şehriyim Ebu Bekir o şehrin kapısı.”: “Ve şöyle niyaz et: “Rabbim! Girilecek yere doğrulukla (sıdk) girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla (sıdk) çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver!” (İsra 80) Erdemli Şehir, Medine-i Münevvere, sahraya ya da sahaya değil sadakat üzerine kurulmuştur. Şehri koruyan surların ve içinde oturduğumuz evlerin duvarlarının yapı taşları sadakat sahrasından yontulan taşlardır.

Şehir sadakattir.

II. Kapı: “Ben adaletin şehriyim Ömer O şehrin kapısı”: “Adalet mülkün temelidir.” Mülk bir anlamda memleket demektir, Medine demektir, şehir demektir.

*İster isen mülk-i hüsn âbâd ola dâd eyle kim
Pâdişahlar dâd ile mülkünü âbâd eyledi.*

Şehrin/memleketin güzellikle ihya olsun istiyorsan Adaletle hükmet. Şehirlerini/ülkelerini kalkanı ve huzurlu kılan yöneticiler bunu Adil olmaları sayesinde elde ettiler.

Şehirler arazi üzerine değil, adalet üzerine inşa edilirler. Şehir adalettir.

III. Kapı: “Ben ahlak’ın şehriyim Osman O şehrin kapısı”: “Sizden herhangi biriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe gerçek anlamda iman etmiş olmaz,” “Müslüman; elinden ve dilinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir,” “Komşusu aç iken tok duran bizden değildir,” “Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir,” gibi hadisler, bize Medine’nin asgari düzeyde sahip olması gereken yaşam ilkelerini verir. Bilge mimarımız Turgut Cansever’in şu üçlemesi mimari adabın, şehirleşme ahlakının temel elemanlarını bize verir: “Rüzgarımı kesme, güneşime mani olma, görüşümü engelleme.”

Şehirler arsa üzerine değil Ahlak üzerine inşa edilir. Şehir Ahlaktır, Adaptır.

Şiî kaynaklarda bu rivayetin devamında Ömer’in ilim şehrinin duvarı, Osman’ın çatısı, Ali’nin de kapısı olduğu belirtilmiştir. <https://siapedya.wordpress.com/2012/06/18/ben-ilim-sehriyim-ali-de-onun-kapisidir>.



▲ Isfahan

IV. Kapı: “Ben ilmin şehriyim Ali o şehrin kapısı.”: Şehri inşaatla değil ilimle imar ve ihya edebiliriz. Rahmetli Turgut Cansever’den bir alıntı daha yapalım: “Şehri imar ederken nesli ihya etmeyi ihmal ederseniz, ihmal ettiğiniz nesil, imar ettiğiniz şehri tahrip eder.” İnsan sadece iâşe ile beslenmez, ilim ile irfan ile beslenir. Matta İncili’nin dördüncü babında Matta, şöyle anlatır: “İsa, İblis tarafından denenmek üzere, Ruh tarafından çöle sevk edildi. Ve kırk gün kırk gece oruç tuttuktan sonra acıktı. Ve Ayartıcı gelip ona dedi: Eğer sen Allahın Oğlu isen, söyle bu taşlar ekmek olsun. İsa da cevap verip dedi: İnsan yalnız ekmele yaşamaz...”

Şehir kuran yapıtaşları; kelimelerdir, kavramlardır, sembollerdir, imgelerdir. Şehir bilgidir.

VI.

ŞEHİRİN KAPILARI

Şehirlere kapılarından girilir. Mekke haremine girmek için farklı yönlerde ve farklı uzaklıklarda giriş kapıları oluşturulmuştur. Bu giriş kapılarına Mikat mahalleri³ diyoruz.

3 **Mikât:** İhrama girilecek zaman ve yer anlamında fıkıh terimi. Sözlükte “belli bir zaman tespit etmek” anlamındaki vakt kökünden türeyen mikât (çoğulu mevâkit), “vakit” karşılığı yanında “bir iş yapmak için belirlenen zaman veya yer” mânâsına da gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre ibadeti için ihram giyilecek günleri (el-mikâtü’z-zamânî) ve yerleri (el-mikâtü’l-mekânî) ifade eder. Zamanla ilgili mikât hac için şevval, zilcade aylarıyla zilhiccenin ilk on günü, umre için yılın tamamıdır. Mekânla ilgili mikât Mekke’ye gidenlerin veya hac ve umre yapacakların ihrama girecekleri noktalardır (mevâkitü’l-ihrâm). Kelime bu son anlamında daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Haccı ölmeden önce ölüm tecrübesinin yaşandığı ve ölüm ötesinin tefekkür edildiği bir ritüel olarak okuyacak olursak eğer Mikat mahallinde ihrama girmeyi, kefenini giyen ölünün mezar sürecine girmesi olarak yorumlayabiliriz.

Mikat akdedilen, sözleşilen, mekân anlamına geliyor. Hac ve Umre ibadetinin en önemli menasiklerinden biri Mikat mahallinde ihrama girmektir. İhrama giriş, belli sınırları dırmalara, kurallara tabi oluş anlamına geliyor. Bir düzlemde, bir şehirden başka bir şehre girmiş oluyorsun ve yeni girdiğin şehrin kurallarına uymak üzerine bir sorumluluk yüklüyor. Söz konusu sorumlulukları yerine getirmediğin takdirde bir takım yaptırımlarla karşı karşıya kalıyorsun.

Şehirleri dört kapı üzerine kurmak ve kurgulamak Müslüman tahayyülünün bir yansıması olmuş. Bağdat şehrinin çiziminde bu dört kapı açık seçik belirtilmiştir: Şam Kapısı, Basra Kapısı, Horasan Kapısı, Kufe Kapısı.

Yine İslam şehirciliğinin en muhteşem örneklerinden biri olan Isfahan bu dört kapı sembolizmi üzerine kurulan Nakşî Cihan Meydanı ile hala dimdik ayakta durmaktadır. Isfahan Nakşî Cihan Meydanı 1630’lu yıllarda Şah Abbas tarafından inşa edilmiştir ve adeta İstanbul’a nazire yapmaktadır.

Nakşî Cihanın dört kapısı ve isimleri de şöyle: I. Siyaset Kapısı: Ali Kapı sarayının bulunduğu yer. II. Din Kapısı: İmam Mescidi’nin bulunduğu kapı. III. İlim Kapısı: Molla Lutfi Medresesinin bulunduğu yer. IV. Kayseri Kapısı: Çarşı giriş kapısı.

Nakşî Cihan bu haliyle adeta caminin mekâna yayılarak şehirleşmesi, şehrin toparlanarak camileşmesinin simgesidir. Cami iç mimarisinin temel üç bileşeni vardır: Kürsü, Mihrap ve Minber. Kürsü âlimin halkı tenvir ettiği mekân, ilmin makamı. Mihrap İbadet/secde edilen yer, dinin mekânı. Minber, halife/imam/idare/siyaset adına haftalık değerlendirmelerin yapıldığı siyasi makamdır. Caminin giriş kapıları ise hayatı/çarşığı/Kayseriyi temsil eder.



▲ **Bab-ı Esbad / Kabileler Kapısı.** Arapça levhada "Tüccar Kardeşim; sana lazım olan dünya çarşısı, burası ise ahiret pazarı." yazıyor

Dört Kapı Kırk Makam, tabirini duymayamız yoktur. Dört Kapı dört Raşid Halife üzerinden okumanın yanı sıra, dört mezhep üzerinden de okunmuştur. Kırk makam ise bu dört ana eksenin bir birleriyle girdiği farklı oran ve kıvamlardaki tezahürlerinin çokluğunu ifade etmektedir. Tıpkı varlığı anasırı erbaa üzerinden açıklanması gibi: Var olan her şey bir biçimde Toprak, Su, Ateş ve Hava'nın farklı oranlarda birleşmesi, buluşması, kaynaşması sonucu oluşmuştur.

Şehir'e/Medine'ye iç içe geçmiş farklı kapılardan geçilerek girilir. Şeriat-Tarikat-Marifet ve Hakikat kapıları vardır kişiyi ilim yolu ile şehre götürecektir. Medine'ye Tevbe kapısından girilir, Takva⁴ kapısından geçilir, Tevazuu kapısına yönelinir ve Tevhid kapısını tıklayarak Hakikat sarayına kavuşulur.

Şehirlere kapılarından girilir. Tevbe ederek, tevazu içinde, Buğday'a el sürerek (maddi zenginliği isteyerek) değil Nefes'i (vahyi) ciğerlere çekerek girilir. Nefes hayat olur şehre, can katar şehriye. "(İsrailoğullarına:) Bu kasabaya girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyin, kapısından eğilerek girin, (girerken) "Hitta!" (Yâ Rabbi bizi affet/ Tevbe kapısı) deyin ki, sizin hatalarınızı bağışlayalım; zira biz, iyi davrananlara (karşılığını) fazlasıyla vereceğiz, demiştik." (Bakara 58)

İsrailoğulları da tıpkı ataları Âdem'in düştüğü yanılgıya düştüler ve Hitta yerine Hunta (bugday/ yasak meyve) diyerek şehre girmek istediler. Şehir onlara kapısını açmadı. Kırk yıl çöllerde dönüp dolaştılar. Yurtsuz kalınca Ahit sandığını

(ve içinde bulunan ahdi atik'i) vatan/mesken edindiler. Topraksız yaşanır ama hukuksuz (töresiz/Tevratsız/ahitsiz) yaşanmaz. Yuva/Yurt/Ev/Evlilik, ahitle/akitle/nikâhla kurulur, bina/barınak sonradan gelir.

Hız. Âdem de Allah Teâlâ'dan aldığı kelimelerle Tevbe kapısını çalmış göksel şehirden küresel şehre doğru yola çıkmıştır. Üzerinde varaka'l cenne'den mamul libasu's takva (takva elbisesi) olduğu halde yeryüzünün en mütevazı binasını ve şehrini (Beytullah ve Mekke) tesis etmiş, Mekke'yi ve Beytullahı Tevhid'in kiblegahı yapmıştır.

VII.

KUR'AN VE ŞEHİR

Kuran'ın bir anlamı da toplamaktır. Âdem öncesi metafizik âlemden kıyamete ve sonrasına kadar tüm zamanlar ve zeminler bağlamında olup bitenler bağlamında insanoğluna lazım olan tüm imkân ve ihtiyaçları Kuran muhtevasında barındırmaktadır. Şehir de insanoğlunun geliştirebilmiş olduğu en kompleks mekan organizasyonudur. Şehir bünyesinde her şey toplanır, birbiri ile belli oranlarda ilişkiye girerek yeni ilgiler, yeni bilgilerin oluşup, gelişmesine imkân sunar. Şehir tıpkı Kuran gibi ilham verir, günlük ve gündelik meşgalelerin ötesinde insanın kendini gerçekleştirebileceği, yeteneklerini geliştirebileceği imkânları sunar.

SURE VE ŞEHİR

Sözlükte "sıçramak, duvara tırmanmak" anlamındaki sevr (sevre) kökünden türeyen sûre kelimesi (çoğulu süver) "yüksek ve güzel bina, evin bir bölümü veya etrafı muhkem surlarla çevrilmiş bir şehir; katı, yüce mertebe, şan ve şeref, alâmet ve nişan" manalarına gelir. Terim olarak "Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin bir araya getirilmesi sonucunda oluşan, sınırları vahiy doğrultusunda Resûl-i Ekrem tarafından belirlenen bölüm" demektir. Kur'an'ın belli bölümlerine sure denilmesi, birbiriyle ahenkli veya manevi derecesi yüksek parçalardan meydana gelmesi yahut onların her birinin Kur'an binasının (şehrinin) bir katını veya bir parçasını teşkil etmesi sebebiyle olmalıdır. Her bir kelime/kavram bir insanı, her bir ayet aileyi yani evi/sokağı, her bir aşır (pragraf) bir mahalleyi, Her bir mahalle ise sure'yi yani şehri oluşturur. Surelerden oluşan "kitap" ise "ülke"yi ifade eder. Kuran küresel şehirse, sure bu şehrin bir parçasıdır.

Her bir kelime ve kavramın kendi içinde müstakil bir manası olduğu gibi her bir bireyin de kendine has bir şahsiyeti vardır. Kelime ve kavramlar bir araya gelerek nasıl yeni bir mana ve bütünlük kazanırsa (cümle/ayet), bireyler de bir araya gelerek yeni bir anlam ve bütünlük kazanırlar, ama kendi şahsiyetlerini de kaybetmezler. Ev ve evlilik durumu, aile olma hali böyledir. Birden fazla ailenin/evin bir aradalığı nasıl bir sokağı/mahalleyi oluşturarak yeni bir anlam

ve mekân boyutuna kavuşursa, farklı ayetlerin paragraflar halinde (aşır) bir araya gelerek yeni bir anlam dünyasını açarlar, ayetler önceki anlam haritasını kaybetmezler. Kuran'daki her bir aşır ve pragraf kendi anlam dünyasını kaybetmeden diğer aşır/pragraflarla bir araya gelerek sureyi oluşturduğu gibi, şehir de farklı mahallelerin bir araya gelmesinden oluşan bir bütünlüğün adıdır.

Hız. Muhammed (sav) kendini bir şehre (eve) benzetmiştir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Hız. Peygamber Kur'an şehrinin, Kur'an ülkesinin, Medinetü'l Fadıla'nın, Medinetü'n Nebi'nin somutlaşmış halidir. İnsan-ı Kamil olarak nasıl O'nun yaşam hikâyesi insanlar için bir numune ise, O'nun şehri de diğer şehirlerin ilham kaynağı olacaktır.

VIII.

KUDÜS FIKHI

Kudüs manevi/metafizik ilhamlarıyla şehir fıkıhı ya da fıkıhın şehri olmak bakımından bize zengin bir çağrışım ve anlam dünyası vermesinin yanı sıra maddi/fiziki yapılışı ve şekillenışı itibarıyla de müthiş anlam ve çağrışım-larla arzı endam eder. Kudüs, varlığı ile dünya Müslümanlığını savunmaktadır; her ne kadar bizler Kudüs'ün işgal altında olduğu ve kurtarılması gereken kutsal bir belde olduğunu düşünsek bile, hakikatte işgal altında/esaret içinde olan bizim zihinlerimiz ve zeminlerimizdir ve Kudüs o yaralı haliyle bizi savunmaktadır.

Nasıl mı?

Son yıllarda Batı'da sıkça gündeme getirilen İslamofobia saldırısına karşı bizi en iyi savunan şehir Kudüs'tür. Kudüs; tarihten tevarüs ettiği ve hala bünyesinde gururla taşıdığı adeta kesret içinde vahdet anlayışının somutlaştığı sosyo-kültürel yapısı ve fiziki durumu ile insanlığın hayal ettiği ama bir türlü kurmayı başaramadığı farklı inanç gruplarının, türlü mezhep ve meşrep yapılanmalarının, envai çeşit dil ve renkte insanların birbirinin varlığını tehdit olarak görmeden, bir zenginliğin korunması ve yaşanması çerçevesinde algılanmasını ifade ediyor. Bu haliyle Kudüs tıpkı İstanbul gibi, Saraybosna gibi tüm dünyaya haykırıyor: Kaybettiğiniz cennet benim bağrım. Cennetimizi cehenneme çevirmeyin. Dün Kudüs'ü yok etmek için saldıran Babillilerle, Mekke'yi yıkmak ve yok etmek için Fil orduları ile saldıran Ebrehe'nin bugün Saraybosna'yı,

MEDRESELER



KUBBELER



Kudüs'ü, Bağdat'ı yok etmek için saldıranlar arasında amaç ve psikoloji farklılığı yoktur. Kudüs'ün, İstanbul'un, Saraybosna'nın sireti de silüeti de ben Müslüman şehriyim, ben kesret içinde vahdetim, öteki benim için cehennem değil cennet, diye haykırıyor. Amaçları bu sesi susturmak, bu mesajı gölgelemek... Kudüs susmuyor. Avazının yettiğince sayhasını sahralara salıyor. Bu şehirlerin anlattığını ve yaşattığını her ne kadar iddia etmiş olsalar bile ne Roma, ne Paris, ne Londra, ne New York anlatamıyor ve yaşatamıyor. Günümüzde yaşanan medeniyet krizinin tek nedeni de bu: Yeni bir Kudüs, yeni bir İstanbul, yeni bir Bağdat ve yeni bir Saraybosna kurulamıyor. Hakim Batı medeniyetinin sahip olduğu mantalite ile kurma şansı da yok niyeti de yok.

Farklı medeniyetlerin Kudüs ile ilişkileri, aynı zamanda o medeniyetlerin karakterleri konusunda bizleri aydınlatıyor. Uzun tarihi boyunca elliye yakın işgal ve istilaya, bir kaç kez yıkıma uğrayan Kudüs'ün kutsiyeti Babil ve Roma tarafından yok sayılmış ve yok edilmek istenmiştir. Babil ve Roma Kudüs'ü imha ve itlaf politikalarıyla boyun eğdirmeye çalışmıştır.

Kudüs dün Haçlılar ve Hristiyanlar eliyle, bugün Yahudiler marifetiyle işgal ve inhisar politikalarına maruz bırakıl-

4 **Takva=sorumluluk bilinci:** Bir kişinin dikenli bir yolda çıplak ayağı ile ayağına diken batmaması için gösterdiği titizliğe benzer bir duyarlılıkla özenle yürümesi gibi komşu hakkına, mülkiyet hukukuna riayet etmesidir



▲ Babil Kulesi

mıştır. Kendilerinden başka ve hatta kendi içlerinde farklı seslerin bile barınmasına tahammül etmemişler, onları ya öldürerek, ya sürgüne göndererek şehri “temizlemek” yoluna gitmişlerdir. Bu yöntem bugün de tüm şiddeti, ahlaksızlığı ve gaddarlığıyla sürdürülmektedir. Barış şehri olan Kudüs bugün Yahudiler elinde savaş şehri yapılmıştır.

Kudüs bir de Müslüman medeniyetinin hâkimiyetine girmiştir. Bu dönemde Kudüs'te hâkim olan psikoloji ve politika; tüm inanç grupları, farklı mezhep mensupları, envai çeşit dil, renk ve ırkta ne kadar insan unsuru ve mimari doku varsa, hepsinin bir biçimde inşası, ihyası ve imarını mümkün kılacak özgürlük ortamını hazırlamak ve şehri isminin çağrıştırdığı şekilde kutsal ve barış ikliminde soluklandırmak üzere adımlar atmak olmuştur.

MESCİDİ AKSA'NIN FIKHI

144 dönümlük Mescid-i Aksa platformu üzerine uzun tarihi boyunca yapılan mimari elemanların bugün bize fısıldadığı bazı mesajlar ve ilhamlar da var. Kısaca söyleyecek olursak Aksa platformunun etrafı tarihin farklı dönemlerinde inşa edilmiş onlarca medrese ile kuşatılmış bulunmaktadır. Kudüs'ün onlarca mezhep ve meşrebe, farklı inanç gruplarına ev sahipliği yaptığını ve tüm bu inanç gruplarına ait binlerce efsane, israliyyat, hatırat ve felsefi görüşün bu şehirde cirit attığını düşündüğümüzde Harem bölgesinin hurafelerin istilasına karşı korunması gerekiyordu. Medreseler adeta kale surları gibi haremın etrafını kuşatmış ve Harem zararlı fikirle karşı medresenin koruması ve himayesine sığınmıştır.



▲ AB Merkez Binası

Yine Mescidi Aksa platformu ve Harem bölgesinin mimari organizasyonundan hareketle söyleyecek olursak; yapının Seyrilallah'ın, Allah'a (Hakka ve Hakikate) yolculuğun mimari düzenleme ile nasıl ifade edilebileceğinin ilginç örneğini bize sunduğunu görüyoruz:

- Aksa platformunu kuşatan medreseler İlme'l-Yakîn makamına, ulemanın ilmiyle İslam'ı savunduğu, anlattığı makama vurgu yapar.
- Avlu içindeki onlarca mihrap ve kubbe, sufilerin konakladığı makamlar, Ayne'l-Yakîn makamını duyumsatır bize.
- Muallak kayasının bulunduğu platform ve onun etrafında bulunan peygamber makamları... Yakup (a.s) merdivenin bulunduğu makam ve Hz. Peygamber (a.s)'in miraca yükseldiği makam... Miraç yolculuğunun başladığı mekân... Peygamberler makamı. Tüm bunları Hakka'l-Yakîn makamı olarak okuyabiliriz. Medreseden Mihraba, Mihrabdan Miraca bir yolculuğun mekânlaşmış halini ilham eder bugünkü haliyle de Mescid-i Aksa.

IX.

BABİL VE BAĞDAT FIKHI

Babil Kulesi Tanrıya karşı insanın başkaldırısının sembolik ifadesi olarak algılanmıştır. Tanrı'nın yedi kat semanın üzerine arşını kurmasına karşılık baş tanrı Marduk yedi kattan oluşan ve toplam 91 metre yüksekliğe ulaşan kule-nin yedinci katına haremını kurar. Zigguratın tepesindeki mukaddes mahal sebebiyle Marduk mâbed kompleksine verilen Sumerce ad E-sag-ila'dır ve kelime anlamı, Tevrat'taki “başı göklere erişecek kule” ifadesine (Tekvîn, 11/ 4) temel teşkil edecek şekilde “başını (göğe) kaldırmış (yükseletmiş)



▲ Bağdat

tapınak”tır. Benî İsrâil geleneğinde, Nemrud'un Allah'a kafa tutmak ve saldırmak için yüksek bir kule yaptırması şeklinde yer alan bu küfür ve isyan motifi (İA, IX, 192), Kur'ân-ı Kerîm'de de Firavun'un ağzından, “Ey ileri gelenler! Sizin benden başka tapacak bir tanrınız olmadığına eminim. Ey Hâmân! Benim için çamur üzerine ateş yak (tuğla yap) ve bana öyle yüksek bir kule yap ki Mûsâ'nın tanrısına çıkabileyim” meâlindeki âyetle dile getirilmiştir (el-Kasas 28/38; el-Mü'min 40/36-37).

Bâbil Kulesi aynı zamanda karışıklığın ve yetmiş iki dilin, yani bütün dünya dillerinin bir tek ana dilden türemiş olduğu yolundaki görüşün sembolüdür ve bu sembol bazı ilim adamları tarafından delil olarak dahi kullanılmıştır. Tevrat'a göre tûfandan sonra Sinear bölgesine yerleşen Hz. Nûh'un oğulları, “Bütün yeryüzü üzerine dağılmayalım diye gelin kendimize bir şehir ve başı göklere erişecek bir kule bina edelim...” derler ve inşaata başlarlar. Ne var ki Tanrı, hepsinin bir kavim olduklarını görünce anlaşılmaları diye dillerini karıştırır ve onları bütün dünyaya dağıtır; inşaatı yarım kalan şehre de dillerin orada birbirine karışmasından dolayı Bâbil denilir (Tekvîn, 11/1-9). Kitâb-ı Mukaddes'in bahsettiği, başlangıçta tek olan dilin Bâbil'in ve kulenin

yapımı sırasında çeşitli dillere, Hz. Nûh'un torunlarının sayısına göre de yetmiş iki dile (Tekvîn, 10/1-32) ayrılması efsanesinin böyle bir gerçekten kaynaklandığı açıkça belli olmaktadır. Hz. Muhammed'in de “Benî İsrâil yetmiş iki fırkaya ayrıldı; benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır, biri hariç hepsi cehennemliktir” (Tirmizî, “İmân”, 18) meâlindeki hadisi ile bu efsaneye temas ettiği görülmektedir.

Bâbil Kuyusu. Bâbil, Hârût ve Mârût adlı iki melek ile ilgili olarak bir defa da Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiştir (Bakara 102). Tarihi boyunca Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji-kehanet merkezlerinden biri olan Bâbil'in, özellikle Keldânîler ve Ahamenîler döneminde büyüclüğün de merkezi haline geldiği bilinmektedir.”

Babil Kulesi büyüleyici azametiyle Mezopotamya sanatını etkilediği gibi (Samarra minaresi) günümüzde de mimari ve şehirleşme başta olmak üzere etkisi devam etmektedir. Avrupa Parlamentosu binası gerek ideolojik ve siyasi işlevleri açısından gerekse fiziki yapısı bakımından adeta Babil Kulesi'nin güncellenmiş halidir. Tanrıya karşı gelmek ve ona meydan okumak adına, tanrılık iddiası taşıyan insan/tanrılar tarafından inşa edilen bir şehir Babil. Efsaneye göre Tanrı Babil'i ve oradaki yaşam biçimini kıskanır ve



▲ Kuşevi

Mekke ayetse, Medine sünnet, İstanbul (medeniyet) içtihatır. İslam şehri fıkıhın şehridir. Medine örnek şehirdir. Şehir insandır. Örnek insan, el-İnsan Hz. Muhammed (sav) dir.

cezalandırma yoluna gider. Tek dilli iken insanları çok dilli kılarak bir birlerini tanıyamaz ve iletişim kuramaz hale getirerek onları cezalandırır.

Böylesine bir geçmişe sahip topraklar ve tarih üzerine 756-766 yılları arasında Müslümanlar Bağdat'ı sıfırdan kurarlar. Bağdat Allah'la yarışmak ve boy ölçüşmek üzere kurulan bir şehir olmak yerine Allah'ın bir armağanı ve O'nun istek ve arzularının tahakkuk edeceği bir mekân, bir Medine olmak amaçındadır. Bağdat tek dilliliği değil, çok dilliliği bilişme buluşmanın anahtarı kabul eden bir zihniyet tarafından inşa edilir. Bağdat'ın fiziki yapısı Babil gibi alttakiler ve üstekiler ayırımına dayanan dikey bir yapılaşma değil, İnsanlar arasında eşitlik, geçişkenlik ve adalet duygularını aşıl原因an yatay yapılaşma üzerine geliştirilmiş bir mekân organizasyonudur. Büyüculüğün merkezi olmak yerine ilmin merkezi olmayı tercih eder, Beytü'l Hikme'yi kurar. Tüm dillerde ve anlayışlarda eserler burada toplanır ve üzerinde müzakereler yapılarak insanlığın ufku açılmaya çalışılır. Bin bir gece masallarının anlatıldığı, insan muhayyilesinin sınır tanımaz zenginliğinin tezahür ettiği mekândır. Nizamiye medreselerinin boy verdiği şehirdir Bağdat. Her fikir ve mezhep burada kendine yaşam alanı bulabilir. Babil tektipliliğın, hurafenin, tanrıya başkaldırının

kenti iken, Bağdat çok sesliliğın, bilgi ve hikmetin, Allah'a itaatin yeşerdiği Medine olmuştur.

X.

İSLAM FIKHININ MEKÂNDA TEZAHÜR HALLERİ

İslam fıkıhının mekâna/şehre yansımasının ilk örneklerini biz Mekke/Kâbe ve çevresindeki mekânların kullanımı ile Medine/Mescidi Nebevi'nin üstlenmiş olduğu fonksiyonların mekânsal örgütlenmesinde ve üretiminde görürüz. Açacak olursam; Cami avlularındaki ve hatta bazı camilerin içindeki şadırvanların Beytullah'ın hemen yanı başında bulunan Zemzem kuyusundan ilhamla yapıldığını söyleyebiliriz. Şadırvanların Mihrapla ve Cami ana giriş kapısıyla aynı doğrultuda bir mimari unsur olarak mekâna eklenmesi Hz. Peygamber'in Miraç yolculuğu öncesi göğsünün yarılarak “temizlenmesi” hadisesini, her bir musallinin miracında deneyimlemesi amacına yönelik yapılmış olduğu duygusunu hissedersiniz. Külliye ve şehrin hemen her semtine yayılmış ve dağılmış olan hamamlar İslam'ın maddi temizliğe verdiği önemin mekânda tezahürü olarak vardırırlar.

Cami ile çarşının yan yanalığı ve iç içeliği Beytullah'ın hemen ilerisinde Safa ile Merve arasındaki Say menasikinin hayata yansımadır adeta. Hacer validemiz gibi bizler de yaşamak için çalışmak (su aramak, çünkü su hayattır.) ritüelini gerçekleştiririz. Külliye biçimlenmesinde medrese, malikâne, mezar, mabet, imarethane gibi elemanların hepsinin bir aradalığında biz; Mescidi Nebevi'nin etrafında bulunan Hz. Peygamber'e ait hücreleri malikhanenin, Ashab-ı Suffa'ya ayrılan yeri medresenin, Makber-i Rasul'ü Cami önlerindeki hazirelerin, Ashab-ı Suffa'nın (Peygamber Ocağı) beslenmesine yönelik uygulamanın imarethanelerin yapımında ve bir arada oluşunda bir rol modelliğini derhute ettiğini görebiliriz. Medine ehlinin amelinin fıkhi bir mezhebin yargılarının oluşmasında bir yöntem olarak ele alınıyor olması, mekânın fıkıhı oluşturmadaki etkisinin bir başka ifadesidir.

Müslümanların kurduğu şehirlerde mahremiyet temel karakter olarak kendini gösterir. Yine bu konuda da İslam fıkıhının kadın erkek ilişkisi ve kadın erkeğe yönelik tesettür kıstaslarının etki ve katkısını görürüz. Evlerin pencerelerinin sokağa bakmaması, komşu binaların bir birinin iç mekânlarını göremeyecek şekilde inşa edilmesi, çıkmaz sokak uygulamaları, her evin doğrudan sokağa değil de avluya açılması, avlu kapılarında bulunan çifte tıklatma tokaları, sokağa kapalı, avluya açık yapısıyla iç güzelliğın dışarıya ihtişam olarak değil de ihsan olarak yansımısı, diğerini yaşıtan bir ahlak olarak tezahür etmesi; dış güzelliğın ise iç dünyaya kibir olarak yansımısı dolayısıyla diğerinin ölümüne yol açması. Bu ve benzeri uygulamaların tesettür algısı ile bağlantısı vardır ve deriden elbiseye, evden avluya,

sokaktan mahalleye, şehirden ülkeye kadar her bir alan insan için bir elbise/libasdır aynı zamanda... İnsanları elbise ve imajlarından tanıdığımız gibi, nereli olduklarından hareketle de biz insanların inanç/davranış dünyalarına yönelik izlenimler de ediniriz.

Müslümanların inşa ettiği şehirlerin yatay mimari olarak gelişmesi ve dikey mimarinin bulunmaması yine İslam fıkıhının ilham ettiği bakış açısının mekâna yansımısı olarak karşımıza çıkıyor. Cuma namazının şehirde kılınabileceği ve tek bir merkezde kılınması gerektiği yönündeki fıkhi hükümler Ulu Cami anlayışını doğurmuş ve şehirler Ulu Cami merkezli/meydanlı bir gelişim seyri takip etmişlerdir. Daha elli-altmış yıl öncesine kadar bizim şehirlerimizde ilk göze çarpan binalar Cami-i Kebir ve minareleri olurdu. Şimdilerde ara ki bulasın.

Müslüman şehirlerin sokak ve meydanlarında heykellerin-anıtların olmaması; mabetlerinde ve evlerinde resim, heykel, ikon bulunmaması; bunların yerine sokak ve meydanlarda kümbet, türbe, mezar taşı işlemleri; mabetlerin kapı ve iç süslemelerinde, ev güzelleştirmelerinde teşbihe karşı tenzihin tezyinat olarak kullanılmasının etkisini tespit edebiliriz.

İslam şehirlerinde gettoların oluşmaması ve bunun yerine hemen her inanç ve mezhepten insanların bir arada yaşadığı mahallelerin varlığı ve kendi inanç dünyalarını yansıtacak ve yaşatacak mekânların varlığının korunması, yapımına izin verilmesi hem zimmet hukukunun hem de Kur'an ayetlerinin (Hac 40) bir gereği olarak var olmuşlardır. Diğer medeniyetlerin başta paganlar olmak üzere kurdukları şehirler, yaptıkları evler, geliştirdikleri kültürel değerler; tüm bunların Müslümanların egemen oldukları coğrafyalarda hala varlıklarını devam ettiriyor olmaları Kur'an'ın “yeryüzünü gezip eskilerin (mükezziplerin) akıbetlerini görün” ve onlardan ibret alın öğüdünün bir gereği olarak yok edilmemiştir.

Mecelle'de “Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesi de mümkündür hükmü vardır. Aslında mekânın değişmesi ile de ahkâmın değiştiği de bir gerçektir. Köyde Cuma namazı farz değilken, şehirde mukim olanlara farzdır. Hz. Ömer'in Irak arazilerini paylaştırırken kullandığı yöntem de mekânın değişmesi ile ahkâmın değişebileceğine bir örnektir. İmam Şafi'nin aynı konuda Şam içtihatları ile Kahire içtihatları arasındaki farklılık hep söylenegelir. Daru'l Harb, Daru'l Sulh, Daru'l İslam'da geçerli olan ve olmayan fıkhi hükümleri fıkıh külliyyatında bolca bulabiliriz.

Mescidi Aksa'daki şadırvanın önceleri büyük bir tas şeklinde musluksuz olması, sonraları musluklu hale getirilmesi de yine Şafii fıkıhı ile Hanefi fıkıhının suların temizliği, hangi su ile abdest alınabileceğine yönelik bakış açısının mimariye yansımısına güzel bir örnektir.



▲ Mahremiyet ve Şehir

İslam şehirleri vakıf kültürü üzerinden gelişmiş şehirlerdir. Bugün yerel yönetimlerin ve hatta merkezi idarenin sorumluluğunda olan kimi hizmetler eskiden vakıflar tarafından deruhte edilirdi. Çeşmeler vasıtasıyla su ihtiyacının giderilmesi, mektep/medreselerin yapımı, çarşıların inşası, Sadaka-i Cariye (sürüp giden sevap) anlayışının şehre yansımasıdır.

Bakara Suresi, 248. ayette geçen “Peygamberleri, onlara (şöyle) dedi: “Onun hükümdarlığının belgesi, size Tabut'un gelmesi (olacaktır ki) onda Rabbinizden 'bir güven duygusu ve huzur' ile Musa ailesinden ve Harun ailesinden arta kalanlar var; onu melekler taşır. Eğer inanmışlarsanız, bunda şüphesiz sizin için bir delil vardır.” şeklindeki ifadeler, hilafet merkezinin Kutsal emanetlere ev sahipliği yapmasının ilham kaynağı olmuştur.

Kuş evleri mimarisinin daha çok cami ve mescitlere benzetilerek yapılmasının araka planında “seher vakti bülbüller ne de güzel öterler” mısraında ifade edildiği gibi İnsan/Mü'min ile kuş arasında kurulan bir analojinin mekanda ifade edilmesidir.

Tarihi eserleri koruma kanunları, sit bölgesi uygulamaları, çevre ve tabiatı koruma kanunları, komşu hakları, mahalle baskısı ve mahalle hukuku, istimlak uygulamaları ve şehir içi yol ve yeşil alan oluşumları gibi etkenleri de şehrin mekânsal oluşumu ve gelişiminde katkısı olan hukuki yaptırım ve yönlendirmeleri oluşturan hususlar olarak zikredebiliriz. Binaların yatay yapılması tevazu esaslı; komşu, mülkiyet hukukunun gözetilerek mabet ve mesken inşa edilmesi Takva temelli (8) bir şehirleşmenin İslam fıkıhı tarafından öngörüldüğünü bize anlatmaktadır. Mekke ayetse, Medine sünnet, İstanbul (medeniyet) içtihatır. İslam şehri fıkıhın şehridir. Medine örnek şehirdir. Şehir insandır. Örnek insan, el-İnsan Hz. Muhammed (sav) dir.

EKLER

EK 1

On Emir mi Yedi İlke mi?

Kur'an'da geçen sebu mesani=tekrarlanan yedili, Evrensel yedi ilkeyi ifade eder. Tüm Peygamberler ve İlahi kitaplar bu tekrarlanan yedi üzerinde yürürler. Nuh'un (as) yedi ilkesinden bahsedilir. Yedi ayetten müteşekkil Fatiha Suresi Kur'an'ın önsözü, açılış suresidir. Kur'an'ın özetidir, ümmül kitaptır. Fatiha'nın bu özellikleri dolayısıyla Hicr Suresi-87.de geçen tekrarlanan yedili, sebu mesani'nin Fatiha suresine işaret olarak yorumlanması; Namaz kılarken her rekatta Fatiha'nın okunması ve yaşamımızın diğer alanlarında ya başta ya sonda Fatiha'yı sürekli olarak tekrarlıyor olmamız, Fatiha'nın aynı zamanda bir akitleşme metni olmasındandır. Biz her an akdimizi hatırlayarak (Allahı zikretme halî) ancak sorumluluğumuzu yerine getirebiliriz.

Tevratta geçen on emir, evrensel hukuk/ahlak ilkeleri olarak ifade edilir. On emir olarak zikredilen ilkeleri aslında yedi ana başlık altında toparlayabiliriz. “Cumartesi günü hiçbir iş yapmayacak-sın” şeklinde ifade edilen onuncu ilke Yahudileri ilgilendiriyor. Bu yasağın arka planında yatan “Tanrı’nın evreni altı günde yaratmış olması ve yedinci günde Tanrı’nın dinlenmesi” şeklinde izah edilen gerekçenin sahih Allah inancıyla hiçbir şekilde bağdaşması söz konusu olamaz. Cumartesi günü yevmil ahiredir. Öte dünyadır. Öte dünyada/cennette kullar için çalışma yoktur, dinlenme vardır. Tanrı yorulmaz.

Bu durumda bu ilkenin Hz. Musa’ya verilen levhada bulunmuş olması da kabul edilemez bir iddiadır. Geriye kalan dokuz ilkeyi biz şu şekilde yedi ilke olarak birleştirdik:

Hiz. Musa’nın Yedi İlkesi**Yedi Emir**

1. Allah’tan başka ilâhların olmayacak.
2. Kendin için oyma put yapmayacaksın.
3. Allah’ın ismini boş yere anmayacaksın.(8. *Yalan şahitliği yapmayacaksın.)*
4. Babana ve anana hürmet edeceksin.
5. Adam öldürmeyeceksin.
6. Zina etmeyeceksin.
7. Çalmayacaksın. (9. *Komşunun hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin)*

Ayrıca Bakara Suresi; 83-84. ayetlerinde altı çizilen ilkeler de bu bakımdan dikkate değerdir.

Bir zamanlar biz İsrâiloğulları’ndan,

1. Yalnız Allah’a kulluk edin;
2. Ana babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edin;
3. İnsanlara güzel söz söyleyin,
4. Namazı kılın,
5. Zekâtı verin,
6. Birbirinizin kanlarını dökmeyin,
7. Birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın, diye söz almıştık.

Nuh’un Evrensel Yasaları

Tevrat’ta geçen ve Musevilerce tüm insanlık için evrensel prensipler olduğuna inanılan prensiplerin de yedi adet olduğunu görüyoruz

1. Puta tapmamak
2. Tanrı’nın ismini mübarek kılmak bu isimle lanet etmemek
3. Cinayet işlememek
4. Cinsel ahlaksızlık yapmamak
5. Hırsızlık etmemek
6. Adil bir yargı sistemi oluşturmak ve uyulmasını sağlamak.
7. Canlı bir hayvanın etini kopartıp yememek.

Peygamberimizin Hicret öncesi Yeriblilerle yaptığı birinci Akabe biatının maddeleri de aynı manayı muhtevi, benzer evrensel ilkelere işaret etmektedir. Birinci Akabe biatında söz konusu olan bu ilkeler Mekke’nin fethi sonrası Safa tepesinde Mekkelilerle Hz. Muhammed (sav) arasında da yapılır.

1. Akabe Biatı’nın Maddeleri

1. Hiçbir şeyi Allah’a eş koşmayacaklarına,
2. Hırsızlık yapmayacaklarına,
3. Zina yapmayacaklarına,
4. Çocuklarını öldürmeyeceklerine,
5. Birbirlerine iftira etmeyeceklerine,
6. Hz. Peygamber’in emirlerine uyacaklarına

EK 2

Buâs: Medine’nin güneydoğusunda bulunan bir vahanın ve burada meydana gelen savaşın adı.

Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasında 120 yıl devam eden savaşların sonuncusunun vuku bulduğu Buâs mevkii, İslâmiyet’ten önce Yesrib adıyla bilinen Medine’ye 2 fersah uzaklıkta ve Benî Kurayza toprakları üzerinde bulunmakta idi. Hicretten beş veya altı yıl önce (617) cereyan eden ve “Yevmü Buâs” diye bilinen bu savaş, Evs kabilesinden bir kişinin Hazrec’e sığınan bir yabancıyı öldürmesi üzerine başlamıştır. Evs kabilesinin başında Hudaýr el-Ketâib, Hazrecîler’in başında ise Amr b. Nu’mân el-Beyâzî bulunuyordu. Her iki kabilenin ileri gelenlerinden pek çok kimsenin hayatını kaybettiği savaş Hazrec lideri Amr’ın bir okla öldürülmesi ve Evsliler’in zaferiyle sonuçlandı. Buâs Savaşı’nın hâtırasına birçok şiir söylenmiştir.

İslâmiyet’in Medine’de yayılmasında ve Hz. Peygamber ile Müslümanların oraya hicret etmesinde Buâs Savaşı’nın müspet tesirleri olmuştur. Savaşı kaybeden Hazrecîler’den altı kişi daha sonra Mekkeliler’le anlaşma yapmak istemişler, Ebû Cehil’in buna engel olması üzerine bi’setin on birinci yılına (620) rastlayan hac mevsiminde Hz. Peygamber ile Akabe’de görüşerek İslâmiyet’i kabul etmişlerdir. Hz. Peygamber onlardan kendisini Yesrib’e götürüp himaye etmelerini ve İslâmiyet’in orada yayılmasına yardımcı olmalarını istedi. Onlar da Evs kabilesiyle aralarında yıllardır süren savaşların sebep olduğu düşmanlığın bu yeni din sayesinde ortadan kalkacağını umduklarını söylediler ve Yesrib’e dönünce İslâmiyet’in yayılmasına çalıştılar. Bi’setin on ikinci yılında (621) onu Hazrecî, ikisi Evsli on iki kişilik bir Müslüman grup Mekke’ye giderek Akabe’de Hz. Peygamber ile görüştü ve ona biat etti. Hz. Âişe’nin, “Buâs Allah’ın Resûlullah için hazırlamış olduğu bir gündü...” (Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 1, 27) sözü bu tarihî gerçeği ifade etmektedir. Böylece birbirine düşman olan Evs ve Hazrec kabileleri İslâm kardeşliğinde birleşmişler ve Medine’de İslâm’ın gelişip yayılmasına uygun bir zemin hazırlamışlardır.(DİB İslam Ansiklopedisi, ilgili madde).

EK 3

Hiz. Ömer’in Emannamesi

Hiz. Ömer’in genel olarak Kudüs ahalisine verdiği sulh anlaşması şöyledir: “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla,

Bu sözleşme, müminlerin emiri ve Allah’ın kulu Ömer tarafından İliya halkına verilen bir emandır. Onların canlarına, mallarına, kiliselerine, haçlarına, yerleşik ve göçebe olan bütün fertlerine verilen bir teminattır. Kiliseleri mesken yapılmayacak, yıkılmayacak ve kısmen dahi olsa işgal edilmeyecektir. İçindeki kutsal eşyalara dokunulmayacaktır.

Mallarına el sürülmeyecektir.

Kimse dinî inançlarından dolayı zorlanmayacak, kendilerine asla zarar gelmeyecek ve yurtlarına Yahudiler iskân olunmayacaktır.

Buna karşılık onlar da cizye vereceklerdir.

Bunlardan kim yurdunu terk etmek isterse, gideceği yere kadar mal ve can emniyeti sağlanacaktır. Yurdunda kalmak isteyenler

ise, güvende olacaklardır ve cizye vereceklerdir. Dileyen Rumlarla gidecek, dileyen de toprağına dönecektir.

Hasat elde edinceye kadar onlardan bir şey istenmeyecektir.

Bu, Allah’ın Resulü’nün, halifelerin ve müminlerin Kudüs halkına verdiği güvenlik ahdidir. Cizye ödedikleri müddetçe geçerlidir.

Şahitler: Halid bin Velid, Amr bin As, Abdurrahman bin Avf ve Mu’aviye bin EbiSüfyan, hicri 15 yılında hazırlandı ve yazıldı.”

Fatih’in Bosna fermanı

“Ben ki Sultan Mehmet Han’ım; sıradan ve seçkin bütün insanlar tarafından bilinsin ki, bu padişah buyruğunu ellerinde bulunduran Bosnalı [Fransiskan] ruhbanlara büyük bir lütufta bulunarak şunları buyurdum:

Adı geçenlere ve kiliselerine hiç kimse engel olmayacak ve sıkıntı vermeyecektir ve onlar sakinmaksızın ülkemde yaşayacaklardır. Ve kaçıp gidenler bile güven içinde olacaklardır.

Gelip ülkemizde korkusuzca oturacaklar ve kiliselerine yerleşeceklerdir. Ne ben, ne vezirlerim, ne kullarım, ne uyruklarım, ne de ülkenin bütün halkından hiç kimse adı geçenlere —kendilerine ve canlarına ve mallarına ve kiliselerine ve dışarıdan ülkemize gelenlerine— dokunmayacak, saldırıp incitmeyecektir. Yeri, göğü yaratan Rızıklandırıcı adına ve Kur’an adına ve ulu Peygamberimiz adına ve yüz yirmi dört bin peygamber adına ve kuşandığım kılıç adına

yemin ederim ki, bu kişiler emrime itaat ettikleri sürece, bu yazılanlara hiç kimse uymazlık etmeyecektir.

Böyle biline.”



▲ Hiz. Ömer'in Kudüs Emannamesi



▲ Fatih'in Fermanı

EK 4**Medine sözleşmesi**

Bismillâhırrahmânırrahîm.

1. Bu vesika, Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve bunlara tâbi olanlarla sonradan onlara katılmış olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için düzenlenmiştir.

2. Vesikayı imzalayanlar diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil eder.

3. Kureyşli muhacirler kan diyetlerini ödemeye katılacaklar ve savaş esirlerinin fidyesini müminler arasındaki mâkul esaslara ve adalete göre ödeyeceklerdir.

4. Avfoğulları daha önce olduğu gibi kan diyetini ödemeye iştirak edecek ve Müslümanların teşkil ettiği her zümre savaş esirlerinin fidyesini müminler arasında adalet prensibine göre verecektir.

5. Hârisoğulları daha önce olduğu gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre savaş esirlerinin fidyesini müminler arasında adalet çerçevesinde verecektir.

6. Sâideoğulları, daha önceki yaptıkları gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre savaş esirlerinin fidyesini müminler arasındaki adalete göre verecektir.

7. Cüşemoğulları, evvelce uygulandığı gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre savaş esirlerinin fidyesini müminler arasındaki adalet prensibine göre verecektir.

8. Neccâroğulları eskisi gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre, savaş esirlerinin fidyesini müminler arasında uygulanan mâkul esaslara ve adalet prensibine göre verecektir.

9. Benî Amr b. Avf, daha önce olduğu gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre savaş esirlerinin fidyesini müminler arasında kabul edilen esaslar ve adalet çerçevesinde verecektir.

10. Nebîtoğulları daha önce yaptıkları gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre savaş esirlerinin fidyesini mâkul esaslar ve adalet çerçevesinde verecektir.

11. Evsoğulları eskiden olduğu gibi kan diyetini ödeyecek ve her zümre savaş esirlerinin fidyesini mâkul esaslara ve adalete göre verecektir.

12a. Müminler, kendi aralarında ağır malî sorumluluklar altında bulunan hiç kimseyi bu halde bırakmayacak, fidyesini veya kan diyeti gibi borçlarını mâkul esaslara göre ödeyecektir.

12b. Hiçbir mümin diğer müminin mevlâsı ile ondan habersiz bir anlaşma yapamayacaktır.

13. Takvâ sahibi müminler saldırganlara, haksız bir fiil tasarlayanlara ve cürüm işleyenlere, bir hakka tecavüz edenlere, müminler arasında karışıklık çıkarmak isteyen kimselere karşı olacak ve bunlardan biri kendilerinden bir kişinin evlâdı bile olsa hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

14. Hiçbir mümin kâfir için bir mümini öldüremez ve mümin aleyhine kâfire yardım edemez.

15. Allah'ın zimmeti, himaye ve teminatı tektir, dolayısıyla müminlerden -yetki bakımından- en aşağı derecede olan birinin kabul ettiği himaye onların hepsini bağlar, zira müminler birbirinin kardeşidir.

16. Yahudilerden bize tâbi olanlar, zulme uğramadan ve onların düşmanlarıyla yardımlaşmadan yardımımıza hak kazanacaktır.

17. Müminler arasında geçerli olan barış tektir. Hiçbir mümin Allah yolunda girilen bir savaşta diğer müminleri hariç tutarak bir anlaşma imzalayamaz; anlaşma ancak müminler arasında eşitlik ve adalet çerçevesinde yapılacaktır.

18. Savaşa katılan bütün askerî birlikler nöbetleşe görev yapacaktır.

19. Müminler birbirinin Allah yolunda akan kanlarının intikamını birlikte alacaktır.

20a. Takvâ sahibi müminler en iyi ve en doğru yol üzerinde bulunurlar.

20b. Hiçbir müşrik bir Kureyşli'nin malını ve canını himayesi altına alamaz ve hiçbir müminin Kureyşliler'e müdahalesine engel olamaz.

21. Bir kimsenin bir müminin ölümüne yol açtığı kesin delillerle sabit olur ve maktulün velisi diyete razı olmazsa o kimse kısas hükümlerine tâbi olur; bu takdirde bütün müminler öldürene karşı tavır alır. Bunlara sadece bu hükmün uygulanması için hareket etmek helâl olur.

22. Bu yazının içeriğini kabul eden, Allah'a ve âhiret gününe inanan bir müminin bir kâtile yardım etmesi ve ona sığınacak yer bulması helâl değildir; kâtile yardım eden veya sığınacak yer gösteren kimse kıyamet günü Allah'ın lânet ve gazabına uğrayacaktır ve artık kendisinden ne bir para ne de bir tâviz kabul edilecektir.

23. Üzerinde ihtilâfa düşülen konular Allah'a ve resulü Muhammed'e arzedecektir.

24. Yahudiler müminler gibi savaş devam ettiği müddetçe savaş masraflarını kendileri karşılayacaktır.

25a. Avfoğulları Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet teşkil eder. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri de kendilerinedir. Buna mevlâları da dâhildir.

25b. Haksızlık yapan veya suç işleyen kimse yalnız kendine ve aile fertlerine zarar vermiş olacaktır.

26. Benî Neccâr Yahudileri Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahiptir.

27. Benî Hâris Yahudileri Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaktır.

28. Benî Sâide Yahudileri Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahiptir.

29. Benî Cüşem Yahudileri Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaktır.

30. Benî Evs Yahudileri Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahiptir.

31. Benî Sa'lebe Yahudileri de Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahiptir. Haksız bir fiil işleyen kimse sadece kendine ve aile fertlerine zarar vermiş olacaktır.

32. Cefne kabilesi Sa'lebe'nin bir koludur, dolayısıyla onlar gibi mülâhaza edilecektir.

33. Benî Şetîbe Yahudileri de Avfoğulları Yahudileriyle aynı haklara sahip olacaktır. Şüphesiz iyilik, günah ve kötülükten farklıdır.

34. Sa'lebe'nin mevlâları bizzat Sa'lebîler gibi kabul edilecektir.

35. Yahudilere sığınmış olan kimseler bizzat Yahudiler gibi kabul edilecektir.

36a. Yahudilerden hiçbir kimse Hz. Muhammed'in izni olmadan -Müslümanlarla birlikte savaşa- katılamayacaktır.

36b. Bir yaralamanın intikamını almak yasak edilmeyecektir. Bir adam öldüren kimse yalnız kendini ve aile bireylerini sorumluluk altına sokmuş olur. Bu sorumluluktan kaçmak haksızlıktır. Allah bu kurallara riayet edenlerle beraberdir.

37a. -Medine'ye yönelik bir saldırı olması halinde- Yahudiler ve Müslümanlar kendi savaş masraflarını kendileri karşılayacak, bu sahîfede gösterilen kimselere savaş açanlara

karşı yardımlaşacaktır. Onların arasında kötülük değil iyi niyet ve samimiyet hâkim olacaktır. Bu vesikadaki bütün kurallara muhakkak riayet edilecektir.

37b. Hiçbir kimse müttefiklerine karşı suç işleyemez; mazluma muhakkak yardım edilecektir.

38. Yahudiler Müslümanların yanında savaştıkları müddetçe harcamalara katılacaklardır.

39. Yesrib vadisi bu sahîfede adı geçenler için mukaddes bir yerdir.

40. Himaye altındaki kimse bizzat himaye eden gibidir; ne zulmedilir ne de kendisi zulüm işleyebilir.

41. Himaye hakkına sahip kimselerin izni olmadıkça kimseye himaye hakkı verilemez.

42. Bu yazıda adı geçen kimseler arasında meydana gelmesinden endişe edilen anlaşmazlık ve öldürme vak'alarının Allah'a ve resulü Muhammed'e arz edilmesi gerekir. Allah bu sahîfeye en iyi riayet edenlerle beraberdir.

43. Kureyşliler ve onlara yardım edecek olanlar himaye altına alınmayacaktır.

44. Bu vesikada zikredilen kişiler Yesrib'e saldıracak olanlara karşı yardımlaşacaktır.

45a. Eğer Yahudiler, Müslümanlar tarafından barış antlaşması yapmaya veya barış antlaşmasına katılmaya davet olunursa bunu kabul edip anlaşmaya iştirak edeceklerdir. Eğer Yahudiler Müslümanlara aynı şeyleri teklif edecek olursa müminler de aynı sorumlulukları yerine getireceklerdir. Din uğruna yapılacak savaşlar bu hükümlere tâbi değildir.

45b. Medine'deki her zümre şehrin savunmasında kendine ait bölgeden sorumludur.

46. Bu sahîfede adı geçenler için konulan şartlar hem Evs Yahudilerine hem de onların mevlâlarına sahîfede adı geçen kimseler tarafından tâvizzsiz bir şekilde uygulanır. Kurallara mutlaka uyulacak ve asla aykırı hareket edilmeyecektir. Haksız kazanç sağlayanlar sadece kendilerine zarar vermiş olurlar. Allah bu sahîfede gösterilen maddelere en doğru ve en mükemmel şekilde riayet edenlerle beraberdir.

47. Bu vesika haksız bir icraatta bulunan veya suç işleyenlere ayrıcalık sağlamaz yahut cezalandırılmasına engel olmaz. Savaş için yola çıkanlar da Medine'de kalanlar da emniyet içinde olacaktır; haksız bir fiil ve suç işlenmesi hali müstesnadır. İyilik yapanlar ve sorumluluğunun bilincinde olanlar Allah ve resulünün himayesi altındadır. ■

ŞEHİR VE FIKIH

DEĞİŞİMİN SOSYOLOJİSİNDE ŞEHİR VE FIKIH İLİŞKİSİ

PROF. DR. CELALEDDİN ÇELİK
celikcela@gmail.com

GİRİŞ

İslami ideal ve tahayyülü toplumsal tasavvura taşıma imkânı sunan fıkıh, Müslümanların günlük hayat ile kültürel süreçlerde karşılaştıkları problemleri ilahî ilke ve prensipler içerisinde çözüme kavuşturan ve anlamlı kılan özel bir bağlamdır. Bir başka deyişle fıkıh, bir din ve medeniyet olarak İslam'ın kişisel ve toplumsal hayatı nihâi, istikrarlı bir düzene göre inşa ettiği aşkın boyutlu dilidir. Muhtevasını ve biçimini İslami ontoloji ve epistemolojinin belirlediği bu dil, toplumsal düzlemde Müslüman sosyal pratiğinin kodlarını içerir. Fıkıh böylece süreç içinde gelişen yöntemleri ile bireysel ve sosyal hayatı, toplumsal ilişkileri ve kültürel dünyayı özel bir meşruiyet çerçevesine yerleştirir. Fıkıhın bu meşruiyet sağlayıcı işlevi ise zaman ve mekân gibi varlığı etkileyen iki temel unsurla içkin ve aşkın boyutlarında bir etkileşime girmesini kaçınılmaz kılar.

Bu yazıda Müslüman kültürlerine göre değişen şehirlerde ve sosyal yaşam formlarında fıkıhın dinamik düzenleyici etkileri anlama konusu yapıldı. Şehir ve fıkıh ilişkisinin tarihsel gelişimi, teolojik ve sosyolojik yansımaları dönüşen günlük hayat dinamiği olarak okundu. Bir kültür ve yaşam çevresi olarak şehir hayatında üstlendiği işlevler, kültürel süreçler ve sosyal kesimler üzerinde



bıraktığı etkilerle fıkıhın pratik önemi açıklanmaya çalışıldı. Daha da önemlisi bugün küreselleşen kent içinde değişen kültürel kalıplar ve anlayışların fıkıh müktesebatı için taşıdığı yeni anlamlar ve sorunlara işaret edildi. Altı çizilen ve tartışmaya açılan bu durumlar geleneksel kimlikleri ve kültürleri artık daha geniş ve kapsamlı bir dünyanın zaman bilincinde okumaya çağırılmaktadır. Aslında geleneksel şehrin tarihsel kurumları nispeten yeni durumlara istikrar içinde karşılık verebilecek bir potansiyele sahipken, bugün yaşamakta olduğumuz küresel tüketim ve iletişim ağları içinde mekânın, zamanın ve ilişkilerin anlamlarını dağıtan yeni riskler ve belirsizliklerle karşı karşıyayız. Bu durumun bizim dünyamızdaki trajik yansıması ise, artık bütünüyle içinde sürüklendiğimiz bu altüst edici küresel dönüşümlere karşın, fıkıhın kendi sistematiğini güncelleme ve canlandırma sorunu yaşamasıdır. Oysa zamanın ruhu karşısında bir yenilenme ve meşrulaşma sancısı çeken fıkıhın gerçekte bir şehir medeniyetinin kavramlarını, kurumlarını ve dinamiklerini içeren özel bir müktesebata sahip olduğu bilinmektedir.

TOPLUMSALDAN UZAKLAŞAN FIKIH; LİTERAL OKUMA VE İŞLEVSİZLEŞME

Bilindiği gibi naslara dayalı çerçeve hükümler ve genel ilkeler fıkıhı zamana karşı dirençli hale getirmekte, ancak bu durum bir o kadar da değişimi ıskalamaya ya da hafife almaya sebep olan bir statikleşmenin önünü açmaktadır. Bununla bağlantılı olarak fıkıhın belki de temel problemlerinden biri, nasların geniş bağlamla ilişkisini devre dışı bırakan literal ve zahiri okuma eğilimlerine müsait bir zemin oluşturmasıdır. Bu durum aslında “makâsıd düşüncesi” denilen fıkıh-hukuk normlarının gerçek amacını sorgulamaktan alıkoymaya yol açmaktadır (Bardakoğlu 2017, 68). Dinin özünün ve ruhunun yerine şekilci formalitenin ve sembolik figürlerin geçtiği bu eksende fıkıh, dindarlığın asli, samimi ve duygusal içtenliği ile ahlâki boyutlarının ihmalinden ya da önemsizleşmesinden sorumlu hale gelmektedir. Açıkça ki bu eksiklik vurgusu ve şekilci dindarlık eleştirisi, büyük ölçüde şehir kültürünün gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Ancak fıkıhın toplumsaldan uzaklaşması ya da yeni sosyal süreçlere müdahil olamamasının, onun işleyen bir

kültürel dünyadan okunan bir külliyata indirgenmesiyle bir bağlantısı da bulunmaktadır. Bu minvalde klasik literatürün güncelleme ve tartışma gereği duymaksızın tercüme edilmesi fıkıhın daha çok değişmeyen formlar, formüller ya da hükümler gibi algılanmasına hizmet etmiştir. Oysa dinin hayatla ve kültürle dinamik bağıni tesis eden fıkıh, en çok insani yaşamın esaslı gelişme zemini olan şehir yapısında tekâmül eder. Fıkıh bir yaşama ve anlaşma kodu olarak şehre özgü ilişkileri tanzim ederken, yöntemini dinamik kılan etkiyi ise İslami sosyal muhitten yani şehir hayatından alır. Bugün eğer usûl ve ilkelerini, çözüm ve açıklamalarını pratiğe aktarma sorunu yaşayan bir fıkıh varsa, bunun sebebini aslında yenilenme ve güncellenme imkânı sunan şehir hayatının yeni karmaşıklığını yeterince dikkate almamasında aramak gerekir. Fıkıh teorik okuma zenginliğini tek boyutlu tarihsel indirgemelere düşmeden pratik toplumsal dünyayla dinamik etkileşimlere açık bir dil üzerinden ancak sağlayabilir.

Fıkıhın özgün paradigması temelde İslami dünya görüşünün omurgasını oluşturan tevhid, adalet, hikmet, nübüvvet, vicdan, merhamet gibi erdem ve ilkelerin bütünselliği içinde yürütülmeye açıktır. İslam'ın ontolojik ve epistemolojik çerçevesi dikkate alınmaksızın üretilen çözümler, gerçekte bütünselliği gözetmeyen parçacı ve pragmatik yaklaşımlardan öte bir anlam taşımaz. Bir başka deyişle İslam medeniyeti kendi içinde alt parçalarını oluşturan her bir sosyal ve kültürel yapıyı kendi varlık tasavvuru içinde şekillendirir. Fıkıh bu alt sistemlerin belki de en önemlisi olan İslam şehrinin kendine özgü işleyen ilahî dinamiklerinden ve tarihsel kurumlarından bağımsız çalışmadığı gibi, o olmadı da şehir hayatının canlılığını sürdürmesi imkânsızdır. Fıkıhın medeniyet bütünselliği içinde işleyen bu dinamizmi göz ardı edile-

mez. Ancak diğer yandan bu bütünsel özellik, İslam'ın ilk dönemlerinde oluşmuş kavram ve tanımların günümüz dünyasında olgusal karşılıklarını yoklayarak, geçerliliklerini güncellemeyi de içermelidir. Fıkıh terminolojisinde topluluklararası ilişkileri düzenleyen “gayrimüslimler, zımmiler, savaş ve barış koşulları, kölelik, toprak ve arazi hukuku” gibi yerleşik kavramlar ve diğer meseleler bir güncelleme diyalogluğu içinde tartışılabilir. Modernlik sonrası dünyayı biçimlendiren sosyal ve ekonomik gelişmelerin ürettiği sorunlar, arka plandaki sistemsel güdülerden bağımsız olarak fıkıhın çözüme kavuşturmasını bekleyebilir. Hatta bu sorunlar özellikle tıbbi, genetik çalışmalar, teknolojik yenilikler, küresel finans ekonomisinin dönüşümü ve insani sonuçlar konusunda bazı acil durumları da içerebilir. Ancak kısmi çözümler için fıkıhın göreve çağırılması modernlikle karşılaşmanın yarattığı bazı psikolojik gerilimleri hafifletse de, bu yaklaşımlar İslami paradigmanın sosyolojik bağlamından kopuk olduğu ölçüde yeni sorunları davet edebilir.

Fıkıh zamansal ve mekânsal bağlamda en çok bir şehrin dinî, tarihî ve kültürel yaşam dünyasında işlevselleşen bir mekanizmadır. Esasen bir şehir yaşamından söz edebilmek için kültürel ilişkiler ağıyla birlikte sosyal yaşamı düzenleyen hukuki bir sistemin etrafında uzlaşmak zorunludur.

Şehir bu bakımdan belirlenmiş bir haklar ve görevler sistemidir. Sosyo-kültürel sistem çeşitli düzeylerde desteklenen bir adab-ı muaşeret, onaylanan eylemler, davranışlar ve müeyyidelerle sağlama alınır. Birlikte yaşamın bir gereği olarak uzlaşılmış bir ahlak ve hukuk sistemi etrafında yaşama olgusu en eski toplumlara kadar gider. Yasasız ve normsuz hayat yoktur, bu anlamda her bir medeniyet bazı gelenekler, eğilimler ve kanunlar etrafında bir kültürel sistemi organize edebilmesiyle diğerinden farklılaşır. Gelenekler, örf ve adetler, dinî ve ahlaki kurallar kamusal rızanın en üst düzeyde yansıtıldığı bir hukuk düzeyine temel oluştururlar.

Müslüman kültürler nezdinde şehir

kültür ve hayatının düşünce ve davranış kılavuzunu sağlayan desen fıkıhın bir rıza sistemi olarak çalışmasıdır.

Şehir esasen bir “düzen ve intizam” mekânıdır. Gündelik hayatın istikrarla sürmesi kadar ihtilafların ve problemlerin çözümü için de sakinlerini bir üst otoritede ve müşterek bir rızada birleştirmesi gerekir. Şehirler bu sayede, uzlaşma ve uyumla ikame edilen güvenli alanlar olarak insanları kendine çeker. Çok sayıda insanın bir yere yerleşmesi, huzur ve sükûn içinde varlığını sürdürmesi, azami ölçüde bir değerler ve normlar sisteminin kabûlüne bağlıdır. Şehir yaşamının imkânı ancak bu değerler ve normlar üzerinde meşrulaşan bir hukukla mümkündür. Fıkıh ise statikleştirici veya boğucu bir düzenlemeler sistemi olmaktan çok, bireysel ve sosyal yaşamın akışında ahlaki bir rıza ve kabuller sistemi olarak hayata anlam verir. Dolayısıyla fıkıhı sadece sosyal düzene yönelik işlevleriyle değil, bir güvenlik referansı olarak bireysel bağılıkları güçlendirme ve anlamlandırma özellikleriyle de ayırt etmek gerekecektir.

FIKIHTAN ŞEHRE YA DA ŞEHİRDEN FIKHA

Teorik planda fıkıh bir ilim geleneği olarak metinler üzerinden varlığını sürdürür. Esasta ise gündelik sosyal ve beşeri hayata yönelik muhtemel ve pratik sorunların çözümüne ilişkin muhtevastan dolayı bütün İslami ilimlerle irtibatlıdır. Bu bakımdan aslında Müslüman toplumun gündelik hayatına dair muamelatı, hukuki, iktisadi, siyasi ve kültürel boyutları içermekle birlikte, aynı zamanda diğer inanç ve kültür çevreleriyle ilişkilerin tanziminde de özel bir referans çerçevesi rolünü oynamıştır. İslam fıkıhı bu bakımdan salt bir hukuk olmayıp esasen hükümlerin istinbatından icrasına, gerekçelerinden gelişimine kadar insani bir çaba ve cehtle inşa olsa da asıl meşruiyetini uhrevi boyuttan alır. İslam medeniyet dairesindeki toplulukları diğerlerinden ayıran bir gündelik hayat atlası, bireysel pratiklerle sosyal uygulama ve anlayışları belirleyen bir kök paradigmadır. Müslümanların muhayyilesinde ve kültürel hafızasında sürekliliği temin eden dinamik muhtevastan dolayı, bireylerin itikadi prensiplerle birlikte davranışsal eğilimlerini de tayin eden içselleşmiş bir kontrol mekanizmasıdır. Fıkıhın bu kontrol işlevi dışsal bir sosyal baskıdan çok, içsel bakımdan da meşrulaştırıcı bir kabuldür.

Fıkıh, süreç içinde sosyal, kültürel anlayışlar ve pratiklerin değişimine karşı yine bağlayıcı hükümlerle dinamik bir cevap verme zeminidir. Temelde sosyal dünyanın intizamı için meşru çözümler ve yöntemler kaynağı olmakla birlikte, bunu aynı zamanda ve öncelikle bireysel vicdanlarda kurmayı esas alır. Fıkıhın pratik hayattaki muhatabı özel olarak Müslüman bireydir. Gruba ve topluma taalluk eden, kurumsal ve organizasyonel yapıların fıkhi bağlamı çok geniş olmakla birlikte, her Müslüman birey bundan eylem

ve kabul bakımından sorumlu kılınır. Bir başka deyişle fıkıh, Müslüman öznenin sosyal ve kültürel sorumluluğunu itikâdî ve amelî bir vecheyile tamamlar. Bu bakımdan aslında fıkıh müktesebatı, kendi dindarlığının aktörü olmak isteyen öznelci din anlayışları için de hazır bir potansiyeldir. Şehir bir sosyal nizam mahalli olarak kolektif tasavvurlar ve tahayyüllerin de imkân ve ifade bulduğu bir medenileşme zeminidir. Fıkıh ise kökeninde İslami tahayyülün medenileşme imkânını içeren Müslüman şehirlere özel bir yaşama deseni sunar. Ancak şehir birçok özellikler bakımından her ne kadar medeniyetin kültürel ve geleneksel özelliklerini yansıtan bir sosyal mecra olsa da, aynı zamanda süreç içerisinde değişen ve bazı yenilikleri bünyesine alarak yoluna devam eden canlı bir yapıdır. İçtihadî özellikler bakımından fıkıh, şehrin istikrar içinde değişimine cevap verebilecek potansiyeliyle hem şehrin sosyal ve kültürel yapıları bakımından hem de insan ilişkilerinin sürekliliği bakımından bir güvence unsurudur.

Modern kültürle birlikte şehrin yapısı, işlevleri ve kurumları da değişmiştir. Elbette şehri kendine özgü bir muhit haline çeviren sakinlerinin ona attettikleri anlam da değişiyor. Günümüzün kenti ise bir bakıma seküler ve bireyci kültürün hem sebebi hem de sonucu olarak şekillenmektedir. Bu bakımdan dinî yaşayışın kente özgü görünümü de değişmekte, klasik sekülerleşme kuramcılarının beklentilerinin aksine modern kentte dindarlık yeni ve özel formlarla varlığını sürdürmektedir. Ancak yapılan araştırmalar sekülerleşmenin arttığını doğrulamamakla birlikte, dinî hayatın boyutları arasında bazı dönüşümlerin ya da yer değiştirmelerin olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede öne çıkan önemli bir tespit ise, dinî hayatın yeni bireyci yorumlarla çoğullaştığı, dinin özelleştigi veya maneviyatçı din benzeri akımların geleneksel dinî kurumların veya grupların yerini aldığı şeklindedir. Her ne kadar bu olgular daha çok Batılı metropoller için teyidi yapılan durumlar olsa da, Türk toplumunda da küreselleşen kente bağlı olarak bu akımlara özgü etkilerin görüldüğü söylenebilir.

Müslüman kültürlerde sekülerleşmenin gelişimi ve geleneksel dinî otorite olan ulema sınıfı ile medrese, dergâh ve tekkeler gibi geleneksel dinî kurumların işlevsizleşmesi arasında ciddi bir ilişki vardır. Dinî otorite alanında ortaya çıkan boşluğun yerini yeni din aydını ve entelektüeli de dolduramamıştır. Öte yandan şehirli kitleler modern küreselleşmenin etkileriyle birlikte rasyonel, bireysel ve organizasyonel donanımlarıyla dinî yaşayış konusunda giderek özerkleşen bir tercih sorunuyla karşı karşıya kalıyordu. Bir bakıma dinî özelleşme bireysel anlamda dinî aydınlanma, tefekkür ve zihni açılımlara yol vermiş, dinî bilginin yazılı ve yazılı olmayan kaynaklarını geniş bir tüketici kitlesine de ulaştırmıştır. Dinî kaynakların gruplar

veya bireyler düzeyinde tüketilmesi, tefsirden hadise, tasavvuftan fıkha kadar geniş boyutta İslami ilimleri amatör ve bireysel arayışların ilgi ve tartışmalarına açmıştır. Bu minvalde özellikle gazete köşelerinde başlayan soru-cevap tarzlı fıkhi tartışmalar, fıkıh müktesebatına ve kaynak eserlerin yoğun bir şekilde çevrilmesine yol açmıştır. Geleneksel dinî otoritenin de sahneden çekilmesiyle düzensiz ve disipline olmayan bir şekilde yapılan fıkıh okumaları, dinî meseleleri giderek daha fazla tartışma alanına çekmiştir. Geleneksel fıkıh birikimi yeni sorunların çözümü yerine farklı yaklaşımları meşrulaştırma için araçsallaştırılmış, bir güvenlik duruşu olarak yorum yerine tekrar, güncelleme yerine taklit tercih edilmiştir.

Büyük anlatıların ve hakikat iddialarının izafelediği bir dünyada dinin hakikati, istikrarsız dönüşümlerin insanları yersiz-yurtsuz bırakan sarsıntılarına karşı hala güvenli liman olma özelliğini koruyor. Ancak dinin hakikati, değişimi olumlamadan çok, aşkın bir perspektife göre düzen ve yön vermeyi önceler. Fıkıh, hakikatin mekânda ve zamanda tezahürüne imkân verecek toplumsal dinamizmin kapısıdır. Dinî tasavvur ve tahayyül ise ancak şehir pratikleriyle kendi medeniyetini ikame eder. İslam bu anlamda bir şehir dini, şehre ruhunu yansıtan bir medeniyettir. Fıkıh ise bu medeniyetin yatay düzlemdeki insan ilişkilerini tanzim eder, dikey düzlemde varoluş gayesine göre konumlandırır ve anlamlandırır. Şehrin değişimi, sosyal ve kültürel yaşamın çeşitlenmesi, kültürel grupların ve kesimlerin çoğullaşması insani toplumsallığın olağan bir yönüdür. Bu yapıda sosyal ilişkilerin ve süreçlerin farklılaşması ve hatta yön değiştirmesi bile mümkündür. Müslüman şehirlerin bugün karşımıza çıkan durumu söz konusu değişimin bir yansımasıdır. Şehirler mimari yapılaşma sorunlarıyla birlikte belki daha çok yabancılaşma, kalabalıklaşma, yoksulluk, kültürel çatışma, ahlaki yozlaşma ve suç artışı gibi sosyal, kültürel problemlerle yüz yüzedir. Öte yandan Müslüman şehirler ve kültürler bugün tarihte hiç olmadığı kadar bireyselleşme ve sekülerleşme sorunu



ile karşı karşıyadır. Örneğin bu anlamda şehirler giderek özerkleşen ve özelleşen dinî tasavvurun sosyolojik muhiti olmuşlardır. Ancak şehre özgü adab-ı muaşeretini besleyen fıkhi çerçeve bireysel kültürün önemsendiği bu durumda dahi İslami yaşayışın yeni bireysel yorumlarına ve görüşmelerine atıf yapma imkânlarını içermektedir.

Fıkıhın terminolojik tariflerinde “kişisel yetkinliğe” yapılan vurgu bireysel sorumluluk bilincinin kurumsal olmayan temelidir. Nitekim “kişinin hak ve yükümlülüklerinin bilgisine sahip olması” ifadesinde somutlaşan fıkıh tanımlaması bu durumu teyit edicidir (Karaman, 1996). Kişisel sorumluluğu ve bilinçli davranmayı esas alan bu tanım, ilk

aşamada bir dinî bireyciliğe işaret etmemekle birlikte daha çok dinî davranıştaki potansiyel bireyselliği içerir. İslam düşünce tarihinde dinin bireysel entelektüel yorumlarla anlaşılması ve yaşanmasına ilişkin bazı isimlere ve ekollere rastlamak mümkündür. Günümüzde dinî bireyciliğin modern seküler kültürden kaynaklanan sebepleriyle birlikte artık yeni sorunlara cevap vermede geleneksel yapıların ve kurumların gösterdiği yetersizlikler de belirleyici olmaktadır. Bireyci din yorumları kaotik bir manzaraya ve kolektif bir savrulmaya yol açmıyorsa eğer, kişisel anlam arayışları bağlamında olumlu bazı etkilere sahip olabilir. Kişisel hak ve yükümlülüklerin idrakine varılması ve hukuki bir



Fıkıh, hakikatin mekânda ve zamanda tezahürüne imkân verecek toplumsal dinamizmin kapısıdır. Dinî tasavvur ve tahayyül ise ancak şehir pratikleriyle kendi medeniyetini ikame eder. İslam bu anlamda bir şehir dini, şehre ruhunu yansıtan bir medeniyettir. Fıkıh ise bu medeniyetin yatay düzlemdeki insan ilişkilerini tanzim eder, dikey düzlemde varoluş gayesine göre konumlandırır ve anlamlandırır.

çerçevede düzenlemeye gidilmesi, kuşkusuz kurumlar ve organizasyonlar ağının geliştiği şehir yapılarında daha çok fark edilen ve sürdürülen bir durumdur. Şehir hayatında fıkıhın önemi, kişiyi uzlaşmış ve kabul edilmiş bir sosyal sistem içinde kişisel hak ve yükümlülükler bilgisine sahip kılarak bilinçli bireylere dönüştürmektir. Bu bakımdan fıkıhın işlemselliği çok boyutlu olup onun özel hayat ve ibadet dışında sosyal ilişkiler ve sistem üzerinde geliştiği göz ardı edilemez. Her ne kadar gelenekte fıkıh gündelik hayatın dinselliği ile ilmiyal bilgisine indirgeme eğilimi söz konusu olsa da, burada gerçekleşen etkileşimin bile sosyo-kültürel süreçlerle kısmi bir ilişkisi bulunmaktadır.

ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK KÖKENLERİYLE ŞEHRİN HUKUKU

Şehir ve hukuk ilişkisi mevcut değerler ve bilgi sistemine göre mahiyeti ve boyutu değişen bir durumdur. İnsani yaşamın sürekli değişen yapısı istikrara da ihtiyaç duyduğu için şehir hayatı bazı değerler etrafında uzlaşmaları gerekli kılar. Hukuk tarihi bir bakıma toplumsal bir varlık olan insanın

tarihiyle yaşattır. İnsani gelişimin evreleri hukuki anlayış ve sistemlerin de değişmesine yol açmıştır. Nitekim Batılı modern hukukun şekillendiği önemli evrelerden biri de insan, varlık ve evren anlayışlarının temel bir kırılmaya ve dönüşüme uğradığı Aydınlanma dönemi olmuştur. Hukukun tarihsel ve toplumsal arka planı, belli bazı sabitelerin bile sürekliliğini tartışmaya açmaktadır. Bu bakımdan evrensel küllî kaidelerin yanında tarihsel ve kültürel durumlara göre değişimi yönlendirecek bir dinamizm gereklidir. Fıkıhın yeni durumlara ve sorunlara karşı bir çözüm mekanizması olarak içtihadı kurumsallaştırmasının temelinde ise bu evrensel küllî ilkelere atfı içeren bir süreklilik tasavvuru vardır. İstikrar içinde sürekliliğe yapılan bu vurgu meşru-yetini aşkınlığından alır.

Fıkıh her şeyden önce Vahye dayanan ve sınırlarını onunla çizen bir insani yorumlama ve çözümleme faaliyetidir. Vahye müstenit olması insani aklın ve yorumlamanın büyük ölçüde etkisizleşmesi ya da pasifize edilmesi anlamına gelmez, aksine fıkıh usûlü belirlenmiş mantıksal çıkarımlar ve akli delillendirme gibi uzlaşımsal rasyonel araçları kullanmayı içerir. Ancak zamanla Müslüman zihin ve inanç dünyasında fıkıh metodolojisinin işlevselliği yerine, daha çok mezhep-leşmiş çözümlerin tekrarına ve taklidine dayalı bir döngü öne çıkmıştır. Bir başka deyişle sosyal dünya, çevre, kültür ve teknoloji günden güne değişirken, yorumlamanın buna ayak uyduramaması çözüm dışı kalan sorunlarla birlikte fıkıhın bizzat kendi krizine de kapı açmıştır.

Fıkıh her şeyden önce Vahye dayanan ve sınırlarını onunla çizen bir insani yorumlama ve çözümleme faaliyetidir. Vahye müstenit olması insani aklın ve yorumlamanın büyük ölçüde etkisizleşmesi ya da pasifize edilmesi anlamına gelmez, aksine fıkıh usûlü belirlenmiş mantıksal çıkarımlar ve akli delillendirme gibi uzlaşımsal rasyonel araçları kullanmayı içerir.

İslam fıkıhının Vahye dayanmasına rağmen diğer hukuk sistemlerinden etkilenmesi veya bazı durumlarda etkileşime geçmesi bir zafiyet olmaktan ziyade, dinamik yenilenme-lere fırsat veren bir durumdur. İslam yayılma döneminde yüz yüze geldiği toplumlarda sistemli inançlar, şehirler ve onlara ilişkin tasavvurlarla karşılaşmıştır. Zamanın kültür ve medeniyetlerinden etkilenmekle birlikte onları kadim bir geleneğe bağlayan yeni bir yoruma tabi tutmuştur. Bu anlamda fıkıh Müslümanların kendi sosyal sistemlerindeki farklılıklar ve değişmelerle birlikte karşılaştığı diğer unsurları da özgün bir dünya görüşüne göre dönüştürmüştür. Fıkıh,

bir toplumu tarihsel ve kültürel süreç içinde sahip olduğu unsurlardan arındırarak mutlak bir sisteme dönüştürmeyi hedeflemez. Bir başka deyişle fıkıh toplumsal ve geleneksel birikimi karşıtlıklar temelinde saflaştırarak ütöpik bir tahay-yülün inşasına değil, pratik bir hayatın gerçekliğine yönelik inşacı bir dile sahiptir. Bunun en canlı örneği şehirlere göre değişebilen yorumlar ve hükümlerde kendini göstermiştir. İslam fıkıhı diğer kültürler ve inançlardan etkilenmekle birlikte onları da etkilemiştir.

FIKIH VE HUKUK İLİŞKİSİNDE ŞEHİRİ OKUMAK

İslam fıkıhı terminolojik anlamıyla güncel hukuka indir-genemeyecek boyutlara ve dinamiklere sahiptir. Görüyoruz ki fıkıh kavramına yapılan bütün atıflar, onu derinlikli bir sosyal faaliyet alanına taşımaktadır. Esasen Vahyin insani alana ve ilişkilere yansıdığı daha ilk aşamasında bile bilginin anlaşılması, sosyal hayata ve pratiğe aktarılma biçiminde bazı farklılaşmalara işaret etmektedir. Bu farklılıklar Vahyin indiği ilk toplulukta bile göze çarpyordu. İslam’ın yayılma sürecinde ise değişik kültür ve topluluklarla temaslar ve karşılaşmalar arttıkça geniş çaplı etkileşimlerle birlikte problemler de artarak çeşitlenmeye başladı.

Bir topluluk olarak Müslümanlar hayatın karmaşıklaşması ile diğer inançlar ve kültürlerle karşılaşmalar neticesinde yeni meselelerle yüz yüze geldiler. Fıkıh, değişen hayatın ve zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için gelişen bir disiplin oldu. Süreç içerisinde sosyal hayata dair ameli hükümleri bilmek ve incelemek, gereğinde yeni meseleleri çözüme bağlamak fıkıhla ifade edildi. Nitekim Müslümanların şehirleşme tecrübesinde fıkıh “vakıf, şüf’a, süt kardeşliği, hisbe, ta’zîr, borcun havalesi” gibi kişisel ilişkilerle birlikte sosyal hayatı da içeren kurum ve anlayışları şehirlerin kültürel dünyasına ikame etmiştir.

DİNDARLIK VE FIKIH İLİŞKİSİ, TARİHSEL GÖRÜNÜMLER

Dinî yaşayış farklı dönem, toplum ve kültürlerle göre değiştiği gibi, eşzamanlı olarak bir toplum içinde farklı kategorilere göre de çeşitlenebilmektedir. Nitekim sosyoloji ve din sosyolojisi tarihinde sosyal ve kültürel katmanlara göre dindarlığın değişen görünümüleri üzerine çok zengin bir literatür vardır. Dindarlığın toplumsal tabakalarla doğrudan ilişkilendirilmesi, bir başka deyişle statüsel değişimlerle dindarlık arasında bir değişkenlik ilişkisi kurulması çok yaygındır. Toplumsal statülerle dinî inançlar ve pratikler arasındaki etkileşim Weber’in yaklaşımlarıyla birlikte araştırmalara ilham kaynağı olmuştur. Genel olarak bir dini temsil eden sosyal katmanlarla dinin karakteristikleri arasındaki yakınlığa işaret eden Weber, bu anlamda İslam’ın ilk dönemlerini ganimet peşindeki savaşıçların dini olarak



yorumlar. Halkın dindarlığı ile seçkinlerin nitelikli dindar-lığı arasında ortaya çıkan farklılıklar üzerinde durur. Ona göre orta ve alt orta sınıf şehirlielerde daha çok “ahlaki bir dindarlığın” izleri görülür. Şehirli zanaatkârlar, tüccarlar yaşam tarzı olarak dinin “rasyonel ve ahlaki yorumlarına” yöneltir. Mesleki faaliyet bu insanlarda rasyonel düşün-menin dışında “dürüstlük, güvenilir işadamlığı, prensip sahibi olma, aldatmama” gibi ahlaki değerleri de dinî bir boyutla temellendirir. Ayrıca şehirde mesleki faaliyet boş zamanları ve buna bağlı tefekkür etme imkânını içerdiği için dinî düşüncede bir tekâmül ve sistematikleşme de söz konusudur. Weber, Batılı şehirle birlikte yeni burjuva sınıfının geçmişin kabileci ve cemaatçi dinî topluluklarının yerini aldığını açıklar. Ona göre orta sınıf dindarlığının ortaya çıkması için Batılı şehir yapısında olduğu gibi bazı özel kurumlar gerekmektedir. Weber’in açıklamalarına göre Doğu şehirleri dinî gelenekler ve kabilevi bağlar nedeniyle tam anlamıyla şehirli bir topluluk oluşturmamış, yalnızca Batı şehirleri siyasi, hukuki ve özerk yapıları ortaya çıkarmıştır. Asya şehirleri coğrafi fiziki konumları nedeniyle bürokratik merkeziyetçi bir karaktere dayanıyor ve dolayısıyla özerk topluluklar bulunmuyordu. Onun açıklamalarına göre Batı’da şehre özgü bir dindarlık, kanuni özerklik, mesleki topluluklar ve siyaset gelişmiş iken; Müslüman şehirlerde özerk bir orta sınıf oluşmaması nedeniyle bir şehir dindarlığı da gelişmemişti. Sınırlı oryantalist kaynaklara dayanan Weber

Müslüman toplumlarda şehir hayatına ilişkin mütekâmil bir şehir fıkıhını görmezden gelerek Müslüman toplumları cihatçı mütecanis yapılar olarak tanımlıyordu (Turner, 1997, 172-176). Klasik oryantalist yaklaşımlar İslam’ın şehir gele-neğinde fıkıhın ikame ettiği kişiler arası ilişkilerden kolektif etkinliklere uzanan günlük hayat örüntülerinin insan, eşya, tabiat ve varlığı anlamlı, amaçlı bir kozmosa taşıyan yönlerini sürekli olarak gözden kaçırmaya çalışmışlardır. Elbette bu algının teşekkülünde fıkıhın zamanla İslam şehir geleneğindeki yaratıcı enerjisinden uzaklaştırılmasının da bir payı bulunmaktadır. Oysaki şehir hayatının gelişimi, İslam düşünce ve kültüründe çok dinamik sonuçlara yol açmıştır. Nitekim bu minvalde Eş’ari kelamının merkezinde yer alan İcma ve Kıyas’ın yanına Mutezili yaklaşımlarla birlikte ilahî emirlerin arkasındaki “maslahat-makâsıd”ın da eklenmesi (Johnston 2011, 105-106) bu değişimin fıkıha yansımasıdır.

MODERN ŞEHİR VE FIKHİ YENİLE (N) ME

Modern şehir, bürokratik yapısı, kurumsal işleyişi ve bireyleşmiş anonim insan ilişkileriyle daha çok seküler dinamiklerin hüküm sürdüğü bir yaşam çevresidir. Şehir hayatının ve sosyal sistemin işleyişine yönelik yeni değerleri, normları ve ilişkileri öne çıkaran yapısı, genelde dinin özelde ise fıkıhın müdahale ve hükmetme alanını daraltmıştır. Bu bakımdan dinî hayata ilişkin problemlerin daha çok

Fıkıhın kendi usulü çerçevesinde İslami ilke ve prensiplere uygun çözümler üretme potansiyeli, mahalli kültürün içe yönelik dinamizmini korumakla birlikte aynı zamanda sınırlarını gevşeterek evren-sele açılmasını da sağlamaktadır. Bir başka deyişle fıkıh, yerelde günlük hayatın kültürel örüntülerini dikkate almakta ancak metodolojisi sayesinde zaman ve mekân tasavvurunu genişletmektedir. Bu tasavvur sayesinde fıkıh, Müslüman toplumlarda günlük hayatın dinamizmini temin ederek her bir kültürün kendi farklılıklarını sürdürmesine imkân vermektedir.

inançları özellikle bireysel ve kamusal alanda ibadetlerle sınırlı kaldığı görülür. Fıkıhın işlevi dinî hayatın sosyal ve kültürel hayatla kesiştiği gerilim eksenlerinde bireye yol açıcı ya da meşrulaştırıcı fetvalar için atıf kaynağı olmasıdır. Bununla birlikte özellikle finansal sistemde ya da organ nakli, genetik çalışmalar ve tıbbi etik gibi kimi durumlarda fıkıh göreve davet edilebilmektedir. Sosyal sistemin hukuk ve bürokrasi gibi dinî otoriteyi kesinlikle etkisiz kılan hassas seküler akslarında ise bu kesişme ya da paslaşma pek mümkün görünmemektedir. Esasen fıkıhın bu çerçevedeki işlevi bütünselliği muhafaza edici bir işlevden çok, mevcut paradigma içerisinde Müslüman bireylerin dinî hassasiyetlerinden kaynaklanan psikolojik gerilimleri azaltmaktan ibaret gibi görünmektedir. Bir başka deyişle modern dönemde fıkhi literatürün ve içtihadi çözümlerin klasik dönemdeki metodolojiden giderek uzaklaştığı, tartışma ve ilgi alanına daha çok değişen dünyanın yeni sorunları ve talepleriyle geldiği anlaşılmaktadır.

Fıkhi süreçlerin işleyişinde klasik çerçevenin ya da metodolojinin pragmatik taleplerle deforme edilmesi, fıkıhın bir değişim dinamiği olarak harekete geçmesinden çok mevcut sorunlara çözüm baskısının aciliyetinden kaynaklanmaktadır. Esasen bu olgu her Müslüman ülkenin kendi durum ve koşullarına göre farklılaşmakla birlikte, çözüm önerilerinin bir mezhebin penceresinden çok, modern hukukun da dâhil olduğu karşılaştırmalarla tartışıldığı, hatta değişik mezheplerin ve müctehitlerin görüşleri arasında tercihlerin devreye girdiği anlaşılmaktadır.

Modern dönem fıkıh çalışmaları ve faaliyetleri burada kendi özel dinamiklerinden daha çok, etkileşimsel ve eklektik bir karaktere açık hale gelmektedir. Bunda elbette fıkhi araştırmaların gündemi teşkil eden sorunlar etrafında değer bulmasının ve içtihadi faaliyetin güncel gelişmeler ve onların hukuk alt sistemine yansımalarıyla şekillenmesinin

özel bir etkisi bulunmaktadır. Öte yandan modern dönem fıkıh çalışmaları eklektik karakterin dışında, Batı hukuku ile yapılan mukayeselerde de savunmacı bir dil kullanmaya yönelmiştir. Savunmacı söylem özellikle modern dönem çalışmalarında fıkıhı adeta alternatif bir hukuk sistemi olarak tasavvur ve inşaya zorlamaktadır. Böylesi bir yöneliş ise modern dünyaya tepkiselliğin bütün izlerini yüklenmiş bir fıkıh anlayışının sosyal-sivil alandan da giderek tecrit olmasına yol açabilmektedir (Bardakoğlu 1996, 22-27). Ancak günümüzde fıkıh toplumsal alanda pratik sorunlara fazla karşılık veremediği için özellikle muamelat (hukuk) boyutunda yeterince işlerlik ve işlevsellik gösterememektedir. Şehir hayatının muamelata taalluk eden çok yönlü boyutlarına rağmen fıkıhın giderek ibadetler alanına sıkışması, dindarlığın sosyal etki boyutunu da zayıflatmaktadır.

Türkiye’de modernleşme, geleneksel ontolojiyi mümkün kılan hukuk ve eğitim gibi temel alanlarda yaşanan radikal değiştirmelerle yön bulmuştur. Bir başka deyişle Cumhuriyet öncesi toplumun hayat tarzı, biçim ve işleyişine meşruiyet sağlayan fıkıh ve medrese etkisizleşmiş, bu da hayatın her alanına zihinsel ve kimliksel bir krizi yansıtmıştır (Kurğan 2016, 142). Fıkıhın kurumsal kaynaklarının kuruması ile ortaya çıkan epistemolojik kriz ya da boşluk yeni hayat stratejileri ile telafi edilmeye çalışılmıştır. Ancak Müslüman şehir kültüründe geleneksel kodların çözülmesiyle ortaya çıkan yabancılaşmanın etkileri daha sarsıcı olmuştur. Fıkıhı ve adab-ı muaşeretini yenileyemeyen şehirlerde bu boşluğu irili ufaklı cemaat ve tarikatların derme çatma fıkıh tasavvurları doldurmuştur.

Türkiye’de Müslüman şehir kültürünün ikinci aşaması kentleşme ve sanayileşme sürecine özgü esas etkilerin ortaya çıktığı 1980 sonrasında başlar. Esasen bu dönemden sonra merkezi temsil eden seküler Kemalist seçkinlerin yerine giderek sosyal ve siyasal sermayelerini genişleten taşra kökenli ya da kentte büyüyen yeni kuşak genç girişimci Müslüman dindar-muhafazakâr kesimler geçer. 80 sonrası Türkiye’de gündelik hayatın muhafazakârlaşması daha çok dindarlığın kamusal görünüşleri üzerinden tartışmalara yol açtı. İslami grupların sivil toplum alanında ortaya koyduğu yüksek performans, uzun zamandır devam eden sosyal, siyasal ve ekonomik alanlardaki gelişmelerin bir sonucuydu. Toplumsallaşma süreçlerinde farklı kültürel temsillerle ifade imkânı bulan dindarlar, bir yandan kamusal alanda görünürlüklerini ve güçlerini artırırken, diğer yandan kendi içsel sekülerleşme süreçlerini de tetiklemiş oluyorlardı. Ancak sosyal, siyasal, sivil ve ekonomik alanlarda hareket etme ve söz sahibi olma eğilimi, öngörülmeyen yeni dinî sosyal problemlerin tezahürüne yol açtı. Bu tür kritik durumların bertaraf edilmesi ya da baş edilmesi konusunda fıkıh acil problem çözücü olarak göreve çağrıldı. Nitekim



80 öncesinde gazete ve dergilerdeki fıkıh köşeleri kısmen geleneksel literatürdeki klasik çözümlere sarılsa da zamanla bu yöntemin giderek çeşitlenen yeni sorunlara karşı yetersiz kalması, fıkhi yöntem ve birikim konusundaki tartışmaları güçlendirmiştir.

SONUÇ; ŞEHİR VE FIKHIN YÜZLEŞMESİ

Modern şehir hayatı her şeyden önce işbölümü ve uzmanlaşmanın organizasyonunu ifade eden karmaşık iktisadi, idari, bürokratik ve insani ilişkiler ağı olarak farklılaşmıştır. Şehirde yaşam eğitimden sağlığa, hukuktan ekonomiye, eğlenceden boş zamanların değerlendirilmesine ve hatta dinî hayatın organizasyonuna kadar kurumlaşmış ve yapılaşmış bir ilişkiler sistemine göre yürümektedir. Sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıklar çoğu zaman sosyal dernekler, mesleki örgütler, vakıflar ve sivil kuruluşlar aracılığıyla özerk faaliyetler icra ederler. Toplumsal sorunların bir kısmı çoğu zaman adlî-idarî mekanizmaların devreye girmesinden önce ara kurumlar yoluyla halledilmektedir. Bir başka deyişle şehre özgü yaşamın sosyal katmanları sivil toplumun gücünü kullanarak varlıklarını ve haklarını koruma altına alırlar. Sivil toplum şehir sosyal yaşamında belirgin gruplar ve kesimlerin kültürel seyyaliyetiyle birlikte şehre aidiyeti de besleyen özel bir yapılaşmadır. Sosyal grupların ve hareketlerin kolektif hayatta resmi toplumun dışında sorumluluğu ve inisiyatifini üstlenme eğilimleri şehir hayatına katılımı ve kimliği sahiplenmeyi ifade eder. Bu bağlamda klasik dönemin daha basit fert ve toplum ilişkilerine angaje olmuş bir fıkıh, artık kentsel

sistemin karmaşık yapılaşmış ve farklılaşmış dünyasında insanın ve kültürel yaşamın anlam, biçim ve muhtevadaki dönüşümlerini hesaba katmak durumundadır.

Günümüzün küresel kenti, modern öncesi sınırlı ve kodları belirli geleneksel hayat döngüsünün aksine, yaşamın her alanında sembolleri, sınırları ve anlamları tuz buz eden bir tüketimsel ilişkiler ağına dâhil olmuştur. Modern hukuki, bürokratik düzenlemeleri bile hızla altüst eden yeni ilişkiler ve etkileşimler günbegün hayatımıza girerek zihnî, davranışsal ve bilişsel kalıpları sarsmaktadır. Bir bakıma coğrafi sınırların ve kültürel aidiyetlerin azalan etkisi, bireysel özerk tercihlerin ve seçimlerin artan yaygınlaşmasıyla, sosyal problemlerin dokusunda ve dolayısıyla çözüm yollarında da farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Gündelik hayatın değişen görünüşleri ve dinamikleri dinî inançlara, pratiklere, gruplara, cemaatlara ve bir bütün olarak kültürel ve kişisel algılara yoğun, karmaşık ve özellikle bireyci etkiler bırakmaktadır.

Yeni kentsel hayatın küçülen, çekirdekleşen aile yapısı; örüntüsel roller, görevler ve ilişkilerin geleneksel yapısını sürekli olarak değiştirdiği gibi insanların aile ve yuva tasavvurlarını alabildiğine dönüştürmekte, yeni formlar, biçimler ve anlamlarla aile olgusunu yenilemektedir. Bu süreçte dinî yaşamın ve bağlılığın yeni anlayışlarla çeşitlendiği, dinî bilginin internet üzerinden akışkan hale geldiği, geleneksel dinî otoritenin yerini yeni tipolojinin ve yorumların aldığı görülmektedir. Geleneksel fıkıh bu anlamda tarihsel müktesebatı korumanın yanı sıra yeni



durumlara ve sorunlara karşı varlığını anlamlı kılacak bir yenilenme direncini de göstermek durumundadır.

Kentin bireyselleşmiş kültür atmosferi, dindarlığın nispeten formel, rasyonel ve duygusallıktan uzak fıkhi kalıplarından ziyade uzunca bir zamandır ihmale uğramış içtenlikli ahlaki kodlarını hayata müdahil olmaya çağırılmaktadır. Eğer fıkıh şehrin rutinlerinde atıf çerçevesi olarak anlam taşımaya devam edecekse, paradigmasını ve ona bağlı çözüm önerilerini ahlaki boyutla da güçlendirmek zorundadır.

Öte yandan Müslüman toplumların şehir yapılanması ve kültürel hayatın rutinleri, Batılı seküler kentin yapısal gelişiminden ve sorunlarından oldukça farklı bir seyr izlemiştir. Türk toplumunda şehirleşme süreci ise kendine özgü ara ve tampon kurumlarını üreten çok çeşitlenmiş alt ve karşıt kültür görünümüleriyle geçişkenliği ve değişkenliği yüksek, çatışmalı bir karaktere sahip olmuştur. Bu bakımdan Müslüman şehirler hızlı kültürel dönüşümler ile çatışmanın, değerler ve normlar karmaşasının, yabancılaşma ve farklılaşmanın sosyo-psikolojik sorunlarıyla karşı karşıyadır. Dönüşen aile ve evlilik tarzlarından boşanmalara, sosyal güvenlik kurumlarının çeşitlenerek yaygınlaşmasından kamu hizmetlerinin suistimaline, eğitimden sağlığa pek çok kurumun özelleşme ve piyasa mantığı içinde ayrımlar

yaratmasından başarı ve liyakat sistemlerinin aşınmasına kadar hemen her alanda sistemin açıkları ve gayrimeşru yolları üzerinden kültürel güvensizlikler ve risklerin artışı söz konusudur. Riske ve güven krizlerine dayalı bu toplumsal patolojinin zaman zaman meşruiyet için dinî kodları ya da fıkhi fetvaları kullanıma soktuğu görülmektedir.

Şehir kültürlerini neoliberal anlayışlar ve tüketim ekse-ninde dönüştüren küresel çağın dindar temayüllere sahip yeni kentlileri, gündelik hayat sorunlarına fıkhi çözümleri ya medya vaizleri aracılığıyla ya da sosyal medya ağları ve grupları üzerinden talep etmektedirler. Tarihsel resmî bir din hizmetleri kurumu olan Diyanet bu bağlamda ya işlev-sizleşmekte ya da daha sıcak samimi dindarlık arayışlarına istenen arzı sunamamaktadır. Modern şehir kültürüyle iç içe yaşayan dindar insan, hayatın hemen her evresinde iki farklı dünyanın karşılaşmasından kaynaklanan pratik sorunlarla yüz yüze gelmektedir. Sosyal dünyaya ve mua-melata ilişkin konularda kurumsal hayatın seküler normları ile zaman zaman gerilim ve çatışmalar yaşayan dindarlar, bu sorunların hallinde ikili, parçalı veya eklektik çözüm-lere yönelmekte ve duruş geliştirmektedirler. Bu durum gündelik hayatta, kültürde ve sosyal ilişkilerde istikrarsız biçimde parçalı, duruma göre değişebilen eksensiz ölçülere

ya da meşrulaştırmalara kapı açmakta, neticede çelişkili zihinsel duruşlarıyla dindarın sosyolojik vaziyetinde bir güven krizine yol açmaktadır. Güncel eğilimlerin belirlediği sistem-siz çözümler farklı paradigmalara atıflar nedeniyle yüksek bir seyyaliyet taşımakta, fıkıh daha çok pragmatik amaçlar için araçsallaşmaktadır. Bu bakımdan fıkıh, şehrin gündelik hayatında çoğu zaman özel kaygılar, hassasiyet-ler ve çözüm arayışlarında akla gelmekte, kimi zaman da finansal kurumsal meşruiyet taleplerine cevap vermektedir. Bu tür durumlarda fıkıh bir “hile-i şeriyeye” yöntemselliği içinde ahlakiliği ihmale uğramış bir cevaz arama yöntemine dönüşmektedir. Dinî hayatın metafiziğinden soyutlanmasına yol açan bu tavır, sosyo-psikolojik boyutta tutarsız davranış örüntüleriyle çelişisini içselleştiren şizofren bir kimliğin inşasına yardımcı olmaktadır (Bardakoğlu 2017, 19-87).

Şehirlerin çarpık gelişimi, betonlaşma, düzensiz ve kaçak yapılaşma, hava ve gürültü kirliliği, yeşil alanların azalması, insani ilişkilerde bireyselleşme, özelleşme ve yabancılaşmaya bağlı yozlaşmalar, sosyal süreçlerde ilgisizlik ve katılımsızlık, kuşaklar arası kültür ve davranış farklarının hızlı bir şekilde dönüşümü, yeni sosyal ağ dünyasında mahremiyetten dinî inanç ve tasavvurlara kadar bütün bir teolojinin tartışmalı bir dolaşıma girmesi dinî yaşayışın yanı sıra dinî literatürde ve fıkhi birikimde de çoğu zaman kaotik yansımalarını bulmaktadır. Bu minvalde fıkıh sadece bireyselleşen yaşa-maların özel sorunlarını değil, kentin yeni âdap ve formlarını da dikkate alan bir düzenleyici ahlakiliğin inşasına katkı sunan bir dil arayışına girmektedir. Fıkıh kentin değişen dokusu ve kültürel ikliminde hem geleneğin etkisizleş-mesine bağlı gerilimlerle baş etmede hem de bu süreçte teşekkül eden yeni birliktelik formlarını anlamlandırmada özel işlevlerle sahaya çıkmak zorundadır. Zira fıkıhın esas amacı “İslam ahlakının temel değer ve erdemlerini somut-laştırarak Müslüman toplumlarda uygulamaya taşımaktır. Ancak burada fıkıhın daha çok dar manada bireysel ahlaki erdemlerle sınırlanması, gerçekte onun toplum hayatı ve kamusal çevrede kolektif vicdanı temsil eden boyutunu gölgelemektedir. Toplumsal ve kamusal hayata ilişkin fetvalar, içtihatlar ve hükümlerin ahlaki bir meşruiyeti de içermesi önemlidir” (Bardakoğlu 2017, 62, 75).

Fıkıhın kendi usulü çerçevesinde İslami ilke ve prensip-lere uygun çözümler üretme potansiyeli, mahalli kültürün içe yönelik dinamizmini korumakla birlikte aynı zamanda sınırlarını gevşeterek evrensele açılmasını da sağlamakta-dır. Bir başka deyişle fıkıh, yerelde günlük hayatın kültürel örüntülerini dikkate almakta ancak metodolojisi saye-sinde zaman ve mekân tasavvurunu genişletmektedir. Bu tasavvur sayesinde fıkıh, Müslüman toplumlarda günlük hayatın dinamizmini temin ederek her bir kültürün kendi farklılıklarını sürdürmesine imkân vermektedir. Bu özelliği

sayesinde şehir hayatının istikrar ve değişkenliğine tekabül eden içtihadî bir boyutu temsil eder.

Fıkıh tarihsel bağajındaki formel hukuk geleneğine rağmen, günümüzde ehemmiyeti giderek artan kamu ahlâkı, şehir kültürü ve insan ilişkilerine dair düzenleyici ve geliştirici bir potansiyel taşımaktadır. Belli bir dönemdeki içtihadî çabaları mutlaklaştırmaya izin vermeyen metodolojisi, bir bakıma şehir hayatının değişen yapısına, bürokratik ve kurumsal düzeni ayakta tutan rasyonel ilişkilerine de pencere açmaktadır.

Kolektif kimliğin en önemli motiflerinden biri, şehre ait olma duygusunun içselleştirilmesidir. Ancak bu aidiyet bilinci şehir kültürünün toplumsal temsilcisi ve taşıyıcısı sınıflarda meslek ahlâkı, sosyal sorumluluk ve çevresel duyarlılık gibi özelliklerle birlikte gelişmektedir. Şehre özgü fıkhi müktesebat, ilişkiler kadar sosyal zaman ve mekâna anlam kazandıran bağları da içermelidir. Bu durumda ancak şehrin kültürel kimliği, tarihsel mirası ve kolektif hafızası fıkıhla süreklilik kazanır. Kentsel hayat, birlikte yaşamın dinî olmayan seküler tarzlarını öne çıkarmıştır. Dinin ahlâki boyutu ise daha çok kişisel ilişkilerle ve ibadetlerle sınırlı kalan bir algıya dönüşmüştür. Fıkıh, ahlâkın kentsel seküler motiflerine rağmen şehir kültürünü Vahyin hakikatine uygun bir anlamla bitiştirebilir. Fıkıhı diğer hukuk sistemlerinden ayıran en büyük özellik, İslam’ın temel ilkelerini değişen sosyo-kültürel hayatın taleplerine cevap verecek şekilde güncelleme imkânı içermesidir (Bardakoğlu 2017, 63).

Şehir hayatı her ne kadar bürokratik kurumlar ve yapı-lar üzerinden bir ağ sistemini ifade etse de sosyal ilişkiler ve kültürel karşılaşmalar bağlamında sürekli etkileşim halinde olan bir yaşam tarzını içerir. Fıkıh şehir hayatının farklılıklar ve dönüşümler içeren yapısını istikrar ve de-ğişimi dengeleyecek çözümlerle ikameye imkân vermelidir. Fıkıhı diğer sistemlerden ayırt etmesi gereken en önemli özelliği ise bu çözümleri bir ahlaki çerçeve ve duyarlılıklar ekseninde yapma potansiyelidir. Şehir ise zaten buna hazır bir ahlaki uzlaşım ve bağlılıklar dünyasıdır.■

KAYNAKLAR

- Bardakoğlu, Ali (1996), “Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, 22-27.
- Bardakoğlu, Ali (2017), “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, *Eskiye* 35. Sayı, Güz 2017, (51-94).
- Johnston, David (2011), “20. Yüzyıl Fıkıh Usûlünün Bilgi Kuramı ve Yorum Anlayışında Dönüşüm”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 17, (105-144).
- Karaman, Hayrettin (1996), “Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, (1-14).
- Kurğan, Erdal (2016), “Fıkıh’tan Yoksun Bir ‘Yer’de İslamcılığı Yargılamak: Hafızasını Kaybetmiş İslamcılık vs. Yerlilik”, *İnsan ve Toplum*, 6 (1).
- Turner, Bryan (1997), *Max Weber ve İslam*, çev. Y. Aktay, Vadi Yayınları, Ankara.

Fıkıh, Hikmet, Medeniyet



PROF. DR. H. YUNUS APAYDIN

DİN, MEDİNE:

Etimolojik tahlillerinden birine göre medine sözcüğü, dinin ete kemiğe bürünüp görünür hale geldiği ve yaşandığı mekân anlamına gelir. Daha önce adı Yesrib olan şehrin, Hz. Peygamber'in oraya hicret etmesi ve hüküm bildiren ayetlerin inip uygulanmaya başlamasıyla birlikte önce “Medînetu'n-nebi” sonra “Medine” adını alması, bir yönüyle dinin hayatın içinde görünür hale gelmesiyle de irtibatlandırılabilir. Burada din büyük ölçüde, Müslüman filozofların ve onları takiben kelimcilerin sosyal düzenin sağlanması için bir kanuna duyulan ihtiyaç bağlamında gündeme getirdikleri şer'/şeriat kavramına tekabül eder.

DİN, ŞERİAT, FIKIH:

Klasik terminolojideki yaygın kabule göre din, bütün peygamberlerin öğretilerinde ortak olan tevhit gibi temel ilkeleri, şeriat ise peygamberden peygambere farklılık gösterebilen amelî yani davranışa ilişkin ilkeleri ifade eder. Yapıları itibariyle verili ve statik olan din ve şeriatın bedenlenip görünür hale gelmesi esas itibariyle bunların yorumlanmasına yönelik entelektüel faaliyet olan “fıkıh” yoluyla olur.¹ Yapısı itibariyle dinamik bir zihnî faaliyeti ifade eden fıkıh bu yönüyle din ve şeriat hükümlerinin zaman ve mekân koordinatları içinde yorumlanması, içinde yaşanan zaman ve mekânın diline çevrilmesi demektir.

Din her konuda -içi değişik enstrümanlarla doldurulabilen- genel ölçüler verir. Şeriatlar, bu genel ölçülerin farklı zaman ve mekânlarda yine vahiy yoluyla doldurulmasıdır. Fıkıh ise hayatın, bu genel ölçüler içerisinde kalınarak, verili şeriatın maksatları doğrultusunda fukaha tarafından düzenlenmesidir. Fıkhi düzenleme yapılırken dikkate alınması gereken birçok şey vardır. Bunlardan birini Kur'an ma'ruf olarak ifade eder. Ma'ruf insanların bir dönemde uygun, adil ve doğru gördüğü şey demektir.

Farabi'nin, *İhsâu'l-ulum* adlı eserinin son bölümünde el-ilmu'l-medenî yanında yer verdiği iki ilimden birinin fıkıh ilmi olması da bu bağlamda tesadüf değildir. Farabi, sınaatu'l-fıkh diyerek bir sanat olarak nitelediği fıkhı şöyle tarif ve tavsif etmiştir: “Fıkıh, insanın, şeriat koyucunun tasrihen -yani doğrudan ve açıkça- belirlemediği şeylerin ölçüsünü/ hükümlerini, tasrihen belirlediklerine göre istinbat etmesi ve yaptığı istinbatın şeriat koyucunun maksadına uygunluğunu denetlemesidir.”

¹ Bu noktada İmam Malik'in “...Kitabı ve hikmeti öğreten peygamber...” ayetinde geçen hikmet kelimesini “dinde fıkıh” olarak açıkladığını hatırlayalım.

“İnsan tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamadığı için hemcinsleriyle birlikte yaşamaya ve onlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Birlikte yaşama ancak insanların kabulünde anlaştığı bir kanun altında düzgün ve düzenli olur. Adaletin sağlanması ise ancak sahip olduğu özel nitelikleriyle başkalarından ayrılan ve semavi/yüksek nefislerle ve faal akılla irtibata geçebilen bir peygamberin getirdiği şeriat sayesinde olabilir.”



▲ Kufe

Farabi'nin gerek fıkıhın mahiyetine ilişkin olarak bu söyledikleri, gerekse fıkhı “inanışlar/söylemler (ârâ) ve eylemler (ef'âl)” olarak iki kısımda değerlendirmesi, ilginç bir şekilde Ebu Hanife'nin “insanın lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” şeklindeki fıkıh tanımının kapsamıyla örtüşmektedir. Bilindiği üzere Ebu Hanife'nin bu fıkıh tanımı -her ne kadar tanımda tasrihen bulunmasa da- dinin hem itikat (inanış) hem de amel (ibadet ve hukuk) boyutunu içine almaktadır. Farabi'nin “Allah ve sıfatları ile âlem hakkında şeriatla yer

alan veriler” olarak açıkladığı “ârâ”, Ebu Hanife'nin tanımı kapsamında yer aldığı düşünülen itikada, Farabi'nin “ibadetler ile muamelat/hukuk” olarak açıkladığı “ef'al” ise Ebu Hanife'nin tanımı kapsamındaki amelî konulara büyük ölçüde denk gelmektedir.²

Fıkıhın Farabi tarafından hem inanışları hem de davranışları içine alacak

² Farabi'nin *İhsâu'l-ulum*'da fıkıh ilminden sonra yer verdiği kelim ilmine özellikle şeriat koyucu tarafından açıkça önerilen söylem ve eylemleri savunma görevini yüklemiş olması, -gözden kaçırıldığını sandığım- ilginç bir noktadır.

şekilde tanımlanması (ve buna ilaveten inanış ve davranışlardan oluşan fıkıh savunma ve destekleme görevinin kelimine yüklenmesi), bir yönüyle fıkıh usulünün İslam bilimlerinin ortak entelektüel zemini olduğu şeklindeki iddiamızı da desteklemektedir. Bu iddiaya göre fıkıh usulü, her ne kadar daha çok fıkıhın ameli yönü ile ilgili görünse de, özellikle itikat ve ahlak alanını sistemleştiren disiplinler için de ortak bir entelektüel zemin teşkil edecek bir içeriğe sahiptir. Bu disiplinlerin tarihsel süreçte çözüm üretim yöntem ve tekniklerinin farklı olması bu tespiti yalanlamaz.

Farabi'nin kısaca aktarmaya çalıştığımız bu fıkıh tasavvurunun, onun dar ölçekte şehir, geniş ölçekte devlet açısından kurucu disiplinin “fıkıh” olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğunu ima ettiği söylenebilir. Fıkıhın mahiyetine ve işlevine ilişkin olarak İbn Sina'nın yaptığı değerlendirme de genel hatlarıyla Farabi'ninkine yakındır. İbn Sînâ'nın ameli hikmeti/amelî aklı, pratik olarak hayrı yani iyiliği gerçekleştirmeyi hedefleyen ve bunun için apriori kesinlik aramayıp yaygın kabul gören zanni öncüllerle yetinen bir düşünme faaliyeti olarak tasavvur etmesi, fıkıhın -Şari'in kulların maslahatlarını (yani onların iyiliğine olan şeyleri) sağlama amacını gerçekleştirmek üzere- çoğunluk itibarıyla kesin olmayan kanaatler üzerine kurulu oluşuyla tam bir örtüşme göstermektedir.

FIKIH VE HİKMET:

Görebildiğim kadarıyla şeriata, dolayısıyla fıkıhın, Müslüman filozoflar tarafından büyük resim içerisinde amelî hikmet kapsamına yerleştirilmesi, daha çok peygambere duyulan ihtiyacın temellendirilmesi üzerinden yapılır.³ Müslüman filozoflar ve kelim-

3 Fıkıhın ameli hikmet kapsamına dâhil edilmesi, bazı filozofların hikmeti “beşerî takat ölçüsünde Tanrıya benzemek” olarak tanımlamasıyla da ilintilidir.



▲ Ebu Hanife'nin ders halkası

cılar bir şeriata duyulan ihtiyacı şu şekilde açıklarlar:

“İnsan tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamadığı için hemcinsleriyle birlikte yaşamaya ve onlarla yardımlaşmaya ihtiyaç duyar. Birlikte yaşama ancak insanların kabulünde anlaştığı bir kanun altında düzgün ve düzenli olur. Adaletin sağlanması ise ancak sahip olduğu özel nitelikleriyle başkalarından ayrılan ve semavi/yüksek nefislerle ve faal akılla irtibata geçebilen bir peygamberin getirdiği şariat sayesinde olabilir.”

Fıkıh ile amelî hikmet arasındaki irtibatı güçlendiren hususlardan biri de ameli hikmet kapsamında incelenen temel konuların büyük ölçüde fıkıhın inceleme alanına giren konular olmasıdır.

İbn Sînâ'nın tasvirine göre amelî hikmetin amacı “hayrı yani iyiliği gerçekleştirmek gayesiyle insanın eylemleri konusunda bir kanaate (re'y) varmak ve bu yolla insanın yetkinleşmesini sağlamak” olduğuna göre amelî hikmetin kapsamı, klasik tasnife uygun olarak bireysel ahlak,

ailevi ahlak ve sosyopolitik ahlak olarak belirlenmiş olmakta ve bunlar ahlak, ev idaresi/ekonomi ve siyaset olarak ifade edilmektedir.

Amelî hikmetin ilk kısmı, insanın dünya ve ahiret hayatında mutlu olabilmesi için kendi şahsıyla ilgili olarak sahip olması gereken nitelikleri ve yapması gereken eylemleri; ikinci kısmı, insanın eşi, çocuğu ve hizmetçisiyle birlikte yaşadığı evini mutluluğa imkân verecek düzenli bir şekilde nasıl idare edeceğini; üçüncü kısmı ise şehir/devlet düzeyinde insanların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olacağını içermektedir. Şehir/devlet düzeyinde ilişkilerin düzgün bir şekilde yürüyebilmesi için -daha önce ifade edildiği gibi- meşru bir kanun ve bu meşru kanuna göre davranıp onu koruyan bir yöneticinin varlığı gerekmektedir.

Amelî hikmetin bu kısımlarının -yani ahlak, ev yönetimi ve siyasetin- ilkesi ilahî şeriattan alınmış ve genel çizgileri onunla belirlenmiştir. Şariat ile amelî hikmet arasındaki bu sıkı ilişki, aynı zamanda şeriata, amelî hikmet

çerçevesinde ortaya konan görüşlerin doğruluğunu tespit için bir kıstas olmasını da doğurmaktadır. Bu noktadan sonra insan *nazar* yoluyla genel ilkelere ulaşır ve bunları tikel durumlara uygular. Burada İbn Sina'nın nazar dediği şeyin esasında fıkıh olduğu açıktır. Fıkıhın sahne aldığı yer tam da burasıdır.

İbn Sina'nın en önemli şarihlerinden olan Fahreddin Râzî de farklı ifadelerle aynı şeyleri söylemektedir. Râzî'ye göre amelî hikmetin kısımlarını oluşturan ahlak, ev yönetimi ve siyasetin ilke ve yetkinliği şeriattan elde edilmektedir. Amelî hikmet ile şariat arasında böyle bir ilişkinin bulunması peygamberlerin gönderiliş amacından kaynaklanmaktadır. Peygamberler insanları davranışları konusunda en uygun yola, doğru bir tarzda iletmek üzere gönderilmişlerdir. Diğer yandan Râzî, peygamberlerin amelî hikmet kapsamına giren ilimlerin ilkelerini genel çizgileriyle ortaya koyabileceklerini, bu ilkelerin tespitinin nazarî aklın, bu kanunların tek tek fertlere

ları şahsın bekasına ilişkin hükümleri düzenler. Türün bekasına ilişkin olan hükümler ise ‘türün medeniyet itibarıyla bekası’ ve ‘türün menzil itibarıyla bekası’na ilişkin olmak üzere iki kısma ayrılır. Türün medeniyet itibarıyla bekası, *ukubat* (ceza hukuku) ile, türün



▲ Farabi

Farabi, sınaatu'l-fıkıh diyerek bir sanat olarak nitelediği fıkıhı şöyle tarif ve tavsif etmiştir: “Fıkıh, insanın, şariat koyucunun tasrihen -yani doğrudan ve açıkça- belirlemediği şeylerin ölçüsünü/hükümlerini, tasrihen belirlediklerine göre istinbat etmesi ve yaptığı istinbatın şariat koyucunun maksadına uygunluğunu denetlemesidir.”

ve tikel olaylara uygulanmasının ise amelî aklın görevi olduğunu ifade eder.

Amelî hikmet fıkıh ilişkisine dair sunulan bu genel çerçeve, Teftazani tarafından fıkıh usulüne şu şekilde monte edilmiştir:

“Fıkhi hükümler, önce ahiret işine ilişkin olan hükümler ve dünya işine ilişkin olan hükümler olmak üzere ikiye ayrılır. Ahiret işine ilişkin olan hükümler *ibadetler*dir. Dünya işine ilişkin olanlar ise ‘*şahsın bekasına ilişkin olanlar*’ ve ‘*insan türünün bekasına ilişkin olanlar*’ şeklinde ikiye ayrılır. Borçlar hukuku, ticaret hukuku ve benzeri hukuk alan-

menzil itibarıyla bekası ise *münâkahât* (aile hukuku) ile sağlanmaya çalışılır.”

Bütün bu söylenenler “düzen” problemi konusuna Müslüman filozofların nasıl yaklaştıklarını ve düzen probleminin çözümünü şariat ve fıkıh ile nasıl irtibatlandırdıklarını göstermektedir. Bu yaklaşımda düzenin sağlanması noktasında genel çizgilerin konulması şeriata atfedilirken, bu ilkelerin tikel durumlara uygulanması görevi fıkıha verilmektedir. Bu yönüyle fıkıh toplumsal düzenin hem sağlayıcısı, hem sürdürücüsü hem de koruyucusu işlevini üstlenmiş olmaktadır.

Din, şariat ve fıkıhın genel olarak amelî hikmet kapsamında gösterilmesi ve düzenin bu yolla sağlanması düşüncesi, dinin özellikle pratik hayata dönük yüzünün, yani şeriata zamana, mekâna ve topluma bağımlı olup olmadığı sorusunu da gündeme getirmektedir. Müslüman filozofların bu soruya verdikleri cevap ana hatlarıyla şeriata itaat peygamber üzerinden olduğu ve peygamber de üstün yetenekleri sayesinde bu bilgileri daha üst bir otoriteden aldığı için bunların sabit görülmeyp değiştirilmesi durumunda bir itaat sorununun ortaya çıkabileceği yönündedir.

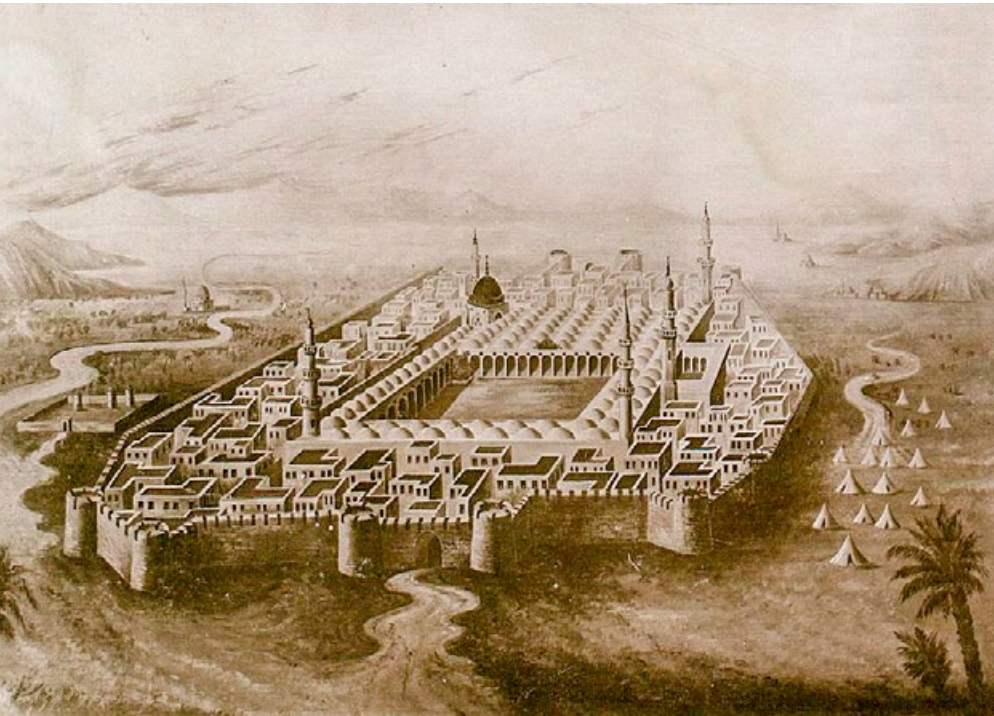
KIYAS VE HUKUKA İTAAT SORUNU:

İlk dönemlerden itibaren kıyasın meşru bir yöntem olup olmadığı tartışması esas itibarıyla hukuka itaat sorunuyla ilgilidir. Kıyası meşru bir hüküm çıkarım (istinbat) yöntemi olarak kabul etmeyenler, kıyasın esas itibarıyla reye dayanması ve reyin de zan ifade etmesi sebebiyle, kıyas yoluyla elde edilen hükmün şariat sahibine nispet edilmesinin doğru olmadığını öne sürmüşlerdir. Yine istihsan ve ıstıslahın meşru birer hüküm çıkarım yöntemi olup olmadıklarının daha da fazla tartışılması ise bunların kıyasa nispetle, şer'î hükmü temsilden daha uzak olduklarının düşünülmesi sebebiyledir.

Kıyasın meşru bir yöntem olduğunu ve kıyas yoluyla elde edilen hükmün şariat koyucuya nispet edilebileceğini savunanlar ise bu yolla elde edilen hükmün de şariat koyucunun hükmü olacağını ve itaati hak edeceğini öne sürmüşlerdir. Kıyası ve mesela istihsanı bir hüküm çıkarım yöntemi olarak benimseyen Hanefi mezhebinin, Abbasilerden itibaren, Osmanlı'nın yerini Türkiye Cumhuriyeti'ne bırakmasına değin siyasal otoritenin desteğini arkasına almasıyla teorik meşruiyetin

pratik destek gördüğü ve hukuka itaat sorununa geçit verilmediği söylenebilir.

Fıkıhın merkezi rolünü kaybettiği, toplumsal düzeni sağlayıcı olma işlevini yitirdiği modern döneme gelindiğinde ise adeta kaynağı ümmî şeriat olan, farklı iklimlerden/şehirlere geçerek oradan aldığı minerallerle zenginleşen, geçtiği şehirlere hayat veren bir ırmak gibi akan fıkıhın, bu akışının durmuş olduğunu görüyoruz.



▲ Medine

YERELLİK ÜZERİNDEN EVRENSELE UZANIŞIN YOLU YORDAMI:

Endülüslü usulcü Şâtıbî, *el-Muvafakat* adlı eserinde, İslam şeriatının ümmî oluşunu söz konusu eder ve bunun üzerine birtakım değerlendirmeler yapar. Ona göre, şeriatların gönderiliş tarzı muhataplarının tanıdığı şeyler üzerinden olduğu için Hz. Peygamber aracılığıyla gönderilen şeriat da Arap toplumunun ümmîlik vasfına uygun

olarak ümmî idi ve onların bilmediği yabancı unsurlar içermemekteydi.

Şâtıbî bu değerlendirmesini desteklemek için Arapların aşına oldukları ilimlerden ve ahlaki erdemlerden uzun uzadıya söz eder. Şimdi bu tespitten hareketle sorulacak temel soru şudur:

Bir şeriat, gönderildiği toplumun kültürel kodlarında var olan ve bir şekilde hayatına yansıyan şeyleri söz konusu etmek, toplumu o noktalardan yakalamak ve bir yere götürmek durumunda

Bu soruya cevap hazırlamaya yardımcı olmak üzere Şâtıbî'nin bir başka tespitine de yer verelim. Şâtıbî çok doğru bir şekilde, şeriatın insan tabiatına ters bir yükümlülük getirmeyeceğini ifade eder.

Şeriatın/şer'î hükümlerin birey tabiatıyla uyumunu dile getiren bu tespit, insan tabiatının esas itibarıyla değişmemesi sebebiyle, insan tabiatı temelinde gelen hükümlerin değişme ihtiyacı içinde olamayacağını, dolaşısıyla sürekliliğini de zımnen ifade etmektedir. Peki, insan tabiatından bahsettiğimiz gibi “toplum tabiatı”ndan bahsedebilir miyiz?

Kanaatimce toplumun da bir yapısı ve tabiatı vardır ve -insanın/bireyin tabiatından farklı olarak- bu tabiat sosyo-politik durumların ve ilişkilerin değişmesine göre değişir.

İmdi muhatap kitlenin sosyokültürel durumunu dikkate almaması durumunda şeriatın yadığanacağı ve içselleştirilmesinin mümkün olmayacağı müsellemler kaziye olarak önümüzde durduğuna göre, Arap toplumunun sosyo-kültürel durumunu esas alan şeriatın, zaman içerisinde toplumsal yapısı değişen Araplara ve farklı sosyokültürel yapıya sahip olan diğer toplumlara hitabının nasıl sağlanacağı, mevcut şer'î hükümlerin onlara nasıl anlatılacağı sorusu gündeme gelmektedir.

FIKHETMENİN YÖNTEMİ OLARAK REY VE KIYAS:

Eğer lafızların zahirlerinin gerektirdiği sonuçlar toplumun tabiatıyla şer'î hükmün tabiatı arasındaki uyum göz ardı edilerek başka toplumlara taşınacak olursa bunun bir doku uyuşmazlığına yol açacağı ve hükmün konuluşunda gözetilen amacı gerçekleştirmeye bileceği tahmin edilebilir. O halde lafızların salt zahirlerinin taşınması uygun bir yol olamaz.

Şer'î hükümlerin başka kültürlerle taşınmasının diğer yolu ise mevcut tikel

hükümlerden soyutlama yoluyla birtakım ilkelere ulaşmak ve bu ilkelere hareketle şeriat koyucunun amaçları doğrultusunda düzenleme yapmaktır. İşte esas itibarıyla yapılan bu soyutlama işlemi reydir ve bu rey fıkıhın ruhudur.

Bu açıdan bakıldığında fıkıh ümmî şeriatın, diğer ifadeyle yerel hükümlerin farklı şehirlere, farklı kültürlerle taşınmasının yolu olmaktadır. Bu yönüyle fıkıh soyutlama yoluyla ulaşılan ilkelerin tikel durumlara uygulanması mahiyetindedir. Eğer bir soyutlama faaliyeti ve ilkelerden hareketle norm oluşturma düşüncesi yoksa orada fıkıhtan bahsedilemez. Burada usulcülerin kıyası meşru bir yöntem olarak görmediği için kıyasa başvurmayan kimselerin fakih sayılıp sayılmayacağını tartışma konusu ettikleri de hatırlanabilir. Farabi'nin fıkıh tasviri de dikkate alınırsa bir insanın fakih olarak nitelendirilebilmesinin onun kıyası kullanmasına bağlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Yereli, soyutlama yoluyla oluşan üst ilkelerden hareketle, başka toplumlara, şehirlere, kültürlerle taşıyarak evrenselleştiren rey devrede olmazsa, yerelin olduğu biçimiyle evrensel hale getirilme riski söz konusu olur. Hz. Osman'ın, ayetlerin zahir anlamına tutunarak din temsil ve tebliği yapan Ebu Zer el-Çıfari'yi Rebeze'ye sürmesi olayı, somut, zahirci ve şekilci anlayışın şehre uyumsuzluğunu ve orada barınamayacağını gösteren ilginç ve bu açıdan üzerinde durulmayı hak eden bir uygulamadır.⁴ Abbasilerden itibaren Hanefi mezhebinin devletin resmi veya yarı resmi mezhebi olması tesadüf değildir. Hanefilik bireyin tabiatını dikkate aldığı gibi toplumun tabiatını da gören ve şeriat koyucunun

4 Bediuzzaman'ın, Şafiilerin kadına dokunmakla abdestin bozulacağı görüşüne sahip olmalarını onların köylülüğüne, Hanefilerin bu durumda abdestin bozulmayacağı görüşünde olmalarını onların şehirli oluşlarına bağlaması özellikle ehl-i hadis zihniyetinin bedavetle, ehl-i rey zihniyetinin medeniyetle ilişkilendirilmesi bakımından ilginçtir.



▲ Mekke

İster tikel bir hükmün konuluş gerekçesinden hareketle başka tikel bir meselenin hükmünün belirlenmesi işlemi olan kıyas, ister tikellerin tek tek araştırılarak bir üst ilkeye ulaşılması işlemi olan kıyas olsun her iki türüyle kıyas bir soyutlama işlemidir. Tarihsel tecrübeye bu soyutlama işlemini yapanlar, -hadi en iyi yapanlar diyelim- başını Ebu Hanife'nin çektiği rey ehlidir.

maksatlarını da dikkate alarak topluma rasyonel zeminde hitap edebilen bir yapıya sahiptir.

İster tikel bir hükmün konuluş gerekçesinden hareketle başka tikel bir meselenin hükmünün belirlenmesi işlemi olan kıyas, ister tikellerin tek tek araştırılarak bir üst ilkeye ulaşılması işlemi olan kıyas olsun her iki türüyle kıyas bir soyutlama işlemidir. Tarihsel tecrübeye bu soyutlama işlemini yapanlar, -hadi en iyi yapanlar diyelim- başını Ebu Hanife'nin çektiği rey ehlidir.

Reyin ve bir anlamda fıkıhta soyut düşünmenin teorisini oluşturan Ebu Hanife'nin sistemini kozmopolit bir şehir olarak nitelenen Kufe'de kurması bu açıdan manidardır. Zygmunt Bauman'ın soyut düşüncenin ancak şehir ortamında yeşerip gelişebileceği şeklinde kabaca özetlenebilecek yaklaşımı, soyut düşünce fıkıh ilişkisi ve fıkıhın toplumsal hayatı düzenleme işlevi ile ilgili olarak söylediklerimiz bakımından adeta tamamlayıcı bir sonuç cümlesi mesabesindendir.■

Fıkıhın Gölgesi Tekrar Şehrimize Düşer mi?

PROF. DR. VEJDİ BİLGİN

FIKIH KAVRAMINA YABANCI OLANLAR, ÖNCELİKLE BU KELİMENİN şehirle ilgisine şaşırabilirler. Kelime, Türkçemize “İslam Hukuku” şeklinde tercüme edildiğinde kuşatıcılığını kaybeder. Her şeyden önce fıkıh medeni hukuk, anayasa hukuku veya borçlar hukuku gibi alanların yanında ibadet, ahlak ve adab-ı muaşeret kurallarını da içine alan geniş bir kavramdır. İkinci olarak hukuk insan ilişkilerini yazılı normlar altında toplayan bir kurumdur. Oysa fıkıh bu normların dışında, doğrudan mahkemeye ve cezaya konu olmayan normları da içerisinde barındırır. Şüphesiz bunlar daha çok ibadet, ahlak ve adab-ı muaşeretle ilgili olmakla beraber, örneğin aile veya ticaretle ilgili hukuki konularla da ilgilidir. Bundan dolayı fıkıh içerisinde kazaî/diyanî ayrımı, haram ve helal kavramları dışında da müstehab ve mekruh kavramları yer alır. Yani bazı hususlar doğrudan mahkemelerin



konusu iken, başka birtakım hususlar müminin vicdanında sadece dinî bir sorumluluk olarak yine yaptırıma sebep olurlar. Bu kadar geniş bir ilgi alanı içerisinde şehrin, hem başlı başına bir konu olarak hem de içerdği pek çok öge ile fıkıh içerisinde yer aldığını görüyoruz.

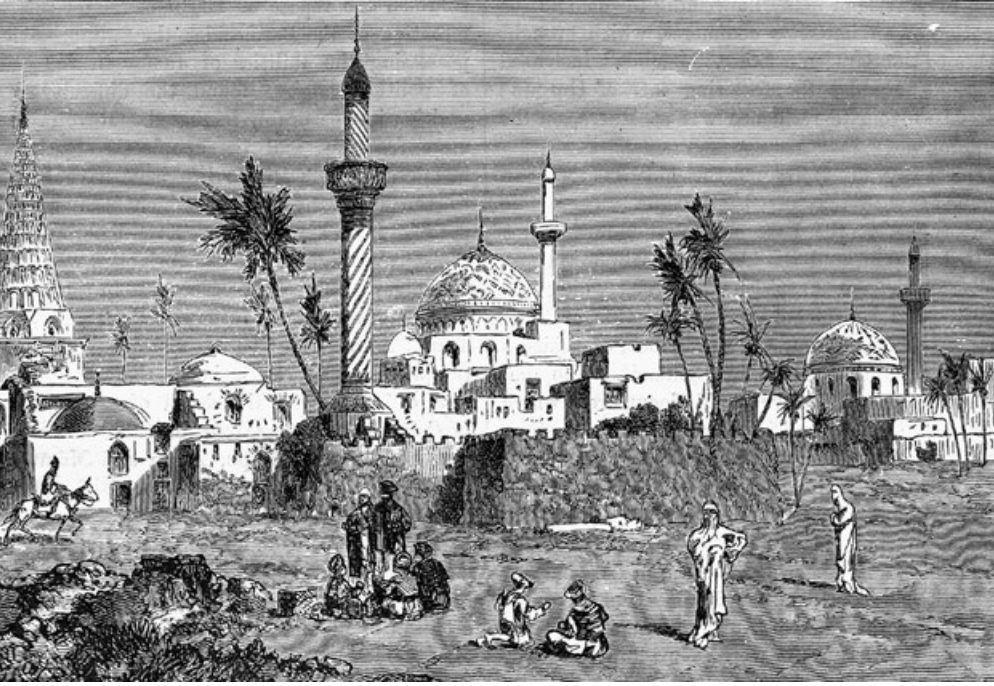
FIKHİ AÇIDAN ŞEHİRİN TANIMI

Her şeyden önce fıkıh şehrin ne olduğunu tanımlar. Zira bir mahalde cuma namazının farz olabilmesi için o yerin “şehir” hükmünde olup olmayacağı tartışılmıştır. Hanefi mezhebine göre sadece şehirde cuma namazı kılınabilir. Şehir olmayan yerde cuma namazı kılmak gerekmediği gibi, burada kılınan cuma da sahih değildir. Durum bu kadar ciddi olunca bir yerin şehir sayılabilmesinin şartları gündeme gelmiştir. Hanefiler bunu tespit edebilmek için en büyük caminin ahaliyi alamayacağı kadar kalabalık olması, bir yöneticiye ve kadıya sahip olması veya devletin o yeri şehir olarak kabul etmesi gibi kriterler öne sürmüştür. Diğer mezheplerde doğrudan şehir şartı yoktur. Ancak Şafiiler ve Hanbeliler de bir yerde cuma kılınabilmesi için âkil-bâliğ, mukim (yolcu olmayan) ve hür 40 erkeğin bulunma şartını öne sürdüklerinde esasında küçük çaplı bir şehri tanımlamışlardır.¹ Günümüz Türkiye’sinde en küçük yerleşim birimlerinde dahi cuma namazı kılınması Diyanet İşleri Başkanlığının 16 Şubat 1933 tarihinde verdiği izne dayanmaktadır.²

ŞEHİRİN DOKULARINA SİNMIŞ FIKIH

İslam’ın Medine tarafından kabulü Hz. Peygamberi’in hicreti ile taçlandığı zaman şehir üzerinde yeni dinin görünürlüğü Mescid-i Nebevi ile tamamlandı. Hz. Peygamber de peygamber sıfatının yanında doğal bir devlet başkanı rolündeydi. Daha sonra kurulacak olan İslam şehirlerinde caminin merkezî konumu devam edecektir. İslam sadece Arapların değil, Türkler gibi diğer Müslüman milletlerin de şehirleşmesinde etkili oldu. Özellikle cuma namazını ifa edebilmek için bir yerde ikamet etmek şartının olması, vakit namazlarının cemaatle kılınmasının teşviki, ayrıca dinin emirlerinin yeni nesillere öğretilmesi, yani eğitim-öğretim ihtiyacı yerleşik hayata geçişi etkileyen dinî faktörler arasında sayılabilir.³ Nitekim yeni kurulan şehirlerde cami ve hükümet konağı merkezî iki öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Basra

- 1 Bkz. Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*, Çev. Ahmet Efe ve diğ., Risale Yayınları, İstanbul, 1990, c. 2, s. 371, 375, 378-380; Hayreddin Karaman, “Cuma,” *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. 8, s. 86.
- 2 Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara, 1954, s. 251.
- 3 Yılmaz Can, Recep Gün, “Erken Dönem İslam Toplumunda Mevcut Sosyo-Kültürel ve Dini Bazı Duyarlılıkların Sanata Yansıması,” *İstem*, Yıl:4, Sayı:8, 2006, s. 112.



▲ Bağdad

ve Kûfe gibi sonradan kurulan şehirlerde ilk inşa edilen bina cami olmuş, şehir meydanı, çarşı, devlet daireleri ve mahalleler bu camiye merkeze alarak konumlandırılmıştı.⁴

İslam şehirlerindeki farklı dinî ve etnik kökene ait topluluklar arasındaki ilişkiler de fıkıh tarafından belirlenmekteydi. İslam toplumu öncelikle din merkezli olarak Müslim ve gayrimüslimlerden, daha sonra ırk esasına göre farklı milletlerden meydana gelmekteydi. Hz. Ömer'in sistemleştirmesiyle, Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki sınırların belirlenmesi amacıyla bazı tedbirler alınmış ve bunlar fıkha yansımıştı. Hıristiyanlıktan farklı olarak İslam'a göre, zorla bir dine girmek gerçekte uhrevi bir kurtuluş sağlamaz, hatta dünyada "münafık" denilen daha tehlikeli bir topluluğun oluşmasına neden olur. Bundan dolayı zorla Müslümanlaştırma söz konusu değildir. Cizye adı verilen özel bir vergiyi veren gayrimüslimler kendi dinlerini ve hukuklarını kendi aralarında yaşar, kültürel özelliklerini devam ettirirler. Bundan dolayı gayrimüslimlerin sarık sarmalarına izin verilmemiş, Müslüman ahalinin de onların sembolü sayılacak kıyafet giymeleri veya aksesuarlarını takmaları yasaklanmıştı. Bunların dışında statü farkını göstermek için gayrimüslimlerin ata binmelerinin, kılıç kuşanmalarının, Müslümanların evlerinden yüksek binalar yapmalarının yasaklanması da fıkıh içerisinde yer almıştı. Bu konunun

fıkhi literatür içerisine çok erken bir devirde girdiğini görüyoruz. Zira Ebu Yusuf'un (öl. 798) *Kitâbu'l-Harac*'ında konu ayrı bir başlık halinde ele alınmış,⁵ daha sonra el-Kudurî'nin (öl. 1037) *Muhtasar*'ı gibi eserlerde tekrar edilmiştir.⁶ Doğal olarak Osmanlı Devleti'nde de benzer fetvalar karşımıza çıkar. Örneğin İbn Kemal'e ait bir fetva şöyledir:

Mes'ele: Bir kimesne şehir içinde bir atlı kâfire uğrasa attan in didükde kâfir âna [ona]muhâlefet eylese [karşı çıksa] nice itmek gerekdür?

*el-Cevâb: Güçle indirmek gerekdür.*⁷

Görülebileceği üzere Müslüman şehirlerinde gayrimüslimler beş temel hak açısından Müslümanlar karşısında eşit, ancak dinî ve toplumsal statü olarak daha düşük konumda kabul ediliyordu.

Osmanlı Devleti'nde müslim-gayrimüslim farkına binaen daha önceki dönemlerde ve fıkıh kitaplarında yer almayan yeni bir uygulamaya gidilmişti. 1538 tarihli fermanla gayrimüslimlerin Müslüman köle sahibi olmaları yasaklanmış, bu ferman fetvalar ile de desteklenmişti.⁸ Şeyhülislam İbn Kemal bunun şer'an caiz olduğunu ama sultan tarafından

5 Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harac*, Çev. M. Ataullah, Sad. İ. Karakaya, Akçağ Yayınları, Ankara, 1982, s. 293-295.

6 el-Kudurî, *Muhtasar*, Çev. Süleyman Fahir, Eser Kitabevi, İstanbul, 1967, s. 370.

7 İbn Kemal, *Kemal Paşazâde Fetvaları*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No.3369, vr. 75a.

8 Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, Barış Yayınları, Ankara, 1999, c. 2, s. 49.

yasaklandığını açıkça belirtir.⁹ Ebussuud Efendi de bu hususu destekleyen şöyle bir fetva verir:

Mes'ele: Zimmîler [gayrimüslimler] kul [köle] ve câriye kullan-masunlar deyu emr-i şerîf var iken, kullananlara ne lâzım olur?

*el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd [şiddetli ceza] ve habs-i medîd [uzun bir dönem hapis] lâzım olur.*¹⁰

Bu genel anlayıştan dolayı İslam şehirlerinde genelde Müslim ve gayrimüslim mahalleleri birbirinden ayırdı. Ancak İslam tarihinin ilk dönemlerinde Müslümanların mahallelerinin de ayrı olduğunu görüyoruz.¹¹ Doğrudan fıkıhta yeri olmayan bu uygulama ile hem farklı alt kültürlerin çatışmaya girmesinin önü kapatılmakta hem de mahallelerde anomi durumunun önüne geçilmekteydi. Burada düzeni sağlama görevi en başta mahallenin kendisindeydi. Söz konusu ilke fıkıhla da desteklenmişti. Fıkha göre, eğer mahallede bir cinayet işlenir ve fâili bulunmazsa diyetini bütün mahalle ödemek zorundaydı.¹²

Şehrin kurulumu yanında gerek şehrin mimarisi gerekse çeşitli toplumsal sınıflar, ticari hayat, boş zamanlar, ibadet hayatı vs. de fıkıhın gözetimi altındaydı. Bunun için "hisbe" denilen özel bir kurum ortaya çıkmıştı. *Muhtesib* adı verilen ve Hz. Peygamber döneminden itibaren İslam tarihindeki bütün toplumlarda görülen bu kişilerin görevi ibadet hayatının düzenli yürümesi ve halkın ibadete teşvikinden kadın-erkek ilişkileri ve eğlence hayatındaki şer'i sınırların korunmasına, ticaret hayatının denetiminden borçların tahsiline, işçi, köle ve yetimlerin himayesinden altyapı çalışmaları ve inşaatların denetlenmesine kadar çok geniş bir yelpaze çizmekteydi.¹³

Şehirde mahalleler kurulurken İslam'ın mahremiyet anlayışı ev yapısında ve mimaride kendini göstermekteydi. İlk İslam şehirlerinde mahremiyeti sağlamak için daha ziyade avlulu evler tercih edilmiştir. Üst kattan komşu avlunun görünmemesi için bu evler çok katlı yapılmıyor, pencerelerin ve sokağa açılan avlu kapılarının doğrudan birbirine bakmaması sağlanıyordu.¹⁴ Osmanlı devrinde fetvalara konu olan güvercin besleme meselesinin yine bu mahremiyet anlayışı ile alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bugün çeşitli Anadolu şehirlerinde olduğu gibi Osmanlı'da da güvercin besleme yaygındı. Bunların satıldığı hususi

9 İbn Kemal, *Kemal Paşazâde Fetvaları*, vr. 63a.

10 Ebussuud, "Ma'ruzât", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Haz. Ahmet Akgündüz, FEY Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, c.4, s. 41.

11 Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, s. 134-135; Nikita Elisséeff, "Fiziki Plan," *İslam Şehri*, Ed. R. B. Serjeant, Çev. Elif Topçugil, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 137.

12 Ali Bardakoğlu, "Kasâme," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. 24, s. 529-530.

13 Cengiz Kallek, "Hisbe," *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 18, s. 134-135.

14 Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, s. 137, 139-140.

dükkânlar vardı.¹⁵ Ancak âlimler bir boş vakit meşguliyeti olarak güvercin beslemeye hoş nazarla bakmıyorlar; buna ancak, o dönemdeki yemek kültüründe yer aldığı üzere,¹⁶ bir kümes hayvanı gibi etini yemek için cevaz veriyorlardı.¹⁷ Hatta daha eski fetva metinlerinde güvercin besleme hem malayani görülmüş, hem de ahlâkî açıdan düşük insanların yaptığı bir iş olarak telakki edilerek, bunu yapan şahısların



▲ İstanbul

şahitliklerinin kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.¹⁸ Zira güvercin evlerin damlarında besleniyordu. İlk İslam şehirleri gibi Osmanlı döneminde de evler genelde tek katlı veya iki katlı olup evin önünde dışarıya kapalı bir avlu veya iç bahçe bulunuyordu. Özellikle Anadolu'da evlerin çoğunda çatı yoktu.¹⁹ Kadın avluda ya da evin içinde rahatça dolaşırken evlerin damlarında güvercin besleyenler tarafından izlenebileceğinden bu durum fetvalara konu olmuştu:

15 Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, Çev. Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. bs., Mersin, 1992, s. 136.

16 Feridun Dirimtekin, *Ecnebi Seyyahlara Nazaran XVI. Yüzyılda İstanbul*, *İstanbul Fetih Cemiyeti Neşriyatı*, İstanbul, 1964, s. 53.

17 Ebussuud, *Fetâvâ*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, No. 1995, vr. 246a.

18 el-Kuduri, *Muhtasar*, s. 343.

19 Doğan Kuban, *Türk ve İslâm Sanatı Üzerine Denemeler*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2. bs., İstanbul, 1995, s. 228, 230; N. Melek Aksulu, *Mohaç Esiri Bartholomeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 63, 67.

Mes'ele: Güvercin besleyen Zeyd dam üzerine çıkub ânda [onda] güvercin uçurub nâsın [insanların] 'avretlerine [kadınlarına] nazar ider [bakar] olsa Zeyd bu fi'linden men' olunur mu?

*el-Cevâb: Olunur.*²⁰

MODERN DURUM: FIKHİN İZLERİ NEREDE?

Modernliğin temelini oluşturan Aydınlanma Felsefesi kurulu dinleri reddetmişti. Modern düşünce seküler bir ütopya olarak ortaya çıktı. Modern toplum idealinin başat ögesi şehir ve şehirlilik idi ve şehirleşen toplumların dinden uzaklaşacağı öngörüliyordu.²¹ Bu ütopyanın gerçekleşmediği ve dindarlığın farklı yüzler içinde yaşamaya devam ettiği günümüzde, sosyoloji, şehirleşme ve dinden uzaklaşma arasında zorunlu bir ilişki olmadığını söylüyor. Yeni anlayışa göre, şehirleşme dindarlıktan uzaklaşmaya da sebep olabilir, daha yoğun bir dindarlığa da. Bundan dolayı her olgu kendine özgü şartlar içinde incelenmelidir.²² Ama hem dünyadaki örneklerine, hem de ülkemizdeki duruma bakıldığında dinî canlanmanın, dinin ilk ortaya çıktığı durumda olduğu gibi, köylerden değil, şehirlerden başladığı görülmektedir. Nezar AlSayyad 1970'lerden 2000'lere kadar Kahire şehir nüfusunun iki kat, cami sayısının ise dört kat arttığını söyler.²³ Yine 1970'lerden itibaren yük-

20 İbn Nüceym, *Hulasâ-i İbn Nüceym*, Çev. Hasan Re'fet b. İbrahim Rüşdî el-İstanbulî, Şeyh Yahya Matbaası, İstanbul, 1289, s. 107.

21 Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s. 163; Inger Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 64.

22 Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," s. 65-67.

23 Nezar AlSayyad, "Önsöz," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 11.

selişe geçen Batı'daki fundamentalist hareketler şehirlerde ortaya çıkmıştır.²⁴ Nur Vergin şehirleşme ve din konusunda öncü sayılabilecek çalışmasında hızla sanayileşen Ereğli kasabasına, işçiler yoluyla Nakşibendi tarikatının da geldiğini ve bir dinî canlanma olduğunu ortaya koymuştur.²⁵

Bu veriler her modern şehirde dinin gerilemediğini, hatta bazı durumlarda görünürlüğüne daha da arttığını göstermektedir. Peki, bu şehirler tarihte yer almış olan eski şehirler midir ve din hala aynı din midir? Buna evet demek mümkün değildir. Şehirlerimiz modernleşme ütopyasının laboratuvarı yapıldı. Örneğin Yahya Kemal "Ezansız Semtler" isimli yazısında Şişli, Kadıköy, Moda gibi semtlerde doğan çocukların ezan sesini bile duymadıklarından yakını. Benzer bir şekilde Osman Yüksel Serdengeçti Cumhuriyet dönemi Ankara'sında, kurulduğu zaman "Yenişehir" denen ve bugünkü Kocatepe ile Sıhhiye arasındaki muhiti kapsayan yerleşim biriminde 1940'lı yıllarda hiç cami olmadığını anlatır. Yenişehir yerine "mabetsiz şehir" demeyi tercih eder. Bu dönemde Ankara'daki cami azlığından dolayı cemaat cuma namazlarını, abdesthanelerin ve tuvaletlerin önüne taşarak kılıyordu.²⁶

Modernleşme sürecinde şehirlerimizin silueti bazen bilinçli, bazen bilinçsiz bir şekilde değişti. Şehirde yaşayan insanların zihniyet ve yaşam tarzı da değişime uğradı. Son yıllarda, özellikle belediyeler marifetiyle şehrin tarihî siluetleri diriltilmeye çalışılıyorsa da, ortaya çıkan şey eskinin bir çeşit hayaletidir. Bazılarına eskisi gibi görünse de artık eski işlevlerine sahip değildir.

Bugünün Türkiye'si (2018) eski mimarimizle modern, hatta post modern mimarinin, eski yaşam tarzıyla yeninin, idealize edilenle zorunlu pratiğin arasında kalmış vaziyet-

24 Furseth, "Neden Kentte? Kentsel Radikal Dinciliği Açıklamak," s. 57, 68; Rhys H. Williams, "Amerikan Ulusal Kimliği, Modern Kentin Yükselişi ve Radikal Protestanlığın Doğuşu," *Dindarlık ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi*, Ed. Nezar AlSayyad, Mejgan Massoumi, Çev. Şevket Emek Ataman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 146-157.

25 Nur Vergin, "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış," *Toplum ve Bilim*, Sayı: 29-30, Bahar-Yaz 1985, s. 9-28.

26 Osman Yüksel Serdengeçti, *Mâbetsiz Şehir*, 13. bs., Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 17-22, 173.



▲ Basra

Bugünün Türkiye'si eski mimarimizle modern, hatta post modern mimarinin, eski yaşam tarzıyla yeninin, idealize edilenle zorunlu pratiğin arasında kalmış vaziyettedir. Tarihi eserleri restore ederek, hatta yeni eserleri eski tarz yaparak dinî geleneğimizin de tekrar ihya olacağını vehmediyoruz. Atalarımızın yaptığı gibi özgün bir medeniyet yorumu arayışında olmayıp eski yorumun izlerini sildirmeme çabasıdayız.

tedir. Tarihi eserleri restore ederek, hatta yeni eserleri eski tarz yaparak dinî geleneğimizin de tekrar ihya olacağını vehmediyoruz. Atalarımızın yaptığı gibi özgün bir medeniyet yorumu arayışında olmayıp eski yorumun izlerini sildirmeme çabasıdayız. Şurası bir gerçek ki, İslam medeniyetinin bin yıllık evresi geride kaldı. Bundan sonra yapılacak şey düşünce, edebiyat, sanat, mimari ve şehircilik anlamında, çerçevesini ve ilkelerini yine dinden, özelde fıkhıtan alan ikinci evre arayışına girmektir. Çoğunlukla 1950'lerden sonra müstakil devlet olabilen, halen siyasi, ekonomik ve kültürel olarak Batı'nın hegemonyasından çıkamamış, bir taraftan da iç çatışmalarla meşgul olan İslam dünyasının kısa vadede bunu gerçekleştirmesi elbette beklenemez. Ancak en azından artık eskiye yüklediğimiz anlamı tayin etmeli, anlık savrulma tehlikesinin de farkına varmalıyız. Söz konusu anlık savrulmanın en güzel örneği, şehirlerde başta yarı-resmi kuruluşların yaptığı betonlaşma oldu. Yakın dönem dinî düşünce içerisinde, Akif İnan'ın "Ey deprem gel yetiş bu şehirlerin/ Doğayı çarpırtan konumlarına/.../ Dönüştür ey kalbim bahçeli eve/ Anlamı ezen o makinala-



▲ İzmit Ermeni Mahallesi



▲ Bursa Ermeni Mahallesi

rı,”²⁷ dizelerinde sembolleşen beton karşıtlığının bir anda unutulması ve Cumhuriyet tarihinin en büyük binalarının dikilmesi süreci Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan’ın 2013 tarihli konuşmasına neden oldu. Sayın Cumhurbaşkanı söz konusu konuşmasında; “40, 50 katlı bina estetik olmaz mı? Olabilir. Reddiyecisi değilim. Ama insanoğlu toprağa yakın yaşamalı. Çocuklarımızın rahat rahat inip çıkabileceği konutlar inşa etmeliyiz,” demişti.²⁸ Bu ifadeler ülkemizdeki durumun doğrudan Cumhurbaşkanının müdahil olmasını gerektirecek kadar vahim olduğunu gösteriyor.

Dış mimari kadar iç mimarinin de ne kadar problemli olduğu ortadadır. Nüfusun büyük kısmının apartmanlarda yaşadığı şehirlerde daire kapıları birkaç metrelik aralıklarla doğrudan birbirine bakıyor. Sitelerdeki balkonların birbirine bakmaması için hassasiyet gösterilmiyor. Daireler 2+1’e dönüştükçe veya Amerikan tarzında bütün odalar salona açıldıkça mahremiyeti koruma imkânı azalıyor. Daireler arasında ses izolasyonu hiç yapılmıyor. Her şeyin daha çok para kazanma üzerine kurulduğu mimari anlayışında sözünü ettiğimiz ihmalkârlık veya bilinçsizlik durumunun dindar mimar ve müteahhitler için de geçerli olduğu pek çok yerde gözleniyor.

Mimariden genel anlamda çevre ve ekolojik dengenin korunması konusuna geldiğimizde, nehir kenarında

abdest alırken israf yapmamak ve kıyamet kopacak dahi olsa ağaç dikmek şeklinde hadis-i şeriflere dayanan bir iki slogan dışında özgün bir düşünce geliştirilemediğini, çok az sayıdaki eser dışında “çevre”nin halk dindarlığı veya dinî gruplar içerisinde hemen hiç gündeme gelmediğini biliyoruz. Makinanın icadından evvel çevre ve ekolojik dengeye yönelik bir tehdit olmadığı için konunun fıkıh kitapları içerisinde yer almaması doğaldır. Ancak günümüzde “şehir ve fıkıh” bağlamında bu konuların da ele alınmasının zorunlu olduğu aşîkârdır.

FIKIH YENİDEN ŞEHİRLERİMİZDE BELİRLEYİCİ OLABİLİR Mİ?

Şüphesiz yakın tarihe baktığımızda en azından şehir ortamında ibadetlerin ifası açısından bazı gelişmeler kat ettiğimizi söylemeliyiz. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, şehrin uzak mesafeleri içinde bir kişi evinden uzun süreli çıktığında namaz kılma konusunda ciddi sorunlar yaşardı. Namaz, ev ve camilere hapsedilmişti; kişinin çalıştığı iş yeri, okuduğu okul, vaktini geçirdiği alışveriş merkezi veya spor salonunda bunu eda etmesinin imkânı son derece düşüktü. Zaten, eski tabirlerle “mütedeyyin” veya “mutaassıp” kişilerin bu tür alanlarda gönüllü olarak yer almayacağı düşünüldü. Şüphesiz mütedeyyinlerin boş zaman mekânlarına karşı bir mesafesi söz konusu idi, ancak bu mesafenin altında boş zaman anlayışına karşı geliştirilen bir düşüncenin yanında buralarda ibadetleri ifa etmenin pratik zorluğu da yatmaktaydı. Özellikle kadınların abdest alma ve namaz

ların bir adım ötesine gidip birinci adımdaki düşünsel temel üzerine bir şeyler söylemesi gerekir. Ayakta yemek yemeyi kerih gören ve bu tür insanların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini hükme bağlayan fıkıh²⁹ elbette ki çevre, şehir planlaması ve iç mimari konularında da hükümler verebilir.

Üçüncü olarak fıkıhın yeniden norm oluşturma özelliğini kazanması gerekiyor. Biz her ne kadar dinin hayatın bütün alanlarını kuşattığını söylüyorsak da, pratiğe baktığımızda insanların en başta bilinçlerinin dinî alan ve dinî olmayan (dünyevi) alan şeklinde iki kompartımandan oluştuğunu görüyoruz. Bölünmüş bilinç durumunun din, dindar ve dinî hayat açısından en tehlikeli tarafı bilincimizin dünyevi yönünün dinî emirlere kapalı oluşudur. Bugün Din İşleri Yüksek Kurulu’nun hasat sonrası anız yakmanın tabiatın doğal dengesini bozduğu ve

tarladaki canlıları öldürdüğü gerekçesiyle caiz olmadığını söylemesi toplumda bir makes bulmuyor. Başka bir örnek de, bazı İlahiyat hocalarının sık sık söylediği trafik kurallarına uyma meselesidir. Bir arabanın kırmızı ışıktaki geçmesinin “haram” olduğu söylendiğinde inanan kişinin vicdanında acaba ne ölçüde karşılık bulmaktadır? Burada dinin toplumsal norm oluşturma yönünün gittikçe zayıfladığını açıkça görüyoruz.

Netice itibarıyla “modern çağ”ın dahi geride kalıp kalmadığı tartışmalarının yaşandığı günümüzde, İslam’ın ikinci medeniyet evresine yükselmesi, bu bağlamda fıkıhın başta bilincimiz, küçük ailemiz, şehirlerimiz ve bütün tabiata bakışımız konusunda yeniden belirleyici olabilmesi uzun bir düşünsel ve pratik süreçten sonra mümkün gözükmüyor.■

27 Mehmet Akif İnan, *Hicret*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1974, s. 58-59.

28 <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/Genel/a569747.aspx> [erişim, 31.08.201]

29 H. Yunus Apaydın, “Şahit,” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, c. 38, s. 281.

Şehir ve Mekân Anlayışı ya da Mekânın Metafizizi

DURSUN ÇİÇEK

Mekânlar latif kalpleri etkiler...
İbni Arabi

“Aşkla yoğrulmuş hissiyatın fikriyat ve fiiliyata geçmesi için sabırla örülmüş bir neslin hikâyesi... Önce mekân kaybedildi, sonrası çorap söküğü gibi geldi. Bugünlerde İslâmcılık tartışmalarının neden tuhaf bir mecraya evrildiğini anlamak isteyenler, neleri kaybettiklerine baksınlar.”
Akif Emre

GİRİŞ VE ANLAM

Bu yazıda mekân derken, zaman zaman dünya zaman zaman şehir zaman zaman da mahalle veya ev kastedilecektir. Ana hatları ile insanın yeryüzü serüveni ile başlayan dünya hayatının onun mekân düşüncesine yansması ile birlikte bu süreçte yaşadığı paradokslar, kırılmalar veya çatışmalar ele alınacaktır. Özellikle gelenek ile (İslam düşüncesi) modern süreç arasındaki tartışmalar ve tasavvurlar ekseninde şehir ve mekân anlayışı ana hatları ile tartışılacak, mekân algısı ve düşüncesinin bugününün arka planı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bir şehrin kuruluşundaki asıl önemli unsurun şehir ile ilgili inançsal ve düşünsel boyut yani bir zihniyet olduğu vurgulanacak, modernleşme ile birlikte ortaya çıkan kırılma değerlendirilecektir.

Modernleşme süreci ile birlikte mekân ve şehir tasavvurumuzun gelenekten koptuğu bir gerçektir. Din tasavvurumuz religion’a, medeniyet tasavvurumuz civilization’a, medine tasavvurumuz citylere, mekân tasavvurumuz da anlamsız ve tüketilen boşluklara dönüştü. Dünyayı imar ve ifsad yaklaşımı iç içe geçerek birbirine karıştı. Gelenek mi dünyayı imar ediyor modernlik mi, bilinmez oldu.

İnsanın hayatı genel anlamda iki mekânla anlatılır. Birincisi elbette ki cennettir. Cennet insanoğlunun ödüllendirildiği ve ideal anlamda bir mekânın ne olduğunun kendisine öğretildiği mekânın adıdır. Nitekim Kuran-ı Kerim’deki cennet anlatımları ideal mekânın anlatımlarıdır. Daha sonra ise insanoğlu başka bir mekânla karşılaşır. Cennette yaptığı bir hata nedeniyle gönderildiği mekân: Yeryüzü veya diğer adıyla dünya... Öyleyse

insanın bütün süreci bu iki mekân arasında gidiş gelişler, iniş çıkışlardır. Nitekim bir insanın mekân tasavvurunu belirleyen, bu iki olay ve süreçtir.

Müslüman düşünürler Hz. Âdem’in dünyaya indirilmesini sırf ceza ile açıklamazlar. Hz. Âdem cennetten çıkarılmıştır ama affedilmiş ve şartlı olarak belli bir süreliğine imtihan amaçlı dünyaya/yeryüzüne gönderilmiştir. O yeniden cenneti kazanmak için dünyada yapacaklarından sorumlu tutulacak ve bu anlamda cennete mi cehenneme mi gideceği belli olacaktır.



▲ Arafat Dağı

Öyleyse her şey açık ve nettir. İnsan dünyayı cennetleştirdiğinde (imar etme) cenneti yeniden kazanacak, dünyayı cehenneme çevirdiğinde (ifsad etme) ise burada da kaybedecek, ertelenen cehenneme gitme hususu kesinlik kazanacak ve cehenneme gönderilecektir.¹

Burada dünyayı güzelleştirme ile dünyayı mutlak gerçek haline getirmeyi

1 Şehir ve şehir imajı İslam kültürlerinde Cennet tasavvurunun bir yansımasıdır. Cennet bütün çelişkilerin yok olduğu ortamdır. Cenneti yeniden inşa edenler, her yüce ferdin, yalnız Allah’a karşı sorumlu varlıkların dünyevi ilişkiler ortamında şeytani sapmaların çelişkilerine düşmesini önleyecek olan bir büyük Erdem’in yani yaratılış yasalarının bilgisine dayanarak ve bu yasalara kayıtsız şartsız uyarak bu cennetleri (şehirleri) inşa edebilmişlerdir. Turgut Cansever, İslam’da Şehir ve Mimari, s. 110.

veya başka bir deyişle modern düşüncedeki cenneti dünyada gerçekleştirme iddiasını ve rekabetini birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Mekânsal anlamda bir Müslümanın dünyayı imar etmesi ve güzelleştirmesi dinî bir görevi ve bir imtihanın şuurunu gerekli kılarken, modern düşüncenin mekânı/dünyayı Tanrı ile rekabet edercesine cennetleştirmesi zıtlık ifade eder. Birinde Allah’ın rızası ve cennete kavuşma arzusu, diğerinde ise Tanrı’ya başkaldırma, cennetten kovulmaya inat bu dünyada cenneti kurma iddiası,

deyişle ev nasıl ailenin elbisesiye² mekân da insanın elbisesidir.

Müslüman için mekân kâinat ile kevn idrakinden bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla mekân sırf bir coğrafya veya tabiat parçası değildir. İnsanı taşıyıcı özelliği vardır. İnsan ile olan bağı ve ilişkisi varoluşsaldır. Öyleyse o da insan gibi bir anlama, bir ruha ve fikre sahiptir. İnsanın onu anladığı gibi o da insanı anlar. Mekân bir oluşturmaktır. Âlem genel anlamda Allah ile insan arasında nasıl berzah ise mekân da insan ile cennet/Allah arasında bir berzaktır.

İnsanın dünya ile imtihanı mekânla imtihanıdır. Anlamın somutlaşacağı yerdir mekân. Nitekim Hz. Âdem ile Havva’nın yeryüzüne/mekâna indirilmesinden sonra karşımıza çıkan ilk somut mekânlar Kâbe ve Arafat Dağı’dır. İsimleşen bu iki mekân Ev ve Dağ üzerinden dünyadaki ilk mekânsal örnekliğin temsidir.

Öyleyse mekânı metafizik anlamından ve boyutundan soyutlamak insanı bu dünyada yalnız ve çıplak bırakmaktır.

ANLAMIN SOMUTLAŞMASI VE ŞEHİR

Anlam insan için mekânda somutlaşır. Anlamın mekânda somutlaşması insan eliyledir. Bunun en güzel ve müşahhas hali de şehirdir. Mekân insanın seyridir. Seyran yerinde insan anlamını aradığı gibi anlamını da somutlaştırarak bulur ve görür. Cenneti Allah’ın rızası ve gönlü/kalbi olarak nitelersek, mekânı da insanın gönlünü ve kalbini somutlaştıracığı yer olarak niteleyebiliriz. Yalnız bu daha önce de belirttiğimiz

2 Bir Şehir Kurmak, Turgut Cansever’le Konuşmalar, Haz: Aynur Can, Mahmut Doğan, s. 38.



▲ Arafat Dağı

gibi bütüne ulaşmak, ona kavuşmak, ayrılığı bitirmek içindir.

İnsanın yeryüzü serüveni bir evin ve dağın etrafında başlar. Bu haliyle dağ yüceliği, yüceyi, ev ise cenneti temsil eder. Her ikisinin de ortak paydası sınımlanacak, buluşulacak, bir arada oluncak mekânlar olmasıdır. Ev içselliği ve derinliği, dağ dışsallığı ve yüceliği ifade eder. Kâbe gerek Allah'ın evi olması itibari ile ve gerekse de Âdem ve Havva'nın ilk evi/sığınağı/barınağı olması itibari ile aynı zamanda şehri temsil eder. Dolayısıyla şehir aynı zamanda dini/inancı, bir imtihanı ve bir süreci temsil eder. Bugün modern süreçte bile bir şehri anlamak için onun arkasındaki medeniyet tasavvurunu, insanı ve inanma biçimini anlamak gerekir. Öyleyse Âdem ve Havva'nın cennetten yeryüzüne gönderilişi ve Kâbe'nin etrafında Mekke'yi kurmaları şehri ve manayı anlamak bakımından önemlidir. Mekke, Medine ve Kudüs yalnızca bir mekân, coğrafya değildir. Özellikle Kâbe'nin müşriklerce istismar

edilmesi üzerine Hicret sürecinden sonra Medine'nin kurulması tesadüfi değildir. Aslında Medine Mekke'nin ideal anlamda coğrafi olarak başka bir alanda yeniden kurulması ve daha sonra ait olduğu mekâna taşınmasıdır. Peygamberimizin Kâbe putlarla doluyken Kudüs'e yönelmesi de bu anlam boyutu ile ilgilidir.

Hız. Âdem ve Havva'nın cennetten ayrılmaları Allah'a verdikleri bir ahdi bozmaları, yani onunla aralarındaki mahremiyete riayet etmemeleri sebebiyledir. Nitekim ahdi çiğnedikten sonra nefislerinin farkına varmaları ve insanda ilk olarak utanma/mahremiyet duygusunun ortaya çıkması yeryüzüne indikten sonraki süreçte söz konusu mahremiyet esasına dayalı bir yaşama biçiminin de temeli ve başlangıcı olacaktır. Bu anlamda Hz. Âdem ve Havva'nın şahsında oluşan şehrin en temel ilkesi mahremiyettir. Nitekim Kâbe/Ev ve bütün evler mahremiyet esasına göre oluşur. Evlerin birbiri ile mekânsal ilişkisi, sokaklar, caddeler,



▼ Kudüs

mahalleler mahremiyet esasına göre oluşur. Bir evin kapısı, penceresi, evliği mahremiyete göre belirlenir. Ev insan ve aile için elbisedir. Öyleyse şehirlerin ana belirleyicisi cennet/yeryüzü ikileminde inanç ve dindir.

Nitekim medeniyetin de din ile aynı kökten olduğunu bilenler şehrin metafizik anlamda bir boyuta sahip olduğunu bilirler. Öyleyse şehir sadece sosyal, siyasi, iktisadi, hukuki bir boyuta indirgenemez ve bu boyutlarla tek başına anlaşılamaz. Ondaki metafizik saik bilinmeden diğer boyutlar anlamsız kalacaktır.

Modernleşme süreci tarihi geriye doğru yeniden ele alır, biçim verir, inşa eder, kurgular ve tanımlar. Biz de bu tanımları gerçeklermiş gibi algılar ve kabul ederiz. Oysa bu süreç ve tanımlar tarih içerisinde insanlığın

son dönemlerine ve çok kısa bir süreye tekabül eder. Nitekim bu sürecin en temel işlevi mekânın anlam boyutunu yok etmesi olmuştur.

Francis Bacon'un "Boyun eğdirdiğimiz tabiata egemen oluyoruz." anlayışı modern sürecin mekân ve yeryüzü ile ilgili zihin boyutunu da ortaya koyar. Rönesans'la birlikte Tanrı'yı bu dünyadan kovan ve yeryüzünde cennet yaratma iddiası ile yeni bir hayat anlayışı ve insan tasavvuru ortaya koyan Modernite anlam ile ilgili her şeyi ortadan kaldırmak zorundaydı. Peygamberlerin yerini alan filozoflar şehirleri de citylere dönüştürecek, artık eşya ve hadiseleri tamamen seküler ve rasyonel temelde ele alacaklardı.

Anlam üzerine kurulan şehirler akla indirgenecekti bir bakıma. Anlam rasyonellikle sınırlanacak, ruh bile

seküler bir boyuta kavuşacaktı. Şüphesiz burada Mitoloji-Antik Yunan ve Hristiyanlık-Modernite ilişkisini iyi anlamak gerekiyor. Antik Yunan'ı doğuran saiklerle Moderniteyi doğuran saikler birbirine çok benzer. Dünyanın, mekânın ve tabiatın rasyonelleşmesi, gelenekten kopuş aslında filozof ile başladı denilebilir. Mitolojinin yerine Aristo'nun rasyonel Tanrısının da geçmesiyle aslında belki de son iki bin yıla damgasını vuracak gelişmeler başlamış oluyordu. Dünya ve mekân gizeminden, kutsalından (cennetinden, izlerinden, göstergelerinden) soyutlanıyordu. Filozofun peygamberin yerine geçmesi, aklın vahyin yerine geçmesi elbette tesadüf değildi. Bu bir bilincin ve iddianın zorunlu sonucuydu.

Oysa her peygamber bir şehre gönderilmişti. Her peygamberle sembol-



Oysa her peygamber bir şehre gönderilmişti. Her peygamberle sembolleşen şehirler vardı. Peygamberler gönderildiği şehirlerde mekânı ifsad edenlerle hakikat adına mücadele ediyordu. O mücadelesini yaparken kendine inananlara cenneti kapitalist ve oportünist bir mantıkla veya rasyonel bir tutumla vadetmiyordu. Cennet burada "çıkarsal/ekonomik" bir sonuç değil, insanın ilk ahdi ile ilgili Allah'a hakkıyla kul olmanın temsiliydi.

leşen şehirler vardı. Peygamberler gönderildiği şehirlerde mekânı ifsad edenlerle hakikat adına mücadele ediyordu. O mücadelesini yaparken kendine inananlara cenneti kapitalist ve oportünist bir mantıkla veya rasyonel bir tutumla vadetmiyordu. Cennet burada "çıkarsal/ekonomik" bir sonuç değil, insanın ilk ahdi ile ilgili Allah'a hakkıyla kul olmanın temsiliydi.

Mekke, Medine, Kudüs başta olmak üzere peygamber izi taşıyan tüm şehirler, cennetin izleri ve göstergeleri ile doluydu. Rasyonel/seküler bakış ve anlama biçimleri ise bunun üstünü örtüyordu insanın mekân tasavvurunu değiştirerek aslında dünya, cennet, ahiret, insan ve Allah tasavvurunu değiştiriyordu. Peygamber, vahiy, cennet tasavvurları bu dünyanın geçiciliğini hatırlattığı gibi, bu geçicilik sürecinde, yaratılış itibari

ile güzel olan ve cenneti çağrıştıran bu dünyayı da güzelleştirmekle mükellef olduğumuzu hatırlatıyordu.

GELENEK / MODERNLİK VE MEKÂN

Biz burada her ne kadar İslam düşüncesi eksenli bir mekân tasavvuruna gönderme yapsak da benzer tutumlar diğer geleneklerde de mevcuttur. Nitekim Ortaçağ Avrupa'sında ortaya çıkan bozulmaya karşı Aziz Augustinus “Tanrı Şehri”nden söz etmeye başlar. O bütün insanlığı iki gruba ayırarak birinci grubu sekülerleşen/rasyonelleşen dünyevi insanlar grubu olarak nitelerken, ikinci grubu Tanrı'nın rızası ve istekleri doğrultusunda yaşayan, anlamı somutlaştırma telaşında yürüyen insanlar olarak kabul eder. Birinci gruba egemen olan şeytan, ikinci gruba egemen olan ise Tanrı'dır. Birinciler bu dünyayı mutlaklaştırmaya (cennetleştirmeye-Tanrı'ya inat alternatif cennet) çalışırken, ikinci grubun bütün çabası Tanrı'nın krallığına yani asıl şehre, Tanrı Şehri'ne, cennete gitmektir.

Rönesans'ın her şeyi rasyonelize etmesi ile başladı aslında her şey... Aklileşen ve akla indirgenen hiçbir şey insanın ötesinde bir olayı, olguyu kabul etmez. Böylelikle evrimci ve mekanik bakış açısı devreye girer ve akıl ekseninde üstün ve güçlü olanın, rasyonel anlamda akıllı olanın egemen ve belirleyici olduğu bir dünya ortaya çıkar. Doğanın kendisi bağlamında bir işleyişi vardır. Her şey bu işleyiş çerçevesinde gelişir. İşte böyle bir dünyada ne mahremiyete yer vardır ne duaya ne sadakaya ne paylaşmaya ne de huzura. Gösteri, teşhir, tüketim, üretim, imaj, rekabet, para; artık her biri tek başına belirleyici unsurdur.

Yeryüzü ve dünya güçlü olanındır. Artık yeryüzü ve mekân bir boşluktan ibarettir. İmaj ve görüntü her şeyden önemlidir. Bir mekânın ekonomik değeridir onu mekân yapan. Bu anlamda mekân, olan bir şey değil üretilen bir

şeydir. Var olan ve bilinen bir şey değil, tanımlanan ve belirlenen bir şeydir. Mekân üretilmelidir ki tüketilebilsin. Mekân artık bir görüntü olmalıdır ki görünenin yerini alsın. Dolayısıyla artık mekânın tabiatla ilişkisi söz konusu değildir. Mekânın para ile görüntü ile imaj ile ilgisi daha belirgin ve belirleyicidir. İbni Haldun'u yok sayarcasına mekân artık coğrafi bir anlam da taşımaz. Çünkü artık onu coğrafya ve o coğrafyadaki doğal şartlar değil, insanın tanımı, müdahalesi ve algı biçimi belirler. Oysa İbni Haldun



dinin en müşahhas halinin şehirlerde yaşanabileceğini, başka bir deyişle şehirlerin dinin ete kemiğe büründüğü mekânlar olduğunu söylüyordu.³

Modernleşme ile birlikte artık şehirler bir ibadethanenin değil bir meydanın etrafında ortaya çıkar. Meydan aslında mahremiyetin ortadan kaldırılışının göstergesidir. Çünkü artık herkes oradadır. Şehri ve mekânı meydan temsil eder.⁴

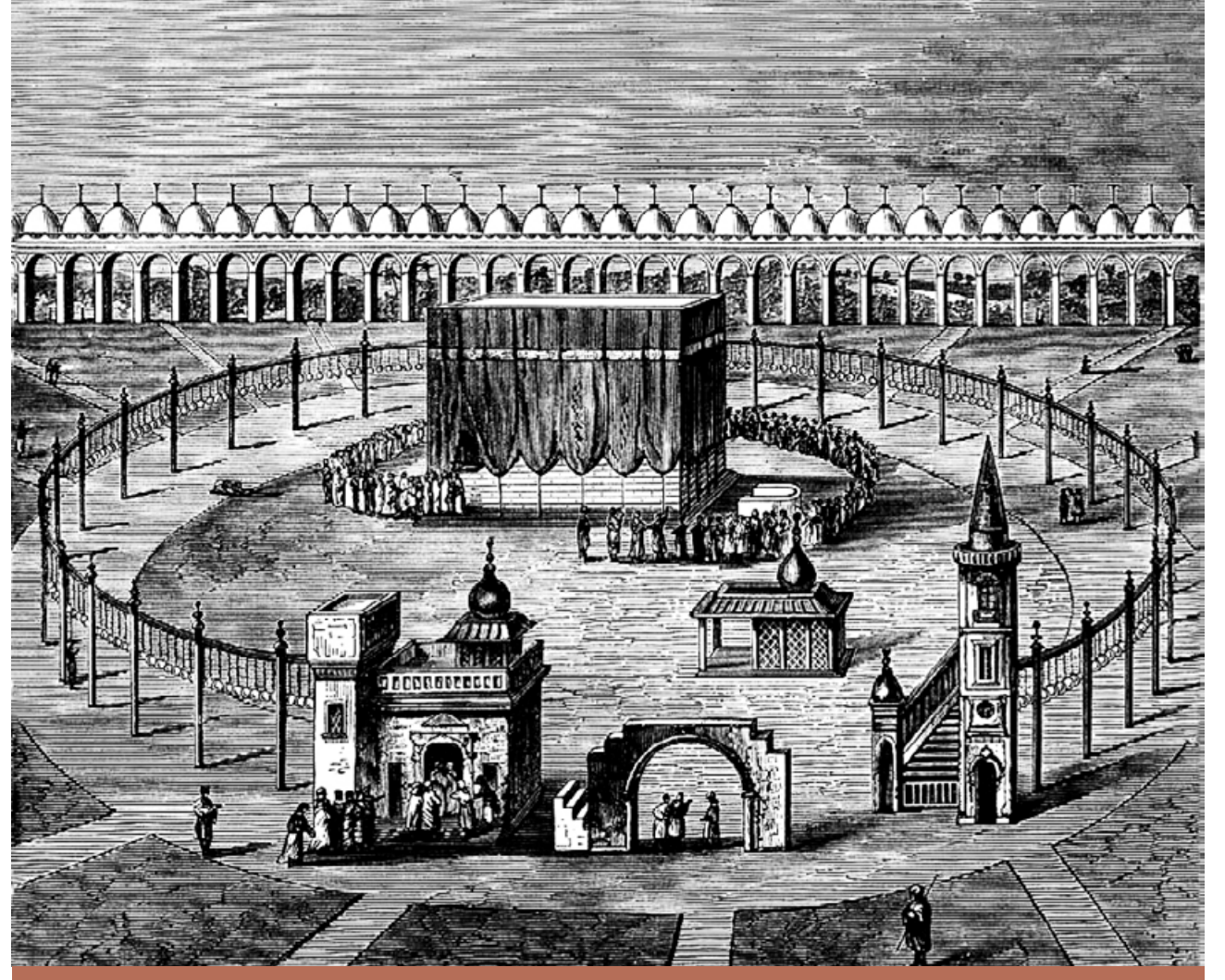
3 İbni Haldun, Mukaddime, C. I sh. 308.

4 Hasan Taşçı, Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir Mekân Meydan, Bkz: 101-159.

Ev anlamını yitirmiş, sadece zaruret durumunda kullanılan bir mekândan ibaret hale gelmiştir. Evlerin bile şekli değişmiş, büyük pencere ve pence-resiz evler yaygınlaşmaya başlamıştır. Artık evler bir mahremiyet alanı ya da metafizik anlamıyla elbise değildir. Meydandaki kafeler, AVM'ler, parklar, dernekler ve sosyal etkinlikler insanın asli davranış biçimlerini oluşturmaya başlamıştır. Yeni mekân anlayışları yeni insan ve davranış tipini üretmeye başlamıştır.

Bu bağlamda ev ile beraber mahalle ve aile de ortadan kalkmaya başlamıştır. Her ne kadar hala resmi anlamda birliktelikler söz konusu olsa da ilişkiler bakımından geleneksel bir aileden söz etmek mümkün değildir. Ev anlamsızdır. Bir yuva kurmaya ve aile oluşturmaya “ev-lenmek” diyen gelenek ev algısının değişmesiyle birlikte anlamını yitirmiş, evlenme yerine birlikte yaşamalar yaygınlaşmıştır. Bu yanı sıra ev artık Kâbe'yi de temsil etmez. Kutsalını yitirdiği için bir mahremiyet alanı değildir. Evler yapılırken hiçbir metafizik anlam kaygısı güdülmediğinden dolayı ister villa biçiminde olsun isterse apartman biçiminde fark etmez; herkesin yaşamı iç içedir. Evlerin yerleşimi mahremiyete göre değil güce ve çıkara göre oluşur. Caddeler ve sokaklar teşhir, gösteri ve imaja göre oluşurken, geleneksel yapılar sembolik anlamda en uzak ve çekici olmayan mekânlara itilir. Mezarlıklar, mabetler kekremesi mekânlar olarak düşünölmeye başlar.

Apartman/mahremiyet ilişkisi başlı başına mekân üzerinde konuşulması gereken bir husustur. Ancak şu söylenebilir ki mahremiyetin ortadan kalkışının en önemli göstergesi apartman türü ev ve yaşam alanlarıdır. İster tek başına olsun, isterse site biçiminde olsun fark etmez. Apartman birbirini asla tanımayan, belki sadece asansörde karşılaşan, karşılaştığında birbirine bakmayan insanların kutular içinde üst üste yattıkları, yaşadıkları, yüz yüze, göz göze



oldukları mekânın adıdır. Apartman üretilmiş, icad edilmiş bir mekândır. Kentsel yaşam denilen hayat tarzının sembol yapı tarzıdır. Mahallenin yerini alan site ise ortak duyguların, paydaların ve paylaşımların değil, tamamen hiyerarşik yapılanmaların mekânı haline gelmiştir.

Sadece meydan ve apartman bile tek başına modern zihniyetin mekân ve şehir anlayışını anlamamıza yeter. Modernite keşni ve kâinatı mekân üzerinden bozuyor. Mahremiyeti ortadan kaldıran yeni ev anlayışı (apartman); evi, mekânı sadece ekonomik bir yatırım olarak algılıyor. Ya da mahremiyeti sadece yerleşme kaygısına indiriyor. Sosyalleşme, kültürlenme, cemaat ve cemiyet ortadan kalkıyor. Modernleşmeyle beraber mahalleler semtlere dönüşürken, semtler hiyerarşik olarak oluşuyor. Artık modern süreçte mekânın/şehrin tek belirleyicisi burjuvazidir. Burjuvazi şehri belirler, tanımlar ve herkes

buna uyar. Modernleşme ile beraber üretilen mekânlarda zorunluluklar ve sınıfsal hiyerarşiler kendiliğinden oluşur. Üretilen bu mekânlarda kimlerin nasıl oturacağı bile yine kendiliğinden zorunlu olarak ortaya çıkar. Çünkü artık mekân bir nesnedir ve onu gücü olan tanımlar ve belirler. Herkes her mekâna giremediği gibi herkes her mekânda da yaşayamaz.

Bugün gittikçe dijitalleşen ve sanallaşan çağda, mekânlar ve şehirler de dijitalleşiyor ve sanallaşılıyor. Bir mekânın ya da şehrin görüntüsü görüneninin önündedir. İmajı olan şehir şehir olarak kabul edilirken daha çok dijitalleşen, betonlaşan, çelikleşen, sanallaşan şehirler/mekânlar tercihte öncelikli hale geliyor. Artık insanın ve mekânın aşkın bir yanı yoktur. Her şeyi belirleyen akıldır. Dolayısıyla insanı ve mekânı belirleyen de akıldır. Aşkın olanın en temel göstergesi cennet üzerinden hakikat ve sonsuzluk düşüncesi iken,

modernleşme ile birlikte bu olan ve varolana indirgenmiştir. Oluşan rasyonel mekânlar bir süre sonra dijitalleşme ve sanallaşma üzerinden kendi “aşkın” boyutunu ve “metafizigini” oluşturmuştur. Görüntü/imaj olmayan her şey anlamsızdır. Tıpkı sanal/simülatif ve dijital olmayan her şey gibi. Artık manava bile gitmeye gerek kalmayan, evde mutfak bölümüne ihtiyaç duyulmayan, alışveriş ve pazar kültürünün olmadığı bir boyuta girdik bile.

Aşkın olanın, anlamın somutlaştığı mekânlar/şehirler yerine anlamın, modanın, alışkanlıkların üretildiği mekânların içinde yaşıyoruz. Şehirler imaj haline gelirken yollar ve yolculuklar da gittikçe sanallaşılıyor. Işık; güneşin, ayın ve nurun yerini aldı. Yaptığınız bir yolculukta yolda olma duygusunu yaşamamız neredeyse imkânsız. Otobüslerin durduğu mola yerleri ile eski kervansarayları, oteller ile hanları karşılaştırdığınızda her şey

daha net anlaşılır. Nasıl ki artık şehirler ibadethane/cami merkezli yapılmıyorsa yollar da kervansaray ve han merkezli yapılmıyor. Braudel'in şehrin kalbi olarak gördüğü ibadethaneler bugün felç olmuş unsurlar gibi tasfiye olacağı günü bekliyor. Sadece şehrin ulu camisi veya hanları mı? Elbette ki hayır... O eksende kurulan sokakları, hamamları, esnafları da ortadan kalkıyor. Braudel'in çok güzel biçimde gördüğü şey aslında bir şehrin değil, bir zihniyetin ve yaşama biçiminin tasfiyesidir. Çünkü ona göre kalbi yok etmek hayatı yok etmektir. Ona göre İslam şehri mekân anlayışı olarak İslam medeniyetinin ve zihniyetinin somut halidir. Şehirler, yollar, kervansaraylar, hanlar, gemiler, hac ziyaretleri hepsi birden bir olguyu, yekpare bir duyguyu ve bütünlüğü temsil

eder. Bu da elbette ki tevhid şuurunun mekâna yansımasıdır.⁵

Modernleşme süreci ile birlikte ortadan kalkan mahremiyet zorunlu olarak apartman ve meydan ekseninde şehre yansınca evler de anlamsız hale geldi. Artık dindar insanlar da zamanla söz konusu rasyonel sürece ayak uydurmak zorunda kaldılar. Oysaki onların evlerinde ve mahallelerinde, dolayısıyla mekânlarında temsil ettikleri bir inanma biçimi, bir zihniyetti.

Burada söz konusu mekân anlayışının zorunlu sonucu diyebileceğimiz (bazı sosyologlar tepki olarak telakki ediyorlar) gecekondulaşmaya da değinmemiz gerekir. Bazılarının ısrarla yanlış bildiğinin aksine gecekondulaşma bir geleneğin değil modernleşmenin zorunlu sonucudur. Orada yaşayan

insanların dar gelirli, muhafazakâr veya dindar olması onların bir geleneği temsil etmeleri anlamına gelmez. Modern mekân ve şehir anlayışının zorunlu sonucu olarak tamamen ekonomik sebeplerden, sosyal adaletsizliklerden, üretimin adaletsiz paylaşımından ve en önemlisi de mekânla ilgili zihinsel değişimden dolayı köyden kente göç etmek zorunda kalan insanların şehri kuşatmaları, köylerini şehirlerin etrafına taşımalarıdır yaşanan. Nitekim süreç içinde gecekondu bölgelerinin toplu konut olarak modern mekânlara dönüşmesi gecekondunun geleneği temsil etmediğinin en önemli göstergesidir.⁶

Turgut Cansever ve Akif Emre mekân duygusunu yitirdiğimiz zaman hayat anlayışımız düzleşir, sıradanlaşır ve modern bir aile ile aynı eksene geliriz

- Mumford da şehirleri belirleyen ana unsurun din/inanç olduğunu, metafizik değerlerin daha belirleyici olduğunu belirtir. Tarih Boyunca Kent, s. 20-21; Fernand Braudel, Akdeniz, Tarih, Mekân, İnsanlar ve Miras, s.100.
- Konuyla ilgili travmatik düzeydeki paradoksal durumu Akif Emre şöyle anlatır: “Dehşetli bir şaşkınlık içinde toplum. Sanki ilk kez bu topraklara yerleşiyor, ilk kez şehir kuruyor olmanın şaşkınlığı üstümüzde! Tedirginiz, geleceğimizden endişe duyuyoruz; çarpık şehircilik anlayışının toplumsal maliyetini düşünmek bile ürktüyor. Herhalde hiç bir dönemde şehir, insan, kültür gibi kavramlar bu kadar gündeme gelmemiştir. Ve hiç bir zaman da bu kavramlar bu kadar kolay tüketilmemiştir. Tüketim ekonomisine râm olduğumuz gibi kavramları, değerleri de tüketiyoruz. Bir yanda yaldızlı nutuklarla açılış yapılan şehirleşme hamleleri, diğer tarafta içeriği doldurulmamış bu sözleri tekzip eden çirkinlikte devasa siteler, yeni mekânlar ve diğer yanda şanlı tarih vurgusu, olur olmaz her durumda tekrarlanan “medeniyet”le başlayan cümleler...

Toplumsal yozlaşma, rant ekonomisini önceleyen kent politikaları, bozulan sosyo-ekonomik dengenin mağdur ettiği kitleler... Bunların toplumsal, siyasal sonuçlarıyla yüzleşmeden palyatif çözüm önerileriyle sorunu erteleme politikaları... Yeni ekonomik durumun ortaya çıkardığı hali vakti iyi/leşmiş kitleler şehirden uzaklaşarak, steril hayat alanlarına sığınarak bizzat sorumlusu oldukları sorunlardan kurtulacaklarını varsayıyor. Öte yandan çarpık yapılaşmayla, küçük bir depremde yerle bir olması muhtemel “en alttakilerin” yaşadığı, artık şehrin merkezi durumundaki alanların kentsel dönüşümü adına yeni gerilimlere yol açan planlarla tanışıyoruz. Şehirleşmede insanı ve insani ölçekleri gözetmeden, bu konuda en küçük fikir istihsal etmeden yapılacak dönüşümler farklı düzlemde insani ve toplumsal yaralar açacaktır. Şehirlerimizin en büyük zaafı; bir toplumun değer yargılarıyla yaşayacağı insani ölçekte mekânlar oluşturmaktan ziyade jakoben resmi ideolojilere uygun toplum, insan ve mekân modeli oluşturmaya ayarlı olması. Özellikle muhafazakâr kesimlerin meydana bir cami yapmakla sınırlı şehir ve değer algısından öte bir hazırlığın ve tasavvurunun olmadığı daha açık ortaya çıkıyor. Şehirleşme eleştirilirken birkaç sembolik hedefin dışında sosyo-ekonomik yapıyı hiç değiştirmeyen, modern şehirler kurarken rant ekonomisinin nasıl işlediği, işleyeceği konusunda kafa yormayan bir kolaycılığa düşüldü. Zamanla bu fikirsizlik halinin sembolik düzeyde tüm kaygıları teslim aldığı da daha net ortaya çıktı. Diğer tarafta ranta dayalı yeni kentleşme planlarına karşı çıkanlar da kapsayıcı bir öneri geliştirmekten çok herkesi olduğu yerde tutmaya dayalı bir muhalefet geliştirdi. Bir tür “garibanizm”e dönüşen bu muhalefet tarzının ranta dayalı yeni sınıfsal hamlelere karşı çıkarken sağlıksız yapılaşma ve sefalet konusunda ne önerdikleri konusunda fikrimiz yok.

Bu arada silueti, tarihi dokuyu bozan Cumhuriyet modernleşmesinin yaptığı tarih katliamını adeta sürdüren muhafazakâr rant anlayışı sürerken şehir üstüne yayınlar hayli arttı. Şehir kitapları, şehir dergileri, panelleri temel sorunlara değinmeden şehir üstüne soyut söylem yığınına dönüştü. Ya geçmişe özlem duyan, tarih bilincinden çok nostaljik avuntular sunan yazılar yahut şehir üstüne güzellemeye dönüşen retorik... Bu etkinliklerde modern dünyada şehirlerin karşılaştığı sorunlar veya bir medeniyet ölçeğinde şehir çözümlemeleri yerine şehir üstüne soyutlamalar epey hacim kaplıyor. Şehir, mimari, estetik gibi konularda toplumsal-kültürel çözümleme yapabilen, alana hakim kelimelerden çıkan yazılar çok az. Oysa şehir bir tasavvur meselesi olduğu kadar -en az bir o kadar da- uzmanlık isteyen, bilgiye, eğitime dayalı, son derece somut çözüm/lemeler gerektiren bir alan. İnsan tekinin ve toplumun nesiller boyu hayatını şekillendirecek çözümler meselesi bir kaç müteahhidin kar hesaplarına emanet edilemeyecek kadar ciddi bir meseledir. Ve hiç bir disiplinin şehircilik ve mimarî kadar insan ve toplum hayatının her anını ve nesiller boyu biçimlendirecek kadar kalıcı tesiri olamaz. Açılan bir caddenin kıvrımından imar izni verilen yeni bir yapılaşmaya, yükselen bir binanın çevresinden pencere ölçüsüne kadar her detay o şehirde, o evde yaşayan fertlerin hayatını biçimlendirdiği gibi gelecek nesillerin hayatını da ipotek altına alıyor. Bunca medeniyet, şehir, kültür edebiyatının yapıldığı bir dönemde hayata, şehre ve insana dair daha ciddi yaklaşımlar ortaya konmalı.” 21 Ağustos 2014 Şehir Üstüne Güzellemeler, Yeni Şafak.



der. Hâlbuki Müslüman bir ailenin hayat tarzı ile modern bir ailenin ya da Müslüman olmayan bir ailenin hayat tarzı aynı olamaz. İnanç ve zihniyet bizi belirliyorsa bu böyledir. Ancak biz inanç ve zihniyeti belirliyorsak zaten modernleşmişiz demektir. Akif Emre ve Turgut Cansever bir Müslümanın Müslümanlığı ile ilgilendirirler zamanı ve mekânı. Bir Müslüman mekânı ancak Müslümanlığı ile dönüştürür. Yaptığı her şey Müslümanlığının, inancının, zihniyetinin somutlaşmış halidir. Bir köy, mahalle, şehir, sokak oluşurken bu bilinçle oluşur.

Turgut Cansever'in de altını önemle çizdiği gibi binaların, aralarındaki dengeli hiyerarşiye göre insanların biyo-sosyal ihtiyaçlarına hizmet edecek tarzda dizayn edilmesi gerekir. Bu hiyerarşi ise daha üst varlık düzeyleri tarafından belirlenmiştir. İnsanın inançları, varlık ve kendisi hakkındaki telakkisi, değerler hiyerarşisi, psişik hayata ait davranış ve tavırları ile fikri-ruhi varlık düzeyleri aile hayatının özelliklerini ve aile fertleri arasındaki ilişkileri etkiler ve onlara şekil verir. Ailenin yapısı, çocukların eğitimi, kültürel amaçlar, yaşlılara saygı ve mahremiyet şuuru bir Müslümanın evinin planimetrik organizasyonuna yansır. Bir evin mahremiyeti ile mahfuz ve mahrem bir mekân olarak

ev anlayışı birbiriyle ilişkili ifadelerdir. İki ev arasındaki mesafe, her tür mevzuat ve idareyle ilgili sınırlamalardan azade hipotetik durumda, iki tür güç ve tavrın sonucudur. Birincisi korku, işbirliği ihtiyacı ve sosyal dayanışma; ikincisi ise güvenlik, mahremiyet ve ferdियettir. Bu nedenledir ki evler arasındaki fiziksel uzaklık, sokak ve mahallenin seçilmesiyle ilgili kararlar, bir binanın nasıl konumlandırılacağı gibi hususlar, komşuya karşı saygılı bir tavır için, güvenli bir özel hayat için kullanıcının arzularına bağlıdır. Böylece insanın kozmolojik idraki ve inançları, davranışlarında yansıyan psikolojik tavırlarının karakteristiğini tanımlar ve tayin eder. Sadelik, yumuşaklık, tevazu, çekingenlik ve mahcubiyet, vahşilik, kısıtlama, nezaket, zevk, umut, dindarlık ve benzeri insani duygular, tavırlar ve haller sanat eserine biçim ifadeleri olarak yansır.⁷ Ona göre sadece kararların ürünü olarak yalnızca maddi, teknolojik ve biyo-sosyal varlık düzeyleriyle sınırlı olan bina, teknolojik bir muvaffakiyet olmaktan öteye geçemez ve bir mimari eser hüviyetini kazanamaz. Çünkü mimari, varlığın bütün yönlerini kucaklayan bir disiplindir.

Akif Emre de Oxford üzerinden anlattığı “kalp meteforu”nda tam da buraya değinir. “Kalp metaforundan kastım şuydu: İslam Medeniyetinin hala bu çağa söyleyecek bir sözünün olup olmadığı, daha açık ifadeyle hayatiyetini sürdürüp sürdürmediği sorusu çok tartışılır. Özellikle arayış içindeki gençlerin içinden çıkamadıkları bir çelişkiler yumağıdır bu soru. Bu durumu kalp metaforunun açıklayıcı olduğunu düşünürüm. İslam Medeniyetini bir bedene, organizmaya benzetirsek tüm uzuvlar yerinde; referans sistemi, tarihsel tecrübesi, insan ve coğrafi unsur ile insanlığa söyleyecekleri var. Kalp yani onu besleyen değerler, kaynaklar kan pompalamaya devam ediyor. Ne var ki kalpten aldığı enerjiyi harekete geçirecek kollarındaki ana damar kesik. Tüm mesele bu kesikliği ortadan kaldırıp bedenimize hayatiyet veren kanla buluşmasını sağlamaktır. Oxford örneğinde, uzun tarihsel süreç içinde Batı medeniyetini canlı tutan kalp kan pompalamaya devam ediyor. Kalbinden aldığı enerjiyle ihtiyacı olan hareketi gerçekleştiriyor, eşyaya, dünyaya biçim veriyor. Bunun şehir, kilise, üniversite, aydınlanma, modernite, sekülerlik bağlamında somutlaşmış, taşla toprağa, ete kemiğe bürünmüş hali Oxford şehrinde dolaştığım sokaklar yani üniversitenin koridorlarıydı...”⁸

Akif Emre'nin kalp metaforuna benzer biçimde Turgut Cansever de bir başka yerde mekânın bütünlüğünden söz ederek üslup ve ritim üzerinden varlık, kâinat ve yaratılış tasavvurunun nasıl kaybedildiğinin altını çizer. Çünkü ona göre varlık, kâinat ve yaratılış telakkisinin biçim üzerine doğrudan yansıması üslubu meydana getirir. Üslup amelin biçim ifadesidir. Dolayısıyla üslup bilincinde olan birisi ancak mekânı bir bütün olarak görebilir.⁹

8 Akif Emre, Bir şehir: Gelenek ve Mekân, 10 Aralık 2016, Yeni Şafak.

9 Turgut Cansever, İslam'da Şehir ve Mimari, s. 23.



Öyleyse varlıkla ilgili doğru veya kaybedilmeyen bir tasavvur (Hz. Âdem ve Havva'nın tövbe ettikten sonraki tasavvuru) üslup/usul vasıtasıyla mekâna yansır. Her parça hareket halinde bütüne doğru gider. Her parça bütünün bir parçasının idrakindedir. Mekânda gerçekleşmesi gereken de tevhid ilkesidir. Nitekim gerek Turgut Cansever ve gerekse Akif Emre bu tevhid ilkesini mekân ve şehir anlayışlarının en temel ilkesi haline getirirler. Onların yazdıklarını bu ilke bağlamında değerlendirmek gerekir.

Turgut Cansever'in de belirttiği gibi İslam'ın temel ilkesi olan tevhid (birlik) İslam mimarisine de yansımış olup bütün varlık düzeylerine ait problemlerin bütünlüğünü kapsar ve cevaplandırır. İslam mimarisi; maddi, biyo-sosyal, psikolojik ve ruhi-akli varlık düzeylerinin problemleriyle ilgili spesifik tutumlar ve uygun değerlendirme sistemlerine

sahiptir. İslam tarihi boyunca, İslam âleminin değişik bölgelerinde çeşitli nesiller, çevrelerini temel İslami ilkelere göre biçimlendirmeye çalıştı ve mimari eserleri bu bilinçle vücuda getirdi. Ona göre İslam mimarisi kontrolden çıkmış “ratio”nun ürünü değildir. İslami akidelere, İslam'ın kozmolojik telakkilerinin ve tevhid anlayışı bağlamındaki İslami tavırların yansıması ve ürünüdür. Tevhid, hem Allah'ın iradesine teslim olmayı, hem de her şeyin kendi doğru yerinde bulunduğu bir düzenin tesisini ifade eder.¹⁰ İslam mimarisi, İslam'da insanın Allah hakkındaki şuurunun, varlığın kutsal karakterinin çatısını oluşturur. Tevhid ilkesini esas alan Müslümanın hallerinin de mekâna ve şehre nasıl yansıdığını anlatan Cansever, aslında Allah, Cennet, İnsan ve Yeryüzü arasındaki bütünlüğe dikkat çeker. İslam'la ilgili

10 A.g.e. s. 27.

ana ilkeyi kaybeden birinin modernleşmesi kaçınılmazdır. Bunun içindir ki mahalleden eve, şehirden köye kadar mekânla ilgili her yapı ve oluşum söz konusu bütünlükle ilgilidir. Kul hakkı, komşu hakkı, insan hakkı, sosyal haklar hatta evlerin, sokakların, mekânların hakkı bile o bütünlük çerçevesinde gözetilir. O bütünlük bugün modern hayat içinde ortaya çıkan insanla ilgili bazı psikolojik ve sosyolojik hallerin ortaya çıkmasını da engeller.

SONUÇ

Gerek İbni Arabi, gerekse Turgut Cansever yeryüzü, mekân ve şehirle ilgili aslında bir bilince, bir zihniyete dikkat çekerler. İmam-ı Gazali'den hareketle, Allah'ın yarattığı dünyanın yaratılması itibarı ile yaratılabilecek olanın en güzeli olduğu idraki tüm İslam âlimlerinin bir bilinçle taşıdığı ana ilkelere biridir. Dolayısıyla bu

dünyayı güzelleştirme duygusunun amacı zaten güzel olanı keşfetme ve onu cenneti unutmayacak biçimde değerlendirmedir. Önemli olan da zaten Allah'ın yarattığı varlığın güzelliklerinin bilincinde olmaktır. Çünkü varlık güzellik boyutu ile de Allah'ın bir isminin tecellisidir. Mekke'nin, Medine'nin ve Kudüs'ün peygamberleri eli ile mekândan şehre dönüşmesi bizim için örnek teşkil eder. Her üç şehrin de kurulma ve yaşanma aşamasında cennet ile bağlarının kurulması tesadüf değildir. Mekke mükerreme, Medine münevvere, Kudüs ise şeriftir... Nitekim Turgut Cansever de Osmanlı şehirlerini İslam şehirlerinin nüvesi olarak görür ve Osmanlı şehirlerini tanımlarken Osmanlı Cennetleri gibi bir tabir kullanır.¹¹

Öyleyse Akif Emre'nin de belirttiği gibi bu üç şehir iz'ler ve göstergelerle doludur. Bizim derdimiz bu izleri takip etmek, göstergeleri fark etmek ve kaybettiğimiz tevhid bilincini ve ilkesini, mekân bütünlüğünü ve varlık tasavvurunu yeniden elde etmektir.

Bir şehir inşa edilirken neden önce hamam yapılır (işçilerin temizliği için), sonra medrese yapılır (ilmî hayat ve eğitim) ve sonra da cami (tevhid ilkesi) yapılır? Daha sonra bu yapıya uygun çarşılar, evler, mahalleler ve sokaklar inşa edilir? Sadece bu sorunun cevabı bile bugünkü açmazımızı ve neyi kaybettiğimizi anlamamız bakımından önemlidir. Yeni bir mekân tasavvurunun zorunlu şartlarının neler olacağının göstergeleridir. Öyleyse insan mekânı istediği gibi kullanma hakkına sahip değildir. En önemlisi mekân, tabiat cansız bir varlık ve nesne değildir. Bugün mekân algısı değişmeden insanın zaman, ev, mahalle ve şehir algısının dolayısıyla medeniyet telakkisinin değişmesi mümkün değildir.

Batı'da ortaya çıkan modern tavrın uzak vadede Şeytan'ın tavrı ile yakın

vadede ise “ratio”nun tavrı ile yakından ilgisi vardır. Bunun yanı sıra gelenekten kopma biçimlerinin Antik Yunan'da ve Orta Çağ Avrupa'sında olması tesadüf değildir. Antik Yunan'ın mitolojisi olmasaydı gerçekliği akla indirgeyen “felsefe”; Hristiyanlığın tanrı, varlık ve din/insan telakkisi olmasaydı Rönesans ve Modernite ortaya çıkmazdı. Dolayısıyla burada özellikle Hristiyanlık Modernite ilişkisinin daha farklı biçimde irdelenmesi gerekmektedir. Özellikle Pavlus'un Hristiyanlık telakkisindeki İsa tasavvuru dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Tıpkı Âdem'in “cennetten kovulması” gibi İsa'nın da “çarmıha gerilip öldürülmesi” güdüsü, Hristiyanlık din-dünya ve insan tasavvurunun asıl belirleyici dinamikleridir. Batı dünyası mitoloji sonrası başlattığı süreçte bir rekabet ve intikam güdüsü ile hareket etmektedir. Gerek cennetten kovulma ve gerekse İsa'nın çarmıha gerilmesi Batı modernleşmesinin de bilinçaltıdır. Dolayısıyla dünyada bir cennet kurma tasavvurunun arka planında bu güdülerin olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Bu başkaldırı psikolojisi ve olgusu aslında tüm varyantları ile Batı düşüncesi ve tarihi için geçerlidir. Sanat, estetik, bilim, romantizm, ortaya çıkışı itibarıyla Pavlus Hristiyanlığı bu başkaldıran insan olgusundan bağımsız değildir. Öyleyse mitoloji ve Hristiyanlığı hemen şablonik olarak gelenek bölümüne koymamak gerekiyor. Mitoloji ve Hristiyanlık aslında insanın geleneğe ilk müdahalesinin sonuçları olarak da görülebilir. Yunan Mitolojisi ile Mezopotamya ve Ortadoğu Mitolojisi arasındaki temel farklar düşünüldüğünde bu çok rahatlıkla görülebilir. Benzer biçimde Pavlus Hristiyanlığı da Roma ve Yunan Akli'nin geleneğe müdahalesinin sonucudur.

Belki de tasvir, simülasyon, gösteri, görüntü, imaj bunun için Batı kültüründe ortaya çıkmaktadır. Mekân coğrafyadan ve doğadan koparılmıyaydı bir boşluk haline dönüştürülmeyecek

ve geleneksel şehirlerin yerini bugün dijitalleşen, sanallaşan ve buharlaşan şehirler almayacaktı.

Sonuç olarak şehir ve mekân bir anlayış ve zihniyetle doğru orantılıdır. Mekân bir boşluktan, uzamdan, toprak parçasından ibaret değildir. Onu mekân kılan varoluşsal anlamdaki metafizik boyutudur. Ev, mahalle ve şehir oluşurken bu anlam boyutuyla oluşur. İslam şehirleri ölülerinin de can bulduğu, mana boyutunda yaşadığı şehirlerdir. Çünkü mezarlıklar, türbeler, kümbetler de bütün anlamıyla mekâna dâhildir. Dolayısıyla şehir ve mekân bizim inancımızı, mana boyutumuzu, din tasavvurumuzu, insan telakkimizi, tabiat tavrımızı ve anlayışımızı yansıtır. Bu yanı sıra bir dünya görüşünün somutlaşmasıdır şehirler. Mekân bizim tahayyülümüzün, anlam dünyamızın temsil edildiği alanlardır. Bu yanı sıra mekân bir iz, bir göstergedir. Bizi taşıyıcı unsurdur aynı zamanda. Bir başka açıdan mekân Hududullahın gözetildiği alanlardır. Fıkıh (hukuk) mekânda anlam kazanır. İster ev ekseninde, ister mahalle, ister sokak veya şehir ekseninde olsun fark etmez. Yapılaşmayı belirleyen hududullah şuurudur. Bir evin penceresinde, bir evin kapısının yönünde, duvarının çizgilerinde ve hatlarında belirleyici olan Hududullahtır. Mekânın güzelliği O'ndan ve oradan (cennetten) tecellidir. O'nun isim ve sıfatları nasıl mekânda tecelli ederse, O'nun iradesi de mekânda tezahür eder. Öyleyse mekânın dili ve hakikati de fitridir. İnsana düşen onun yaratılışındaki hikmet ile kendi yaratılışındaki ve bu dünyaya gönderilişindeki hakikati idrak ederek yaşamaktır.■

İbn Haldun'da Bedavet-Hadaret Ekseninde Şehir Düşüncesi

PROF. DR. MUSTAFA TEKİN

İBN HALDUN, MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLER ARASINDA OLGU ÜZERİNE DÜŞÜNEN, olgudan hareket etme ve olgu üzerine analiz yapma açısından önemli bir konumda durmaktadır. Hiç şüphesiz bunda bakış açısı, kendi yönelimleri kadar, yaşadığı dönem, Müslüman toplumların durumu da etkili bir faktördür. Belki de bu sebeple İbn Haldun kimi okumalarda seküler bir düşünür olarak görülmüş, sosyalistler de onu daha çok sevmişlerdir.

Müslüman toplumlar Hz. Peygamber'in (SAV) irtihalinin ardından coğrafyanın genişlemesi, yeni devletlerin kurulması, ilimlerin tedvini; kısaca kurumsallaşma bağlamında İbn Haldun'a kadar önemli tecrübeler yaşamışlar ve anlayışları doğrultusunda bir inşa yapmaya çalışmışlardır. Bu noktada ciddi başarılarla imza atmakla birlikte, özellikle 12. Yüzyıldan sonra düşünsel, siyasal vb. bir tikanıklığa doğru sürüklenmişler, artık yeni bir açıklama biçimi

ve teoriye ihtiyaç duymuşlardır. Aslında bu ihtiyaç bugün de hissedilmektedir.

İbn Haldun içinde yaşadığı çağda bu tikanıklığın farkında olarak insan, devlet ve toplum konularında yeni bir okuma yapmaya çalışmış, aslında bu tikanıklığın sebeplerini analiz etme gayretinde olmuştur. Bu bağlamda Onu kendine özgü kılan iki noktanın altını çizebiliriz. Birincisi, bir tarihçi olarak İbn Haldun'un tarihi farklı bir okuma biçimi geliştirmesi; rivayetçi tarihçiliğe eleştiri getirerek kritikçi bir tarih okumasını gündeme getir-

mesidir. İşte burası, tam da sosyoloji ve tarihin kesiştiği kavşak noktasıdır. Daha önemlisi ise, "insan"dan başlayan antropolojik bir okuma yapması, oradan toplum ve devlete doğru çoklu ilişkiler ağını, bizzat bunların tabiatları üzerinde durarak çözümlemesidir. İbn Haldun'un bu konumu, onun tarihçiliği de aşacak şekilde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu okuma biçimini diğerlerinden farklılaştıran nokta; insan da dahil olmak üzere olgular ve olguların tabiatları ile işleyiş biçimlerinden hareket ediyor

olmasıdır. Bu anlamda İbn Haldun "ictimai hayatın tabiatı"¹ şeklindeki bir kavramsallaştırmadan bahsetmektedir. Ona göre, insan, devlet ve toplumun bir doğası ve işleyiş biçimi vardır. Bunu anlamadan yapılacak analizler çok sağlıklı olmayacaktır. Aslında İbn Haldun'un bu kavramsallaştırmayla "Sünnetullah" a dikkat çekmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

O, yukarıda kısaca bahsettiğimiz yöntemden hareket ederek Mukaddime'sinde bu makalenin konusu olan hadaret-bedavet ve şehir düşüncesini de işlemektedir. Hemen belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un bu konudaki görüşleri içinde kapsamlı ve geçerli teoriler olmakla birlikte, döneme ve bölgeye has nitelikler ve açıklama biçimleri de vardır. Biz bu makalede bedavet ve hadaret kavramlarını onların lazım-ı gayr-ı mufariğları ile birlikte ele aldıktan sonra "şehir" düşüncesine İbn Haldun zaviyesinden bakmaya çalışacağız.

¹ İbn Haldun, Mukaddime, Çev. Zakir Kadiri Ugan, C. 1, İst., M.E.B. Yay., 1989, s. 84.



İbn Haldun'da gerek devlet ve medeniyet, gerekse şehirlilik konusunu anlayabilmek açısından dört anahtar kavram üzerinden hareket etmek uygundur. Belki diğerlerini önceleyen bir kavram olarak “Umran”ı evveliyetle zikretmek gerekir. Bilindiği gibi İbn Haldun bir ilim bulduğunun farkındadır. Kendisi bunu Umran olarak isimlendirir. İnsanların ve ferdin dünyanın insan yaşayabilecek yerlerinde bir araya toplanarak yaşamalarından ve yeryüzünü imar etmekten ibaret olan Umran'ın ise türlü türlü tabiatları bulunmaktadır.²

İbn Haldun'un bu tanımında insanların bir arada yaşamaları yani ictimai hayat kadar, medeniyet düzlemine giden bu hayattaki imar faaliyetleri Umran'ın konusu olmaktadır. Dolayısıyla Umran'ın temelinde, insanın yalnız yaşayamayacağı ve yardımlaşarak işbölümü gerçekleştirecekleri sosyal hayatın kendisi bulunmaktadır. Sosyal hayatın farklı yansımaları olan göçebelik, yerleşik hayat, hadaret ve devlet bu bağlamda Umran'ın konusudurlar ve Mukaddime boyunca bu konuların yansımaları bizzat olguların içinden çözümlenmeye çalışılır.

Bizim burada Umran dışında diğer anahtar kavramlarımız, bedavet, hadaret ve asabiyyettir. Acaba bu üç anahtar kavram ekseninde İbn Haldun şehir olgusuna ve şehirleşmeye nasıl bakmaktadır? Biz bedaveti göçebelik, hadareti şehirlilik ve yerleşik hayat üzerinden analiz edeceğiz. Bununla birlikte İbn Haldun'un kullanımında bu kavramların daha geniş anlamlara ve ilişkilere referansını her zaman göz önünde bulundurmak lazımdır.

İbn Haldun'a göre, Tanrı'nın insanı diğer hayvanlardan ayırt ettiği hususlardan birisi de, insanların topluluk halinde yaşamalarıdır. Bu da ya şehirlerde ya da aşiretler halinde yaşamak şeklinde olur. Zira insanların birbirleri ile yardımlaşmaları tabii bir hususiyettir.



▲ Mukaddime

İctimai hayatın ilk çeşidi olan göçebelik hayvanları beslemeye uygun dağlarda, sahralarda olur. İkincisi olan ictimai hayat ise büyük şehirlerde, kasabalarda ve köylerde dir.³

Göçebelik ve yerleşik hayat şeklinde ikiye ayırdığı sosyal hayat, İbn Haldun'da toplum ve devletin kendi içindeki döngüsellliğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda toplumsal yaşam göçebelikle başlar ve yerleşik olana doğru bir süreç izler. Mukaddime'den anladığımız kadarıyla bu geçiş zorunludur ve İbn Haldun bir determinizmi öngörür. Göçebelerin öncelediği bu döngüsellikte, bir anlamda insanın yerleşik hayata geçmeden önceki tabii durumu anlatılmaktadır.

İbn Haldun'a göre, insanlardan bir kısmı ağaç ve ekinler dikerek, hayvancılık yaparak geçimlerini temin ederler. O, bu vasıtalarla geçimlerini temin edenlerin göçebe hayatı yaşamaya mecbur olduklarını belirtir. Fakat göçebeler temel ihtiyaçlarını ancak hayatlarını koruyacak ve yaşamalarına yetecek kadar temin edebilirler. Fakat bu tarz hayat yaşayanların ihtiyaçlarından fazla zenginlik ve gelir temin etmeleri

durumunda yerleşik hayata geçtikleri görülür. Bundan sonra temel hayati ihtiyaçlarından fazlasını elde etmek üzere birbirleriyle yardımlaşır ve daha fazla üretmeye başlarlar. Arkasından giyecek ve yiyeceklerini süslemeye, binalar yapmaya ve giderek bunları mükemmelleştirmek için uğraşmaya başlarlar. Bunun sonucu ise, genişlik ve rahatlığa dalmaktır. Bu süreçten İbn Haldun göçebelik ve köylerde, şehirlerde yaşama çağlarını geçirmenin insanlık için tabii ve zorunlu olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁴

Bu bağlamda İbn Haldun, şehirlilik ve hadaretin öncesine insanın tabii ve zorunlu hayatı olan göçebeliliği ve göçebe hayatını yerleştirir. Göçebe hayatı uğrışılan meşgale (tarım ve hayvancılık) ile ancak temel ihtiyaçların karşılanması şeklinde karakterize olunur. İhtiyaç fazlası üretim ise, İbn Haldun'a göre yerleşik hayatı ve giderek şehri zorunlu kılar. Belki İbn Haldun'un deyişiyle söyleyecek olursak, bu geçiş, Umran'ın hallerinden birisidir. Burada şu noktanın da belirtilmesi gerekmektedir. İbn Haldun bu döngüsellik, o dönemde yaşadığı coğrafyadaki tecrübelerle ortaya koymuştur. Bir anlamda O, pratiğin teorisini yapmıştır.

O, yerleşik şehir hayatının kendi içerisinde bazı niteliklerine hatta aşamalarına değinmektedir. Bunlardan ilki, ihtiyaç fazlası üretimin şehrin bir niteliği olması, hatta bu anlamda üretim ve tüketim ilişkilerinin birbirini besleyen unsurlar olarak ortaya çıkmasıdır. İkincisi, üretim ve tüketime ihtiyaç gidermekten öte, haz ve zevk unsurlarıyla süslenmesidir. Buna bağlı olarak binalar, ihtiyaç dışı mallar şehirde görünür olurlar. Bu sürecin sonucunda ise, şehir ve yerleşik hayatın bir konformizmi beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.

Göçebelikten şehir hayatına geçiş ve aralarındaki ilişkiler İbn Haldun

tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Göçebelik şehirlerin ve medeni hayatın aslıdır ve bütün insanların yerleşik hayat yaşamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir. Çünkü kişinin ilk önce araştırarak ve çalışarak bulacağı nesne zaruri yani vücudunu korumak için gereken nesnedir. Kişi ancak zaruri olan ihtiyacını temin ettikten sonra hayatta mükemmelliği ve genişliği arar. Göçebeliliğin kalabalığı medeni hayatın inceliklerinden öncedir. Bundan dolayı göçebenin gayesi medenileşmek olduğunu ve medeniyete doğru yürüdüğünü görüyoruz.”⁵

Diğer yandan İbn Haldun'a göre, çöl ve sahralarda yaşayan uruğ ve boylar şehirliyle muhtaçtırlar. Bu ihtiyaç, en gerekli bazı emtiaların göçebeler tarafından üretilmekle birlikte, şehrin bu konuda daha geniş imkanlara sahip olmasıdır. Göçebeleri şehre bağlı kılan bir diğer nokta da, merkezi otoritenin gücüdür. Göçebeler yani bedeviler merkezi otoritenin kendilerini harap etmesinden korkmaktadırlar.⁶

Görülebileceği üzere göçebe yani bedevi yaşamı şehirli yaşamdan ayırt eden şey, bedevilerin daha çok temel ihtiyaçlar çerçevesinde ve biyolojik yaşamı sürdürececek bir çerçevede yaşıyor oluşudur. Tabii ki bedeviliği belirleyen temel nitelikler bu kadar değildir. Göçebe hayatı aynı zamanda boy ve uruğlara dayanmaktadır. İbn Haldun bunu birkaç boyutlu anlatmaktadır. Öncelikle O, Tanrı'nın insanın kalbine akraba sevgisi ve koruma duygusu koyduğundan bahisle, meseleyi antropolojik bir temelde ele almaktadır. Bu durum insanlar arasında öncelikli olarak bir nesep bağı kurulmasını temin etmektedir. Ona göre, aralarında nesep bağı bulunmayan insanlar bir savaş zamanında hamiyetleri kaynamaz ve birbirleriyle yardımlaşmaları da zor olur.⁷ Dolayısıyla göçebelerin boy ve kabileler halinde yaşamaları ve bunun bir nesep

birlikteliğini getirmesi bedevilerin bir özelliğidir. Bu durum her halükarda kabileci bir kimliği getirmektedir.

Kabile mantığı ise, kuvvetli bir lideri öne çıkarır. Aynı soydan gelene kabilede lider, diğerleri üzerinde de neredeyse mutlak bir otoriteye sahiptir. Bu bağlamda kabile içinde yaşayan kişinin kimliği, kabileye bağlı olarak anonimleşirken lider de bir sulta sahibi olur. İbn Haldun'a göre, göçebe boy ve uruğlar arasındaki çekişme ve kavgalar da, kalbi onların vakar ve şerefleriyle dolmuş olan şeyhleri ve büyüklerinin müdahalesiyle son bulur. Bu liderler onların yasakçıları ve hakimleri olup, onların birbirlerine zulmetmeleri ve saldırmalarına da engel olurlar.⁸

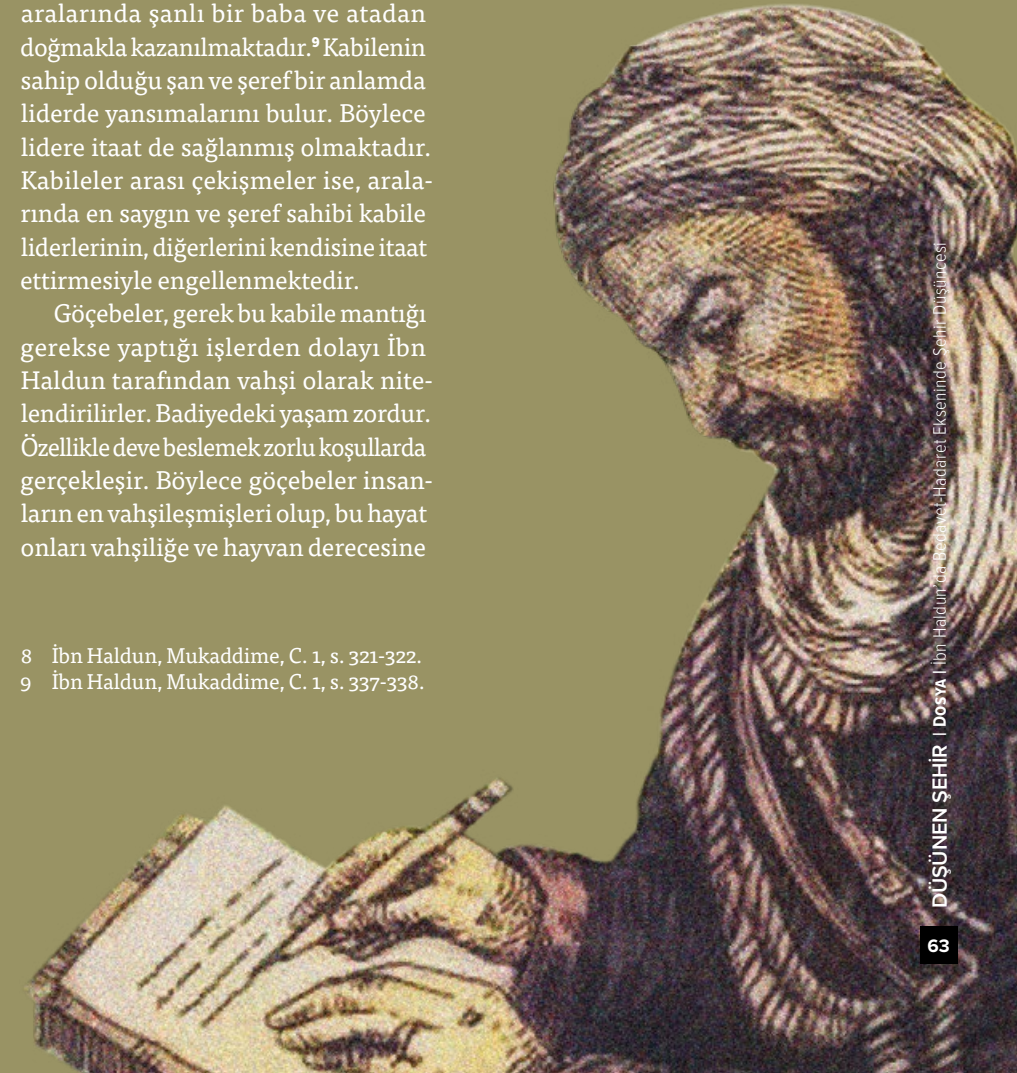
Kabile anlayışında şan ve şeref önem kazanmıştır. İbn Haldun'a göre, şeref, şan ve asalet kavim ve nesilleri kendi aralarında şanlı bir baba ve atadan doğmakla kazanılmaktadır.⁹ Kabilenin sahip olduğu şan ve şeref bir anlamda liderde yansımalarını bulur. Böylece lidere itaat de sağlanmış olmaktadır. Kabileler arası çekişmeler ise, aralarında en saygın ve şeref sahibi kabile liderlerinin, diğerlerini kendisine itaat ettirmesiyle engellenmektedir.

Göçebeler, gerek bu kabile mantığı gerekse yaptığı işlerden dolayı İbn Haldun tarafından vahşi olarak nitelendirilirler. Badiyedeki yaşam zordur. Özellikle deve beslemek zorlu koşullarda gerçekleşir. Böylece göçebeler insanların en vahşileşmişleri olup, bu hayat onları vahşiliğe ve hayvan derecesine

indirmiştir.¹⁰ Şehir hayatının inceliğinin tersine, daha kaba davranışlar ve yaşam biçimi göçebelerde gözlenir. Zaten bedevilik de tam bu özellikler çerçevesinde kristalize olmaktadır.

Bu anlamda bedeviler şehirli yaşam biçiminin dışında hareket etmektedirler. Söz gelimi; Kur'an-ı Kerim'de “bedevi” sözcüğüyle karşılanabilecek “Arabi” kavramı on farklı yerde geçmekte ve bunlardan dokuzu negatif niteliklerle onları anmaktadır. Özellikle Tevbe Suresi 90. âyetten sonra anlatımlara konu olan bedevilerin tavırları dikkat çekicidir. Bununla birlikte bu âyetlerde Medine ve havalisinde bulunan bedevilerin olumlu tavırlarından da bahsedilmektedir. Doğrusu bu da, bedevilerin şehre

10 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 304-306.



5 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 307-308.

6 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 389-390.

7 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 322-323.

8 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 321-322.

9 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 337-338.

2 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 7.

3 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 97-98.

4 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 302-304.

yaklaştıkça tavırlarının değişeceğine yönelik bir işarettir.

Hucurat suresi 14. âyetinde bedevilerin “iman ettik” beyanı karşısında Allah'ın (CC), “henüz iman kalplerinize yerleşmedi, İslam olduk deyiniz” cevabı, bedeviliğin bir diğer vasfı olan pragmatikliğe değinir. Aynı surenin 5. âyeti şehirlik adabına vurguyu içinde taşır: “Şüphesiz hücrelerin ardından sana seslenenler de, onların çoğu aklını kullanmıyorlar. Eğer gerçekten onlar, yanlarına çıkıncaya kadar sabretmiş olsalardı, herhalde kendileri için daha hayırlı olurdu. Allah, çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.”¹¹

Rivayetlere göre bu âyetin nüzul sebebi, bedevilerin Hz. Peygamber'in (SAV) eşlerinin de bulunduğu odaların önüne gelip, Hz. Peygamber'i yüksek sesle çağırmasıdır.¹² Bilindiği üzere şehirli adab ve kültüründe insanların dışarıda ve evlerin önünde yüksek sesle bağırması hoş görülen bir davranış değildir. Bedeviler Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber ile görüşmek istemekte, bunu da badiye usulü ile gerçekleştirmektedirler. Aslında âyet sadece bir hususa değinmekle birlikte, asıl mesele bedevilerin şehirli kültüre yabancılıkları ve kendi davranış kalıplarını merkeze almalarıdır.¹³

İbn Haldun'da bedavetten hadarete geçişin kendi içerisinde iktisadi ve sosyal şartların zorunlu bir sonucu olduğunu görmekteyiz. Gerek bedavet gerek hadaret gerek geçiş süreci gerekse döngüsellik gereği hadari bir toplumun yıkılmaya yüz tutmakla yerini bir başka bedevi topluluğun alacağı tezi için anahtar bir kavram olarak ortaya çıkar: Asabiyet. İbn Haldun asabiyeti, “insanların birbirlerine yardım ederek ve birbirlerini koruyarak kuvvet ve



İbn Haldun, göçebe hayat tarzını ilk yaratılış ve doğal durum olarak görmekte, onların iyilik ve hayırda şehirdekilerden daha önde olduğunu belirtmekte ve şecaatlerini savunmaktadır. Bu anlamda hadaret, ciddi olarak toplumları bozucu bir etkiye sahiptir.

kudret kazanmaları” şeklinde tanımlamakta ve onu nesep ve sebep asabiyeti olarak ikiye ayırmaktadır.¹⁴ İnsanlar akrabalarından başlayarak koruma ve yardımlaşma duygusunun doğal olduğunu İbn Haldun zikretmekte ve asabiyeti buna dayandırmaktadır. Nesep asabiyeti ile başlayan süreç, ilave ortak özelliklerin de eklenmesiyle sebep asabiyetine dönüşmektedir. Bu

14 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 326.

da göçebelikten hadarate gidişin belirli bir aşamasında meydana gelmektedir.

Asabiyeti ırk gibi tek bir kelime ile içeriklendirerek anlamlandırmak kanaatimizce doğru değildir. Birçok faktör, asabiyeti şekillendirmektedir. Aslında “bedevi umran seviyesindeki toplumsal örgütlenmelerde ortaya çıkan, bu seviyede yaşayan bir grubun üyelerini birbirlerine bazı yakınlık duyguları ile birleştiren, onları dış

bir tehlike karşısında grubu birlikte savunmaya ve korumaya iten, ayrıca bu grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde ahlaki diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbn Haldun asabiye adını vermektedir.”¹⁵ Hilmi Ziya ve Fındıkoğlu'nun tanımı ise bir diyalektik ilişkinin sonucu gibidir: “İçtimai zümreler, bilhassa umran vücutte getirmiş ve mukadder hayatlarını yaşamış hazari yani medeni halklarla bunların yerine geçmek isteyen Bedevi yani aşiri gruplar arasında bu mücadele devam ederken rol oynayan

15 Ahmet Arslan, İbn-i Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, 3. baskı, Ankara, Vadi Yay, 2002, s. 110.



maşeri kudrete müellifimiz asabiyet diyor.”¹⁶ Ferid Alatas'a göre asabiyet şu üç niteliği üzerinde taşımaktadır: Akrabalık bağları, İslam gibi liderin mülk için olan isteklerini meşrulaştıran ortak bir dil sağlamakla bağlılığı temin eden din ve şeref ticaret, ganimet, yağma ve fetih gücü.¹⁷

İbn Haldun'a göre, hadaret ile asabiyet arasında ters bir ilişki söz konusudur. Hadarete geçtikçe asabiyet azalır ya da asabiyet azaldıkça hadaret artar. Ona göre asabiyet dört nesilde sona erer. Göçebelikten hadarete geçişte dördüncü nesile kadar asabiyet giderek zayıflar.¹⁸ İbn Haldun asabiyetin zayıflamasını iki sebebe bağlamaktadır. Birincisi, şehirde nesepler birbirine karışır ve gittikçe bozulurlar. Böylece birbirine yardım ve birbirini korumaktan ibaret olan nesebin ve akrabalığın (asabiyetin) faydaları kaybolur.¹⁹ İkincisi ise, ihtiyaç fazlası üretim ve tüketim ile meydana gelen konfor. Şehirde yaşayanlar gelirlerinden

fazla harcama yaparak lüks ve konfora dalarlar. Bunun bir sonucu olarak göçebe hayatın kalabalığı kaybolur; asabiyet, atılganlık ve şecaat zayıflar. Sonraki nesiller temel ihtiyaçlarını bile karşılamak için çalışmaya yamazlar. Ona göre, bolluk ve rahatlığın arızaları, asabiyetin şiddet ve faydasını giderir; nimetler içine dalma asabiyetin keskinliğini kırar.²⁰

İbn Haldun, daha önce de belirtildiği üzere, göçebelikten yerleşik hayat geçişin birbirini takip ettiğini ifade eder. Yerleşik hayata geçiş ve hadaret unsurlarının şehir hayatında giderek görünür olması onun tarafında kitabın farklı yerlerinde tasvir edilir. Ona göre devlet adamları yerleşik yaşamlarında kendilerinden önce gelen devletleri örnek edinirler.²¹ İbn Haldun yerleşik yani hadari hayatın toplumlar için bir yozlaşma ve bozulma getirdiği kanaatindedir. Ona göre, göçebeler şehir ahalisine nispetle hayır ve iyiliği kabul etmeye daha yakındırlar. Bunun sebebi, nefis ilk yaratılıştaki hulk ve tabiatı üzerine bulunduğu çağında karşılaştığı şeyleri kabule hazır bir halde bulunur.²²

20 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 356-357.

21 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 437.

22 İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 309.

Anlaşılabileceği üzere İbn Haldun, göçebe hayat tarzını ilk yaratılış ve doğal durum olarak görmekte, onların iyilik ve hayırda şehirdekilerden daha önde olduğunu belirtmekte ve şecaatlerini savunmaktadır. Bu anlamda hadaret, ciddi olarak toplumları bozucu bir etkiye sahiptir.

Ona göre, “şehir ahalisi her çeşit lezzetler, bolluk ve genişlik içinde yaşamaya alıştıkları, dünyanın ve kendi

şehirlilerinkine nispetle çok azdır.”²³ Anlaşılmaktadır ki, şehir hayatı ile insanın doğal durumu tüketim, bayındırlık ve konfor ile bozulmakta; böylece şehirli insanın göçebelere nazaran ilk durumundaki var olan iyilik ve hayır niteliklerinde zayıflama görülmektedir. Bu durum ilerleyen süreçte insanın bozulmasını birlikte getirmektedir. Nitekim İbn Haldun'a göre, yerleşik hayatla dünyayı imar, tüketim ve konfor,



arzu ve heveslerinin düşkün olduğu için şehirlilerin fena ve bozuk birçok huy ve kötülükleriyle nefislerini lekeleler. Bundan dolayı iyilik yollarından o nispette uzaklaşırlar... Göçebe ve köy hayatı yaşayanlar ise ancak vücutlarını koruyabilecek miktarda dünyaya düşkün olup nefsin arzularının sebep ve vasıtalarına ve dünya lezzetlerinden hiç birisine sahip değildirler. Onların iş ve muamelelerindeki alışkanlıkları da ona göredir. Onların kötü yollara sapmaları ve kötü huy ve ahlakları

hadaratın bozulmaya yüz tutmasının son basamağıdır.²⁴

Peki şehir nasıl bir yerdir? İbn Haldun tarafından gerek maddi gerekse kültürel anlamda nasıl resmedilmektedir? İbn Haldun öncelikle şehrin nasıl bir mekana kurulması gerektiğine dair görüşlerini öne sürer. Ona göre, önce güvenlik gelmektedir. Bunun için bütün ev ve barınakların etrafını sur ve duvarlarla çevirmeli, şehri ya çıkılması zor bir dağın tepesine ya da etrafı deniz ve ırmaklarla

²³ İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 310.

²⁴ İbn Haldun, Mukaddime, C. 1, s. 311.



su işidir. Buna göre şehir, ya bir ırmak ya da kenarında kurulmalı ya da tatlı su kaynaklarına yakın olmalıdır. Diğer bir husus, şehirlerin etrafında ekin ekilebilecek verimli toprakların olması gerekmektedir. Yine hayvanları otlatmak için şehrin etrafında hoş ve güzel çayırliklar bulunmalıdır. Şehrin ihtiyacı olan yakıt için gerekli ağaç ve odunun da şehre yakın olması düşünülmelidir. Bir de şehrin deniz ve gemiler işleyen ırmaklara yakın olması dikkate alınmalıdır.²⁶ İbn Haldun'un bu mülahazalarında, güvenlik ve ekonomi temel belirleyici gibi görünmektedir. Şehirlerin – günkü koşullar dikkate alındığında- güvenlik açısından yüksek yerlere ya da ırmak ve deniz kenarlarına kurulması bunu hedeflemektedir. Diğer bahsedilen noktalar ise, ekonomi ve verimlilik açısından düşünülmektedir. Fakat bu hususların nihayetinde toplum, siyaset ve kültüre çok boyutlu yansımalarını da görmek mümkündür.

İbn Haldun şehirleşmeye paralel olarak sınai üretimin artacağını özellikle vurgulamaktadır. Ona göre, şehir ve bölgelerde hüner ve sanayinin yerleşmesi ve tekamülü yerleşik hayatın ilerleme sürecini takip eder. Bunun temel sebebi, hüner ve sanatların ictimai hayatın alışkanlıkları ile ilintili

²⁶ İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 237-238.

çevrilen bir mekana kurmalıdır. Böylece düşmanların şehre ulaşmaları zorlaşır, koruma konusundaki mukavemet artar. Ayrıca şehrin kurulacağı yerin sağlık açısından da uygun olması gerekir. Bu, İbn Haldun tarafından güzel bir havası olması ve sağlık koşullarına uygunluk şeklinde ifade edilmektedir.²⁵

O, İlk olarak kurulacak şehirlerde stratejik öneme sahip, bulunması gereken bazı nitelikleri de şöyle belirtir. İlk, şehirler kurulurken dikkat edilecek önemli noktalardan birisi

İbn Haldun, göçebe türü yaşam tarzı devam ettiği sürece şehir yaşamı ya da hadaretin gerçekleşmeyeceğini belirtirken, buna Kuzey ve Batı Afrika'daki şehirler ile Berberileri örnek göstermektedir. Bu yerlerin imar tarzı göçebe olduğundan, yerleşik ve medeni hayat devamlı olmamış; hayatın itiyat ve icapları olgunluk derecesini bulmamıştır. Şehir de bu itiyat ve olgunluk derecesinin artmasıyla oluşmaktadır.



olmasıdır. Bunlar tekrar edile edile toplumlarda bir tabiat halini almaktadır.²⁷ İbn Haldun şehirde sınaî üretime olan talep, bunların karşılanması, üretim ve tüketimin artması, lüks harcamalara yönelim, fiyatların artışı, taleplerin fazlalaşması vb. birçok konu üzerinde kitabında analizler yapmaktadır. Aslı itibarıyla iktisat ve diğer birçok sosyal bilimlerin konusu içine giren açıklamalardır bunlar. Fakat daha önce de belirtildiği üzere, belki tüm bunların toplamı olan hadaret, asabiyeti zayıflatıp yozlaşmayı getirmektedir.

Hadaret ve sınaî üretimle ilgili olarak İbn Haldun'un değindiği bir diğer nokta, işbölümünün şehirde artmasıdır. Ona göre şehirler, işçilerin bir araya toplanması, çokluğu ve yardımlaşma ile kurulabilir. Devlet de işçileri şehirde toplayarak onları çalıştırır, makinalar ve hesap yöntemi kullanarak şehri imar etmeye çalışır.²⁸ Diğer yandan, işbölümü ve kolektif üretimden elde edilen kar da, üreticiye dönecek yerde, üretim yapmayan ve sadece tüketim yapan bir gruba döner. Bunlar da genel olarak yönetim ve siyasi otoriteyi elinde bulunduran gruplardır.²⁹ Dolayısıyla rant oluşumu da böylece gerçekleşmektedir. İbn Haldun'un işbölümü üzerine açıklamaları, aynı zamanda işçiler, sınıfsallık, sınıfların alım gücü, konfor talepleri, tüketim gibi temel problemleri de kapsayıcı görünmektedir.

O, göçebe türü yaşam tarzı devam ettiği sürece şehir yaşamı ya da hadaretin gerçekleşmeyeceğini belirtirken, buna Kuzey ve Batı Afrika'daki şehirler ile Berberileri örnek göstermektedir. Bu yerlerin imar tarzı göçebe olduğundan, yerleşik ve medeni hayat devamlı olmamış; hayatın itiyat ve icapları olgunluk

derecesini bulmamıştır.³⁰ Şehir de bu itiyat ve olgunluk derecesinin artmasıyla oluşmaktadır.

Hadaretin kaçınılmaz sonuçlarından birisi bolluk, konformizm ve düşüştür. İbn Haldun'a göre, yerleşik hayat sonucunda insan ya bolluk ve refahı yaşadığından dolayı rahata erdiğinden



tembelleşir ya da kendisini yüksek görerek çalışmayı bırakır. Bolluk, nimet ile arkasından gelen kahr ve istibdat (kendisine her bakımdan egemen olunma durumu M.T) ile kişi insanlık tabiatı ve karakterini de kaybeder.³¹ O, refah, lüks ve konforun nihayetinde insanı bozucu niteliklerine değinmektedir: “Yerleşik ve tekellüflü hayatın bozuk ve kötü olan hallerinden biri de, şehvetlere dalmak ve şehvet düşkünü olma. Bu düşkünlük de bolluğun ve refahın tabiatındandır. Refah ve bolluğun tesiriyle insan, her türlü lezzetli yemekle yemeyi arzu eder, bu yemeklerin tesiriyle zina ve lutilik gibi

bir takım ahlaksızlıklar yayılır.”³² Bolluk ve bayındırlığı ise yıkılış takip eder.³³

Bu arada İbn Haldun'un hadarete dair üzerinde pek durulmayan bir noktaya temasını da belirtmeliyiz. O, şehirlilerin tababete daha çok muhtaç olduklarını, göçebelere ise buna ihtiyaç duymadıklarını söyler. O, bütün hastalıkların sebebinin yemeklerden kaynaklandığının altını çizdikten sonra, şehirlilerin refah, bolluk içinde daha çok yemek yemesi gerçeğinden hareketle tababet ihtiyacını gerekçelendirir. Halbuki göçebeler ancak temel ihtiyaçlarını karşılarlar.³⁴

Şimdi İbn Haldun'un görüşlerini, bugüne de uzanımlarını dikkate alarak kısaca kritik etmek istiyoruz. İbn Haldun, göçebelik, bedavet ve oradan hadarete geçişi kendi içerisinde Umran'ın bir tabiatı olarak anlatmaktadır. Şüphesiz onun yaşadığı dönemde, bölgede büyük oranda aşiret, kabile yapıları hakimdi ve badiyede devam eden bir yaşam vardı. O, Kitabu'l-İber'inde söz gelimi bedevi yaşam süren Berberileri ele almaktadır. İbn Haldun'un göçebe hayatını ve bedaveti şehirlilik öncesi zorunlu bir aşama kabul etmesi acaba tamamen tarihsel, bölgesel ve dönemsel midir? Bugün için bir geçerliliğinden bahsedilebilir mi? Şüphesiz değerlendirmelerimizde anokronizme düşmemek için bugünü merkeze alarak ve aynı içeriklerle düşünmemek gerekir. Günümüzde yer yer göçebe topluluklarına rastlansa da, yerleşiklik ve şehir hayatı dünyada daha yoğun görünmektedir. Bu anlamda göçebeliği ilk ve zorunlu evre olarak görüşü oldukça sınırlı bir teoridir.

Ancak bedeviliği ve bedevilikten hadarete geçişi bugün de sınırları geniş açıklayıcı bir teori olarak düşünebiliriz. Özellikle modern zamanlarda sınaî kent olgusu ile birlikte şehirlere göç süreklilik kazanan olgusal bir durumdur. Şehirlere ilk göç edenler, çevreye yerleş-

32 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 301-302.

33 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 266.

34 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 403.

mişler, bazı akrabalık ilişkilerini devam ettirmişler ve şehirliliğin gerektirdiği davranış ve tavırları gösterememişlerdir. Nesep ve geleneklere olan bağlılık aralarında kuvvetlidir ve bu bağlamda İbn Haldun'un içeriklerinden farklılaşsa da asabiyetin onlarda devam ettiğini söyleyebiliriz. Fakat süreç ilerledikçe şehir, sınaî üretim ve tüketim vb.nin etkisini gösterdiği bir yaşam tarzı üretmekte ve şehre yeni göç edenleri süreç içerisinde dönüşüme uğratmaktadır. Doğrusu özelde Müslüman toplumların genelde birçok toplumun şehirleşme sürecini okumaya tabi tutuğumuzda, İbn Haldun'un teorisinden fazlaca yararlanabileceğimiz anlaşılmaktadır.

İkinci nokta, şehirleşme ile konformizm, tüketim ve asabiyet arasında kurulan ilişkidir. İbn Haldun, şehirleşme, hadaretin bir konfor ve tüketimi getireceğinden ve bunun asabiyeti zayıflatacağından bahseder. Kurulan bu ilişkiyi İbn Haldun'un yaşadığı dönemin formlarından çıkararak günümüzde önemli geçerliliklerinin olduğunu görebiliriz. Zira modern zamanlarda bugünkü formlarda hadaretin ekonomik ve sosyal açıdan bir dönüşüm yarattığını hepimiz bilmekteyiz. Özellikle tüketim toplumu ve onun kültürünün oluşmasıyla birlikte, bireyselleşme, bolluk ve refahın artması şehirlerde işbölümü, rehabet ve konformizmi birlikte getirmiştir. Belki bu anlamda, İbn Haldun'un teorisinin güncellenmesi ve geliştirilmesinden bahsetmek mümkündür. Asabiyet kavramına içeriğini kazandıran bazı değerlerin de yeniden ele alınması, belki bu kavrama ve günümüze bir katkı sağlayacaktır. İbn Haldun kitabında şehir, tüketim, işçiler vb. ilişkileri ele alırken, iktisadi bakımdan da birçok analizler yapar. Bu analizlerin önemli bir kısmının içerik olarak karşılıklarının bugün de bulunabileceğini düşünüyorum.

Düşünürümüz hadarete geçiş aşamasında nesep bağının ve buna bağlı olarak asabiyetin zayıflamasından

bahsetmektedir. Anlatımlara göre asabiyetin yok olması, şehirli yerleşik hayatın idamesini de sekteye uğratmaktadır. Aslında nesep bağının asabiyetle yakın ilişkisi, birçok Müslüman toplumlarda farklı formlarda ve dozlarda varlığını hissettirmektedir. Bu kimi zaman aşiretçi, kimi zaman hemşehrici vb. ilişkilerde



gözlemlenebilir. Günümüzde özellikle akrabalık ilişkilerindeki zayıflamanın, en azından şehirleşme süreci ile hızlandığını bilmekteyiz. Şehirde yapılanış, yoğunluk vb. birçok sebepler bireysel ilişkileri daha da derinleştirmiş ve akrabalığı zayıflatmıştır. Bunun İbn Haldun'un dediği türden bir yardımlaşma ve dayanışmayı azalttığı da görülmektedir.

Bir diğer önemli nokta da, İbn Haldun düşüncesinin tamamında gözlenen fakat özelde bedavet ve hadaret ekseninde de açıklayıcı olan olgular ve sosyal olayların doğasına bakan yöntemi ile antropolojik okuma biçimidir. Meselâ O, şehirlerin daha çok tebabete ihtiyaç duyacaklarını insanın yemekler ile

ilişkisi ve şehirli kültürün fazla tüketimine bağlar. Yine göçebeliğin sosyal hayatın ilk formu olmasının, insanın tabiatı ile ilişkisi vardır. Hakeza asabiyet ile insan tabiatı arasında da ilişkiler kurar. O, tüm analizlerinde insan tabiatı, insanın yaşadığı kültürü dikkate alarak bir okuma yapar. İnsan, nesne,

toplumların doğasını anlamaya çalışır. Bu, gerek hadaret-bedavet, gerekse birçok sorunun analizinde dikkate alınması ve geliştirilmesi gereken bir bakış açısidir.

Hiç şüphesiz İbn Haldun düşüncesi ve özelde bedavet-hadaret ilişkisine dair daha geniş analizler yapmak mümkündür. Biz bu makalede, konunun ana arterlerini takip ederek bir kısa panorama çizmeye çalıştık. Onun hadaret-bedavet düşüncesi ve ona yönelik analizleri bugün de bir değer taşımaktadır. İbn Haldun düşüncesi ve Mukaddime, bugün sosyal bilimlerin farklı alanlarında hem içerik hem de yöntem olarak birçok teoriyi içinde barındırmaktadır. ■

27 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 371.

28 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 228.

29 Muhammed Âbid El-Cabiri, İbn Haldun Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet, Çev. Muhammet Çelik, İst., Mana Yay., 2018, s. 193.

30 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 303.

31 İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, s. 303.

Kuran'ın Bakış Açısıyla
Şehirlerin Planlanması

Şam-ı Şerif'in İnşasında Fıkıh ve Sünnet'in Tesiri*

KASSEM TOUEİR

Çeviren: Nurettin Gemici
nurettin@hotmai.com

*Bu çalışma, Suriye Arkeoloji Müzesi müdürlüğü görevinde uzunca yıllar hizmet etmiş, Almanya'da doktora eğitimini tamamlamış, Suriye'de yaşayan Kassem Toueir tarafından Almanya'nın Bamberg şehrinde 25-27 Temmuz 1996 tarihleri arasında düzenlenen II. Bamberg İslam Sanat Tarihi sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur. Elinizdeki çeviriye konu olan metin bizzat yazar tarafından çeviri amacıyla hediye edilmiştir. Ayrıca bu çalışma İngilizce olarak "Muhammed as Prophet and Major: City Planning from the Perspektive of the Qur'an, Hadith, and Islamic Law Case Study: Damascus" adıyla YEMEN REVIEWS The Archaeology of Jordan and Beyond: Essays in Honor of James Sauer Edited by Lawrence E. Stager, Joseph A. Greene, and Michael D. Coogan. Harvard Semitic Museum Publications Studies in the Archaeology and History of the Levant 1, 2000. xvi+529 yayınlanmıştır. II. Bamberg İslam Sanat tarihi sempozyumu, İslam'ın ilk dönemlerinde sanat ve el sanatları İslam Dünyasında resim arşivinin sponsoru "Bumiller Art Foundation" (Bumiller sanat vakfı) ve Bamberg üniversitesi tarafından 25-27 Temmuz 1996 ortaklaşa düzenlenmiştir. Tebliğin programdaki sunuş ismi: "Die Originalität der islamischen Stadt im Falle Damaskus. (Şam şehri örneğinde İslam şehrinin orijinalliği). Fakat Almanca metin üzerinde Şehremîni ve Allah Elçisi Olarak Hz. Muhammed el – Emin başlığı da Almanca olarak yer almaktadır.

Bu yazıda Şam şehrinin özellikle Müslümanlar tarafından fethinden sonra geçirdiği değişiklikler ve uygulamalar anlatılmaktadır. Ayrıca Hz Peygamber'in şehirciliğe getirdiği yenilikler ve değişikliklere değinilmiştir. İslam şehirlerinin yabancılara gizemli gelen yönleri ele alınıp açıklanmaktadır. Yazı, Şam şehrine ait hususi bilgiler de ihtiva etmektedir.

Anahtar kelimeler: Şam şehir mimarisi, Hz. Peygamberin şehircilik anlayışı, İslam şehirinde hayat.

Araştırmamızda Şam örneği bağlamında İslam şehrinin teşekkülü, gelişimi, buradaki ilişkiler ağını ve şehir yönetimi konularını Kuran, Sünnet¹ ve Fıkıhın² görüşü ışığında izah edeceğiz. Bu bağlamda Ortadoğu'daki kültürel devamlılığı göstermek amacıyla İslamiyet öncesi Şam'a dair arkeolojik kanıtlar üzerinde de durulacaktır.

Fakat bugüne kadar modern bilim ve araştırmalar İslam şehrinin ortak bir tarifi üzerinde uzlaşmamaktadırlar. Şu anda geçerli olan tarif ve tabirler alt alta sıralanınca farklılık hemen ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bu tarifler İslam Şehri, Doğu şehri veya Ortaçağ Arap şehri olarak görünüm arz eder.

Bugünkü çağdaş araştırmacıların neredeyse tamamı Hipodamik (Dik açılı)³ esaslara göre imar edilmiş (kadim) şehirlerle bir kıyaslama yaparak Şam şehrinin kaotik, kural-sız, kanunların işlemediği, bir düzen ve tertipten uzak üst üste yığılmış ve tesadüfî bir biçimde yapılmış olduğu konusunda hemfikirler. İslam şehirleri aşağıda verilen kategorilere göre diğer şehirlerden farklılık arz etmektedir.⁴

Bunlar, askeri amaçlarla kurulmuş olan Kufe, Basra ve Fustat Şehirleri, halifenin yaşadığı Bağdat, Samarra veya Rafika/Rakka gibi şehirler ve sonradan İslamleştirilmiş öncül şehirlerle önceden kurulmuş olup İslamleştirilmiş şehirler Şam, Halep ve bunlara benzer pek çok yerleşim yeri örnek olarak verilebilir.⁵

1 Burada geçen Hadislerle aşağıdaki eserden alıntılanmıştır. Jamil Abdul Qader Akbar, Amarat el-Ard fil-İslam (İslamda yeryüzünün inşası) Jedda, 1992.

2 Burada geçen fıkhi hükümler de aynı eserden alıntılanmıştır.

3 Hypodamisch: Dik açılı, dikdörtgene benzer şekilde olup eşit par-sellerden oluşan şehir mimarisi tarzı. Bu tarza hakim olan unsur geometrik ölçeklerin esas alınarak eşit baklava dilimleri gibi şehrin yapılarının görünümüne sahip olması. Milet'in meşhur şehir mimarı (Urbanist) ondan önce İon'lar tarafından kullanılan ve geliştirilen Dik açılı Şehir Planı kendisinin ismine izafeten Hipodamik Şehir planı adıyla bugünde mimari ve arkeolojide kullanılmaktadır.

4 Gustav von Grnebaum, The Struccture of Muslim Town, London, 1955 aynı şekilde Jean Sauvaget, Esquisses d'une Histoire de la Ville de Damas, Reveue des Etudes Islamiques, 8, 1934.

5 Askeri yapı ve halifelerin yaşadığı şehirler konusu yukarıda ismi geçen "Jamil Abdul Qader Akbar, Amarat el-Ard fil-İslam (İslamda yeryüzünün inşası) Jedda, 1992" tarihli çalışmasında geniş ölçüde ele alınmıştır.

Örnek ve model şehirlerin ilki olan Medine'deki ilk cami Allah elçisi Hz. Muhammet⁶ tarafından Medine'nin yeniden imar ve iskânı sırasında Hicretin birinci yılında şehir planlamasında İslamî bir tasarım, bu plan ve prog-ramda belirlenen talimat ve düzenlemelerle inşa edildi. İnşa edilen bu ilk Camii bir model olması hasebiyle ve kendisinden sonra gelenleri etkileyici bir motif olarak da hizmet etmiştir. İslam şehri genel olarak aşağıdaki hususlar aracılığıyla anlaşılabilir:⁷

1. Eğri büğrü ve dolaşık ana caddeleriyle değişik semtler, mahalleler ve karargâhlar birbirine bağlanmaktadır.
2. Mahalle ve karargâhlarda yerleşim planı etnik, dini ve aşiret unsurlarına göre homojen olarak düzenlenir ve özerk bir yapılanmaya tabii kılınır. Bunlar kendilerine ait cadde (darb) ve sokaklara (zuqaq) ve çıkmaz sokaklara da ve kendilerine ait sokaklardaki büyük ve küçük kapılara, pazar yerine ve halka açık camii ve hamamlara sahiptir.
3. Yan yana gelerek inşa edilmiş ve yüksek duvarlarla bir-birinden ayrılmış binalarla birlikte çok sıkışık birbirinin üstüne gelmiş gibi inşa edilmiş yapılar mevcuttur.
4. İçeride dönük olarak yapılmış özel mülk olan evler (avlulu ev) vardır.
5. Giriş kapıları ard arda sıralanmayan binalar (tankib) bulunur.
6. Pencereyi yüksek ve kafesli olan evler dikkat çeker.
7. Cuma namazı kılınan merkez Camii [Mescid-i Mısri] vardır.
8. Hükümet binası (vali veya emire ait hükümet binası);
9. Kendisine bitişik kervansaray, hamam ve kahvehane gibi hizmet binaları olan büyük çarşı mevcuttur.
10. Camilerin kubbe ve minarelerinin dikey görünüşünün yatay şehir silüetini kesintiye uğrattığı şehirler.
11. Şehir yönetiminden birisinin olmaması durumunda, yönetime muhtesip bakmaktadır. Muhtesip; şehir hayatında Kur'an ve Sünnet'e göre kamu hukukunu muhafaza etmek ve ahlakî değerlerin korunması için görevli bir nevi müfettiştir. Bu şahsın şehir yönetiminde veto hakkı bulunmamakla birlikte, ihtilafa düşmüş taraflar tarafından fikrine başvurulması halinde bu hakka sahip olabilir.
12. [Modern anlamda] şehir idaresinin görevlerinden olan caddelerin süpürülerek temizletilmesi, toplanan çöple-

6 Müellif, burada Hristiyan, Müslüman ve Yahudilerin böyle bir bilimsel toplantıda olduklarını düşünerek Allah kelimesini Allah, El ve Eloğ olarak kadim dillerle ifade etmektedir.

7 Medine-i Münevvere geniş olarak ele alındığı bir eser olarak "Saleh İbn Ali Al-Hathlul'un Al- Madian Al- Arabiya Al-İslamiya, Athar Al-tashrii fil Bia Al-İmraniyya (Arap İslam şehri, Çevre'nin inşasında ve oluşmasında İslam hukukunun etkisi) Riyadh, 1994." bahsedilebilir.



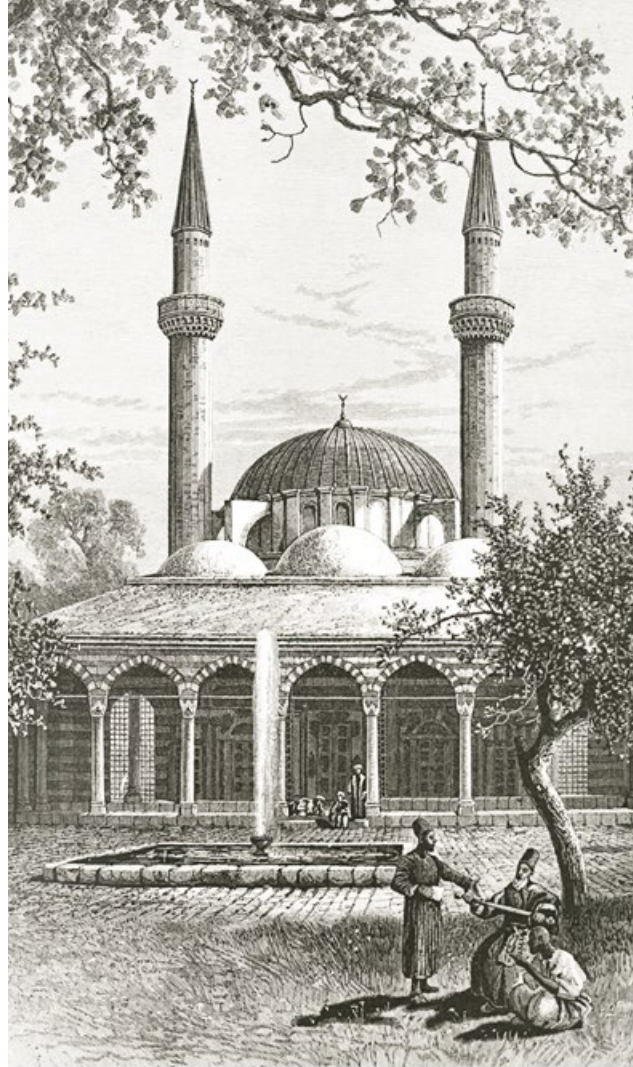
rin başka bir yere nakli, atık sular ve güvenlik konuları (İslam şehrinde) oradaki cadde ve sokaklarda ikamet eden kimseler tarafından yerine getirilir.

13. Neredeyse İslam şehirlerinin tamamına yakınında o şehri çevreleyen surlar ve büyük kale kapıları mevcuttur.
14. Kamunun kullanımına açık büyük meydanlar ve bahçeler (park) yoktur.
15. Hava (sirkülasyonu) engelleyici tarzda yapılan cumbalar [evler] mevcuttur. Caddelerin veya sokakların hemen üzerine gelecek biçimde inşa edilen cumbalar (şahnişin) havayı engeller.
16. Cumbalar, caddelerin sırtında bir yük⁸ olarak yer alır. Yukarıda İslam şehri hakkında anlatılanların tamamı Kuran, Peygamberin hadisleri, İslam hukuku bir kenara konularak modern bilim tarafından ortaya konan yanlış çıkarımlardır.

İmar konusundaki problemler başta olmak üzere şehir hayatı ve bununla ilgili bütün detayları düzenleyen Kuran ayetlerinin ve Hazreti Muhammed'in (SAV) hadislerinin ve fikhî fetvaların çokluğu karşısında insan inanılmaz derecede hayrete düşmektedir. Allah-ü Teâla Kuran-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: “Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanırlar.” (Enam suresi, 6/38)

Bir şehrin ortaya çıkışında ve imarında ilk prensip temellük, mal edinimi ve sahiplenmedir. Kuran-ı Kerim'e göre insanlar ve devlet, mülkün yalnız geçici sahipleridir. Mülkün asıl sahibi Allah-ü Teâlâ'dır. Bu konuyla ilgili olarak Kuran-ı Kerim'de Allah şöyle buyurmaktadır: “Göklerin ve

yerin hükümranlığı Allah'ındır. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.” (Al-i İmran suresi, 3/189) Aynı konudan dolayı olarak bahseden bir başka ayette Allah şöyle buyurmaktadır: “Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırды. Onları içinde bulundukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, “Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır” dedik.” (Bakara suresi, 2/36) Arazi ve toprakların mülkiyet hakkı nasıl oluşmaktadır. Bu mülkiyet amacı hakkında Fukaha'nın şu temel prensibi geçerlidir: Bir araziye sahiplenmek sadece ihtiyaca binaendir. Yeryüzü'nün inşa ve imar edilmesi için özellikle sahipsiz ve işlenilmeyen, atıl duran topraklar için duyulan bir ihtiyaçtır. Bu konuda Allah Kuran'da şöyle buyurmaktadır: “Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Düşünesiniz diye gerçekten, size ayetleri açıkladık.” (Hadid suresi, 17) Allah Resulü Hazreti Muhammed de bu ifadeleri tamamlayıcı olarak şöyle buyurmaktadır:



8 Burada dikkat çekilen hususlar Akbar'ın eserinden alınmıştır. İslam şehrinde bahseden değişik bazı örnekler ve bunların detayları için de aynı esere başvurulmuştur.

“Kim terkedilmiş, işlenilmemiş bir araziye (arz-ı mevtâ) tekrar ihya ederse sahibi odur.” (Ebû Dâvûd, Harâc, 37; Tirmizî, Ahkâm, 38.)⁹

Tekrar hayat vermenin anlamı burada araziye işlemek ve imar etmek anlamındadır. Araziyi işleyen ve imar edenler arasındaki hukuki geçerliliği olan esaslar şu temel prensibe göre düzenlenmiştir. O da şudur: “Zarara uğramak da zarar vermek de men olunmuştur.” (Mâlik, Akziye, 26; Mükâteb, 11; İbn Mâce, Ahkâm, 17) Zarar vermek yoktur, zarara zararlar mukabele etmek de yoktur.

Toprak ve arazi sahibi olmanın bir diğer yolu da devlet başkanı tarafından ikta olarak verilen topraklardır.

İlk defa ikta olarak toprak vererek bunu başlatan Hazreti Peygamberin bizzat kendisidir. Medine'de onun sahabelelerinden olan Ensar onların meskûn mahalli dışında kalan ve kullanılmayan atıl vaziyetteki bir araziye Allah Resulü'ne hediye ettiler. Allah Resulü de o araziye Mekke'den Medine'ye hicret eden muhacirlere ikta olarak dağıttı ve paylaştırdı.

İslam devleti kendisini asla toprak ve arazinin gerçek sahibi olarak görmez, aksine hediye olunan ve fethedilen toprakları imar etmek amacıyla Müslümanlara paylaştırdı.

İmar olunmuş ve imar olmamış arazilerin mülkiyetinde (temellükünde) aşağıdaki form ve şekiller ortaya çıkmıştır:

1. Kuran'da tayin ve tespit edildiği üzere miras hukukuyla: Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklerle bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir. (Nisa suresi, 7)
2. Hediyeleşme ve hibe yoluyla: Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Hediyeleşiniz, birlik içinde olunuz. (yaşayınız)”¹⁰
3. Kendi isteğiyle gönüllü olarak Kur'an'da Allah'ın tavsiye ettiği gibi zekât ve sadaka olarak (mülk edinimi). “Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da keffaret olur. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Bakara suresi, 271)

9 Çevirenin Notu: Benzer bir başka hadis için bak. Hz. Aişe, Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu söylemiştir: “Sahibi olmayan bir araziye kim ihya ederse, bu araziye herkesten ziyade o hak kazanır.” Urve b. Zübeyr “Ömer (r.a.) halife iken bu hadisin hükmünü tatbik etti” demiştir. (Buhârî, Mûzâraa, 15.).

10 el-Aclûnî, Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amma's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs, (I-II), Beyrût 2001, I, 285-286, (rivayet no: 1021). Çevirenin notu: Hadis'in ikinci kelimesi olan birlikte olunuz, yaşayınız yerine daha çok kaynaklarda şu versiyonu bulunmaktadır. Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Karşılıklı hediyeleşin, çünkü hediye kalpten kını giderir. Bir komşu kadın; komşusu olan kadına koyun paçasından bir parça bile olsa hediye olarak vermeyi küçük görmesin” (Tirmizî, Velâ ve hibe, 6), ç.n.

4. Bedelsiz olarak bağış ve hediye Kuran'a göre: “kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin” (Nisa suresi 4)
5. Kayd-ı hayat şartıyla ikamet hakkı (sükna hakkı) “Kim birisini ve onun çocuklarını kendi mülkiyetinde ömür boyu ikamet ettirirse (oturma hakkı tanır)sa verilen bu mülkiyet bunu kabul edenin mülkiyetindedir.
6. Alış veriş yoluyla mülkiyet edinimi: Bu konuda satışta öncelik hakkının yakın akraba ve yakın komşunun olduğunun güvence altına alınması, İbn Ubâde'den naklen Hazreti Peygamber'in buyurdukları hadis ölçüsünde olacaktır: “Hz. Peygamber ortak mülkiyette satış önceliği bu mülkiyette hakkı olanındır.” Semure, Allah Resulü'nün şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “(Bir mülkün satışında) komşu diğer alıcılardan daha öncelikli olarak satın alma hakkına sahiptir.”¹¹
7. Kiralama veya kiraya verme yoluyla: İslam fukahası kira mukavelesini bir alış-veriş sözleşmesi gibi değerlendirdiler (bu şekilde muameleye tabi tuttular). Bununla beraber burada onun mülkiyetini değil, kullanım (intifa) hakkını hesaba katmışlardır.
8. İntifa hakkında ortaklık, yani eğer bir baba ocağı iki kardeşe miras olarak kalmışsa ve anlaşmışlarsa, paylaşmak isterlerse birlikte oturmak için taraflardan birisi dilediğinde paylaşım (üleşmekte) öncelikli hakkını saklı tutar.
9. Bir mülkiyete ait havanın veya caddelerin mülkiyeti: Peygamberin bu konuda şöyle bir hadisi vardır: “Eğer emlakın senin artan, çoğalan ailene dar geliyor, yetmiyorsa evini havaya doğru yükselt (üst kat inşa et) ve Allah'tan genişlik dile.”¹² Buradan çıkan sonuca göre dikey olarak hava boşluğu mülkün sahibine aittir. Fakat umurun kullandığı cadde ve sokakların üzerindeki hava boşluğu alanı hem hudut olan yan yana sınırları olanlar arasında ortak mülkiyet şu kurala göredir: Öncelik hakkı en sonuncunundur. Her mülkün sahibi üst katlarda caddenin üstüne gelen havadan tamamen veya kısmen yatay olarak evini genişleterek aynı şekilde cumbalı, çıkıntılı yaptırabilir. Şayet karşılıklı evleri olan iki komşu ihtilafa düşerler, münakaşa ederlerse bahse-

11 (Ebû Dâvûd, İcâre, 39; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 22; V, 17; Ayrıca bkz: Buhârî, Şuf'a, 2; Tirmizî, Ahkam, 32; İbn Mâce, Şuf'a, 2...)

12 Bu hadis-i şerif bütün araştırmalarımıza kaynağını tespit edemedik. Onun yerine komşu hakları ile ilgili bazı rivayetlere rastladık. Ebû Hureyre Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Herhangi biriniz komşusunu duvarına mertek çakmaktan menetmesin...” (Müslim, Mûsâkât, 132) Abdullah b. Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Herhangi biriniz, duvarının üzerine komşusunun ağaç (tan hatlı başını) koymasını engellemesin...” İbn Mâce, Ahkâm, 15) ç.n.

dilen bu hava boşluğu alanı aralarında eşit olarak yarı yarıya paylaştırılır. Bu şekilde yatay bir biçimde olan genişletme, sürücüsü ile birlikte tam yüklü bir deve- nin bu sokaktan çok rahat bir şekilde geçip gitmesine imkân tanınmalıdır.

ŞEHİRLERİN KURULUŞU VE PLANLAMA

Medine örneğinde olduğu gibi Peygamberin buradaki örnek tutumu ölçü alınırsa Müslümanların başında olan şahıs, bir şehrin kuruluşunda sadece imarın yapılacağı araziye seçebilir. O aynı şekilde, merkez camiinin (arazi-

Allah-ü Teâla Kuran-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır:
“Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanırlar.” (Enam suresi, 6/38)



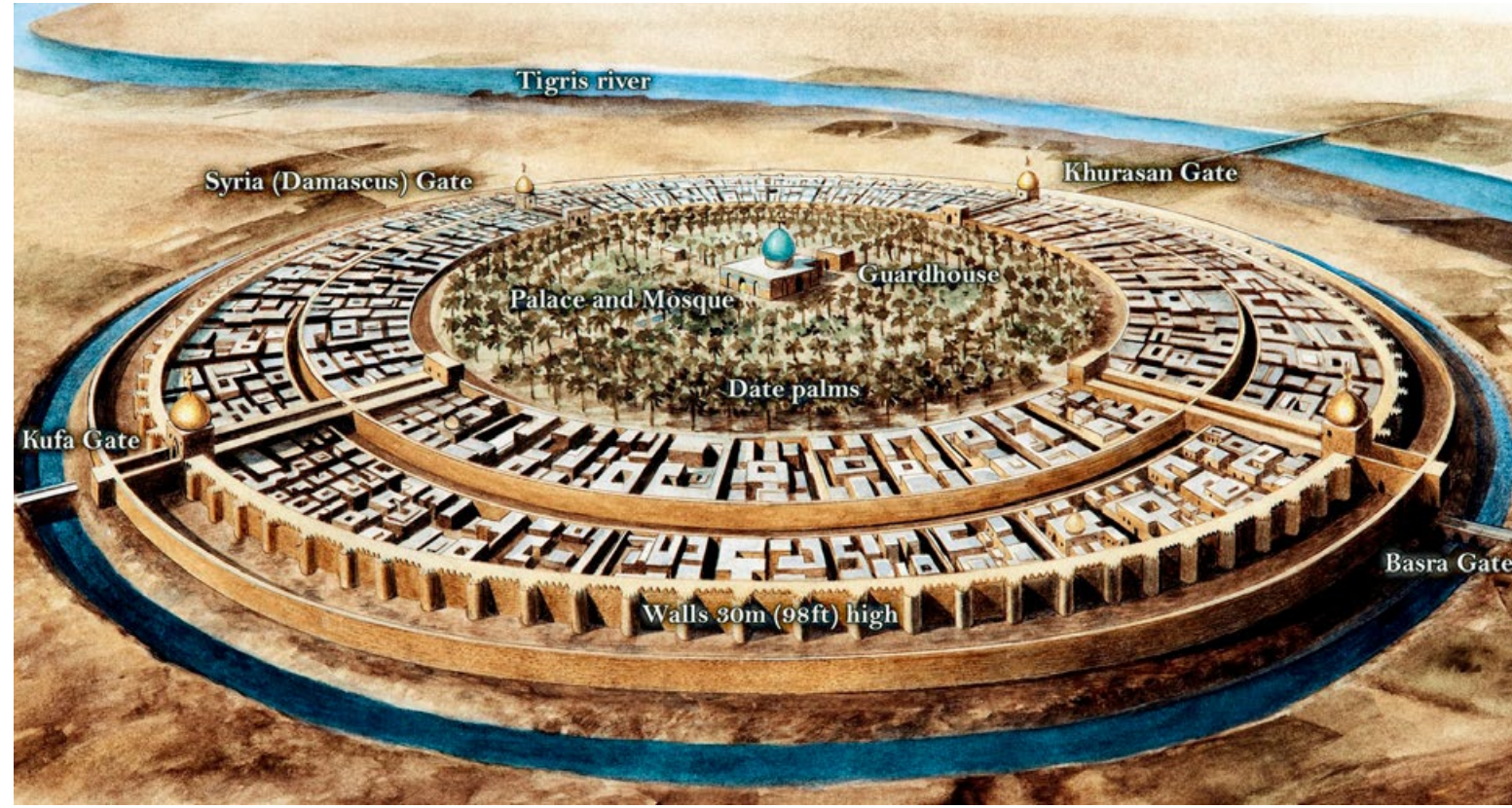
▲ Şam Emevi Camii

sini) hükümet başkanı daha doğrusu şehir yönetiminin, oranın en büyük çarşısı için arazi ve aynı şekilde değişik cemaatlerin, toplulukların mezarlık ve arazilerini ve bu topluluklara ait olan arazilerini birbirine bağlayan ana yollarının bağlantılarını belirleyebilir. Planlama, inşa işlerinin yürütülmesi, cemaat ve topluluklara ait arazilerin imarı, cemaat ve toplulukların mali imkân ve güçlerine ve tercihlerine bırakılmıştır.

Komşuluk ilişkilerinde ve şehir hayatında uyulması gereken ahlaki kurallar Kuran ve Peygamberin sünnetine sıkı sıkıya uygun olmak zorundadır.

İkamet edenlerin gruplara ayrılmasında onların etnik, dinî ve aynı kabileden olan yakınlıkları kriter/ölçü olmuştur. Gerçi bu hususta Kuran'da Allah'ın koyduğu kanuna göre: “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişi den yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.” (Hucurat suresi, 49/13).

Cadde ve sokakların temiz tutulması, su temininin düzenlenmesi, itfaiye, genel güvenlik toplulukların özellikle aynı cadde ve sokakta oturanların sorumluluğuna bırakılmaktadır.



▲ Bağdat Şehir Planı

Ana caddelerin mülkiyeti bütün şehir halkına ait olup devlete ait değildir. Bu yüzden oralar, “Müslümanların yolu” (Tariq el Muslimin) ismiyle tavsif edilir. Buna karşılık çıkmaz sokakların mülkiyeti orada meskûn olanlara aittir. Onların ortak bir muvafakat olmadan orada hiçbir şey yapılamaz. Buna karşın komşular binalarını ana caddenin genişliğine rağmen yatay olarak genişletebilirler veya oraya ek çıkıntı, oturma yeri ve yine merdiven için sahanlık inşa edebilirler. Bununla birlikte caddenin tamamen kapanmasına, yayaların ve hayvanların geliş gidişini (trafiğini) engellememeye dikkat edilmesi mecburiyeti vardır. Hazreti Peygamber kendi

zamanında bir ana caddenin en az yedi arşın (yaklaşık 4 m.) genişliğinde olmasını kararlaştırmıştır. Bu konuyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “Eğer caddenin üzerinde sahiplik konusunda ihtilafa düşer tartışsanız yolun genişliğini yedi arşından daha az yapmayınız.”¹³

Caddelerdeki arazinin ve hava sahasının sahiplenilmesiyle ilgili hakların olmasından dolayı İslam şehirlerindeki mimarinin düzensizce sıralanmasının buna dayandığını böyle açık ve net bir şekilde açıklarlar.

yanınızdaki arkadaş, yolcu, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.” (Nisa suresi, 4/36). Yine Hazreti Muhammed'in (a.s) bu hususta şöyle bir açıklaması vardır: “Cebrail bana komşu ile ilgili o kadar çok şeyler emretti ki, ben neredeyse komşunun komşuya mirasçı olacağını düşündüm.”¹⁴ Şehrin ortak ahlaki anlayışı Peygamber'in hadislerine göre şekillendirilmiş, kararlaştırılmıştır. O da şöyledir: “Zarar vermek de zarara uğramak da yoktur.”¹⁵ Bu prensip gayrimüslimlerin arazi ve havasında olduğu gibi manzara, gürültü ve koku gibi konularda da geçerlidir.



▲ Busra Şam

Görüntüyü engellemekle ilgili olarak Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Eğer birisi senin aileden birisine senin iznin olmadan bakarsa ve sen de öfkeyle bu adamın gözlerine bir taş atarak kör edersen, bundan dolayı sana kısas gerekmez.”¹⁶

Bu sebeplerden dolayı Müslümanlar yaptıkları inşaatlarda manzarayı engellemeye karşı tedbirler aldılar. Bunlar, caddeye doğru açılan ahşaptan yapılmış pencere kafeslerinin ne kadar yükseğe yerleştirileceği ve ev kapılarının farklı bir yöne konulması gibi önlemlerdir. Bu ev kapıları ile ilgili olan uygulama şu anlama gelmektedir. Hiçbir ev kapısı karşısındaki evin kapısını doğrudan görmeyecek bir pozisyona sahip olacaktır.

KOMŞULUK İLİŞKİLERİ VE ŞEHİR HALKININ AHLAK ANLAYIŞI

İslam toplumunda (İslam şehirlerinde) şehir bütün olarak inşa edilmişti. Komşuluk ilişkileri Kuran'daki Allah'ın buyrukları ve Hazreti Muhammed'in (a.s) sünnetiyle düzenlenirdi. Kuran'da bu husus şu şekilde geçmektedir: “Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya,

13 “Yol (un eni) hakkında anlaşmazlığa düştüğünüz zaman onu yedi arşın yapın.” (Müslim, Müsâkât, 143; Ebû Dâvûd, Akziye, 31; Tirmizî, Ahkâm, 20.) ç.n.

14 “Cebrail bana komşu ile ilgili o kadar çok tavsiyede bulundu ki, neredeyse komşunun komşuya mirasçı olacağını düşündüm.” (Buhârî, Edeb, 28; Müslim, Birr ve sıla, 140; Ebû Dâvûd, Edeb, 122; Tirmizî, Birr ve sıla, 28; İbn Mâce, Edeb, 4.)

15 “Zarara uğramak ta zarar vermekte men olunmuştur.” (Mâlik, Akziye, 26; Mükâteb, 11; İbn Mâce, Ahkâm, 17)

16 Bir kimse izni olmadan başka birinin evini gözetlerse, o da onun gözünü çıkarırsa ona ne kısas, ne de diyet gerekir. (Nesâî, Kasâme, 47; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 385)

Diğer düzenlemeler şunlardır: Yüksek dış duvarlar ve ev kapısının arkasında dolambaçlı bir giriş ve bu evin avlusuna bakılmamasını sağlar. Aynı şekilde görüntüyü engelleyici olarak çatıdaki çitten parmaklık vardır.

İslam âlimleri muhtemel zararların tazmini için fetva çıkardılar. Bu o zararı hemen giderme veya tazmin şeklindedir. Buna dair örnekler şunlardır: Hazreti Peygamber, tuvaletin ve tabakhaneinin kokusu, uykuda rahatsızlık verici gürültü ve bir makinenin veya bir alet edevatın uğultulu sesi, ortak kullanımda olan bölme duvarlarla ilgili komşunun bölme duvarının üzerine peyke konulabileceği gibi hususları düzenlemiştir.¹⁷

Fukahâ, komşunun arazisinde (mülkünde) serbestçe geçip gitme, kanalizasyon ve su arklarının karşılıklı kullanma hakkını teminat altına aldılar. Aynı şekilde yol hakkı (istitraq) ve evin ikiye paylaşılmasına mirasçılar arasında garanti altına aldılar.

Kur'an'a göre yeryüzünde ilk olarak inşaat yaptıran Cenabı Hak'tır: “Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir”. (Âl-i İmrân, 3/96), bunu tasdikleyici olarak devamında: “Biz Beyt-i Şerifi insanlara sevap kazanmaları için toplantı ve güven yeri kıldık. Siz de Makam-ı İbrahim'i namazgâh edininiz. İbrahim ile İsmail'e de: “Tavafedenler, itikâfa girenler, rükû ve secde edenler için bu Evimi tertemiz bulundurun” diye emretmiştik” (Bakara 2/125).

Binanın (yapının) güvenliği konusuna gelince Allah şöyle buyurmaktadır: “Binasını Allah'a karşı gelmekten sakınma ve O'nun rızasını kazanma temelleri üzerine kuran kimse mi hayırlıdır yoksa yapısını, yıkılmak üzere olan bir uçurum kenarına kurarak onunla beraber cehenneme yuvarlanan mı?” (Tevbe, 9/109).

17 Bu konuda metin mutabakatı olmamakla birlikte şu mealde hadisler tespit edilmiştir. Ebû Hureyre Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Herhangi biriniz komşusunu duvarına mertek çakmaktan menetmesin...” (Müslim, Müsâkât, 132) Abdullah b. Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Herhangi biriniz, duvarının üzerine komşusunun ağaç (tan hatlı başını) koymasını engellemesin...” İbn Mâce, Ahkâm, 15) ç.n.



▲ Şam

Yönelmek konusuyla alakalı olarak da şöyle buyurmaktadır: “Elbette ilahi buyruğu bekleyerek yüzünün semada aranıp durduğunu görüyoruz. Artık müsterih ol, işte memnun olacağın kibleye seni yönlitiyoruz. Haydi, çevir yüzünü Mescid-i Haram’a doğru. Siz de ey müminler nerede olursanız olunuz çevirin yüzünüzü oraya doğru. Kendilerine Kitap verilmiş olanlar, kibleyi çevirmenin gerçekten Rableri tarafından olduğunu bilirler. Allah onların yaptıklarından habersiz değildir.” (Bakara, 144).

“Orada (Kuran'da) ev aynı zamanda güvenli ve dinlenme (huzur bulma yeridir). Allah Teâlâ istedi: Sana hilalleri sorarlar de ki, onlar insanlar için özellikle hac için vakit ölçüleridir. Evlere arka taraftan girmeniz fazilet değildir. Asıl fazilet, haramlardan

sakınan, muttaki insanın gösterdiği fazilettir. Öyleyse karşı gelmekten sakının ki umduğunuza kavuşasınız.” (Bakara, 189).

İslam'a Ortadoğu'da çok eski kökleşmiş ev ve avlular, ev usulleri miras olarak kalmış ve İslam da bütün bu usulleri geliştirmiştir. Modern bir şehrin ve dik açılı olan kamuya açık bahçe ve mekânları, İslam şehrinde çözüldü dağıldı. O şehirde oturan herkes ufak tefek bazı değişiklikleri evine ilave etti ve bu eklediği şeyi bahçeli evinin bir esası olarak oraya yerleştirdi. Fiskiye ve kuyu müstemilatı avlunun ortasına konuldu. Merkez caminin (cami-i kebir) avlusu dik açılı olarak inşa edilen şehrin merkezindeki meydanın yerini tuttu. Bu avlu merkez cami ile ona bitişik mahalleler



▲ Şam'dan bir kesit



arasında geliş ve gidişlerin ulaşım noktası merkezi olduğu bir merkez oldu. Yoldan geçenler için akan çeşmelerin musluklarından içme suyu vardı. Şimdi artık İslam şehrinde şehrin her köşesinden sebil adı verilen sular akmaktadır.

Yoldan geçenler (yolcular) için çeşmelerin musluklarından akan sular (sebil gibi) vardır. Bütün bu sebiller özel evlerin ve şehrin farklı yerlerinde kamuya ait binaların dış duvarlarının köşelerinde vakıf amacıyla inşa ettirilmişti.

Müslümanların devlet bütçesi (Beytülmal) büyük camilerin, hükümet olan saraylarının kışlaların ve şehir surlarının yapımı için finanse ediyordu. Diğer taraftan dindar zengin vatandaşlar, eşraf, yüksek devlet memurları veya emirler



daha doğrusu sultanlar kendi mali imkânlarıyla Müslümanların hayrına (vakıf kurallarına uygun) kamu binaları inşa ettirmek işini üstlendiler. Bu yapılan hayırlar arasında okullar (medreseler), hastaneler, hamamlar, sebiller, imaret ve tekkeler mevcuttur. Hazreti Peygamber bu tür binalar yapmak için kurulmuş vakıfların ilk destekleyicisidir.

İkinci halife Ömer İbn Hattab, Peygamber tarafından kendisine ikta (tumar) olarak Hayber'de verilen araziden vazgeçerek almak istemedi.

Hazreti Peygamber ona dedi ki: “Eğer istiyorsan temlik olarak (satılamaz devredilemez) bir mülkiyet olarak da ilan eder, açıklarsın, bildirirsin ve onun getirisi (hasatını) hayırlı işlerde kullanırsın, hayır edersin (hediye edersin).”¹⁸

18 İbn Ömer'in rivâyet ettiğine göre: Ömer, Hayber'de arazi sahibi olmuştu. Peygamber (s.a.s.)'e gelerek, o araziye ne yapması gerektiğini

İslam sahipsiz ve atul durumda olan inşaat malzemelerini Peygamberin buluntu (Lakita) eşyalarla ilgili açıklamasını, sözlerini ölçü olarak tekrar kullanılmasını kabul etmiştir.

sordu. Rasûlullah da (s.a.s) “*Dilersen aslını vakfedersin mahsulünü de tasadduk edersin*” buyurdu. Bunun üzerine Ömer aslını alım satım yapılmamak üzere, hibe edilmemek üzere ve miras olunmamak üzere vakfetti. Mahsulünü de fakirlere, yakın akrabaya, kölelerin kurtarılmasına, dilencilere, yolda kalmış olanlara ve zayıflara tasadduk edilmesini şart koştu. O malın idaresini üzerine alan kimseye de ihtiyacından fazla almamak şartıyla yemesinde ve başkalarına da yedirmesinde bir sakınca olmadığını bildirmişti. (Buhârî, Şurût, 19; Nesâî, İhbâs, 2; Ahmed b. Hanbel, II, 125.) Yukarıdaki rivayette, İkinci halife Ömer İbn Hattab, Peygamber tarafından kendisine ikta (tumar) olarak Hayber'de verilen araziden vazgeçerek almak istemedi. Hazreti Peygamber ona dedi ki: “Eğer istiyorsan temlik olarak (satılamaz devredilemez) bir mülkiyet olarak da ilan eder, açıklarsın, bildirirsin ve onun getirisi (hasatını) hayırlı işlerde kullanırsın, hayır edersin (hediye edersin).”

Bu yüzden her yerde gerek özel gerekse bütün kamu binalarındaki İslami binalarda (Müslümanların yaptıklarında) eski antik kalıntıların devşirimleş olması bu yüzdendir.

KADİM ŞEHİRLERLE İÇ İÇE MÜSLÜMAN ŞAM ŞEHİRİ

Dünyanın en eski şehri olarak kutlama yapılan Şam, İslam'ın intişarından itibaren Mekke, Medine ve Kudüs'ten sonra dördüncü kutsal şehir oldu. Osmanlıların Şam-ı Şerif diye Şam şehrini Kutsal Şam diye nitelendirmeleri bu sebeple olup aksini düşünmek muhaldir. Varlığını, yakınlarında Tevrat ve İncil zamanlarından kalma bir mabet bulunan Barada nehrine borçludur.

Bu mabette önceleri, Hava ve Bereket Tanrısı Hadad'a daha sonra S. Jupiter'e, Bizans döneminde Yahya Peygamber'e ve son olarak da İslam'ın intişarından beri her şeye

◀ Şam

kadir olan Allah'a dini merasimler yapılmaktadır. Bizzat antik dönemin yazarları da eserlerinde Şam'ı mukaddes bir şehir olarak nitelendirmektedirler. Şam şehri de önemini ve ehemmiyetinin sürekliliğini bu kutsallığına borçludur.¹⁹

Sadece tarihinde bir kez de olsa dünya çapında bir devletin Emevîlerin siyasî başkenti olmanın faydalarını tattı ve yine bir defa da Osmanlı Devleti'nde Mekke'ye hac için giden hac kervanlarının toplanma merkezi olmasından dolayı avantajlı bir duruma geçip bunun faydalarından istifade etti.

Şam şehri, en eski ticaret yolları olan Baharat ve İpek yolunun kesiştiği coğrafi noktada olması hasebiyle önemli ayrıcalıklara da sahip olmuştur.

Şam ve bütün Suriye Bizans hâkimiyetinde bulunurken 636 yılında Müslümanlar tarafından fethedildi. Şam artık Kuran'da Allah'ın ve Sünnette onun Peygamberi tarafından belirlenmiş fetih yasasına göre emri altına girmişti. Ganimetlerle ilgili ölçüyü Allah Teâlâ şöyle belirtti: *Bir de malumunuz olsun ki savaşta elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ındır. Yani Allah resulüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a ve iki ordunun karşılaştığı hak ile batılın iyice açığa çıktığı o Bedir günü kulumuza indirdiğim ayetlere iman ediyorsanız, bu hükmü böylece kabul edeceksiniz. Allah her şeye kadirdir* (Enfal, 41).

Yine devamında şöyle buyurmaktadır: *Kendilerine Kitap verilenlerden oldukları halde Allah'a da, ahiret gününe de iman etmeyen, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram tanımayan hak dini din olarak benimsemeyen kimselerle zelil bir vaziyette tam bir itaatle cizye verinceye kadar savaşın* (Tevbe, 29).

Bir başka yerde şöyle buyurmaktadır: *Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah'a güven, Allah her şeyi hakkıyla iştir ve bilir* (Enfal, 61).

Başka bir yerde ise: *Savaş olmaksızın fethedilen ülkeler halkının Allah'ın Peygamberine verdiği ganimetler Allah'a, Rasulüne, akrabalara (Peygamberin yakın akrabalarına), yetimlere, fakirlere ve gariplere aittir* (Haşr, 7).

Hz. Peygamber Mekke'yi sulhen (savaşmaksızın) fethetti. O Mekkelilerin, mallarını kendilerinde bıraktı. Fakat onlar, kazançlarının vergisini ödemişlerdi. Bu belge onun ölümünden sonra emsal teşkil ederek diğer fetihlerde örnek oldu.

Şam'ın batı kısımları (bölgeleri) Müslümanlar tarafından savaşarak fetih olundu. Buna karşılık doğu kısımları sulh yoluyla alındı. Her iki taraf farklı bir kanunun hâkimiyetinde bulunmaktadır. Komutan Halid b. Velid'in Şam şehrinin bir tarafıyla başka, diğer tarafıyla başka bir barış anlaşması yapması sebebiyle doğu kısmında yaşayan halkın yarısı mal mülklerini ellerinde tutmuşlar ve onlardan sadece cizyeyle beraber kazançlarından gelir vergisi alınmıştır. Kabul etmek

19 Şam'ın antik dönemlerle ilgili özet olarak ele alınırken Thomas Weber'in Damaskus Polis Episemos, Damasener Mitteilungen) “Şam Şehri Destanı, Şam haberleri, 7, 1993, s. 135-171.

gerekir ki, tek tük de olsa doğu bölgesinde oturanlardan bazıları Müslümanların, korkusundan kaçmışlar, bu suretle mal ve mülklerini Müslümanlara, terk etmişlerdi.

Batı kısmında oturan halk içinse ganimet yasası geçerli oldu. Tarihçi Belâzurî'nin rivayetine bakılırsa, cizye ile birlikte onların mallarının 4/5 Müslümanlar arasında dağıtıldı.

Tarihçi Belâzurî'ye²⁰ inanacak olursak şöyle bir rivayette daha bulunmaktadır: Şam fethedildiğinde, oranın pek çok ahalisi Antakya'ya kadar geri püskürtülen Heraklius'a katıldılar. Bu nedenle Şam'da pek çok bina sahipsiz ve boş kaldı. Bunun üzerine bunlara Müslümanlar tarafından el konuldu. Yaklaşık olarak 1400 yılından bu güne kadar Şam'ın doğu bölgesinde Yahudi ve Hristiyan ağırlığı vardır. Batı kısımlarında ise Müslümanların varlığı Şam'daki yerleşimin tipik, karakteristik bir özelliğidir. Yukarıda ortaya konulan İslam şehirlerindeki yapılar ile ilgili düzenlemeler (hâlâ) şehrin tamamında ve onun devam edip gelişmesi için geçerliliğini hâlâ korumaktadır.

Yukarıda zikrettiğimiz satış önceliği hakkı sayesinde Hristiyanlar, Yahudiler ve daha sonraları Kürtler ve aynı şekilde Ermeniler kendi mimari yapılarının bütünlüğünü, el değmezliğini yüzyıllardır koruyorlar.

DİK AÇILI MİMARİYE SAHİP ŞEHİRDEN İSLAM ŞEHRİNE GEÇİŞ

Bugünkü Şam'ın eski şehir denilen (kadim kent), sur içi bölgesindeki nüfus kesafeti, bu güne kadar dik açılı mimariyle ve Hellen-Roma dönemine ait oluşan şehri ve aynı şekilde klasik dönem öncesi kadim şehri ortaya çıkarmak için yapılacak her türlü arkeolojik araştırmaları için gerekli olan büyük çaplı bir kazı girişimini sürekli bir şekilde engelledi. Aynı dönemlerdeki Palmira (Tadmür), Apamea ve Dura Europos da çok sınırlı kazı çalışması yapıldı. Bu araştırmalardan şehir araştırmalarının öncülerinden Watzinger/Wulzinger²¹ ve J. Sauvaget²² araştırmalarında varsayımsal olarak benzer tespitleri aynı şeyi tekrar kaleme aldılar. Suriye'de Dura Europos ve Apamea'daki yenilerde yapılan kazı ve incelemelerde önemli ve somut aydınlatıcı sonuçlar elde ettiler.²³

Fırat Dura Europos bölgesinde eski bir bölgesel yerleşim yerinin yanında dik açılı olarak kurulmuş bir şehir meydanı çıktı. En son olarak geç dönem İslam şehri olan Şam'ın bitişik binaları ve aynı şekilde en bariz özelliği olan dar ve eğri büğrü sokak ve caddeleri v.b. şeyler tamamen ortaya çıktı.

20 Baladhuri, Kitab Futuh el-Buldan, Leiden Baskısı

21 Watzinger, Wulzinger, Damaskus, die antike Stadt, (Antika bir şehir Şam) aynı müelliflerin "Damaskus, die islamische Stadt", (Bir islam şehri Şam) 1924.

22 Jean Sauvaget, Esquisse d'une Histoire de la Ville de Damas, Reveue des Etudes Islamiques, 8, 1934.

23 Cahthrine Saliou, Les Loi des batimens, İFAPO, BEYRUT, 1994

Dik açılı sistemin yürütülmesi yoluyla (Suriyeli) unsurların Helenleşmesi yerine dik açılı plan üzere olarak kurulmuş şehrin M.S. 200 yüzyılından itibaren doğrululaşmasını görmek insanı hayrete düşürür. Dura'daki Agora (büyük meydan) kesif olarak inşa edilmiş ev ve dükkânlarla birlikte inşa edilmişti.²⁴

Bu keşif açık bir şekilde efsanevi olarak muamele gören Paulus'un Şam'dan kaçışını (fırarını) tasdik ediyordu. Demek ki Paulus'un başarılı kaçışına yardımcı olan Şamlı Anonios'ın yeraltı mezarlığı tipinde yaptırdığı küçük kiliseye hâlâ hayranlık duyulması ve kilisenin övülmesi bu yüzdendir. Anonios, Paulus'u bir küfenin içinde ip yardımıyla şehir surlarının dış duvarlarında bulunan açık bir (mazgaldan) aşağıya indirmiştir. Paulus'un Anonios'un evinde gizlendiği buradan da anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Bu ev şehir surlarının iç tarafında inşa edilmiş ve yüksek bir penceresi şehir surlarının ortasında kalıyordu. Bugüne kadar Anonios'un şehirdeki ikametgâhında (menzil, konağı, evi) görüldüğü gibi pek çok özel mülk sahiplerinin evleri şehir surlarına yaslanmaktadır.

Eğer Dura halkının yerlileri bir Agora'ya sahip olmuşlarsa Paulus'un başına gelen olay bize göstermektedir ki, Şamlılar aynı devirde ve aynı şekilde şehir surlarını ve muhtemelen Agora'yı da ve Decumanus'u da inşa etmişler. Genel bir kabule göre doğrululaştırma süreci ilk olarak Bizans döneminde tamamlandı. Elimizdeki yukarıda zikredilen tespitler Müslümanların, Şam'ın ve Suriye'deki diğer şehirlerin de aynı şekilde büyük bir kısmının doğrululaştırıldığı bulundu (ortaya çıktı). Yani bu süreci devam ettirip en mükemmel hale getirdiler.

Cathrin Saliou²⁵ tarafından yakın bir zamanda yapılan bir edebiyat araştırmasında, Suriye ve Filistin bölgesindeki Roma hukukunun şehirdeki yapılanmayla ilgili kanuni düzenlemelerde (talimatnamelerde) buradaki yerlilerin Örf adetleri aracılığıyla, aynı şekilde Milattan sonra bu yasa ve düzenlemelerin doğrululaştırdıkları apaçık görülmektedir.

Roma hukukunun yanı sıra, Kaiser Justinian'ın 533 yılından bize ulaşan yasama ile ilgili eserinden anlaşılmaktadır ki, doğuda Grekçe yazılmış eserleri buranın diline aktaran bir redaksiyon heyeti (yazı işleri) bulunmaktadır. Ayrıca bu eserde yazılan şeyler bir hukuk diliyle değil, aksine bölgedeki konuşulan mahalli bir dille kaleme alınmıştır.

Bu tür bir yazılım şekli muhakkak ki bölgedeki otoritelerin ve onların otoritesi altındaki halkın ihtiyaçlarını karşılamak ve uygulanacak kuralların daha da geniş bir şekilde yaygınlaştırılması içindir. Demek ki gerçekte bu bölgelerde geçerli ve yaygın olan tatbikat usulünün

24 C. Saleou, a.g.e. 2-3, ve Pierre Lriche, A. Mahmod, Bialn Campagnes 1988-1989 A dauxe Europes, Syria 59. sayısı.

25 C. Saliou, a.g.e.

gerçekliği bir vakiadır. Liber Syro-Romanum denilen ve Papinian'un Astynom denilen eserinde ve Julian v. Askalon'un yazılarında bu uygulamanın varolduğu görülür. Bu eserlerin kendileri bizzat hukuki kıymete haiz değildir. Bu eserlerde örfî veya nizamnamelere ait emirler istinsah veya iktibas edilmişlerdir. (Saliou 14,16)

Aynı şekilde İslam Hukuku (Fıkıh): Kuran, Peygamberin sünneti ve örf ve adetlere dayanmaktadır. Örfün İslam hukukuna (fıkha) dâhil edilmesinde katıştırılmasında ölçü İbn Mesud'tan rivayetle Peygamberin şu sözüdür: "Müslümanların katında iyi olan bir şey, Allah katında da iyidir". Buradan Fukahâ bu kaideyi, ilkeyi, prensibi geliştirmişlerdir. "Örf hukukta müessirdir."²⁶

İSLAM ŞEHRİNİN KÖKLERİ

Arkeolojik veriler, klasik dönem öncesi Şam şehrinin planına dair çok az bilgi verir. Aynı şekilde diğer şehirlerle kıyaslama yoluyla yaklaşık on sene öncesine kadar antik Şam hakkında bilgi elde edebilmek imkânsızdı. Çünkü Ön Asya arkeologları yüzyıllardan beri bir bölgedeki saraylar ve dini binalarla ilgilenmişlerdir. Örneğin meşhur kazı bölgesi Ebla'da şimdye kadar sadece 2000 ve 3000 yıl öncesinin saray ve mabetlerini meydana çıkarmışlardır. Geçen son 30-40 yıldır arkeologlar kazılarda tek tük de olsa ikamet edilen yerleri tamamen veya kısmen oraya çıkarmaya başladılar. Şimdye kadar kazılarda ortaya çıkarılan Ugarit'teki²⁷ ikametgâhlar, Akdeniz'in sahilindeki Mumbaga'da,²⁸ Yukarı

26 J.A. Akbar, a.g.e.

27 G. Saade, Ougarit, Metropole Cananeanne, Lattaquie, 1978, Plans 37,45

28 Die Machule, Die Ausgrabungen İn Tall, Munbaqa, 1984, MDOG, 118, 1986, 67-131

KİTABIYAT

- AkbarJ.A. Q. 1992 *Amarat el-Ard fi'l İslam*. Jedda.
- Al-Hathlul, S. I. A. 1994 *Al-Madina Al-Arabiyya Al-Islamiyya Athar Al-Taschrii fi'l Al-Imraniyya*. Riyadh.
- Baladhuri, Ahmad ibn Yahya *Kitab Futuh al-Buldan*. Leiden baskısı.
- Charpin, D. 1980 *Archives Familiale et Propriete prive en Babylonie Ancienne*. Geneva: Droz.
- Grunebaum, G. von 1955 *The Structure of Muslim Towns*. London.
- Leriche, P., and A. Mahmoud 1992 Bilan de Campagnes 1988-1991 a Doura Europos. *Syria* 69:2-18.
- Machule, D. 1987 Die Ausgrabungen in Tall Munbaqa, 1984. *Mitteilungen derDeutschen Orient-Gesellschaft* 119:67-131.
- Opficius, R. 1979 Bemerkungen zum Haus mit den Bögen.

Fırat kıyılarındaki Habuba Kebira'da²⁹ ve Tell Asmar'da³⁰ aynı şekilde Assur'da³¹ ortalama dört metre genişliğinde olan, dar, eğri büğrü ve köşeli caddeler, çıkmaz sokaklar, farklı yöne bakan ev kapıları, dış cephede kerevetleri ve merdiven sahanlığı ve aynı şekilde yan yana bitişik yapıları v.s. birlikte ele alınınca İslam şehir mimarisinin ne kadar birbirinin benzeri, aynısı olduğunu tespit etmek mümkündür.

Asurbilimciler şehir mimarisinin görünümüyle ilgili araştırmalarına M.Ö. 3000'den 1000'e kadar elde bulunan çiviyazısı metinlerden yola çıkarak başlarlar. Bu konuyla ilgili olarak Dominique Charpin³² şunları yazmaktadır: Kitabeler, arkeologlara sadece saray ve tapınaklar yerine yerleşim yerlerini de ortaya çıkarmakla ne kadar çok avantaj sağlandığını göstermektedir.

Bizim Babil evleri üzerine olan bilgimiz bugüne kadar çok sınırlı bir seviyededir. Arkeologlar ve Epigrafistler, (yazıbilimciler) tarafından atılacak ilk adımlar eski doğu şehirlerinde gelecekteki araştırma planları için iyi bir işaret olacaktır; Sanki İbrahimî dinlerin yeniden birbiri ardından tekrar hayat bulması gibi, Hellenleştirme sürecinin devamından sonra gelen İslam bu bölgenin tamamına yeniden hayat vermiştir.

Sözlerimi tamamlarken benim ileriye dönük bir kehanette bulunmama izin vermenizi istiyorum.

Bir yüzyıldan daha fazla Batı etkisinde kalan Arap ve İslam dünyası, gelecek olan 21. yüzyılda yani M.S. 3. Bin yılda yeniden İslamlaşma sürecine geçecektir.■

29 E.Strommenger, Habube Kebira, eine Stadt vor 5000 Jahren, Mainz,1980

30 R. Opificus, Bemerkungen zum Haus mit den Boegen, MDOG 111, 1979, Abb. 1, s.52

31 O. Pedersen, Die Assur, Texte in ihren archaeologischen Zusammenhangen, MDOG, 121, 1989, 153-167, Abb. 2.

32 D. Charpin, Archive Familiale et Propriete en Babylonie Ancienne, Geneve, 1980, 172 .

- *Mitteilungen derDeutschen Orient-Gesellschaft* 111.
- Pedersen, O. 1989 Die Assur-Texte in ihren archaologischen Zusammenhangen. *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 121:153-67.
- Saade, G. 1978 *Ugarit: Metropole Cananeene*. Lattaquie.
- Saliou, C. 1994 *Les Loi des Batiments*. Beyroth: Institut Fran-cais d'Archeologie du Proche-Orient.
- Sauvaget, J. 1934 Esquisse d'une histoire de la ville de Damas. *Revue des Etudes Islamiques* 8:421-76.
- Strommenger, E. 1980 Habuba, Eine Stadt vor 5000 Jahren, Mainz .
- Watzinger, C., and K. Wulzinger 1921 *Damaskus: Die Antike Stadt*. Berlin: De Gruyter.

Fıkıh Çerçevesinde İslam Şehirciliği ve Medine-i Münevvere

KHALİD EMAM ABUSHANP

İSLAM DÜNYASINDA ŞEHİR PLANI ÖNEMLİDİR. BU PLAN İSLAM DÜNYASININ HÜVİYETİNİN VE KİMLİĞİNİN TEMSİLCİSİDİR. Bu İslami kimlik ile İslamiyet öncesi şehirciliği ile günümüzdeki dünya şehircilik anlayışı arasında farklar vardır. Bu yazıda İslam şehircilik anlayışı izah edilirken İslam fıkının buradaki etkilerini kabul edip ispat eden ve etmeyen Batılı araştırmacıların görüşleri, İslam şehirciliğini ve İslam fıkının İslam şehirciliğine etkilerini gösteren çağdaş ve güncel kaynaklar, İslam şehirciliği ile Avrupa şehirciliği arasındaki benzerlikler ve farklılıkları anlatacağım. İslam şehirciliği mimarisi ve İslam fıkının tarihî süreçte ihmal edilmesi, H.11/M.18. yy.dan itibaren Avrupa şehircilik anlayışının benimsenmesi ve sürecin zaman içinde İslami şehir kavramını tartışılır hale getirmesi serüvenini izah edeceğim. İslam şehirciliği fıkının kurallarını Medine şehri örneği üzerinde anlatacağım.

İslam mimarisi, İslam fıkı esaslarına göre oluşmuş ve zamanla insanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek, insanların hayatlarını huzur içinde yaşayabilecekleri tarzda gelişmiştir. İslam fıkı şehircilikte genel kurallar koymuş, başkalarına zarar vermemek şartı ile özelde insanları serbest bırakmıştır. Bu serbestlik ile nakil ve akıl arasındaki ittifak sağlanmıştır. İslam şehirlerini incelerken bu şehirlerin kurulduğu zaman dilimlerine gidilmeli ve o dönemin mantığı ve ihtiyaçları çerçevesinde düşünülmelidir. Hz. Muhammed (s.a.v.) Medine'yi inşa ederken iç kent "Tıybe, Yesrib" ve dış kent "Medine" planında savaş durumunu gözetererek ve emniyeti ön plana alarak şehri kurmuştur. Böyle düşünürsek günümüzde şehirleri kurmak için kale ya da sur yapmaya gerek olmadığı, ancak iç kentin Nureddin Mahmut Zengi'nin, dış kentin Selahaddin Eyyubi'nin kalelerinin kurulduğu dönemde ne kadar önemli olduğunu anlayabiliriz.

Din ve kültür farklılıklarını düşününce, İslam dünyasındaki ihtiyaçlarla Batı dünyasındaki ihtiyaçlar aynı olmadığı için, din ve kültürün gerektirdiği mimari unsurların farklılık göstermesi de doğaldır. Örneğin; İslam dünyasında tiyatro ve heykel görülmezken Batı dünyasında çokça tiyatro görülür. Bu çalışmada çağdaş ve güncel kaynaklar taranarak, haritalar eşliğinde konu analiz edilmiştir. Ayrıca İslam şehirciliği ve mimarisi fıkının çağdaş kaynakları araştırmaya ilave edilmiştir.

BATILI ARAŞTIRMACILARIN İSLAM ŞEHİRİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ:

Batılı araştırmacıların büyük bir kısmı İslam şehirciliğinin fıkını kabul etmezler. Bunun için İslam şehirciliğini Batı şehirciliğinin görüşleriyle anlatmışlardır. İslam döneminden önce Grek ve Rum şehirleri bulunmaktadır. İslamiyet'ten sonra Rum ve Bizans şehirleri devam etmiştir. ABD kurulduktan sonra Müslümanlar ABD şehirlerini İslam dünyasına taşımışlardır. Maalesef bazı Arap araştırmacılar Batılı araştırmacıların düşüncelerini alıp İslam şehirleri hakkında yorum yapmışlardır. Tabii ki sömürge dönemi yüzünden Avrupalılar Araplara tesir etmişlerdir.

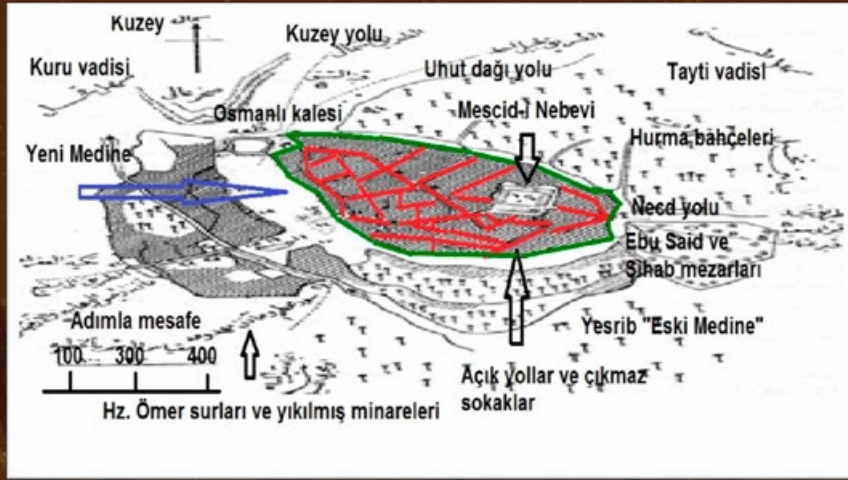
Max Weber, Can Lé Mişan ve Belin Hawar, Hamvunda, Setrin, Kulud Kahin, Sauvaget, G. Von Grunebaum, Prak gibi Batılı araştırmacılara göre İslam şehirciliği, Avrupa şehirciliğinden kopyadır. İslam ile şehircilik arasında bir alaka yoktur. Bazı Türk araştırmacılar İslam şehirleri hakkında Batılı araştırmacıların düşüncelerini benimsemişlerdir. Batılı araştırmacılar İslam şehirlerinin Batı şehirlerinin aynısı olduğunu iddia ederler. Hâlbuki İslam şehirlerinde mimari yapılar şehir kimliğini göstermektedir.

Örneğin Medine hicretten önce farklıdır, hicretten sonra farklıdır. Kurtuba İslam döneminde farklıdır, İslam sonrası dönemde farklıdır. İstanbul

fetihten önce farklıdır, fetihten sonra farklıdır. Konya, Kayseri birer Selçuklu şehridir. Aynı şekilde Halep Zengiler dönemini yansıtır. İslami dönemde İskenderiye İslami kimliği yansıtır vb.

İkinci görüş ise İslam ile şehir planı arasında bir alaka olduğunu savunur. Bu görüşe göre İslam şehri demek sadece Müslümanların yaşadığı şehir demek değildir. Bilakis Endülüs, Mısır, Fas,

metleri diyebileceğimiz “dini muhafaza, akli muhafaza, nefsi muhafaza, malı muhafaza ve ırzı muhafaza” kurallarının teminini esas almışlar ve şehirler bu kurallara göre planlanmıştır. İslam şehirleri kurulurken zamanla nüfusun artmasına ve dolayısıyla ihtiyaca cevap verebilecek mahallelerin ve sokakların kurulmasında bu beş maddeye önem verilmiştir.



▲ (Şek.1) H.1/M.7. Yüzyılda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Şehrinin Haritası

Irak, Şam, İstanbul, Hicaz, Hindistan vb. şehirlerin kütüphanelerindeki yazma eserleri tetkik eden oryantalistler, bu eserlerdeki İslam şehri ile ilgili İslam fıkı görüşlerinden hareketle şehir planı ile İslam arasında sıkı bir bağ olduğu neticesine varmışlardır. Bu oryantalistlerden birisi Fransız Nekita Alesif'tir.

Nekita Alesif bir grup oryantalist ile beraber yaptığı araştırmaya “El Medinetü'l İslamiyye” (İslam şehri) adını vermiştir. Bu eserin Nekita Alesif'e ait olan bölümünde İslam şehirciliği ile İslam fıkı arasındaki alaka anlatılır. Nekita Alesif yaptığı çalışmada şu sonuca ulaşmıştır: İslam fakihleri bir şehir kurulurken öncelikle şehrin kurulduğu mekânın korunmaya ve gelişmeye müsait bir mekân olmasını ve İslam dininde “Mekasıduşşeira” olarak bilinen İslam emir ve yasaklarının hik-

İspanyalı Basilyu Babon şöyle der: “İslam şehirciliği Fas ve Endülüs'te, coğrafi şartlar yüzünden ayrı malzemeler kullanılsa da şekil bakımından aynıdır. Çünkü hareket noktası İslam hukukudur. Zaman ve mekân değişse bile.” Buradan hareketle İslam şehirciliği fıkı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Medine şehrine göç etmesiyle başlar. Sonra Basra H.14/M.635, Kufe H.17/M.638, Fustat H.21/642, Muaviye ibn-i Hadic'in Tunus'ta kurduğu Kayravan şehri, H.45-46/M.666-668 daha sonra Kayravan'ın yıkılması ile Ukbe ibn-i Nafi tarafından yeniden kurulması İslam şehirciliğinde Hicret ile başlayıp H.55/M.675 yılına kadarki gelişmeleri gösterir. (Şek.1), (Res.1)

KUR'AN-I KERİM'DE MEDİNE FİZİKSEL ŞEHİRCİLİĞİ:

Erken İslamiyet döneminde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Medine şehirciliğini köklerini Kur'an-ı Kerim'den ve sünnetten almalıyız. Çünkü bu dönemin tarihi Kur'an-ı Kerim'de ve sünnette kaydedilmiştir. Kur'an-ı Kerim bize erken Medine şehirciliği ve Mescidi Nebevi ile ilgili bilgiler verir. Kur'an-ı Kerim ve sünnetteki bilgileri kullanmazsak Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Medine şehirciliğini bilemeyiz. Bir bakıma İslam Medine'de mekanlaşmış, fıkıh ayetleri Medine'de nazil olmuştur.



▲ (Res.1) H.1/M.7. Yüzyılda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Medine'sinin Fiziksel Durumu

Mahremiyet başta olmak üzere, evlerin ve sokakların nasıl olacağı, mescidlerin nasıl ve kimlerce yapılacağı, beytü'l mal'in nerede ve kimin kontrolünde olacağı Medine'de oluşmuştur.

Medine'nin Anlamı Nedir?

Medine yani medeniyet, yerleşim alanı, medeniyet vb. anlamlarına gelir. Hz. Muhammed (s.a.v.) neden Medine ismini kullanmıştır? Çünkü İslam şehrinin cahiliye şehirlerinden ayrılarak Müslüman kimliğini ve kişiliğini kurmak istemiştir. Bu konu hakkında Allah (c.c.) ona emretmiştir. Başka bir deyişle Medine'yi ayetlerle Allah, sünnetle de Peygamber inşa etmiştir. Bunun için erken dönem Medine'nin şehirciliği

hakkında Kur'an-ı Kerim ve Sünnet temel kaynaklardır. Nitekim Tevbe suresi 101. ve 120. ayetlerde mekânın kullanımı, mekân insan ilişkisi ile ilgili önemli işaretler vardır.

Ayet-i kerimelerde ana hatları ile şunlara işaret edilir: **Çevrenizdeki yerlerdeki Medine'nin çevresindeki kabilelerden bedevilerden münafıklar olduğu gibi Medinelilerden de münafıklığa cüret edenler, münafıklık edip duranlar var; sen onları bilmezsin, biz biliriz. Onları iki kere azaplandıracağız da sonra pek büyük bir azaba uğratalacaklar.** Medine halkının ve onların

kamu vicdanının emirlerini, devamlı davranışlarına, ilişkilerine, görevlerine, hayatlarına yansıtan, samimiyetle ibadet eden, aktif olarak iyiliğe, iyi uygulamaya, iyileştirmeye örnek olan, işlerinde mükemmellik, dürüstlük ve başarı için dikkat harcayan, hayırlı icraatlar, kalıcı hizmetler yapan Müslüman askerî erkânının, ordunun ve idarecilerin, Müslümanların mükâfatını zâyi etmez.

Tevbe suresi 101. ve 120. ayetler “Havleküm” yani “çevrenizdekiler” kelimesini açıklar mahiyettedir. Şöyle ki: Hem Medine'de yaşayanlar hem Medine surları dışında yaşayan Arabiler “Bedeviler” için Allah Resulü'nden geri kalmak yoktur. Bu açıklamadan Medine dışındaki bedevilerin yaşadıkları bölgelerde yönetimde peygamberimize tabi oldukları ve şehir anlamında Medine'ye ait oldukları açıktır.

“Münafıklar arasında, Müslümanlara zarar vermek, insanları küfür batağına düşürmek, mü'minler arasına tefrika sokmak, ilk günden itibaren Allah ve Resulüne savaş açmış olan münafıklar bölgeyi gözetleyerek bilgi toplamak üzere, mescidi üs haline getirenler: ‘İyilikten başka bir maksadımız yoktu’ diyerek yeminler ediyorlar. Allah onların kesinkes yalancı olduklarına şâhitlik eder.” (Tevbe 107) 107. Ayet ise Medine'nin çevresi hakkında bize bilgi verir. Bu ayetten şu sonucu çıkarıyoruz. Bu ayete göre Peygamberin onayı ve bilgisi olmadan kimse mescid gibi önemli merkezi bir binayı inşa edemez. Mescid sadece namaz kılınan, ibadet edilen yer değil aynı zamanda Peygamberi ve Allah'ı temsil eden yerdir. Mescid-i Nebevi Medine devletinin merkezidir. Selimoğullarının münafıkları ise İslam'la savaşmak için Mescid-i Dırar'ı inşa etmişlerdir.

Mescid-i Nebevi'nin yönetimin merkezi olduğunun en önemli göstergesi ise beytü'l mal'ın oluşturulmasıdır. Tevbe 103. ayet nazil olunca Peygamberimiz (s.a.v.) Mescid-i Nebevi avlusunun ortasında İslam devletinin

hazinesini (Beytülmal) inşa etmiştir. “Onlardan, imanda sadakatlerinin ve kemallerinin ifadesi olan zekât, vergi, ceza, kefare, sadaka olarak mallarının epeyce bir kısmını (üçte birini) al ki, aldığın mallar onları temizlesin. Bu vesile ile vicdanlarını da arındırsınlar. Onlara hayır duada, mallarının bere-

Hristiyan mahalleleri stratejik bölgelerde kurulamaz. Çünkü savaş anında ihanet edebilirler. Dolayısıyla şehir tesadüfen kurulmaz, orada bulunan insanların hukuklarına göre inşa edilir. Ahzab suresi Medine’deki diğer toplulukların mekânlarına mahal-
lelerine de işaret eder. Ahzab suresi



▲ (Res. 2) Osmanlı döneminde Kahire’nin Hayemiyye Sabatı

ketlenmesi duasında bulun. Cenaze namazlarını kıl. Senin duan huzura, güvene, rahmete, dostluğa, berekete vesiledir. Allah her şeyi iştir, her şeyi bilir.” (Tevbe 103)

Ahzab suresi 10. ayette ise biçimsel olarak Medine şehri tarif edilir. Bir bakıma Medine’nin bölümleri gösterilir. Kuzey ve güney tarafları izah edilir. “Onlar hem yukarıınızdan hem aşağı tarafınızdan (vâdinin üstünden ve alt yanından) üzerinize yürüdükleri zaman; gözler yıldı, yürekler gırtlığa geldiği ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşündüğünüz zaman...” Şehrin kuzey bölümünü Hz. Muhammed (s.a.v.) hicretten sonra inşa etmiştir. Fakat güney Medine/Yesrib hicretten önce vardır. Peygamberimizin şehrinde Yahudi mahalleleri Müslüman mahallelerinden ayrıldı. Bu dönemden başlayarak İslam şehrinde Yahudi ve

20.ayette Arabi “Bedevilerin” yerleşim alanlarının, surların dışında, ama Medine’ye tabi olduğu anlaşılır. Ahzab suresi 26. ayetteki “Sayasihim” çoğul bir kelimedir. Tekili “Sayas”tır. Medine’nin güneyinde yani Yesrib’te Kurayzaoğulları’nın yaşadığı kaleler, ziraat arazileri ve surlar bulunur. Sanki küçük iç kentler gibi. Her bir iç kentte tek bir mahalle bulunur.

Ahzab suresi 53. ayet ise mahremiyet eksenli olarak Peygamberimizin evi başta olmak üzere evleri söz konusu evlerin içeriklerinin nasıl olması gerektiğine işaret eder. Ayette mealen “Ey iman edenler, bir yemeğe davet edilmedikçe, vakitli vakitsiz, Peygamberin evlerine girmeyin. Ancak dâvet edildiğiniz vakit girin. Evde yemeğin pişirilmesi ve hazırlanmasını bekleyerek ayakaltında dolaşmayın. Yemeği yediğiniz zaman hemen dağılın. Sohbeta dalarak evi

dost meclisine çevirmeyin. Bu haliniz peygamberi meşgul ediyor, incitiyor, ama o size bir şey söylemeye utanıyor. Allah, hakkı, doğruyu söylemekten çekinmez. Peygamberin hanımlarından ihtiyacınız olan bir hâceti isterken, evlerine girmeden, kapı önünde durarak isteyin. Bu, hem sizin



▲ (Res. 3) Kansu Gavri’nin sabatı Kahire’dedir

kalpleriniz, hem de onların kalpleri için daha temiz, daha nezih, kalplere şüphe düşürmeyen bir davranıştır. Sizin Allah’ın Resulüne eziyet etmeye hakkınız yoktur. Kendisinden sonra da, ebediyyen onun hanımlarıyla evlenemezsiniz. Bu Allah katında çok büyük bir günahdır.” buyrulur. Bu ayetteki “buyûte-n nebiyyi” ifadesinden Hz. Muhammed’in (s.a.v.) birden çok evi olduğu anlaşılır. Hucurat suresinden de bu mana anlaşılır. Ayetteki diğer bölümde mü’min erkeklerin ve mü’min kadınların birbirlerine zarar vermemeleri için uygun olanın bir şey isterken bir perde, bir engel arkasından istemelerini olduğu buyurulmuştur. Bu Müslüman erkeklerin ve kadınların kalpleri için emin bir yoldur. Bu ayetten istifade edilerek İslam mimarisinde Sabatlar (Sokak damları), kadın mahfelleri, meşrabiye ve meşrafiye, haremlik ve selamlık unsurları uygulanmıştır. (Res. 2, 3, 4)

“İçinde kendinize ait eşyanın bulunduğu, şahsî mesken olarak kullanıl-

mayan, kamuya açık faydalandığınız binalara girmenizde herhangi bir günah, vebal yoktur. Allah sizin iyi veya kötü niyetle, açıkça yaptıklarınızı da gizleyerek yaptıklarınızı da bilir.” (Nur 29) Nur suresi 29. ayette Allah bize Medine müesseseleri hakkında bilgi verir. Bu ayette iki muhatap vardır. Birincisi Peygamberimiz ve Ashab-ı Kiram’dır. İkincisi ise daha sonra gelecek diğer Müslümanlardır. Bu sebeple ayette zaman sınırlaması yapılmamıştır. Burada önemli bir bölüm vardır. Bu bölümde Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Ey Mü’minler her bir müesseseye izinsiz girebilirsiniz. Çünkü bu devlet müessesesi, şahsi ya da özel ev gibi değildir. Her bir kurum resmi işlerinizde size fayda verir.”

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) döneminde bu müessese-ler şöyledir:

- Vakıf kurumu
- Adliye kurumu
- Beytül mal (maliye kurumu)
- Darüşşifa (hastaneler)
- Su kurumu (Bi’ru Rume) Rume su kuyusu gibi. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) döneminde Medine’de yedi tane su kuyusu vardı.
- Çarşılar (alışveriş kurumları)
- Silah kurumu (Savaş anında Müslümanlar silah kurumundan silah alırlar.)
- Yetimhaneler
- Ticaret kurumları vb.

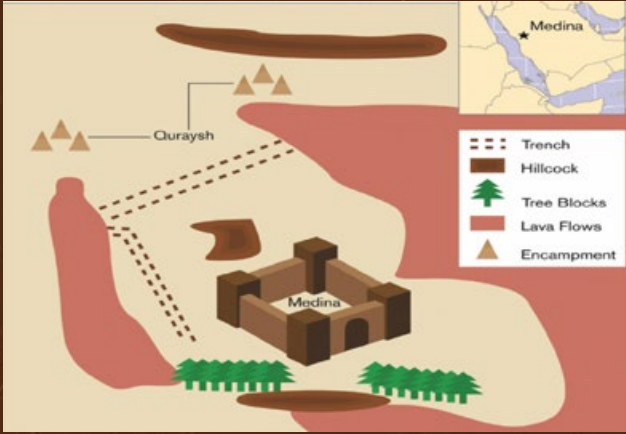
Nur suresi 58. ayet ise yine mahremiyet ekseninde ev içi ilişkilerin nasıl olması gerektiğini anlatır. Mahremiyetin evin mimarisine nasıl yansıdığının şüphesiz ki en önemli kaynağı bu tür ayetler ve hadislerdir. Ey iman edenler, meşrû şekilde sahip olduğunuz, üzerlerinde meşrû haklarınız, otoriteniz ve kendileriyle düzgün insanî münasebetleriniz olan köle ve câriyeleriniz, sizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar; sabah namazından önce, öğleyn soyunduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra yanınıza girmek istediklerinde sizden üç defa izin istesinler. Bu vakitler mahrem halde bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında sizin için de onlar için de bir mahzur yoktur. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. İşte Allah, âyetlerini, şer’î hükümleri size böyle açıklıyor. Allah her şeyi bilir. Hikmet sahibi ve hükümandır.” (Nur 58) Nur suresi 58. ayet dolayısıyla Müslümanlar evlerinde büyük ve küçük kapılar yapmışlardır. Aynı vakitte Medine kapılarında aynen öyle küçük kapılar, büyük kapıların içerisinde yapılmıştır. Çünkü sabah namazından önce, öğle vakti ve yatsı namazından sonrası mahrem zamanlardır. Sabah namazından önce genel olarak halk uyumaktadır. Bir misafir bu vakitte gelse, o zaman şehrin büyük kapısı ya da evin büyük kapısı açılmaz. Küçük kapı (Havha) açılır. Bu şekilde gürültü çıkmış olmaz. Öğle namazından sonra kaylule (yatma-uyku) zamanıdır. Bu sebeple öğle vaktinde de izinsiz ziyaret yasaktır.



▲ (Res. 4) Sihihi evinin kadın meşrabiye ve meşrafiyesi, İslami Kahire’dedir.



▲ (Res. 5) Sihihi evinin Havha kapısı İslami Kahire’dedir.



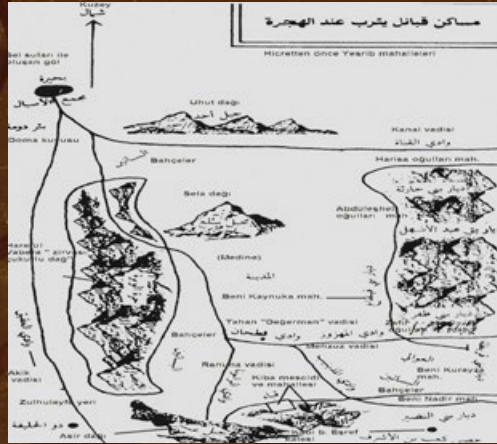
▲ (Şek. 2) Oryantalist Barbara Krueger'in Medine dikey planı.



▲ (Res. 6) Nadiroğulları'nın Atamları (iç kent kaleleri)



▲ (Şek. 3) Medine ve Yesrib planları



▲ (Şek. 4) Hicretten önce Yesrib haritası

Yatsı namazından sonra ise Medine'de çalışmak yasaktır. İnsanlar yatsı namazını kılarak evlerine döner ve yatarlar. İstisna olarak bazılarının işleri yatsı namazından sonra da devam eder, bunlar için özel bir izin vardır. (Res. 5)

Örneğin, nöbetçi askerler, doktorlar, polis ve benzerlerinin adları ayette “tavvâfüne aleyküm” diye geçer, “devriyeler” demektir. Biz çalışmamızda bu ayetten iki şey öğreniyoruz: Birincisi, Havha (küçük kapı) kuralları, ikincisi ise Medine'nin sosyal yapısı ve kapılarının sistemi.

“O, ehl-i kitaptan inkârda ısrar edenleri, Müslümanlara karşı savaşmak için ilk defa bir araya gelerek müttefik güç kurduklarında, yurtlarından çıkarıp sürgüne gönderendir. Siz, onların direnmeden çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da, kalelerinin kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah, Allah'ın orduları, onlara beklemedikleri, hesap edemedikleri yerden yüklendi; akıllarına, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini, hem kendi

elleriyle harap ediyorlar hem de mü'minlerin elleriyle harabına sebep oluyorlardı. Ey dünyadaki olayları tahlil edip anlayabilen akıl ve basiret sahipleri ibret alın!” (Haşr 2) Haşr suresi 2. ayetinde Allah (c.c.) atam (iç kent kalesi) mimarisi hakkında bize bilgi verir. Allah (c.c.), Yahudi küçük kale ve mahallelerinin sistemleri ve nasıl yıkıldıklarını da bize haber vermiştir. Beni Nadir Yahudileri Yesrib'ten çıkarıldıktan sonra Medine güney tarafa genişlemiştir. Nadiroğulları'nın kaleleri ve evleri Medine alanına girmiştir. Bu fetihten sonra Hz. Muhammed (s.a.v.), Yahudiler ihanet ettiği için, güney Medine ile kuzey Yesrib arasında bir sur inşa etmiştir. Bu konu ABD'li oryantalist Barbara Krueger'in Medine ile ilgili çalışmasında resmedilmiştir. (Şek. 2)

Nadiroğulları'nın kaleleri vardı. Mü'minler bu kaleleri yıkarak kalelerin malzemelerini ve taşlarını almış, güney Medine surlarını inşa etmişlerdir. (Res. 6)

Allah (c.c.) Haşr suresi 9. ayette Medine'nin tarihi, sosyal yapısı ve diğer adı ile ilgili bilgi verir. Mealen “**Bu ganimet malları, daha önce Medine'yi Allah'ın dinine, İslâm'a, devletine yurt olarak hazırlamış ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimselerin, baskı zulüm ve işkencenin hâkim olduğu memleketlerinden, özgürce Allah'a kulluk ve ibadet etmek, güç ve gönül birliği yapmak için hicret edip kendilerine gelenleri sevenlerin, onlara ilâveten verilen ganimet mallarından dolayı gönüllerinde bir rahatsızlık hissetmeyenlerindir. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile, onları kendilerine, birbirlerine tercih edenlerindir. Nefsinin cimriliğinden korunanlar, işte onlar kurtuluşa, ebedî nimetlerle mutluluğa erenlerdir.**” buyurur. “Vellezîne tebevveû'd-dâra ve'l-îmâne.” Ayetin bu bölümünden şöyle bir netice çıkardık: “Tebevveu” yani sıfırdan bir mekânda evler inşa edilmiştir. Bu mekânın adı “ed-dara ve'l-iman” yani şu yer sizin için iman yeri olacaktır. Neden? Çünkü yeni şehir inşa etmek yeni dine (İslâm'a) inanmakla ilgilidir. Nitekim Muhacirler ve Ensar arasında kardeşliğin kurulması da bunun emaresidir. Dolayısıyla bu ayette Allah (c.c.) bize Medine şehirciliği ile ilgili işaretler vermiştir. (Şek. 3)

Kaynuka Yahudileri Bedir Savaşı'ndan sonra Müslümanların arasında bir fitne yapmışlardır. Medine anlaşmasını kendiliklerinden bozdukları için Hz. Muhammed (s.a.v.) güneydoğu Medine'den Kaynukaoğulları'nı sürgün etti. Bu şekilde Yesrib'te kalan Kurayzaoğulları'nın kaleleri Medine'ye Yesrib alanlarından güney ve güneydoğu arazileri dâhil olduktan sonra Yesrib şehri tamamen sona ermiştir. H.7./M.628 yılında Hayber kaleleri fethedilerek Medine kuzeybatı tarafına genişlemiştir. (Şek. 4)

Yesrib kelimesinin anlamı nedir?

Bu konu hakkında bir rivayet vardır. “Arap Kenanoğulları'ndan Abil Yesrib



▲ (Şek. 5) Peygamberimizin (s.a.v) döneminde Mescidi Nebevi “Ulu Cami” Medine'nin merkezidir. Bütün mahallelerin yolları Mescidi Nebevi'ye ulaşır.

el-Babili ve onun kabilesi Tibe'de iskân edildikten sonra Tibe şehrinin adını Yesrib'e çevirmişlerdir. Onlar Yesrib'te birkaç iç kent (Atam) sistemi inşa etmişlerdir. Daha sonra Küçük Semidiğ kralı Kahtanoğulları güney Filistin'den Yesrib'e gelip Abiloğulları'nı Yesrib'ten çıkartmıştır. Bu dönemde MÖ 586 yılında bazı Yahudi kabileleri Nebukadnezzar'dan Yesrib'e kaçmışlar, bu tarihten sonra diğer Kahtanoğulları (Evs ve Hazrec) Arim seli dolayısıyla Yemen tarafından Yesrib'e göç etmişlerdir. Araplara göre Yesrib “kınamak” demektir. Yahudiler Yesrib'e iskân edildikten sonra Yesrib'in anlamını Kumar'a çevirmişlerdir.

Güney Suriye'de bir Bizans sütunu bulunmaktadır. Bu sütun üzerine Bizanslı İstefan, Yesrib adını yazmıştır. Bize göre bu Bizans kitabesi çok önemlidir; çünkü Yesrib insanları bu sütunun olduğu taraftan ticaret için Şam'a gelmişti. Müslim'in Sahih'inde Medine bölümünde Cabir b. Semre (r.a.) şu hadisi rivayet etmiştir: Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Allah (c.c.) Medine'yi tabe olarak isimlendirdi.” Yani arazisi güzel, insanları güzel, orada din güzel anlamında. Bu rivayetlerden şu sonucu çıkarıyoruz: Medine'nin ilk adı Tabe'dir. Kenanoğulları Babil şehrinde Tabe'ye göç

ettikten sonra Tabe'nin adını Yesrib'e çevirdiler. Daha sonra Yahudiler güney Filistin'den Medine'ye göçünce sadece Yesrib adını kullandılar.

Yesrib şehri Yahudilerin gelmesiyle bir kumar merkezi haline geldi. Yesrib'in kelime anlamı kumardır. Bu sebeple Hz. Muhammed (s.a.v.) hicretten sonra şehrin kuzey tarafında Medine şehrini kurmuş ve adını da Medine koymuştur. Yahudiler Yesrib'e göç ettikten sonra kumar ve kadınlar vesilesiyle Arap Kenanoğulları'ndan atam kalelerini satın adılar. Daha sonra bu kalelerin duvarlarını sağlamlaştırdılar. Haşr suresi 14.ayette Yahudilerin kendilerini kalın surlarla çevrilmiş kalelerde koruyarak savaşmışları anlatılır.

Önemli Noktalar:

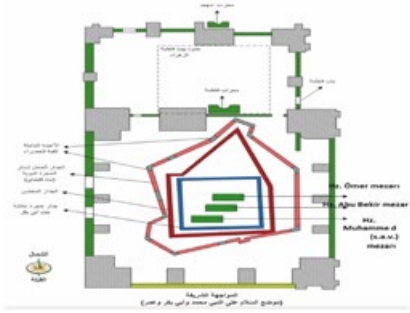
H. 1/M. 622 yılında Hz. Muhammed (s.a.v.) Yesrib'e hicret ederek Mescidi Nebevi'yi kurup Medine'yi kuzey Yesrib'te inşa ettirmiştir. (Şek. 5)

H. 2/M. 623 yılında Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) Kaynukaoğulları'nın kalelerini fethetmiştir. Bu sebeple Medine güneydoğuya genişlemiştir.

H. 4/M. 625 yılında Nadiroğulları'nın kalelerini fethetmiştir. Bunun için Yesrib çarşısı ve güney Yesrib alanları Medine alanına dâhil olmuştur.



▲ (Res. 7) Hayber Atamları



▲ (Şek. 6) Mescidi Nebevi'de Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. Abu Bakir ve Hz. Ömer mezarları.

H. 5/M 626 yılında Kurayzaoğulları'nın kaleleri fethedilmiştir. Bu fetih sebebiyle Yesrib alanı tamamen Medine alanına dâhil olmuştur.

H. 7/M. 628 yılında Hayber kaleleri fethedilmiştir. O yüzden Medine kuzeybatı tarafına genişlemiştir. (Res. 7) Kurayzaoğulları'nın kaleleri fethedildikten sonra Küba'daki iç kent kaleleri Medine'ye dâhil olmuştur.

H. 11/M. 632 yılında Hz. Muhammed (s.a.v.) vefat etmiştir. (Şek. 6)

Yahudiler hicretten önce Yesrib'te 59 atama (iç kent kalesi) sahipti. Bu 59 iç kent kalesini hem Kenanoğulları'ndan kumar ve kadın ticareti ile satın almışlar



▲ (Res. 8) Muhacir ve ensar Medine'nin atamları.

hem de Babil mimarisi üslubu ile inşa etmişlerdir.

Yesrib'te Kahtanoğulları'na ait 13 atam (iç kent kalesi) vardır. Yani Hz. Muhammed (s.a.v.) Yesrib'e hicret etmeden önce Yesrib'te 72 atam vardı.

Hz. Muhammed (s.a.v.) Yesrib'e hicret ettikten sonra kuzey Yesrib'te sıfırdan Medine'yi inşa ettirmiştir. Muhacir ve ensar Medine'de 56 tane atam inşa etmişlerdir. Bu atamlar birbirine bağlanarak Medine'nin meydanına uzanırlar. (Şek. 3, 5); (Res. 8)

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Medine şehirciliğinin ana hatları da şöyle özetlenebilir:

Medine'nin ortasında daire şeklinde meydan kurulmuştur.

Bu meydana Ulu Cami (Mescidi Nebevi) ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) evleri bulunmaktadır.

Her bir atam (iç kent-mahalle) tarafından meydana ve Mescidi Nebevi'ye yol çıkar. (Şek. 5)

Medine'de ana pazar cuma günü kurulur. Bu cuma pazarı hakkında Allah (c.c.) Cuma suresinde şöyle buyurdu: **“Ey iman edenler, cuma günü namaza çağrıldığınız zaman, hemen Allah'ı zikre, namaza, Allah'ın övünç kaynağı kelâmıyla ilgili açıklamaları dinlemeye, Allah'a şükretmeye koşun. Çarşılardaki, pazarlardaki alışverişi, ticarî faaliyeti bırakın. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.” (Cuma 9)**

Her bir atam içinde özel bir açık çarşı bulunur.

Atam iç kent mahalleleri Medine meydanının çevresindedir.

Medine hakkında Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurdu: **“Her kim Medine'ye Yesrib derse Cenab-ı Allah'a istiğfar etsin. O Tabe'dir, o Tabe'dir.”** İmam Ahmet ve Ebi Yala, Mecmaül zevaid, Hadis No: 300/3.

Abdullah b. Ömer (r.a.) şöyle rivayet etmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.) Hayber iç kent kalelerini fethettikten sonra Ashabı Kiram'a şöyle buyurdu: **“Kesinlikle Medine'nin atamlarını yıkmayınız. Bu atamları bırakınız. Çünkü bu atamlar, Medine'nin ziyaretidir.”** Bu hadisi şerifi Müslim'in sahihinde Sad, Zeyid b. Sabit ve Ebu Said rivayet etmişlerdir. İbn-i Hacerul Askalani, Fethül Bari fi Şerhil Buhari, Babu Fedailil Medine (Medine'nin faziletleri bölümü) Hadis No: 1768, Kahire, 1986, s.99.

Medine'nin atam isimleri:

Güney Medine'de Ahbaş Atamı (Anifoğulları'nın iç kent kalesi) bulunur.

Güneybatı Yesrib'te Küba Atamı bulunur. Daha sonra bu atam Medine'ye dâhil olacaktır.

Miskeoğulları'nın atamı doğu Medine'dedir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanında Medine'deki bazı inşaat faaliyetleri:

Hz. Muhammed (s.a.v.) Medine'de açık çarşı ve bayram namazı alanını (Musalla el-iyd) yaptırmıştır.

Misafirhane, Ramle bintü'l Haris'in evinde kurulmuştur.

Kuzey Medine'de Hendek Savaşı olduğu için hendek kazılarının arkasında kuzey Medine surları inşa edilmiştir vb. (Kuzey Medine'de 1200 m. uzunluğunda sur inşa edilmiştir.) (Şek. 3)

Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde Mescidi Nebevi'nin inşaat faaliyetleri: Mescidi Nebevi Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemine aittir. H. 1/M. 622 yılında Medine'nin meydanında inşa edilmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.v.) hicretten sonra Mescidi Nebevi'yi Beni Neccar (Neccaroğulları) arazisinde inşa ettirmiştir. Mescidi Nebevi dikdörtgen planıdır.

Mescidi Nebevinin duvarları hurma ağaçları ve kerpiç ile inşa edilmiştir.

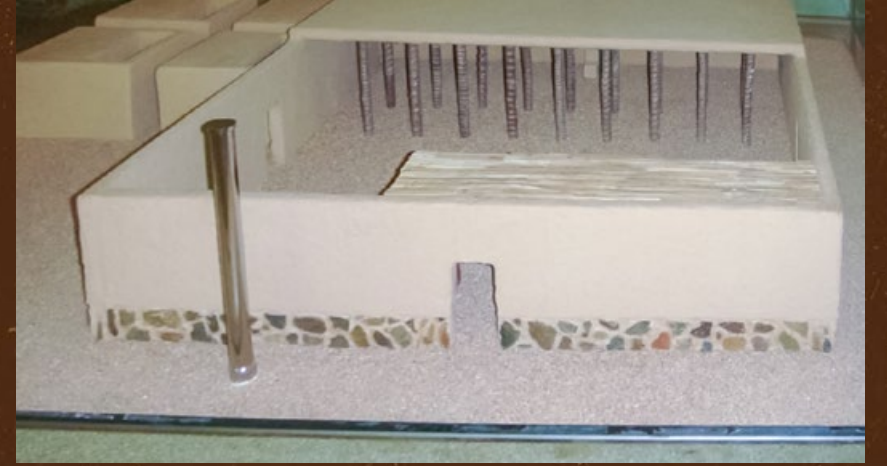
Kible duvarında mihrab yoktur, ama enza (yarım mihrab) vardır.

Mescidi Nebevi'de ilk kible duvarı kuzey cephesinde idi. Kible tahvil edildikten sonraki kible duvarı ise güney cephesindedir. (Şek. 7) Çünkü İslam'da ilk kible Kudüs'e, Kuzey Medine şehrine doğru idi. İkinci kible ise Mekke'ye, Güney Medine şehrine çevrilmiştir.

Mescidin kuzey tarafında zülle (gölgelek, revak) yapılmıştır. Arabistan'da iklim çok sıcak olduğu için gölgelik yapılmıştır. Emevi Devleti döneminde bu gölgelik, revak şeklinde yapılmıştır. Gölgelekte iki bölüm vardı: Birincisi dam, toprak artı saman karışımından yapılmıştır. İkinci ise sütunlar, hurma ağaçlarından yapılmıştır. (Res. 9, 10)

Gölgeğin altında kible yönünü gösteren bir kargı varmış. Yabancı biri gelse, cami kalabalıkken namaz kılmak istese, sadece kargıyı görerek kible hangi tarafa bilirmiş.

Peygamberimiz Allah'ın izni ile kibleyi kuzey Kudüs tarafından güney Mekke tarafına değiştirmiştir. Bunun için Hz. Osman (r.a.) döneminde mihrabın üzerine şu ayet yazılmıştır. Allah



▲ (Res. 9) Mescidi Nebevi'nin gölgeleri ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) evleri.



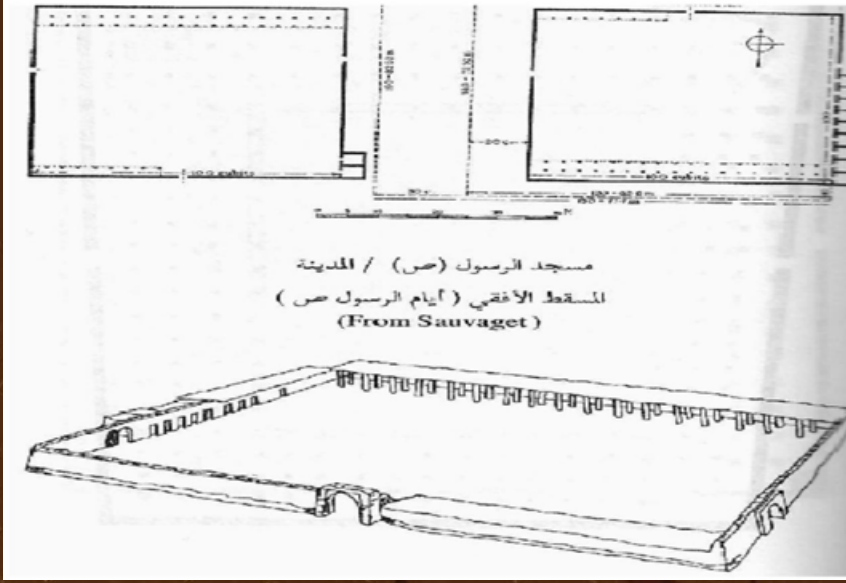
▲ (Res. 10) Mescidi Nebevi'nin gölgeleri ve hurma ağacı sütunları.



1. Rahmet Kapısı	2. Osman Kapısı	3. Güney Kapısı	4. Ayşe Kapısı
5. Hz. Peygamber Mihrabı	6. Hz. Ebubekir Evi	7. Hz. Ayşe Evi	
8. Sevede r.a. Evi	9. Suffa	10. Kuzey Kapısı	

▲ (Şek. 7) Mescidi Nebevi dikey planı.¹

¹ <http://ankara.hayatvakfi.org.tr/2018/01/21/islam-sehirleri-seminerleri-12-medine-seminerleri-gerceklestirildi>



▲ (Şek. 8) Mescidi Nebevi yatay planları.

(c.c.) Şöyle buyurdu: “Biz senin yüzünü göğe doğru çevrilmekte olduğunu, yücelerden haber beklediğini biliyoruz, görüyoruz. İşte şimdi, seni, memnun olacağın bir kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına, Kâbe’ye çevir. Siz de ey mü’minler, nerede olursanız olun, yüzünüzü o tarafa doğru çevirin...” (Bakara 144)

Peygamberimiz (s.a.v.) fakir Müslümanlar için Mescidi Nevbevi’nin avlusunun doğu ve batı taraflarında iki tane gölgelik yaptırmıştır.

Böylelikle Mescidi Nebevi dikdörtgen planlı olmuştur. İlk yapıldığında kare planlıydı ve dört tane gölgelik bulunmaktaydı. Avlunun ortasında Beytül-Mal inşa edilmişti. (Şek. 8) (Res. 9, 10) Mescidi Nebevi’nin batı tarafında peygamberimizin evleri vardı. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) evleri ile Mescidi Nebevi arasında mesafe 3 metre idi. Mescidin kuzey, doğu ve batı cephelerinde üç tane kapı vardı. (Şek. 7), (Res. 9, 10)

MESCİDİ NEBEVİ MİNARESİ:

Hiz. Muhammed (s.a.v.) ezan için Mescidi Nebevi’nin damının güneybatı tarafında dikdörtgen bir oda inşa ettirmiştir. Daha sonra Hz. Muhammed’in (s.a.v.) hayatının son döneminde Hz. Hafsa annemizin evinin üstünde bir dikdörtgen oda inşa ettirilmiştir. Bu erken İslam minaresidir. Hz. Ömer ve Hz. Osman (r.a.) dönemlerinde bu minare gelişecektir. Oryantalistler minare hakkında “İlk İslam minaresi Emevi Devleti’ne aittir. Şam Ümeyye Ulu Camii’nde Bizans tarzı ile inşa edilmiştir.” demişlerdir. Bu bilgi doğru değildir.

Hücre-i Saadet Kubbesi: Yeşil Seramikler İznik’ten;

“Mescid-i Nebevi’nin bu dönemde vakıf kurumu, adliye kurumu ve maliye kurumu (Beytülmal) olarak da faaliyet göstermiş olduğunu söylemek yanlış olmaz” diye ifade eden araştırmacılar; Mescid-i Nebevi içerisinde hiç şüphesiz en değerli kısmın Hücre-i Saadet olduğunu da belirtmişlerdir. Bu bölüm Peygamber Efendimizin eşi Hz. Aişe (r.a.) validemizin odasının olduğu

bölümdür. Şu an Mescidi Nebevi’de Hücre-i Saadet olarak zikredilen bu bölümde Peygamber Efendimiz, (s.a.v) Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in kabirleri bulunmakta. Hücre-i Saadet Kâbe’ye benzememesi ve insanlar tarafından tavaf edilmemesi için üçgen şeklinde yapılmış, daha sonra tarihsel süreçte beşgen ve dikdörtgen şekillerini almıştır. Tarihimiz açısından önemli bir bilgiyi paylaşan İslam sanat tarihçileri “Mescidi Nebevi’nin kubbesi, Osmanlı Padişahı IV. Murat tarafından Kütahya’dan götürülen yeşil seramiklerle kaplanmıştır. Osmanlı Devleti’nde birçok padişah Mescid-i Nebevi’nin minberine ve minarelerine de ayrı bir değer vermişlerdir.” diyerek Osmanlı izlerini tekrar vurgulamıştır.¹

Mihrap; Mescid-i Nebevi’nin kible duvarında, ses akustiğini sağlamak için yapılmıştır. Camilerimizin olmazsa olmazı mihrabın şüphesiz İslam mimarlığının değerli bir geleneği olduğu ve kiliselerdeki sistemden farklı olarak fonksiyonel amaçla tasarlandığı belirtilmiştir. Günümüzde Mescid-i Nebevi’de binlerce insan aynı anda namaz kılabilmesi için mescitte birden fazla mihrap bulunmaktadır.

SONUÇ:

Yesrib’in Medine’ye dönüşmesi İslam’ın ve Hz. Peygamber’in şehir anlayışının göstergesidir. Diğer deyişle Medine Yesrib değildir. Çünkü Medine hicretten sonra Müslümanlar eliyle sıfırdan inşa edilmiştir. Zaman içinde Yesrib de Medine’ye dâhil olmuştur. Medine inşa edilirken tamamen Kuran-ı Kerim’in ayetleri ve Hz. Peygamberin sünneti doğrultusunda oluşturulmuştur. İnsanlar arası ilişkiler, mahremiyet, kamu hukuku, amme hukuku başta olmak üzere bir inanç sistemi dikkate alınmış, nazil olan ayetlerin Peygamber tarafından tatbik edilmesi ve Ashab tara-

¹ <http://ankara.hayatvakfi.org.tr/2018/01/21/islam-sehirleri-seminerleri-12-medine-semineri-gercekleştirildi>

findan da uygulanmasıyla Medine ortaya çıkmıştır. Nitekim Yesrib’in eski adı Tibe/Tabe iken, İslam’la birlikte Medine, ed-daru ve’l-iman olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Müslümanlar Yesrib adını İslamiyet’ten sonra kullanmamışlardır. Aktardığımız ayetlerden ve naklettiğimiz hadislerden de anlaşıldığı gibi hicret sonrası bir mekâna kavuşan İslam ve Müslümanlar Mescid-i Nebevi merkezli şehirlerini nazil olan fıkıh ayetleri ve Hz. Peygamberin geliştirdiği kurallara göre inşa etmişlerdir. Bir bakıma fıkıh mekanlaşmış ve Medine’yi oluşturarak, Müslümanların şehir anlayışlarının en önemli göstergelerinden birini ortaya çıkarmıştır.■

KAYNAKÇA:

- İbn Fadlullah El-Ömeri, Mesalik El-ebsar Fi memalik Elemsar, inceleyen Kamil Selman Elceburi, 27 cilt, 1.baskı, Darülkütübül ilmiyye, Beyrut, Lübnan, 2010.
- El dimaşki, Hafız ibn Kesir, Elbidaye ve Elnihaye, inceleyen dr. Abdüllah ibn Abdülmühsin Eltürki, 1.baskı, Hecer Iittibaa, Elneşir, Tevzi ve İlan” Basım, yayın, Dağatım ve ilan” matbaasında basılmıştır, 20 cilt, Cize, Mısır, 1997.
- Eldimaşki, Hafız ibn Kesir, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hayatı, İnceleyen Hanefi Akın, Çelik yayınevi, İstanbul, 2014.
- Almakrizi, Kitabulsuluk Limarifet düvellmuluk, 6 cilt, inceleyen Mehmet Mustafa Ziyade, 2. Baskı, Mısır kültür Bakanlığı, Tercüme-telif ve yayın komisyonu, Kahire, Mısır, 1971.
- Almakrizi, Almukaffa Alkebir, inceleyen Mehmet Yahyavi, 8. cilt, 1. baskı, Batı İslam matbaasında basılmıştır, Beyrut, Lubnan, 1991.
- Hüseyin Münis, Atlas-ı Tarihü’l İslam, 1.baskı, ez-Zehra el-Arabi matbaasında basılmıştır, Kahire, Mısır, 1987.
- Dr. Şavki Abu Halil, Atlas Alalamül İslami”Coğrafi, tarihi, iktisadi”, 2.baskı, 5 cilt, Darül fikir matbaasında basılmıştır, Şam, Suriye,2003.
- Müfid Elzeydi, İslam Tarih Ansklopidisi, 5 cilt, Darüseme lineşir ve Eltevzi matbaasında basılmıştır, Amman, Ürdün, 2009.
- Halit Azab, Elramziyye Elsiyasiyye lilimara “Mimarî’nin siyasete etkileri hakkında konuşmalar”, İskenderiye kütüphanesi matbaasında basılmıştır, İskenderiye, Mısır, Tarihsiz.
- Mahmud Mehmet Şakir, Memluklu dönemi, 4.baskı, İslam ofisi matbaasında basılmıştır, Beyrut, Lübnan,2000.
- Hüseyin Munis, İslam mescitleri ve tarihi, 37. Baskı, Kuveyt kültür bakanlığı Kültür komisyonu matbaasında basılmıştır, Kuveyt, 1990.
- Ahmet Abdürrazık ve Hussameddin İsmail, El imaratül İslamiyye minel karnil evvel hattel karnis sadisil hicri “H. 1-6/M. 7-12 yy.’a kadar İslam mimarisi”,Edebiyat Fakültesi matbaasında basılmış, Ayn Şems üniversitesi, Kahire. 2003.
- Abdüllah Kamil Musa, İmaratül Emeviyye “Emevilerin mimarileri”, Darul Afakıl Arabiyye matbaasında basılmıştır, Kahire, 2003.
- Ahmet Yasin Elhiyari, Tarihu tahtlil Medinetin nebeviyye “Medine’nin şehirciliği ve Tarihi”, İlim evi matbaasında basılmıştır, Cidde, Suudi Arabistan, 1991.
- Abirüllahham, Nazariyyatül Müsteşrikin havle tahttıl medinetil Arabiyyetil İslamiyye “Oryantalistlerin İslam Arap şehirciliği ile ilgili görüşleri”, Mimari bölümü, Kral Suud dergisi, sayı: 11, Demmem, Suudi Arabistan, 1423.H.
- Basilyu Babon, İmaratül Müdün ve Husun el Endelusiyye “Endelüs şehirleri ve kalelerinin mimarisi”, mütercim Ali İbrahim ve Mehmet Hamza, Mısır kültür bakanlığı matbaasında basılmıştır, Kahire, 2005, 6.c.
- Can Lé Mişan, El müessesatül diniye ve tahttıl Müdünil İslamiyye “Dini müessesleri ve İslam şehirciliği”, mütercim Ahmet Mehmet Talab, Yunasko, 1983.
- Cemil Abdülkadir Ekber Han, Amairul İslam Filard “Dünya İslam mimarisi”, Risale matbaasında basılmıştır, Huber, Suudi Arabistan, 1995.
- Halit İmam, El tahttıl umrani limesineti Meknes ve asar Mevla İsmail biha H.1083-1140/M.1672-1727”el-Mevlâ İsmâil el-Alevî’nin İnşa Ettiği Fas’ın Meknes Şehri’nin Mimari Planlaması ve Mimari Eserleri”; (Ayn Şems üniversitesi yayınlanmamış, yüksek lisans tezi), 2012.
- İman Mehmet Atiye, Fikhul İmara fil Kur’an-ı Kerim “Kur’an-ı Kerimde İslam mimarisi fıkı”,(Kahire üniversitesi, yayınlanmamış doktora tezi), mimarlık bölümü, Mühendislik fakültesi, 1993.
- Müslim, Sahih, inceleyen Ebi Kutaybe Nazır, Tiba matbaasında basılmıştır, Riyad, 2006.
- Nekita Alisef ve arkadaşları, Elmedinetül İslamiyye “İslam şehri”, mütercim Ahmet Taleb, Unesko ve Skomor matbaasında basılmıştır, Paris, 1939.
- Salih Elhezlül, Fikhul umran el mudun el Arabiyye el İslamiyye “İslam Arap şehirciliğinin fıkı”, Darusehin matbaasında basılmış, Riyad, 1994.

İNTERNET SAYFALARI:

- <http://library.islamweb.net> <http://www.taibanet.net/cms/article/view/83>
- <https://www.arab-ency.com/ar>
- <http://www.bonah.org>
- <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Optio n=Fatwald&Id=14487>
- <http://ankara.hayatvakfi.org.tr/2018/01/21/islam-sehirleri-seminerleri-12-medine-semineri-gercekleştirildi>

Müslümanların İlk Kanunlaştırma Denemesi: Mecelle

“Mecelle fikhın hayata son tutunma çabasıdır.”
(H. Yunus Apaydın)

DOÇ. DR. DAVUT İLTAŞ

KISACA MECELLE OLARAK BİLİNEREN MECELLE-İ AHKÂM-İ ADLİYYE, OSMANLI Devleti’nin son dönemlerinde kanunlaştırma tekniği dikkate alınarak hazırlanan ilk kanun olması yönüyle Türk-İslam hukuk tarihinde önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Ahmet Cevdet Paşa’nın başkanlığını yürüttüğü bir komisyon tarafından 1868-1876 yılları arasında yaklaşık dokuz yıllık bir çaba sonucunda dönemin şartları gereği parça parça hazırlanan Mecelle, borçlar hukukunun yanı sıra eşya ve yargılama hukukuna ilişkin esasları da içeren toplam 1851 maddeden oluşan bir medenî kanundur.

MECELLEYE KADAR GEÇEN DÖNEM:

Hiz. Peygamber dönemi İslam hukukunun teşri’inin başlangıç sürecini temsil eder. Bu dönemdeki hukukî düzenlemeler, vahye dayanır. Hiz. Peygamberden sonra dört halife devrinde hukukî meselelerin çözümü konusunda sahabe içtihat etmekle birlikte bu iş devlet başkanı olarak halifenin uhdesindeydi. Dört halifeden sonra ilk

Emevî halifesi Muâviye b. Ebî Süfyan ile hilafetin saltanata dönüşmesiyle bir anlamda din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması sonucunda, Müslümanların ibadet, muamelat ve ceza konularına ilişkin davranış ve ilişkilerini düzenleyen İslam hukuku, esasen *fukahâ* olarak adlandırılan İslam hukukçuları tarafından yürütülen sivil bir faaliyet sonucu oluşmuştur. Hicrî ikinci asırdan itibaren Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi üstün kabiliyetli hukukçular sayesinde İslam hukuku, adına *mezhep* denilen hukukî düşünce yapıları içinde sistemleştirilmiş ve asırlar boyu Müslümanlar amelî hayatlarını bu mezheplerin sundukları içtihatlar çerçevesinde düzenlemişlerdir.

İkinci Abbâsî halifesi Mansur zamanında İbnü’l-Mukaffâ’nın, (ö. 762) halife, hukukî birliği ve istikrarı sağlamak için herkesin uyacağı ve uygulayacağı bir kanunun gerekli olduğunu söylemesi üzerine halife, Mâlik’in *Muvatta* isimli eserini bu amaçla kullanmak istemişse de Mâlik buna razı olmamış, bu teklifi reddetmiştir. Mecelle’nin hazırlanmasına kadar da bu anlamda bir kanun fikri oluşmamış, hukukî hayat bu mezheplerin görüşleri çerçevesinde şekillenmiş ve yürümüştür.

Farklı mezheplerin ve bir mezhep içinde de farklı görüşlerin bulunması sebebiyle hukukî hayatta istikrarsızlığın bulunduğu düşünmek doğru değildir. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde Müslümanlar tarafından hüsn-ü kabul gören mezhepler önemli ölçüde hukukî birlik ve istikrarı sağlamıştır. Hukukî birlik ve istikrarın sağlanması konusunda devlet yöneticilerinin, özellikle Osmanlı Devleti’nin hükümrân olduğu dönemde padişahların kadıların Hanefî mezhebinin içtihatları doğrultusunda hüküm vermelerine yönelik iradeleri de etkili olmuştur. Mezhep içinde farklı hukukî görüş ve içtihatlar bulunmakla birlikte mezhebin kendi içinde oluşturulan iç denetim ve padişahların iradeleri, isteyen kadının istediği şekilde hüküm



“Şer’î ilimlerde maharetli kişiler nadir görülür olduğundan nizamiye mahkemelerinde gerektiğinde fıkıh kitaplarına müracaat etmek suretiyle meseleleri halledecek âzâ bulundurmak şöyle dursun, memleket dâhilinde bulunan bu kadar şer’iyye mahkemelerine yetecek kadı bulmak problem haline gelmiştir.”

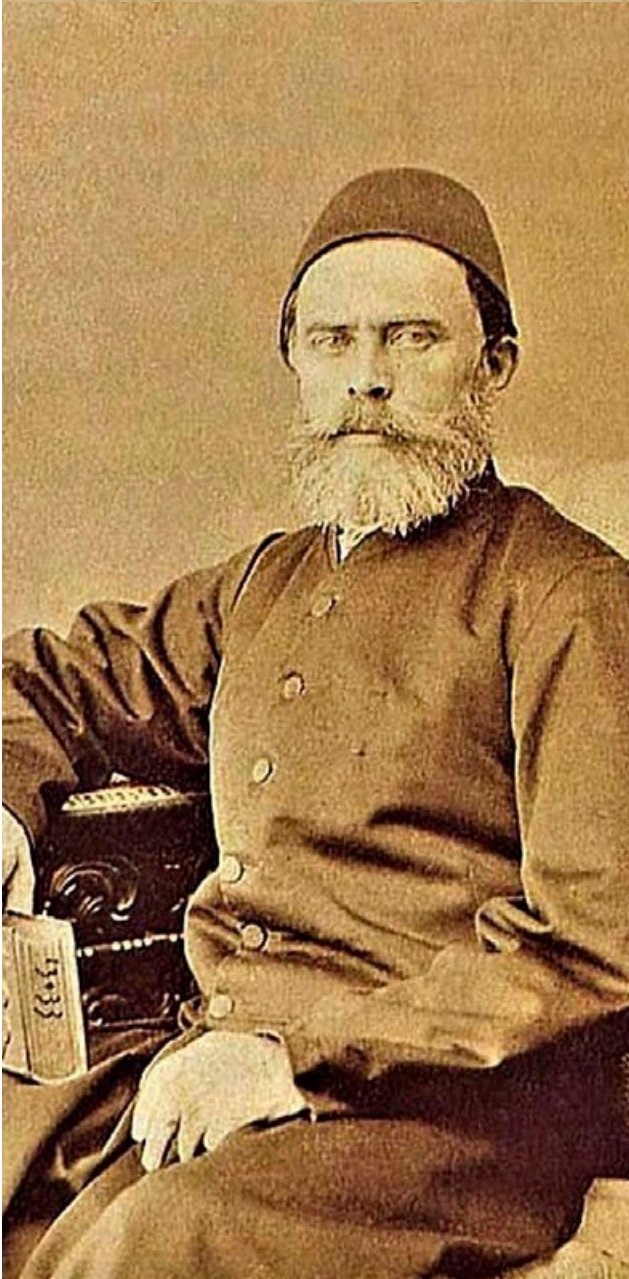


vermesinin önüne geçerek bir sınırlama getirmiş ve kadının, sahih ve müftâbih olan görüş doğrultusunda hüküm vermesi sağlanmıştır. Tanzimat dönemine kadar kadıların hukukî meselelerin çözümünde başvuru kaynakları, Hanefî mezhebinin görüşlerini içeren muhtasar ve mufassal tarzda yazılmış fıkıh kitaplarının yanı sıra fetva mecmuaları olmuştur. Özellikle Molla Hüsrev’in yazdığı *Dürrü’l-Hukkâm* Kanunî zamanına kadar, ardından İbrahim Halebî’nin kaleme aldığı *Mülteka’l-Ebhur* ise Mecelle’ye kadar kadıların en önemli başvuru kaynağı olmuştur. Diğer yandan bu eserler Osmanlı medreselerinde de ders kitabı olarak okutulmuştur.

MECELLE’Yİ DOĞURAN SEBEPLER VE HAZIRLANIŞI:

Tanzimat Dönemi Osmanlı Devleti’nin askerî, idarî, iktisadî ve sosyal yapısında köklü değişikliklerin meydana geldiği bir dönem olup doğal olarak hukukî yapı da bu değişimden etkilenmiştir. XIX. yüzyıl Batı dünyasında başlayan kanunlaştırma hareketleri, Osmanlı Devleti’ni de etkilemiş ve bu dönemde en köklü değişikliklerin hukuk ve kanunlaştırma alanında meydana gelmesine sebep olmuştur.

Tanzimat döneminde kadıların uhdesinde bulunan tek hâkimli ve tek dereceli klasik Osmanlı mahkeme sistemi büyük ölçüde terk edilerek yerine toplu hâkimli ve çok dereceli yeni bir adliye teşkilatı kurulmaya başlanmıştır. 1840 yılında kurulan *Ticaret Meclisi*, 1847 ve 1848 yılında geliştirilerek karma ticaret mahkemesi haline getirilmiştir. 1860 tarihli *Ticaret Kanunname-i Hümayununa* Zeyl ile başta İstanbul olmak üzere her türlü ticarî davalara bakmak amacıyla ticaret mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır. Ticaret mahkemelerinin yanı sıra 1864 tarihli *Vilâyet Nizamnamesi* ile kaza, sancak ve vilayetlerde ilk derece ve istinaf mahkemeleri kurulmaya başlanmıştır. *Nizamiye mahkemeleri* olarak adlandırılan bu mahkemelere temyiz mercii olarak da 1868 yılında *Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye* kurulmuş ve başkanlığına da Ahmet Cevdet



Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığındaki cemiyet yoğun bir çalışma sonucu 100 maddelik mukaddime ile Kitabü'l-Buyû'u hazırlayarak şeyhülislamlığa ve dönemin önde gelen hukukçularına sunmuştur. Gelen eleştiriler doğrultusunda gerekli düzeltmeler yapılarak sadaret makamına sunulmuş ve 19 Nisan 1869 yılında padişahın tasdikiyle kanunlaşarak yürürlüğe girmiştir. Mecelle bir bütün olarak hazırlanmayıp her kitap hazırlandıkça padişahın irade-i seniyyeleri alınarak yürürlüğü girmiştir.

Paşa getirilmiştir. Başkan dışında nizamiye mahkemelerinin üyeleri genelde hukukçu olmayan kimselerden oluştuğu için acilen bir medenî kanuna ihtiyaç duyulmuştur.

Klasik fıkıh kitapları ve fetva mecmualarından aranan hükmün bulunabilmesi ve uygulanabilmesi için iyi fıkıh eğitimi almış hukukçulara ihtiyaç vardı. Osmanlı'nın son dönemlerinde medreselerdeki fıkıh eğitiminin zayıflaması sebebiyle artık İslam hukukunu iyi bilen hukukçular da yetişmiyordu. Bu durum Mecelle mazbatasında şu şekilde dile getirilmiştir:

“Şer’î ilimlerde maharetli kişiler nadir görülür olduğundan nizamiye mahkemelerinde gerektiğinde fıkıh kitaplarına müracaat etmek suretiyle meseleleri halledecek âzâ bulundurmak şöyle dursun, memleket dâhilinde bulunan bu kadar şer’iyye mahkemelerine yetecek kadı bulmak problem haline gelmiştir.”

Bu yüzden mahkemelerde davalara bakacak kadı yetiştirmek için 1853-1854 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir kadılar mektebi açıldı. Bu mektepten mezun olanlar, şer’iyye mahkemelerine ve hukuk mektebi açılincaya kadar nizamiye mahkemelerine hâkim oluyorlardı. Ancak bu okullardan mezun olan hâkimler de istenilen niteliklerde yetişmiyordu. Bu durum ise hukukî istikrarsızlığa ve güvensizliğe yol açıyordu. İşte bu da fıkıhın özellikle nizamiye mahkemesi hâkimlerinin yararlanabileceği bir şekle sokulmasını gerekli kılmıştır. Türkçe olarak açık ve anlaşılabilir bir üslupla hazırlanan Mecelle onlara bu imkânı sağlamıştır.

XIX. yüzyıl Batı’da kanunlaştırma hareketlerinin yaygınlaştığı bir dönemdir. Osmanlı’da Tanzimat Fermanı’nın okunmasıyla başlayan dönemde hukukî alandaki değişiklikler ve yeniliklerde Batı’nın etkisi ve baskısı iyice hissedilir olmuştur. Tanzimat’ın ilanından kısa bir süre sonra her alanda köklü kanunlaştırma hareketlerine gidilmiştir. Medenî hukukun da bu değişimden etkilenmemesi düşünülemezdi. Ya yerli ve millî bir medenî kanun hazırlanacak ya da Batı’dan bir medenî kanun iktibası yapılacaktı. Dönemin devlet adamlarının zihninde *Fransız Medeni Kanunu*’nu Osmanlı hukukuna uyarlama düşüncesi vardı. Nitekim Batı’nın da etkisiyle 1850 tarihli *Ticaret Kanunu* büyük ölçüde *Fransız Ticaret Kanunu*’ndan iktibasla hazırlanmış ve bu kanunla gayrimüslim azınlıklara yeni hak ve imtiyazlar sağlanmıştır. Bunun bir adım ilerisi ise *Code Napoléon* olarak meşhur olan *Fransız Medeni Kanunu*’nun iktibas edilmesi olacaktı. Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle Cemiyeti şunu çok iyi biliyorlardı: Şayet İslam hukukuna uygun bir medenî kanun hazırlayamazlarsa bunun yerine Fransız Medeni Kanunu iktibas edilecekti.

Mecelle’nin hazırlanmasını doğuran önemli bir sebep de Osmanlı’da resmi mezhep olarak yürürlükte olan Hanefi mezhebi içindeki görüş farklılıklarıdır. Tanzimat öncesi

dönemde mezhep içindeki farklı görüşlerin hukukî istikrarı bozmaması için en kuvvetli görüşün (esahh-ı akvâl) uygulanması esası getirilmiştir. Fakat yeterli fıkıh birikimi olmayanlar açısından mezhep içindeki en kuvvetli görüşün hangisi olduğunu tespit işi de kolay değildi. Bu sebep Mecelle mazbatasında şu şekilde yer almıştır:

“Fıkıh ilmi ise uçsuz bucaksız bir deniz olup bir ummandan inci çıkarır gibi bundan lazım olan meseleleri bulup çıkararak mesele halledebilmek epeyce maharet ve melekeye bağlıdır. Özellikle Hanefî mezhebi üzere farklı devirlerde pek çok müctehitler gelip pek çok ihtilaf ortaya çıkmış ve Hanefî fıkıhı Şâfi fıkıhı gibi ayıklanmadığı için oldukça geniş ve dağınık olmuştur. İşte birbirinden farklı bu kadar görüş içerisinde sahih olan görüşü ayırarak olayların buna tatbik edilmesinde büyük zorluk vardır.. Bundan dolayı ihtilaflardan uzak ve tercih edilen görüşü içermek üzere fıkıhın muamelât konusuna dair anlaşılması kolay bir kitap yazılsa ve herkesin kolaylıkla okuyarak muamelelerini ona tatbik edeceği ve mazbut bir kitap olduğu halde kadılara büyük faydası olacağı gibi ...”

Diğer yandan sosyal ve iktisadî hayatta meydana gelen değişme ve gelişmelerin özellikle içtihadla bağlı konularda bunlara uygun birtakım hukukî değişiklikleri beraberinde getirmesi de kaçınılmazdır. İslam hukukunun Kur’an ve Sünnet’in yanı sıra kıyas, istihsan, örf ve maslahat gibi kaynaklara dayanması aslında İslam hukukunun esnek yönünü gösterir. Temel hükümler korunmak kaydıyla zaman içerisinde şartlara göre yeni içtihatlar mümkündür. Bu durum Mecelle mazbatasında *“Kaldı ki, tebeddül-i a’sâr ile örf ve âdete mübtenî mesâil-i fıkhiyye dahi tebeddül eder”* şeklinde ifade edilirken Mecelle’nin 39. maddesinde *“Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz”* şeklinde küllî bir kaide olarak ifade edilmiştir.

İşte tüm bu sebepler, bir medenî kanunun hazırlanmasında belli ölçüde rol oynamış ve Tanzimat’tan sonra bir medenî kanun hazırlanması fikri devlet adamlarının ve hukukçuların zihnini uzun süre meşgul etmiştir. Özellikle bu medenî kanunun Batı’dan mı alınacağı yoksa yürürlükteki fıkıhın mı tedvin edileceği noktasında bir birlik söz konusu değildi. Bununla birlikte millî bir medenî kanun hazırlama fikri ağır basınca 1855 yılında *Meclis-i Tanzimat* bünyesinde bir cemiyet-i ilmiye kurularak bu doğrultuda çalışmalar başlamış fakat Kitabü'l-Buyû hazırlandıktan sonra bu cemiyet dağılmıştır. Bu dönemde Fransız Medeni Kanunu’nun iktibası yönünde bir takım girişimler olmuşsa da daha önceki cemiyet-i ilmiyede üye olarak görev almış olan Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında bir cemiyet kurularak Mecelle’nin yazımına başlanmıştır. Ahmed Cevdet Paşa’nın başkanlığındaki cemiyet yoğun bir çalışma sonucu 100 maddelik mukaddime ile Kitabü'l-Buyû’u hazırlayarak şeyhülislamlığa ve dönemin önde gelen hukukçularına

sunmuştur. Gelen eleştiriler doğrultusunda gerekli düzeltmeler yapılarak sadaret makamına sunulmuş ve 19 Nisan 1869 yılında padişahın tasdikiyle kanunlaşarak yürürlüğe girmiştir. Mecelle bir bütün olarak hazırlanmayıp her kitap hazırlandıkça padişahın irade-i seniyyeleri alınarak yürürlüğü girmiştir. Her kitabın sonunda irade-i seniyye ve yürürlüğe girdiği tarih ile o kitabı hazırlayan başkan ve komisyon üyelerinin ismi yer almaktadır. Bu süre içinde komisyonun çalışmalarını akamete uğratmak için Fransız büyükelçisinin birtakım teşebbüsleri olmuşsa da başarılı olamamıştır. Bu şekilde kanunun tamamının hazırlanması yaklaşık dokuz sene sürmüştür.

Mecelle’nin kabul edilmesinden sonra tabiatıyla hâkimler, gerek Hanefî mezhebi gerekse başka mezheplerdeki farklı görüşü uygulama imkânını kaybetmiş ve diğer içtihatlara göre hüküm vermekten men edilmiştir. 1801. maddenin açıklamasında *“... Ve kezalik bir müctehidin bir hususta reyî, nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak olduğuna binaen anın reyî ile amel olunmak üzere emr-i sultanî sadır olsa ol hususta hâkim ol müctehidin reyine münafî diğer bir müctehidin reyî ile amel edemez, ederse hükmü nafız olmaz”* denilmek suretiyle bu nokta tasrih edilmiştir.

ÜSLUP VE İÇERİK:

Şekil itibarıyla Batı’daki kanunlaştırma hareketlerinden etkilenmiş olsa da içerik itibarıyla Mecelle’de Batı hukukundan yararlanılmamıştır. Mecelle hazırlandığı dönem açısından gayet sade ve anlaşılır bir dil ile hazırlanmış olup sadece hâkimlerin mahkemelerde davaları karara bağlaması amacı değil, aynı zamanda insanların kendi muamelelerini hukuka uygun olarak sürdürmesi amacı da gözetilmiştir.

Fıkıh ilminin tarifinin yer aldığı 1. madde *“İlm-i fıkıh, mesâil-i şer’iyye-i ameliyyeyi bilmektir”* şeklinde olup madde-nin açıklaması sadedinde kısaca şu bilgilere yer verilmiştir: Fıkıhın kapsamına giren meseleler ya ahirete ilişkindir ya da dünyevî ilişkilerle ilgilidir. Ahirete ilişkin olanlar ibadetlerdir. Dünyevî ilişkilere ilişkin olanlar ise evlenme-boşanma, muamelat ve ukubât (ceza) olmak üzere üç kısımdır. İnsan yaratılışı itibarıyla medenî bir varlık olduğu için tek başına yaşayamaz ve bu dünya hayatında sınırsız ihtiyaçlarını karşılamak için toplum halinde yaşamaya ve birbirleriyle yardımlaşmaya muhtaçtır. Her insan kendine uygun olan şeyleri istediğinden ve bu da çıkar çatışmasına yol açacağından aralarında adalet ve nizamın korunması için tüm işlerinde ve ilişkilerinde birtakım hukukî kurallara ve bu kuralları ihlalden korumak için de birtakım müeyyidelere ihtiyaç duyar. İşte muamelat kısmının çokça vuku bulan meselelerini muteber kitaplardan bir araya toplamak üzere bu Mecelle telif edilmiştir.

Bu birinci maddenin ardından fikhî meselelerin kendilerine irca edildiği doksan dokuz küllî kaide yer almaktadır. Bu kaideler, fikhın birçok alanındaki meseleleri kapsayan ilkeler niteliğindedir. Batı hukukunda bu kaideleri derli toplu bir şekilde bulmak mümkün değildir. Mecelle bu yönüyle de Batı’da yapılan kanunlardan ayrılmaktadır. Mukaddime kısmında yer alan bu küllî kaidelerin bir kısmı örneklendirilirken çoğuna kaide olarak yer verilmiştir. Bu kaideler aslında klasik dönemde yazılan fıkıh eserleri içinde dağınık olarak yer almaktadır. Bunun da ötesinde bu kaidelerin önemli bir kısmı bazı eserlerde derlenmiş ve bunlara irca edilebilecek örnek meselelere yer verilmiştir. Mecelle mazbatasında da belirtildiği üzere bu kaideler,

doğrudan bu kaidelere dayanılarak hüküm vermek üzere değil, fer’î meselelerin hükümleri hakkında küllî bir bakış sağlaması amacıyla derlenmiştir. Çünkü her bir kaidenin birtakım istisnaları olup doğrudan bu kaidelere dayanıldığında hata yapılması mümkündür. Her ne kadar gerek Mecelle metninde gerekse Ali Haydar Efendi’nin Mecelle şerhinde bu kaideler için verilen örnekler, muamelâta ilişkin konulardan seçilmiş olsa da bu Mecelle’nin içeriğinden kaynaklanmakta olup esasen bu kaideler muamelât yanında ibadet, evlilik ve ceza konularındaki hükümlere de şamildir.

Mecelle’nin bu küllî kaideleri, Türkiye de dâhil olmak üzere İslam dünyasında birçok müstakil çalışmaya konu edilmesinin yanında İslam hukukuna dair yazılan eserlerin

içinde de ele alınıp incelenmiştir. Son dönemlerde yaşamış olan Suriyeli İslam hukucusu Mustafa Ahmet Zerkâ, Mecelle’de yer alan bu 99 kaidenin 40 tanesinin temel kaide, diğer 59 tanesinin ise bu kaidelerden çıkan tali kaideler olduğunu belirterek yeniden düzenlemiş ve gruplandırmıştır. Buna göre temel kaideler şunlardır:

1. Tasarruflarda şekilden ziyade maksada itibar edilmesi,
2. Kesin olan bir şeyin şüphe ile düşmemesi,
3. Zarar vermenin ve zarara zararlar karşılık vermenin yasaklanması,
4. Meşakkatin kolaylığa yol açması,
5. Hukukî işlemlerde örf ve âdete itibar edilmesi,
6. Bir sözün mümkün olduğunca ihmal edilmemesi,
7. İctihadın nas bulunmayan konularda geçerli olması,
8. İctihadın içtihat ile geçersiz kılınmaması,
9. Genel kurala aykırı olarak sabit olan hükümlere kıyas yapılamayacağı,
10. Engel ortadan kalktıktan sonra yasaklanan hükmün geri gelmesi,
11. Alması yasak olan şeyin verilmesinin de yasak olması,
12. Vaktinden önce bir hakka ulaşmaya çalışanın, o haktan mahrum edilmesi,
13. Bir kimsenin, kendi tarafından tamam olan şeyi geçersiz sayamayacağı,
14. Bir şeyin bekasının ilkten yapılmasından daha kolay olması,
15. Varlık bakımından bir şeye bağlı olanın hükümde de ona tabi olması,
16. Aslın ibkası mümkün olmadığında bedelinin ödenmesi,
17. Bir sebeple düşen hakkın geri dönmemesi,
18. Teberruların ancak kabz ile tamam olması,
19. Mülk sebebinin değişmesinin, o şeyin kendisinin değişmesi gibi olması,
20. Şartın sabit olması durumunda ona bağlanan şeyin de sabit olması,
21. İmkân ölçüsünde şarta riayet etmenin gerekli oluşu,
22. Hukuken verilen iznin tazmine aykırı oluşu,
23. Bir şeyin menfaatine hak kazanmanın zararını üstlenmeye bağlı oluşu,
24. Zararın, menfaat karşılığında söz konusu olması,
25. Külfetin nimete, nimetin de külfete göre olması,
26. Ücret ile tazminin bir araya gelmemesi,
27. Başkasının mülkünde izinsiz olarak tasarrufun caiz olmaması,
28. Zorlama olmadıkça bir fiilin hükmünün, onu yapana izafe edilmesi,
29. Kastı bulunmasa bile bir şeyi doğrudan yapanın tazmin etmesi,
30. Sebep olan kişinin kastı bulunmadıkça tazminle sorumlu olmaması,
31. Fail ile sebebiyet veren bir araya geldiğinde hükmün faile izafe edilmesi,
32. Hayvanların kendiliğinden verdiği zararın tazmin edilmemesi,
33. Özel velayetin genel velayetten daha kuvvetli olması,
34. Teb’a üzerinde tasarrufta bulunmanın maslahata bağlı olması,
35. Tercümanın sözünün her konuda kabul edilmesi,
36. Bir şeyin gizli durumlardaki delilinin o şeyin yerine geçmesi,
37. Kişinin ikrarı ile sorumlu tutulması,
38. Delil ile sabit olan şeyin, gözle görülmüş gibi olması,
39. Beyyinenin zahirin aksini ispat için, yeminin ise aslın ibkası için olması,
40. Hüccet olan şeyin çelişki durumunda hüccet olmaktan çıkması.

Bu küllî kaidelerin önemli bir bölümü, sadece fikhın değil aynı zamanda diğer hukuk sistemlerinin de kabul ettiği ve bugün de geçerliliğini sürdüren prensipler olup birçoğu ayet ve hadislerden çıkarılmıştır. Örneğin ilk küllî kaide olan “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir” Hz. Peygamberin “Ameller niyetlere göredir” hadisine; zarar

ve zarara karşılık vermenin hukuken yasaklığını ifade eden “Zarar ve mukabele bizzarar yoktur” kaidesi de aynı anlamdaki “*Lâ darara ve lâ dırâra*” hadisine dayanmaktadır.

İlk 100 maddelik mukaddime kısmından sonra “Kitab” başlığı altında düzenlenen 16 konu ve ilgili maddeler şu şekildedir:

- Birinci Kitap: 101-403. maddeler: Kitabu'l-Buyû'
- İkinci Kitap: 404-611. maddeler: Kitabu'l-İcârât
- Üçüncü Kitap: 612-672. maddeler: Kitabu'l-Kefale
- Dördüncü Kitap: 673-700. maddeler: Kitabu'l-Havale
- Beşinci Kitap: 701-761. maddeler: Kitabu'r-Rehn
- Altıncı Kitap: 762-832. maddeler: Kitabu'l-Emânât
- Yedinci Kitap: 833-880. maddeler: Kitabu'l-Hibe
- Sekizinci Kitap: 881-940. maddeler: Kitabu'l-Gasb ve'l-İtlâf
- Dokuzuncu Kitap: 941-1044. maddeler: Kitabu'l-Hacr ve'l-İkrâh ve's-Şuf'a
- Onuncu Kitap: 1045-1448. maddeler: Kitabu's-Şirket
- On Birinci Kitap: 1449-1530. maddeler: Kitabu'l-Vekâle
- On İkinci Kitap: 1531-1571. maddeler: Kitabu's-Sulh ve'l-İbra
- On Üçüncü Kitap: 1572-1612. maddeler: Kitabu'l-İkrar
- On Dördüncü Kitap: 1613-1675. maddeler: Kitabu'd-Da'vâ
- On Beşinci Kitap: 1676-1783. maddeler: Kitabu'l-Beyyinât ve't-Tahlîf
- On Altıncı Kitap: 1784-1851. maddeler: Kitabu'l-Kaza

Üslup olarak Mecelle, ele aldığı konulara ilişkin hükümlere yer vermeden önce “Mukaddime” başlığı altında o konuyla ilgili terimlerin açıklamasına yer vermektedir. Örneğin “Kitabu'l-Buyû'a ayrılan 101-403. maddelerden 101-166. arasındaki ilk 66 madde alım-satım konusundaki fikhî terimlerin açıklanmasına dairdir. Bu açıdan bakıldığında 1851 maddeden oluşan Mecelle'nin yaklaşık olarak 200 maddesi fikhî terimlerin açıklanmasına ayrılmıştır. Ardından ele alınan akdın rüknü ve bu rükünlerle ilgili şartlara yer verilmiş daha sonra da o akitle ilgili hükümler ele alınmıştır. Birçok madde de örneklerle açıklanmıştır. Örneğin mevcut olmayan bir şeyin satışının batıl olduğunu düzenleyen 205. madde “*Ma'dûmun bey'i batıldır*” şeklinde düzenlendikten sonra bu madde “*Mesela bir ağacın hiç belirmemiş olan meyvesini satmak batıldır*” şeklinde bir örnek ile açıklanmıştır. Mecelle'de klasik fıkhnın yapısına hâkim olan meseleci yöntem bütünüyle terk edilmemiş ve bu yüzden bazı eleştirilere konu olmuştur. Kanun maddesinin bu şekilde örnekle açıklanması, kanun tekniğine pek uygun olmamakla birlikte nizamiye mahkemeleri üyelerinin fıkıh bilgisinin yetersizliği dikkate alındığında bu usulün o dönemin şartlarından kaynaklandığını ve faydadan uzak olmadığını söylemek mümkündür. Diğer yandan örnekler çıkarıldığında ana metnin genel olarak soyut kanun hazırlama tekniğine uygun olarak hazırlandığını söylemek mümkündür. Meseleci yönteme göre hazırlanmasının diğer bir sonucu da borçlar ve akitlere ilişkin genel hükümlere yer verilmeyip her bir borç ve akit türüyle ilgili esaslar teker teker ele alınmasıdır. Örneğin akitlerin icap ve kabulle tamam olacağını ifade eden genel bir hüküm koymak yerine her akitle ilgili bölümde o akdın icap ve kabul ile tamam olacağı ifade edilmiş ve bu da bir madde ile düzenlenebilecek bir hükmün birçok maddede tekrarına yol açmıştır. Örneğin alım-satım, icare, rehin, îda', ariyet ve hibenin mün'akit olması ile ilgili maddeler şöyledir:

- Madde 167: “İcap ve kabul ile bey' mün'akit olur.”
- Madde 433: “Bey' gibi icare dahi icap ve kabul ile mün'akit olur.”
- Madde 706: “Râhin ve mürtehinin icap ve kabulü ile rehin mün'akit olur.”
- Madde 773: “Sarâhaten yahut delâleten icap ve kabul ile îda' mün'akit olur.”



- Madde 804: “Îâre, icap ve kabul ile ve teâtî ile mün'akit olur.”
- Madde 837: “Hibe, icap ve kabul ile mün'akit ve kabz ile tamam olur.”

Mecelle içeriği açısından bakıldığında esas itibariyle bir medeni kanun olmakla birlikte medeni kanun kapsamına giren aile ve miras hukuku konuları düzenlenmemiştir. Aynı şekilde alım-satım akdi içinde yer alması gereken faiz ve sarf akdi ile karz konularına da yer verilmemiştir. Diğer yandan yargılama hukukuyla ilgili olup da medeni kanun içinde yer almaması gereken sulh ve ibrâ, ikrar, dava, beyyinât ve kaza ile ilgili hükümler Mecelle'nin son beş bölümünde düzenlenmiştir. Bu içeriği itibariyle Mecelle bazı eleştirilere maruz kalmış ise de bu şekilde düzenlenmiş olması esas itibariyle dönemin ihtiyaçları ile ilgilidir. Aile ve buna bağlı olarak miras hukukunun acil olarak düzenlenmesi gerekli değildi. Diğer yandan Mecelle esas itibariyle nizamiye mahkemelerinin ihtiyacını karşılamayı hedeflediği ve aile ve miras hukuku ise şer'î mahkemelerin görev ve yetki alanına girdiği için Aile hukukunun daha sonraya bırakılması makuldür. Nitekim Aile Hukuku daha sonra 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile düzenlenmiştir. Medeni kanun kapsamına girmeyen yargılama usulüne dair bölümlerin düzenlemesi de yine aynı amaca yönelik olarak değerlendirilebilir. Zira Mecelle'nin hazırlandığı dönemde nizamiye mahkemelerinin başvuracakları bir usul kanunu mevcut değildi.

Mecelle hazırlanırken daha önceki dönemlerde uygulanan Hanefî mezhebi içindeki en sahih görüş tercihi terk edilmekle birlikte mazbatada da belirtildiği üzere Hanefî imamların görüşleri dışına çıkılmamıştır. Çünkü o dönemin hukukçu ve ilim adamlarının diğer mezheplerden görüş tercih etme gibi köklü bir çözüme hazır olmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefî mezhebi dışına çıkılmamasına rağmen örneğin havale konusunda Züfer'in görüşünün diğer Hanefî imamların görüşlerine tercih edilmesi, büyük tartışmalara neden olmuş



Türk devletinin kurucu iradesinin cumhuriyetin hukukî yapısını bütünüyle Avrupa kanunlarına dayandırma yönünde olması nedeniyle dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt tarafından Mecelle tadil komisyonlarının çalışmaları durdurulmuş ve İsviçre Medeni Kanunu ve borçlar kanunu tercüme edilerek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmiş ve bu iki kanunun 4 Ekim 1926 yılında yürürlüğe girmesiyle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye yürürlükten kaldırılmıştır.

ve Züfer'in görüşü alınamamıştır. Bununla birlikte sosyal ve ekonomik şartlardaki değişim ve yeni ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak eleştirilere ve hararetli tartışmalara konu olmasına rağmen bazı konularda Hanefî mezhebi içinde farklı görüşlerin tercih edildiği de olmuştur.

Örneğin alım-satımın şart muhayyerliği ile yapılması durumunda Ebû Hanîfe'ye göre muhayyerliğin süresi üç gün iken Mecelle 300. maddede bu konuyu muhayyerliğin süresine değinmeden şu şekilde düzenlemiştir. “Bayî veya müşteri veyahut ikisi birden müddet-i malûme içinde bey’i feshetmek yahut icazet ile infaz eylemek hususunda muhayyer olmak üzere bey’de şart kılmak caizdir.” Bu madde Ebû Yusuf ve Muhammed’in görüşüne uygun olarak düzenlenmiş olup muhayyerlik süresinin, malın niteliğine göre tarafların anlaşması doğrultusunda değişmesine imkân tanınmıştır.

Yine sanayileşme ile birlikte yaygınlık kazanan ve iş hacmi oldukça genişlemiş olan sipariş usulü alım-satım

anlamına gelen istisna’ akdinde de benzer bir yol izlenmiştir. 392. maddede istisna’ akdi şu şekilde düzenlenmiştir: “İstisna’ mün’akit olduktan sonra tarafeyn pazarlıktan dönemez. Fakat masnu’ (sipariş üzerine yapılan şey) eğer tarife muvafık olmazsa müstasni’ (müşteri) muhayyerdir.” Oysa Ebû Hanîfe ve Muhammed’e göre istisna’ akdi lazım bir akit olmadığı için müşteri gördüğünde muhayyerdir, dilerse kabul eder, dilerse kabul etmez. Aynı şekilde sipariş edilen şey yapıncaya kadar müşterinin vaz geçme hakkı olduğu gibi satıcının da müşteri görmeden yaptığı siparişi başkasına satma hakkı vardır. Mazbatada belirtildiği üzere sipariş üzerine fabrikasyon olarak üretilen büyük miktardaki mallar ve top, tüfek, gemi gibi maliyeti yüksek mallar düşünüldüğünde sipariş tarife uygun ise akitten dönmenin satıcıya zarar vereceği aşikârdır. İşte bu zararın engellenmesi için bu konuda Ebû Yusuf’un görüşü tercih edilmiştir.

Mecelle, Mısır ve Arap yarımadası hariç tüm Osmanlı idaresi altında bulunan coğrafyadaki mahkemelerde uygulanmıştır. Hidiv İsmail Paşa, Osmanlı Devleti’ne olan hukuki bağımlılığı artıracığı endişesiyle Mecelle’yi Mısır’da yürürlüğe koymamıştır. Arap yarımadası ise Hanefi mezhebine bağlı olmadığı için burada da uygulanmamıştır. Bunun dışında Osmanlı Devleti sınırları içindeki tüm coğrafyada uygulanmıştır. Daha sonra Osmanlı’dan ayrılarak bağımsızlığını elde eden Arnavutluk, Bosna-Hersek, Hicaz, Irak, Suriye, Ürdün, Lübnan, Kıbrıs, Filistin gibi diğer Müslüman devletlerde daha uzun ömürlü olmuş, Müslüman ülkelerde yapılan kanunlaştırmalara öncülük etmiş ve kendisinden yararlanılan önemli bir kaynak olmuştur. Mecelle hazırlandıktan sonra başta Arapça olmak üzere birçok dile çevrilmiş ve üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır.

EKSİKLİKLERİ VE YÜRÜRLÜKTEN KALDIRILMASI:

Kanunlaştırmada farklı içtihatlardan yararlanma yoluna gidilmekle önemli bir boşluğu doldursa da Hanefî mezhebi dışına çıkılmadığı için Mecelle dönemin tüm ihtiyaçlarına cevap verememiştir. Dönemin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmeyen konuların başında menfaatin mal kabul edilmemesi gelmektedir. Hanefi mezhebi imamlarına göre mal, insanların değer atfettiği, ihtiyaç vakti için saklanabilir ve fiziki varlığı olan bir nesnedir. Mal kabul edilmemesi sebebiyle menfaat, tazmine konu olmadığı için gasp gibi haksız fiiller karşısında korumasız bırakılmıştır. Yine mal sayılmaması sebebiyle menfaatleri konu edinen müstakil hukukî işlemler de mümkün olmamıştır. Diğer yandan gayr-i menkulün gasp kapsamı dışında bırakılıp sadece gayr-ı menkulün kıymetini eksiltmesi halinde tazmininin mümkün görülmesi de birtakım haksızlıklara ve haksız kazançlara kapı aralamıştır. Gayr-i menkule eşlik eden geçiş, sulama hakkı gibi irtifak haklarının müstakil olarak alınıp satılamaması da ayrı bir problemdir. Yine kiracı veya kiralayandan birinin ölümünün kira akdine etkisi sükût geçilmek suretiyle muallakta bırakılmıştır. Böyle bir durum özellikle çok uzun süreli kiralamar söz konusu olduğunda sıkıntıya yol açmaktadır. Menkul malların kabzedilmeden önce satılamaması ise sanayileşme ile birlikte daha hızlı işler hale gelen ticarî hayatın önünü açmak bir yana tıkanmasına neden olmuştur. Bu tür konuların dönemin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenememesinde Mecelle heyetinin yanı sıra tasarıyı gözden geçiren meşveret encümeninin direncinin de payının bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu eksikliklerin farkında olmasına rağmen Ahmet Cevdet Paşa, heyetin çalışmasının akamete uğramadan bir an önce tamamlanması için dışardan gelen müdahaleleri sineye çekmek zorunda kalmıştır. Buna rağmen Kitâbu’l-Vedîa’ya gelindiğinde bu görevden alınmış ve yeni başkan ve komis-

yonun bu işin üstesinden gelemeyeceği anlaşılarak bir buçuk yıl sonra tekrar komisyonun başına getirilmiştir. Cevdet Paşa, Mecelle cemiyetinden uzaklaştırılana kadar mezhep içi tercihlerde daha serbest hareket etmiş ve mezhepte tercih edilmese bile zamanın ihtiyaçlarına daha uygun olan görüşü alma yoluna gitmiştir. Bu durum rehin konusunun düzenlendiği beşinci kitaba kadar bu şekilde devam etmiş, altıncı kitaptan sonra ise mezhep içindeki hâkim görüşün kanunlaştırılması yoluna gidilmiştir.

Bu eksikliklerin giderilmesi ve günün ihtiyaçlarına cevap verir hale getirilmesi düşünülmüşse de bu konuda 1916 yılına kadar ciddi bir teşebbüs olmamıştır. II. Meşrutiyet’in ilanından sonra yapılması planlanan reformlar arasında Mecelle’nin tam bir medenî kanun haline getirilmesi de vardı. Eksikliklerin giderilmesi ve kırk yıllık uygulamanın ardından ihtiyaç duyulan değişikliklerin tamamlanması için Adliye Vekâleti tarafından bir komisyon oluşturulmuştur. Komisyon gerektiğinde diğer mezheplerin görüşlerinden ve şer’î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla diğer hukuk sistemlerinden de yararlanmayı ilke olarak benimsemiştir. Komisyon bir süre çalışarak Mecelle’nin Kitabu’l-Büyû’ ve Kitabu’l-İcârât kısmında bazı değişiklikler yapmışsa da çalışmalarını tamamlayamamış, dolayısıyla beklenen değişiklikler gerçekleştirilememiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında da bu amacı gerçekleştirmek için birtakım komisyonlar kurulmuşsa da yeni Türk devletinin kurucu iradesinin Cumhuriyet’in hukukî yapısını bütünüyle Avrupa kanunlarına dayandırma yönünde olması nedeniyle dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt tarafından Mecelle tadil komisyonlarının çalışmaları durdurulmuş ve İsviçre Medeni Kanunu ve borçlar kanunu tercüme edilerek Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde kabul edilmiş ve bu iki kanunun 4 Ekim 1926 yılında yürürlüğe girmesiyle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye yürürlükten kaldırılmıştır.

Hukukun toplumdaki fertler arasındaki ilişkileri düzenleyerek toplumsal hayatın bir düzen içinde yürümelerini sağlamasının yanında devlet gücüne dayalı kurallar bütünü olması yönüyle bir de toplumu dönüştürücü bir gücü bulunmaktadır. Tarihsel tecrübe, Cumhuriyeti kuran iradenin hukukun bu dönüştürücü gücünden yararlandığını göstermektedir. Sosyolojik ve tarihçi hukuk anlayışı açısından bakıldığında bir toplumun hukukunun, o toplumun kültürüne, örf ve adetlerine, dinî ve millî değerlerine uygun olması gerekir. Aksi takdirde hukukun bir baskı aracı olarak kullanılması kaçınılmaz olur. Mecelle asırlardır uygulana gelen bir geleneğin somutlaşmış şekli olarak bu anlayışa uygun olarak hazırlanmıştı. Mecelle, her ne kadar İslam dünyasında ilk kanun olsa da H. Yunus Apaydın hocanın bir konferansta ifade ettiği üzere *fıkhnın hayata son tutunma çabası* olmuştur. ■

Mevlânâ’nın ‘Arayış’ı için Yeni Bir Yorum

PROF. DR. İHSAN FAZLIOĞLU

I. SORUNA GİRİŞ

Tanınmış Alman şairi Heinrich von Kleist (1777 - 1811), 1801 yılında, Paris’te henüz hayatta olan Alman filozofu Immanuel Kant’ın (1724 - 1804) *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabını elde edip okuyunca bir bunalıma girer. ‘Kant Krizi’ denilen bu bunalım, kısaca “Hakikat’ten ümidini kesmek” olarak adlandırılabilir. Gerçekliğin göreceleşmesi neticesinde, gerçeklik kavramı zedelenen Kleist, artık ne müdrik insandan bağımsız bir *gerçeklik* ne de bu gerçekliğin insanlar arasında kişilerden bağımsız müşterek *doğru* bir idrâkinin mümkün olmadığını düşünür. Kısaca ne *nesnellik* ne de *doğruluk* kavramları artık eskisi gibi değildir. Herkesin gerçekliği kendine; çünkü

herkes gerçekliği kendince algılar ve kurar. *Kant Krizi*, Kleist nezdinde sadece nazarı bir mülâhaza değildir; aksine *anlam* ve *değer* dizgelerini de yaraladığı için yaşama pratiği üzerine ciddi etkisi olan bir durumdur. Nitekim yaşadığı bu fikriyat ve hissiyatını aynı yıl kardeşi Ulrike’ye yazdığı bir mektupta tüm çıplaklığıyla tasvir eder: Bitmiş ve tükenmiştir; kendini meşgul etmek; uyuşturmak ister. O kadar ki, düşünmesini engellemek için kalabalık mekânlarda oyundan oyuna koşar. Bir zamanlar elinden bırakmadığı ancak şimdi geçmiş inançlarını derinden fısıldayan kitaplardan tiksindir. Bizâtihi bilmekten iğrenir. Kendini sürekli çalışmaya zorlar; ancak fayda hâsıl edemez. *Gidecek yer* arayışına girer; ancak bir yerde olmayan nereye gidebilir ki; ve dahi bir yerde olmayan neyi bulabilir ki...? Kendine bir amaç inşa etmeye çalışır; en azından saf bir mutluluk... 1806’da genç bir edebiyatçıya yazdığı mektupta “Ah akıl”; mahzûn akıl...” diyerek, ondan aklı bırakmasını, hislerini takip etmesini ister ve kendisini sanata vermesini öğütler. *Metafizik Güvenini* kaybeden Kleist, ne aklın ne toplumun ne de başkaları tarafından inşa edilen *kendimiz* dediğimiz yapının kişiye hem gerçeklik hem de doğruluk anlamında bir hakikat küresi vereceğine kanidir. “Hakikat şu ki, bana bu dünyada hiç kimse yardım edemez; çünkü bizâtihi içinde bulunduğum durum yardım edilemez...” diyen Kleist, *hiçlik* duyusu içinde yaşadığı bitimsiz bir korkuyla 22 Kasım 1811’de eşiyle birlikte intihar eder; en keskin ve dolaylı gerçeklik *ölüm* ile hem ömrü boyunca edindiği gerçekliğe son verir hem de tüm gerçeklik arayışını bitirir.

Kant Krizi, XIX. yüzyıl Almanya’sını en önemli sorundur ve İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar da olmaya devam edecektir. Kadim anlamıyla yani *özel*, *tümel* ve *kesin* niteliklere sahip *hakikat* (gerçeklik) ve *sıdkıyet* (doğruluk) idealini kaybeden insan için *hayatın anlamı* artık bir muammadır. Yine artık filozoflar için en önemli sorun *Mebde* (Köken) ve



Meâd (Dönüş) kavramlarını da kaybeden insana Yeryüzü’nde, bu-ara-da (*Meâş*) anlamlı bir şekilde yaşaması, daha da temelde *varlık*’a tutunması için bir gerekçe sunmaktır. Söz konusu *gerekçe* arayışı dinî ve felsefî pek çok çeşitli yolla yürütülmüştür. İlk elde bu yolların dikkati çekenleri şöyle özetlenebilir:

1. Herder’den (1744 - 1803) başlayıp Hegel (1770 - 1831) üzerinden Dilthey’e (1833 - 1911) kadar uzanan *kultur* ve bunun doğal bir sonucu *geistik/manevî bilim*ler, özellikle *tarihselcilik*, *insanın anlamını* genelde insan türünün Yeryüzü’ndeki, özeldense mensup olduğu ulus ile birlikte üzerinde yaşadığı toprağın, yurdun *tarihinde* bulur. Bireyin anlamı da bu iki yapıdan aldığı pay ile doğru orantılıdır. O kadar ki tarih fâil, aktör, insan ise önemli de olsa bir mef’ûl, faktördür. Bu yaklaşımın tarihe, tarihî yapılara ve değerlere, tarihteki başarılarla vurgusu yanında kendine içinden doğup geldiği bir geçmiş aramasının ve bu geçmişi aşırı bir dikkatle araştırmasının nedeni budur. Kökeni ve Dönüşü olmayan insan bulunduğu yerde, bu-ara-da derinleşmelidir, kök salmadır; Tarih insana bu derinliği ve kökü verir. İnsanı diğer nesnelerden ayıran da geçmişini tarihe dönüştürmesi neticesinde elde ettiği bu *tarih bilincidir*. Yeri gelmiş iken Alman kültür zihniyetinin kendine köken olarak Eski Yunan medeniyetini, özellikle Sokrates-öncesi Yunan düşüncesini alması ve bu süreçte üretilmiş metinleri *kutsal yazılar* gibi yeniden inşa etmesi yani *edison kritik* denilen yöntemi icat etmesi hep bu anlam arayışının bir sonucudur². İşte bu nedenle Etienne Gilson, “çağdaş düşüncenin metafiziği, tarihtir” der. Yine bu nedenle tarihselcilik, Birinci Dünya Harbi ile İkinci Dünya Savaşı’nda, başta Almanlar olmak üzere ulusların toplu intihar denemelerine neden olmuştur.

2. İkinci yol ise, *hiçlik* duyusunun anlam duyusunu dolayısıyla arayışını bastırması neticesinde *kötümser* bir tondan *çıldırma*ya, hatta *intihara* kadar giden farklı tavırların ortaya

1 Hiç şüphesiz burada kast edilen akıl, rasyonel, istidlâli akıldır.

2 Elbette bu seçimde “Âri ırk” nazariyesinin de ciddi bir etkisi vardır. Çünkü o dönemdeki tarihî bilgiler çerçevesinde tarihte ilk önemli medeniyeti kuran Âri kavim Grekler’dir.



çıktığı ortak bir davranış biçimidir. Bu biçim Schopenhauer'dan (1788 - 1860) başlayıp Philipp Mainländer (1841 - 1876) ve Nietzsche (1844 - 1900) üzerinden oldukça yaygın olarak müşahade edilir. İnsanın *trajik* bir varlık olarak görüldüğü bu anlayışta, trajik hâlin aşılması için farklı seçenekler sunulur. Derin düşünmemek için kişinin kendiyle yalnız kalmamasını sağlayacak her türlü meşgalenin teklifinden kendini unutmayı ya da başka bir biçimde gerçekleştirmeyi hatta bir tür ölümsüz kıldığı varsayılan muhtelif sanatlarla uğraşmayı öne çıkartan çok geniş bir yelpazede farklı pek çok seçenek... Bu seçeneklerin en aşırı ucunda insanı aşan ya da kuşatan hiç bir anlam-değer küresinin olmadığını iddia ile *manayı* ve *değeri* tamamen reddedip her şeyi bir tür maddeye indirgeyen maddecilik görülebilir. Bu hâliyle maddecilik bir tür insanı ihmâl etmek, hatta unutmak olarak tanımlanabilir. O kadar ki bu tavır, insanı kuşatan ne *aşkın* (Kişi Tanrı) ne de *içkin* (Kozmik bilinç, Logos) bir gücün

varlığını kabul eder; varlığa tutunma çabasının ardında bir *bilinç* var-saymaz; bizâtihi bu çabanın kendi dışında bir *amaç* görmez; bir *öte* fikrine yer vermez; dolayısıyla da bir *hesap* verme inancına kapı açmaz. *Her şey kör-bir-var-olma eğilimi, istemi, atılımı, iç-güdü*sü (Stoa: oikeiosis, Spinoza: conatus, Schopenhauer: wille, Bergson: élan vitale; Darwin, Dawkins, Freud vb...) ile bilinçsiz bir özgürlüğe sahip ne idüğü belirsiz bir rastlantı tarafından yönlendirilir.³

Şimdiye değinilen bu hâlin, bahsedilen kültür ortamlarında vaki olan iki sonucuna işaret ederek demek istediklerimi daha açık kılmaya çalışacağım. 'Kant Krizi', büyük öncülün ilkeli davranılıp doğal gereği yerine getirilirse kesinlikle intihar ile sonuçlanır yani *anlam için ölmek*... Ya da ilkesiz davranılıp ölüm itibarsızlaştırılarak *patalojik var-oluşçuluk* (Pathological existentialism) çanağında insan dile gömülerek uyutulur; ya dilin mistik bir yorumuyla ya da dil oyunları... Bu süreçte de genel olarak felsefe ve sanat, özel olarak şiir ve musikî afyon gibi kullanılır; bilimlerin dinî-ideolojik-metafizik yorumlarından da faydalanılır.

İlkeli davranarak 'Kant Krizi'nin büyük öncülünün doğal gereğini yerine getiren temsil değeri yüksek bir örnek olarak verilecek kişi Philipp Mainländer (1841 - 1876) adlı Alman şair ve filozofudur. 19 yaşında, 'Kant Krizi'ni iliklerine kadar yaşayan Schopenhauer'un *İrade ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eseri ile karşılaştı ve bu günü hayatının 'en mutlu günü' olarak gördü. İnsanın var-oluşuna bir değer biçmeyen Mainländer, tersine "Var-olmamak, var-olmaktan daha yeğdir" der ve bu çıkarımını ahlakın en üst ilkesi olarak vazeder. Hiçliği önceler ve Varlık'ın zatı gereği ölüm olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, insan için varlık sahnesine çıkmak, var-olmak, yani doğmak iyi bir tercih değildir; tersine doğmamak daha iyidir; ancak kişi bir kez doğduysa daha fazla beklemesine gerek yoktur... Neyi niçin bekleyelim ki? Yine bir Alman filozofu olan Leibniz'in (1646 - 1716) formüle ettiği "Neden bir-şey 'var' da 'hiç' yok." mottosunu, "Neden hemen hiç değil? Çünkü hiç, var-olan-bir-şeyden daha iyidir." diyerek tersine çevirir. Mainländer için, içinde varlığa geldiğimiz, var-olduğumuz, doğduğumuz Dünya, ancak ve ancak 'olma-mak' amacı için bir araçtır. Başka bir deyişle yaşam, hiç-lik denizine balıklama dalmak için yardımcı bir çıkındır, tümsektir, yükseltidir. Bu nedenle insanın *Hiç-ten yaratıldığını* (creatio ex nihilo) iddia eden geleneksel Avrupa kültürünün aksine insanın *Hiç-için yaratıldığını* (creatio ad nihilum) savunur. Mainländer, var-olmasının kefaretni öder ve fikirlerini içeren *Kurtuluş Felsefesi* [Die Philosophie der Erlösung (The Philosophy of Redemption veya The Philo-

3 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Faruk Çağlar, *Yaşamın Amacı Olarak Yaşam: İnsan Davranışlarını Şekillendiren 'Birincil Güdü'ye Dair Bir Araştırma*, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.



▲ Heidegger



▲ Nietzsche



▲ Kleist



▲ Immanuel Kant

'Kant Krizi', büyük öncülün ilkeli davranılıp doğal gereği yerine getirilirse kesinlikle intihar ile sonuçlanır yani *anlam için ölmek*... Ya da ilkesiz davranılıp ölüm itibarsızlaştırılarak *patalojik var-oluşçuluk* çanağında insan dile gömülerek uyutulur; ya dilin mistik bir yorumuyla ya da dil oyunları... Bu süreçte de genel olarak felsefe ve sanat, özel olarak şiir ve musikî afyon gibi kullanılır; bilimlerin dinî-ideolojik-metafizik yorumlarından da faydalanılır.

sophy of Salvation)] adlı eserinin basıldığı günün ertesinde kendine gelen kitabının nüshalarını üst üste koyarak kendini asar ve kendi var-oluşu üzerinden Varlık'ı, var-olmayı sonlandırır. Kullandığı Almanca kelime, *kurtuluş* kadar, *borcunu ödemek*, *rehin-olmaktan kurtarmak* gibi anlamlara da gelir. Bizâtihi kitabını kullanarak yaşamına son vermesi, ilkece kendi felsefesinin bir tür olumlanmasıdır. Başka bir deyişle kurduğu kıyastaki, akıl yürütmedeki büyük öncül ile bizâtihi içine kendini yerleştirdiği küçük öncülün arasındaki orta-terimin yarattığı nedensel ilişkinin zorunlu sonucunu gerçekleştirmiş; kendince *Hiç-lik'e* yürümüştür.

'Kant Krizi'nin aşılması yönünde kendinden önceki tüm yaklaşımları dikkate alarak daha karmaşık bir çerçeve geliştiren Heidegger (1889 - 1976) 'ilkesiz deha' sıfatına uygun bir biçimde, deyiş yerindeyse 'kaçak' güreşti, hiç bir fikrinin bedelini ödemeyi göze almayarak hep yaşamayı seçti. O'nun da çözmeye çalıştığı sorun, *Mebde* fikri ve *Meâd*

ümidi ortadan kalkmış, anlam ve değerden arındırılmış insana, bu-ara-da (meâş) insanca yaşamak için bir gerekçe bulmak, bir anlam yüklemek, kısaca Varlık'a tutunacak bir tutamak vermektir. Ancak o birinci yaklaşımı yani *Tarih-selci* yorumu bir tür Nazi mistisizmine dönüştürdü. İkinci yaklaşımda ise, hiç bir zaman intihara yeltenmedi ancak intiharın metafiziğini yaptı; modernizmin ölümü itibarsızlaştırılması projesini meşrulaştırdı. Buna göre insan bir yer-den gelmediği gibi bir yere de gitmemektedir; burada, nesneler arasında herhangi bir nesnedir; ancak zaman yani varlık duyusu vardır. Bu nedenle insanı *bu-ara-da* (Dasein) olarak adlandıran Heidegger, zaman ve varlık'ı insan üzerinden bir tür eşitlemeye tabi tuttu. İnsana ölümle bir kere yüzleşmesini ve ondan sonra da unutmasını önerdi. Böylece, deyiş yerindeyse insanı, ne içinde ne dışında *kendini-aşan* yani bir *aşkın* (müteâl, transcendent) ya da *içkin* (batınî, immanent) gerçekliği değil, doğrudan kendine



tutunmaya davet etti. Neticede insanın anlamı için bitimsiz, dairevî, hatta totolojik bir yol önerdi; bu da biraz önce bahsettiğim, kişiyi, noumenal yapısından arındırılmış, *patalojik* bir *var-oluşçuluk* içinde yaşayan patalojik bir fenomene dönüştürdü. Düşünceyi de, bir tür *sözel büyü* yaparak *dil mistisizmi* içine gömdü. Sadece bir örnek vererek ne demek istediğimizi açık kılabiliriz. “Ölüm gelmek suretiyle kaybolup gider. Ölümlüler, ölümü yaşamda bulur. Öldüklerinde ölümlüler öle-mez olur.” Dilin bu tür kullanımına *dilin hiçleştirilmesi* adını veriyorum; çünkü burada dilin ne *vaz’ı* ne de *isti’mâli* söz konusudur ve kısaca bu gerçeklikten kaçmak için yapılan bir *dil* oyunudur. Özetle şöyle denebilir: Heidegger’in yaptığı insanı, Nazi mistisizminden dil mistisizmine bu-ara-da bir tür oyalama, akıbet gelinceye değin bir tür uyuşturmadır.

II. ‘RÂZÎ KRİZİ’ NEDİR?

Konuya modern Avrupa düşüncesinden bir örnekle giriş yapmamızın nedeni, biraz sonra söyleceklerimizin daha ciddi idrâkine bir zemin hazırlamak içindir. Çünkü geçmişimizi övgü ve sövgü zihniyetiyle, normatif ve doktriner ele aldığımızdan bir türlü tarihî bir perspektifin konusu kılamıyor; sorunları ve soruları göremiyor; bilginlerimizin sorun ve sorunları nasıl kavramsallaştırdıklarını, ne tür yargılar içinde idrak ettiklerini; dertlerinin ve gayelerinin ne olduğunu anlayamıyoruz. Kanaatimizce XIII. yüzyılda, yani Celâluddin Rûmî’nin (1207 - 1273) yaşadığı çağda Dârü’l-İslâm’da, özellikle Maşrık kısmında bir ‘Râzî Krizi’ vardır ve bu kriz, bağlamı, şartları ve sonuçları kısmî biçimde farklı olmakla birlikte, ‘Kant Krizi’ gibi, bir ‘Hakikat Krizi’dir. İşte bu çağın pek çok düşünürü gibi Mevlânâ’nın da arayışı bu krizi çözmek ve aşmaktır. İmdi bu krizi kuşatıcı bir şekilde ihsas edebilmek için kısa bir tarihî tasvir yapmakla yetineceğiz.

İslâm Hayat Görüşü Kur’an-i Kerîm ve Sünnet-i Seniyye ile belirlendikten sonra Müslümanlar siyâsî bir yapı kurdular ve kısa bir zaman dilimi içinde yayıldıkları coğrafyalardaki insanlığın hafızasını *tevârüs*, *temellük* ve *temessül* süreçlerinden geçirdiler. Basra ve Kûfe’de Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ûd’un yaklaşımlarını terkip ederek *usûleyn/asleyn*’de [usûl-i fıkıh

ve usûl-i dîn] tecessüm eden *algoritmik zihniyeti/istidlâlî düşünceyi* geliştirdiler. Akabinde yayıldıkları coğrafyadaki yazıyla kayda geçirilmiş yüksek kültürü yani hem Tabîat’a hem de Hayat’a ilişkin âlem tasavvurlarını *tercüme* ve *telef* ile *cem’*, *ihyâ*, *mukâyese*, *tenkîd*, *tashîh* ettiler ve *kitaplaştırmak* neşrettirler. Bu süreçte kendi kurdukları *nazar-i kelâmî/usûlî* yanında *tevârüs* ettikleri *nazar-i tabîî* ile *nazar-i talîmî*’yi geliştirdiler; İbn Heysem (öl. 1039) ile Tabiat’ın bilgisinde tabîî ve talîmî yaklaşımları birlikte dikkate ele alan bir tür *nazar-i terkîbî* yöntemini kurdular. Gazâlî (öl. 1111) *doktriner* ve *normatif* özellik gösteren her bir yöntemin iddialarını, yine her bir yöntemin kendi nazarî ilkelerini dikkate alarak üzerine konuştukları gerçeklik kürelerine *uygunluk* (*mutâbakat*) ve *iç-tutarlılık* açılarından eleştiriden geçirdi. Merv’de başlayan *tahkîk* ve *tahrîr* süreçleri çerçevesinde tüm bu gelişmeleri dikkate alan Fahrüddin Râzî, insanın *Kitâb-i Tekvînî* yani Evren ve *Kitab-ı Tenzilî* yani Kur’an-i Kerîm ile bilgi açısından girdiği ilişkiyi yeni bir sorgulamaya tabi tuttu. Bu sorgulamanın neticesinde ister hâricî ister zihnî olsun mekân-zaman içindeki hiç bir *kâinin*, mevcûdun (var-olanın) özsel, tümel ve kesin bilgisinin insan tarafından elde edilemeyeceğini; insanın var-olan hakkında *en uygun* ve *en doğru* bilgi ile yetinmesi gerektiğini iddia etti. Akabinde *lafız* ile *mana* arasındaki ilişkinin çok çeşitli nedenlerle *zannî* olduğunu göstererek, Kur’an-i Kerîm’den elde edilecek bilginin de *zannî* olduğunu, ancak muhtelif *karîneler* ile kesinliğe yakın bir tür bilgi edilebileceğini temellendirdi. Kısaca, insanın hem *Kitâb-i Tekvînî* hem de *Kitab-ı Tenzilî*’ye ilişkin tarihî şartlarla *mukayyet*, *teori* ve *yöntem-bağımlı* bilgisi özsel, tümel ve kesin değildir; tüm bunların sonucu olarak

insan hiç bir zaman *hakikati* bilemez; ancak hem mevcûdun hem de *melfûzun* ahvâlinin bir tür *yaklaşık bilgisine* sahip olabilir. Ancak yine de bu bilgi değerlidir; dolayısıyla insan sınırlarını kabul etmeli, haddini bilmeli, en uygun ve en elverişli (*evlâ* ve *ahlak*) bilgi ile yetinmelidir.

1210 tarihinde vefat eden Râzî’nin iddiaları ve çıkarımları hem yaşarken hem de ölümünden sonra ciddi bir karşı-tepki doğurdu. XIII. yüzyıldan itibaren pek çok bilgin ‘Râzî Krizi’nin aşmak için tekliflerde bulundu. Biz burada *Kitâb-i Tenzilî* konusundaki özellikle dildilerin ve usulcülerin geliştirdikleri teklifleri şimdilik bir kenara koyarak daha çok *Kitâb-i Tekvînî* hakkındaki karşı-cevaplar üzerinde duracağız. **1.** Abdullatîf Bağdâdî (öl. 1231) gibi bazı düşünürler tüm sorunları yaratan İbn Sînâcı yorumu terk ederek özgün Aristotelesçiliğe dönmeyi savundu. **2.** İbn Teymiyye (öl. 1328) ve öğrencisi İbnü’l-Kayyim Cevziyye (öl. 1350) ise Râzîci istidlâlî yönteminin zemininde bulunan mantığı eleştirdiler. Söz konusu eleştiriler, açık olmasa da farklı bir mantığın imkânını zımnen içerirler. **3.** Hem *nazar-i kelâmî*, hem *nazar-i tabîî* hem de *nazar-i talîmî* kendilerini *revizyonist* bir okumaya tabi tuttu; bu okumanın sonunda kendilerini hem *yeniden yapılandırdılar* (restoration) hem *yeniden biçimlendirdiler* (reformation). **4.** *Gizli bilgi* (noumenal, occult) merkezli yani istidlâlî olarak ifâde ve istifâdeye konu olmayan ancak bir *hakikat araştırması* iddiasında bulunan *gizli ilimler* (el-ulûm el-hafiyye), özellikle Ahmed Bûnî (öl. 1225) çizgisinde *ilm-i hurûf* ve *ilm-i simyâ* yükselişe geçti. **5.** Yeni arayışlar ve yaklaşımlar baş gösterdi. Örnek olarak Şemseddin Semerkandî (öl. 1322), talimî ve nefsi ilimleri merkeze alarak *mahlûktan Hâlik’a* gitmek olarak gördüğü

Mevlânâ bir yandan İshrâkîlik ve Ekberîlik'in şuhûd ya da keşf yoluyla elde edilen sufi tecrübenin kamusal paylaşırlılığını artırmak için dönemin medrese ya da kamusal ilmî dili olan nazârî-istidlâlî kısaca mantıkî dile aktarılması amacına; bir yandan da Râzî'nin nazârî-istidlâlî yöntemine, özellikle bu yöntemin ulaştığı en uygun ve en elverişli (evlâ ve ahlak) bilgi ile yetinme anlayışına karşıdır.

ilm el-âfâk ve el-enfus adıyla hakikati keşf etmeyi iddia eden yeni bir bilim kurdu. Benzer şekilde Dâru'l-İslâm'ın Mağrib kısmında İbn Bennâ (öl. 1321), hakikat araştırması için *Merâsim tarîka fî fehm el-hakîka min hâl el-halîka* adlı eserinde ve bu eser üzerine bizzât kendisinin kaleme aldığı *Şerh*'inde matematik, gizli ilimler ve tasavvufu mecz eden yeni bir yaklaşım geliştirdi.

'Râzî Krizi'nin aşılmasında daha köktenci bir teklif bu krize neden olan istidlâlî-gidimli-çıkarımsal aklın kısaca nazârî yöntemin terk edilerek yerine keşfî yöntemin ikâme edilmesidir. Özellikle ilâhî-metafizik alanda... Çünkü istidlâlî aklın neden olduğu hakikat krizinin, *Tabiata* ve *Hayata* ilişkin disiplinlerde tahammül edilse dahi ilâhî-metafizik alanda kabul görmesi mümkün değildir. Çünkü hiç bir aklı başında insan Tanrı ve Tanrısal ile ilişkisinde zan, tahmin, varsayım, kısaca en uygun ve en elverişli (evlâ ve ahlak) bilgi ile yetinmez, yetinemez. XIII. yüzyılda yani Mevlânâ'nın yaşadığı çağda işte tam da bu nedenlerden dolayı ilâhî-metafizik alanda hakikatin bilgisini keşfî yöntemle elde edebileceğini öne süren iki yöntem öne çıktı: **Birincisi** Şihâbuddin Sühreverdi'nin (öl. 1191) XII. yüzyılın sonlarına doğru kurduğu ve XIII. yüzyılda İbn Kemmûne (öl. 1284), Şehrezûrî (öl. 1288 civ.) ve Kutbuddin Şîrâzî (öl. 1311) tarafından yeniden gündeme taşınan *İshrâkîlik*... Özellikle bu isimlerden hem büyük matematikçi-astronom Nasîruddin Tûsî'nin (öl. 1274) hem de filozof-mantıkçı Necmuddin Kâtibî'nin (öl. 1277) talebesi Şîrâzî, Anadolu'da - Konya'da Mevlâna ile görüştü; ayrıca yine Konya'da bulunan Ekberî Sadruddin Konevî'den (öl. 1274) ilmi hadîs okudu; ona da astronomi okuttu. Bu tekil örnek bile, dönemin âlimleri arasındaki genel-ağın (network) ve karşılıklı etkileşimin ne kadar derin olduğunu gösterir. Nitekim Konevî, Şîrâzî'den Ekberîlik ile İshrâkîlik'i mukâyese edecek bir eser yazmasını talep etti; o da *Risâle fî el-hikme* adlı çalışmasını kaleme aldı. **İkincisi** İbn Arabî'nin (öl. 1240) temellerini attığı ancak Mevlânâ'nın dostu Sadruddin Konevî'nin dizgeleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen *Ekberî irfân*... Hem İshrâkî hem de Ekberî okulların kullandığı yöntemle şuhûdî/istişhâdî nazar (el-nazar el-şuhûdî/istişhâdî) adını veriyorum; nazârî keşf (el-nazar el-keşfî) de denebilir. Bu ifadelerde önemli olan nazardır;

çünkü şuhûd ya da keşf yoluyla elde edilen sufi tecrübenin kamusal paylaşırlılığını artırmak için dönemin medrese ya da kamusal ilmî dili olan nazârî-istidlâlî kısaca mantıkî dile aktarılması amaçtır. Konevî ile Mueyyuddin Cendî (öl. 1292), Afîfuddin Tilimsânî (öl.1291), Saîduddin Fergânî (öl. 1300) ve Fahrüddin Irâkî (öl. 1289) gibi öğrencileri özellikle *Fusûs* üzerinden bu amacı gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bilindiği üzere bu çizgi daha sonra Efdaluddin/Sadruddin Torke (öl. 1290), Abdurrezzâk Kâşânî (öl. 1335), Dâvûd Kayserî (öl. 1350) ve Molla Fenârî (öl. 1431) üzerinden günümüze kadar devam edecektir.

III. MEVLÂNÂ'NIN ARAYIŞI

İşte tam da bu noktada yöntem açısından Mevlânâ'nın tavrı yukarıda özetlenen yaklaşımlar arasında farklı bir yerde durmaktadır. Mevlânâ bir yandan İshrâkîlik ve Ekberîlik'in şuhûd ya da keşf yoluyla elde edilen sufi tecrübenin kamusal paylaşırlılığını artırmak için dönemin medrese ya da kamusal ilmî dili olan nazârî-istidlâlî kısaca mantıkî dile aktarılması amacına; bir yandan da Râzî'nin nazârî-istidlâlî yöntemine, özellikle bu yöntemin ulaştığı en uygun ve en elverişli (evlâ ve ahlak) bilgi ile yetinme anlayışına karşıdır. Elbette Mevlânâ'nın yöntemi de keşfî/şuhûdî/istişhâdî olarak isimlendirilebilir. Ancak keşfî/şuhûdî/istişhâdî olarak elde edilen irfânî-sûfî bilginin ifâdesinde, İshrâkîlik ve Ekberîlik ile Mevlâna arasında bir fark mevcuttur. Bu fark kısaca şu şekilde çerçvelenebilir: Saf keşf/şuhûd/istişhâd ile elde edilen irfânî-sûfî bilginin medresenin yani kamusal ilim dili olan nazârî-istidlâlî kısaca mantıkî dile aktarılmasının reddedilmesi; ancak iş'ârî bir dil ile yani kısaca şiir dili ile ifadelendirilmesi... Bu basit bir ifade farkı değildir hiç şüphesiz; ifade yanında irfânî-sûfî tecrübenin kısmî olarak bireyselliğine ve öznelliğine, kısaca biricikliğine de bir vurgu söz konusudur. Bu konuda Mevlânâ tek değildir; Anadolu'da Yunus Emre (öl. 1320), Âşık Paşa (öl. 1333), Eşrefoğlu Rûmî (öl. 1469) gibi sûfiler de benzer bir kaygıyı taşımaktadırlar... Bu nedenle *Mesnevî* ile *Fusûs* arasındaki fark, içerik ve yaklaşım yanında ifâde farkı olarak da ele alınabilir. Nitekim XVII. yüzyılda *Mesnevî* ile *Fusûs*'u üst bir dilde yeniden ifadelendirmeye çalışan İsmail Rusûhî Ankaravî (öl. 1631) gibi düşünürlerin hedeflerinden bir tanesinin iş'ârî olanın aşılması olarak görülebilir. İshrâkîlik ve Ekberîlik ile Mevlevîlik arasındaki fark hakkında şimdilik bu kadarla yetinerek, Mevlânâ'nın Râzî Krizi'ni nasıl ele aldığı konusuna eğilebiliriz.

Her şeyden önce şu noktayı vurgulayarak başlayalım: *Mesnevî-i Manevî*, genel olarak Râzî'nin düşüncelerine özel olarak da Râzî'nin *Mefâtih el-Ğayb* adlı tefsiri ile *el-Metâlib el-Âliyye* isimli kelâm eserine karşı yazılmıştır ve adının da imlediği üzere eserin bütünü insan için bir anlam arayışıdır. Bu nedenle Mevlânâ'nın nazârî seviyede tüm çabası,

özellikle ilâhî-metafizik alanda Râzî Krizi'ni aşmak olarak yorumlanabilir. Bu konuda *Mesnevî*'de doğrudan Râzî'yi hedef alan beyitleri herkesin malumudur. Ancak söz konusu beyitleri ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemek bu sunumun amacı dışındadır. Bunun yerine sorunun genel bir değerlendirilmesiyle yetinilecektir. İmdi;

Mevlânâ, gerek *Kitâb-i Tekvînî*'de ve gerek *Kitâb-i Tenzîlî*'de *ahvâl*in bilgisi ile yetinmeyi bir amaç olarak belirleyenlerle uğraşmaz. Çünkü onlar zaten kendi yöntemleriyle hakikati, özü bilemeyeceklerini itiraf etmişlerdir ki, bu konuda bir teklifleri olmadığına göre, hakikati bilme iddiası açısından eleştirilmeleri de doğru değildir. Ancak yine de Mevlâna, istidlâlî akıl ile hakikati bilmeden ümidi kesmenin en temel nedenini doğru bir şekilde yakalar: Özsel nedenleri yani illetleri/sebepleri biteviye tüketmek... Nitekim *Mesnevî*'nin III. cildinde, 2503 ile 2568 beyitleri arasında Mevlânâ şöyle demektedir⁴;

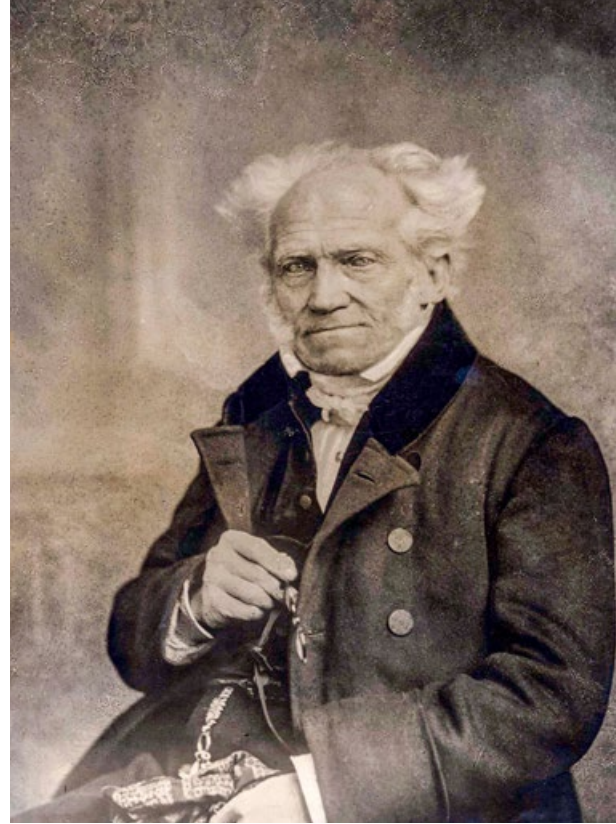
Güzel gözlülerden göz süzmeyi öğrenmişsek, artık neden gözümüzü sebeplere dikelim ki? Sebepler üstünde başka sebepler var. Sebebe bakma, O'na çevir bakışını. Peygamberler, sebepleri geçersiz kılmak için geldiler de mucizelerini göklere erdirdiler. Peygamberler, sebebe başvurmadan denizler yarıp ekin ekmeden buğday elde ettiler. Onların çabalarıyla kumlar da un oldu, keçi kılı eğrile eğrile ipeğe döndü. Tüm Kur'an-ı Kerîm, sebepleri geçersiz kılma hakkındadır. Yoksulun yüceltilip Ebû Leheb'in kahredilişi bu cümledendir.

... Aynı şekilde baştan sona Kur'an-ı Kerîm'de sebep ve nedenleri geçersiz kılma vardır, vesselâm. Bunu keşfetmek, oyalanıp duran aklın işi değildir. Kulluk et ki sana aşikâr olsun. Felsefeci, aklî konulara takılıp kalır. Aklın aklının şahsüvârîsi arınanlardır. Aklın aklı öz, senin aklınsa kabuk. Hayvan midesi zaten hep kabuk arar. Özünü ara, kabuktan yüz türlü rahatsızlık gelir. Öz, arınmışlara helâldir, helâl!

Tekrar pahasına şu noktayı vurgulamakta fayda var: Bu beyitlerde kast edilen, öz'e ilişkin yani noumenal neden yani illettir; fenomenal neden yani sebep ile bir ilişkisi yoktur. Bu ifadeler aynı zamanda ilm-i kelâmın fâil-i muhtâr Tanrı anlayışının da bir tür yeniden ifadelendirilmesi olarak görülebilirler.

Tüm bu denilenlerden hareketle Mevlânâ'nın istidlâlî akla konu kılınan *Kitâb-i Tekvînî* için özel, tümel ve kesin illî bilginin imkânının olmadığı, Râzî'ye katılarak kabul ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu alanda *ahvâl*in bilgisi ile yetinilmesi meâş için şüphesiz bir anlam ifade eder. Burada soru konusu kılınması gereken tasavvufî tarzın ve tavrın (ki, bilerek buna son derece surî bir anlamı olan 'yöntem' demiyorum) böyle bir iddiasının olup olmadığıdır. Kanaatimce, Mevlânâ'nın tarzında ve tavrında tecessüm eden tasavvuf bu konuda farklı bir güzergâh izler: Buna göre, artık hakikati bilmek değil, hakikati tezevvuk etmek; hakikatle konuşmak değil hakikatle

4 Beyitlerin tespitindeki yardımlarından dolayı Mustafa Çiçekler'e teşekkür ederim.



▲ Arthur Schopenhauer



▲ Leibniz

hallenmek yani birlikte susmak; hakikati ifâde etmek değil, hakikati yaşamak önemlidir. Ancak tüm bunlar tasavvuf açısından yine de hakikate ilişkin *en uygun* ve *en elverişli hâli* verir; bizâtihi hakikatin kendini değil... Bu nedenle hakikat ile hakikî anlamıyla hallenmek ancak tüm bu süreçlerin hakikate varmak için kat edilmesi gereken menziller ve makamlar olduğunu kabul etmek ve *ölümü beklemek* ile mümkündür. Ölüm kâlden hâle geçişin bir kapısıdır; bu nedenle ölüme *şeb-i arûs* yani *düğün gecesi* denmiştir ki, Hakk'a vuslat/kavuşmak, *hakikat* yani *ayrılık* sorununun da doğal olarak aşılması anlamına gelir. Hemen aynı dönemde Dâru'l-İslâm'ın Mağrib kısmında yaşamış İbn Bennâ'nın deyişiyle *Hak* gelince *bâtıl* yani ister *hâricî* ister *zihnî* olsun *hakikat* zâil olur; bâkî olan yalnızca *Nefsu'l-emr* yani *Hak*'tır.

IV. ÖLÜM'Ü ÖLDÜRMEK

Şimdiye değin söylenenlerden açığa çıkan en önemli tespit *hakikat krizinin* bir şekilde *ölüm* ile ilişkilendirildiğidir. Nitekim Mevlânâ için de Râzî Krizi'ni aşmanın tek yolu *ölümdür*.; işte bu nedenle ölümü *Şeb-i arûs* olarak adlandırmıştır. Yine verilen bilgiler gösterdi ki, bu konuda hem Batı hem de İslâm medeniyet tecrübelerinde türsellikten kaynaklanan büyük bir benzerlik söz konusudur. Öyleyse her iki tecrübeye farkın nerede yattığını göstermek gerekmektedir. Ancak gösterime başlamadan önce şu noktayı vurgulamakta yarar var: Meâd ya da onun eşiği olan ölüm basit bir 'gelecek' beklentisi değildir. Tersine meâd tasavvurumuz bu-ara-da yaşamamızı belirleyen ve anlamlandıran bir işleve sahiptir. Çünkü bir *son bilinci* süreci hem örgütler hem de bu sürece anlamını verir. Kişi tüm yaşamını bu son bilincinin içeriğine göre belirler. Öyleyse, aşağıda sıkça atıf



▲ Tusi

yapılacağı üzere, ölüm tasavvuru bir kültürün yaşam tarzını tayin eder; bu yaşama bir içerik kazandırır.

İmdi, ayrıntılara girmeden önce Mevlânâ'nın geldiği son noktayı bir kez daha özetleyelim: Mevlânâ, bizâtihi Râzî Krizi'ni istidlâlî aklın imkânlarını kullanarak çözmeye yeltenmedi; daha çok onun epistemik ifadesini değiştirdi; bilgiyi tezevvuk etmeye; konuşmayı (kavli) hallenmeye; ifâde etmeyi yaşamaya; ama en nihayetinde ölümü bekleyerek *hakikat* sorununu *Hakk'a* ulaşarak aşmaya niyetlendi. Menzilleri ve makamları da bu amaç için kat edilmesi gereken zorunlu, bir tür hamlığı pişirici ve insanı yakarak olgunlaştırıcı aşamalar olarak gördü. Öyleyse, şu soruyu sorabiliriz: Bu süreç nasıl tasavvur edildi ve işlendi? Aşağıda bu sürecin nasıl tasavvur edildiğini ve işlendiğini Batı düşüncesine atıflar eşliğinde Mevlâna çerçevesinde ele almayı deneyeceğim:

Bu tasavvur için, daha önce Ankaravî ve Bursevî gibi şârihlerin de işaret ettiği üzere, *ney* ve *semâ* iki önemli temsil olarak kullanılabilir. Buna göre daha *Mesnevî*'nin başında içinde bulunan *kriz durumu* soru cümlesiyle onaylanır... “Dinle bu ney nasıl *şikâyet* ediyor; *ayrılıkları* nasıl anlatıyor?” Ney, aslında insandır; şikâyet eden de insan... Kamışlık ise varlık küresi, yani bütün... Kamışlıktan kesilerek yapılan ney hakikat kazanmış, feryat eden yani sürekli soru soran bir ferdîyete işaret eder ki her fert bütünden bir ayrılık demektir. Dolayısıyla insan neyi değil; kendini üfler; bir tür hüznle... Üflemenin çıkardığı ses kavli tüm deyişlerin anlamsızlığın gösterir; bu nedenle neyin sesi mutlak uzaydaki boyutsuz ilâhî mananın mukayyet uzaydaki üç boyutlu mümkün ifadesinin alabileceği nihâî şekildir. Aynı zamanda neyin sesinin sürekli ve makamlı olması, Fuzûlî'nin daha sonra vurgulayacağı gibi, hakikatin bir *manzûme* olduğunu ve

bunu *nazm* eden bir *Nâzım* bulunduğuna işaret eder⁵. Ses aynı zamanda hakikat-ile kitaplardan *gözle okunarak* değil, hakikatin fısıltısını *kulakla duyarak* ilişki kurulabileceğini imler. Çünkü Arapça'da *okuma* anlamındaki 'k.r.e.' toplamak anlamına gelir ve içeriye yönelik bir eylem eşliğinde gerçekleşir; duymak ise dışarıdan gelen bir şeye kişinin katılması demektir. Bu da hakikat-ile bütünden kopartılan parçalarla değil, hakikate kulak vererek, bütüne katılarak, kendini onun bir devamı kılarak sağlıklı bir ilişki kurulabileceğini gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli inceliklerden biri de sır ile *feryadın* en nihayetinde aynı şey olduğudur. Bu nedenle sır sahibi olmak, ışık sahibi olmak demektir; sır ile âşık olan da feryat eder; ümitsizlikle... ama iştiyakla... Ney sesinin ateşe benzetilmesi bundandır; ateş zâtı itibarıyla yandığı için kendini yakmaz ama başkalarını yakar...

Semâ ise madde ile mana arasındaki yüksek gerilim hattında duran insanı temsil eder. Böyle bir durumda insan Mevlânâ'nın dediği gibi *gariptir*; bulunduğu durum da *gurbettir*. Buradaki gurbet iki anlama gelir: Birincisi aslından yani vatanından uzak düşmek ve sürekli kavuşmayı yani vuslatı özlemek... İkinci anlamı ise, Mevlevî meşrep Şeyh Gâlib'in ifadesiyle *acziyet*⁶, yani kişinin hakikati idrakteki sınırlılığı; en uygun ve en elverişli olan-ile yetinmek zorunda oluşu. Elbette idrâktaki acziyeti idrâk da bir tür idrâk olduğu için günlük yaşamında insana sağlam bir zemin oluşturur. Her halükârda *garîb* ve *âciz* insan bir tür var-oluş gerilimi yaşar. Bu durumda *bağlamak* anlamındaki *akıl* değil *sarılmak* anlamındaki *ışık* varlığa tutunmamızı sağlar. Mevlânâ “Ey oğul! Bağ çöz, azat ol...” derken istidlâlî aklın kayıtlarından kurtulup ışık ile vuslata ermeyi salık verir. Vuslat arayışı basit bir öte özlemi değildir; daha çok epistemik bir zafe-rin ilan anıdır; çünkü ister *Kitâb-i Tekvînî*'ye ister *Kitâb-i Tenzîlî*'ye ilişkin olsun her türlü bilgi zannî olabilir; ancak bizâtihi vuslatın kendisi zannî değildir. Zîra ölüm, istidlâlin de ölümü demek olduğundan müşahedenin, dolayısıyla yakînliliğin zaferidir.

Denilenler göstermektedir ki kişinin Tabiat-ile ve Hayat-ile değil, kendi-ile başa çıkması en zordur... Kendilik de iddia edildiğinin tersine hiçlenmeyi reddeder; var-olmayı ve bunun sürekliliğini arzular. Bu nedenle tüm dinî, felsefî,

⁵ Kelâm-i nazârî'de ilk olarak Tanrı - Evren - İnsan ilişkisi *hudûs metafiziği* denebilecek bir çerçevede kurulurken İbn Sînâ'nın felsefî dizgesinin de etkisiyle bu ilişki büyük oranda *imkân metafiziği* içinde ele alındı. Yenileşme döneminde modern bilimlerinin etkisiyle Evren'deki *düzen* öne çıkartılarak söz konusu ilişki *nizâm metafiziği* çerçevesinde ifade edilmeye çalışıldı. Nizâm metafiziğinin, içerikleri farklı olmakla birlikte, modern öncesi dönemde *şiiir dili* içinde yakalanması oldukça ilginçtir.

⁶ Bu tespiti Berat Açıl'a borçluyum. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Berat Açıl, “Şiirsel Bir Nazîre: İlk On Sekiz Beyitleri Bağlamında *Mesnevî*'nin *Gurbeti*, *Hüsn ü Aşk'ın Aczi*”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, Editörler: Ercan Alkan - Osman Sacid Arı, İstanbul 2018, s. 577- 590.



irfânî ve sufi gelenekler yaşamı katlanabilir kılmak için tefekkür eder. Yaşamı katlanabilir kılmak insanın varlığına bir anlam vermek ile başlar, ancak bu anlamı mekân ve zaman üstü bir uzaya taşıyarak sürekli kılmak ile devam eder. İşte bu nedenle kişi bir sarkaç misali yaşam ile ölüm yani var-oluş-duyuşu ile hiçlenme-duyuşu arasında salınır durur. Burada bahsedilen psikolojik bir kuruntu ve takıntı olan ölüm korkusu değildir; ölüm duyuşu hatta ölüm bilgisidir. Kısaca kognitif (bilişsel) bir durumdan söz ediyoruz. Nitekim bilme yetimiz yaşamı hem mümkün hem de sürekli kılabilecek şekilde çalışır; hiç-lik duyuşunu biteviye öteler; deyiş yerindeyse bizi yaşamaya zorlar. Elbette ölüm

kavramı üzerine yapılan tüm konuşmalar diri iken, başka bir ifadeyle bilinçli-iken gerçekleştirdiğinden ölümü ne hissederiz ne de biliriz; ancak hakkında tefekkür edebiliriz. Bu süreçte ölüme çift yüzlü bir tepki veririz: Hem günlük yaşam içinde ölümü unuturuz hem de bir inancın, hatta ümidin eşlik ettiği bir tür öte fikri ile ölümü aşmaya çalışırız. Seferî olduğumuzu söyleyerek Hayy'dan Hû'ya gideceğimizi kabul etmek ilkece ölümün bu seferin, önemli olsa da kat edilmesi gereken bir tür menzili, hatta makamı olduğunu kabul etmek demektir. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşımda Varlık küresi içinde var-olmak ile var-ölmek, Varlık'ın birbirini tamamlayan tek bir süreci olarak görülür.

İster sesli dile getirilsin ister getirilmesin modern doğa tasavvurunda insan mutlak özcü

Tüm dinî, felsefî, irfânî ve sufi gelenekler yaşamı katlanabilir kılmak için tefekkür eder. Yaşamı katlanabilir kılmak insanın varlığına bir anlam vermek ile başlar, ancak bu anlamı mekân ve zaman üstü bir uzaya taşıyarak sürekli kılmak ile devam eder. İşte bu nedenle kişi bir sarkaç misali yaşam ile ölüm yani var-oluş-duyuşu ile hiçlenme-duyuşu arasında salınır durur.

determinizm içinde mahkûm bir varlıktır; bunun bilincinde olmak insanı trajik kılar. Trajedi (trag (o)-aoidiâ) 'keçi-çılgılığı' demektir. Keçi burada 'kurban' olduğundan insanın Yeryüzü'ndeki kaderi de yavaşça kurban edilen, dolayısıyla çılgılık atan çaresiz bir varlık olmaktır. Yapılacak tek şey bu trajediyi insan için kabul edilebilir hale getirmektir. Schopenhauer'den Heidegger'e tüm uğraşlar bu kabul edilebilir hale getirmenin farklı sürümlerinden başka bir şey değildir. Mevlânâ için ise insan her şeyden önce mükellef ve mesul bir var-olandır; teklife muhatap olması ile de halifedir. Mesuliyeti bir mahkûmiyet yaratmaz; bu nedenle insan ancak mahzun olabilir. Dua'nın bir imkân olduğu bu dizgede insan trajik bir varlık olarak görülemez; çünkü özcü determinizmi iptal edebilecek *Kâdir-i Muhtâr* bir Tanrı'nın bizâtihi var-olması trajediyi mumteni kılar. Heidegger gibi filozofların insanı trajik bir var-olan olarak görüp trajediyi kabul edilebilir hâle getirmeye çalışmaları, insanı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi patolojik bir

fenomene dönüştürür. Mevlânâ gibi sûfîlerin tavrı ise gurbet ve acziyet ile yüzleşerek ancak her daim vuslat ümidiyle insanı mebde ile meâd arasında yol alan mahzûn bir seferî kılar.

Öte dünya ve hesap verme inancının en önemli işlevi bu dünyada yaşamı sağlıklı bir şekilde mümkün kılmasıdır. Ümit bile olsa öte inancının yaşamı mümkün kılması bu demektir. Bu iki inanç kişinin kendiyle barışık olmasının asgari şartlarıdır. Mevlânâ'nın başta kendi olmak üzere var-olanlara iyimser tahammülü bu inancın sonucudur. Bir kişinin ömrü boyunca inşa ettiği *kendilikine* ilişkin süreklilik duyusu o kişinin kendiyle barışık olmasının asgarî koşuludur. Çünkü hem varlık hem de öte inancı kendilik idrakinin bir feridir, bir uzantısıdır; bu iki uzantı kendilik denilen yapıyı bir arada tutar; tersi durumda

insan dağılır yani hiçlenir.

Tam burada şöyle bir soru sorulabilir: Şimdiye değin dile getirilenler, yukarıda Heidegger için söylendiği üzere edebî ve estetik ifadeler olarak görülemezler mi? Başka bir deyişle Mevlânâ ile Heidegger'in cümlelerinin arasında nasıl bir fark vardır ki, bu fark içeriği değiştirecek bir sonuç veriyor. Her şeyden önce şu nokta vurgulanmalıdır: Manayı maddeye indirgemek bir süre sonra materyalist spiritüalizme, maddeyi manaya indirgemek ise yine bir süre sonra spiritüel materyalizme yol açar. Materyalist spiritüalizm yaşamı meşgalelere boğar ve insanı dünyevî olana gömer; spiritüel materyalizm ise edebiyata, sanata, şiire ve müziğe sığınır. Kısaca her iki yaklaşım da en nihayetinde insanı uyuşturan, düşünmeden alıkoyan, hatta günlük yaşamı makûl bir şekilde idame ettirecek etkinliklerden mahrum bırakan bir tür mistisizme ulaşır. Dolayısıyla Kant Krizi'nden sonra düşünürlerin her iki yolu kullanarak insana anlam yüklemeye çalışması sonucu değiştirmedüğinden insan için



▲ Razi'nin Türbesi

metafizik-ontolojik güven sorusu, daha doğrusu güvensizlik sorunu baki kalmıştır. Söylenildiği üzere mebde ve meâd kavramlarının yadsındığı, ölümün itibarsızlaştırıldığı, insanın bu-ara-da nesnelerden bir nesne olarak görüldüğü bu ortamda insanın kendini imhasını engellemek için 'yaşamak-için-yaşamak' ilkesi en temel ilke olarak ileri sürülmüştür. Doğanın kendini ifadesi olarak kabul edilen bu ilke 'yaşamın korunması' olarak da düşünülebilir. Bu ilkeye göre yaşamı aşan bir amaç yoktur; yaşamın amacı yaşamda kalmak, yaşamı sürdürmektir. Dolayısıyla varlığın özü, yaşamın, var-olma hâlinin korunması, varlığa tutunmanın sürekli kılınmasıdır. Tüm doğa bu ilkeye göre çalışır; dolayısıyla insanı da yaşamaya icbâr ve ilzâm eden kendi tercihi değil bizâtihi bu ilkedir; insan yaşamayı ya da yaşamamayı tercih edemez; yaşamaya zorlanır. Schopenhauer, Hegel, Darwin, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Freud, Dawkins gibi hemen tüm düşünürlerin yaklaşımları, elbette aralarında ifade farklılıkları dikkate alınarak bu çerçevede görülebilir. Örnek olarak, *bilinç-altı* kavramının Freud ile gündeme gelmesi ve modern-aydınlanmış insanın alâmet-i farikası olması büyük oranda ölümün itibarsızlaştırılması ve öte dünya inancının tasfiye edilmesi ile alakalıdır; çünkü *bilinç-altı* ölüm-duyuşunu köreltir; bastırır ve unutturur...⁷ Bu nedenledir ki, *ölüm duyusu* ve *ölüm bilgisi* modernler için *ölüm korkusudur*. Ölüm korkusundan uzaklaşmanın en iyi yolu ise, Epikür'ün dediği gibi, "ölümü düşünmemektir." Bunun için zikredilen ilke basittir: Gelecek'e kör olmak insanı ölüm düşüncesinden korur. Bu nedenle

7 Ayrıntılı bilgi için bkz.: A. F. Çağlar, a.g.t.



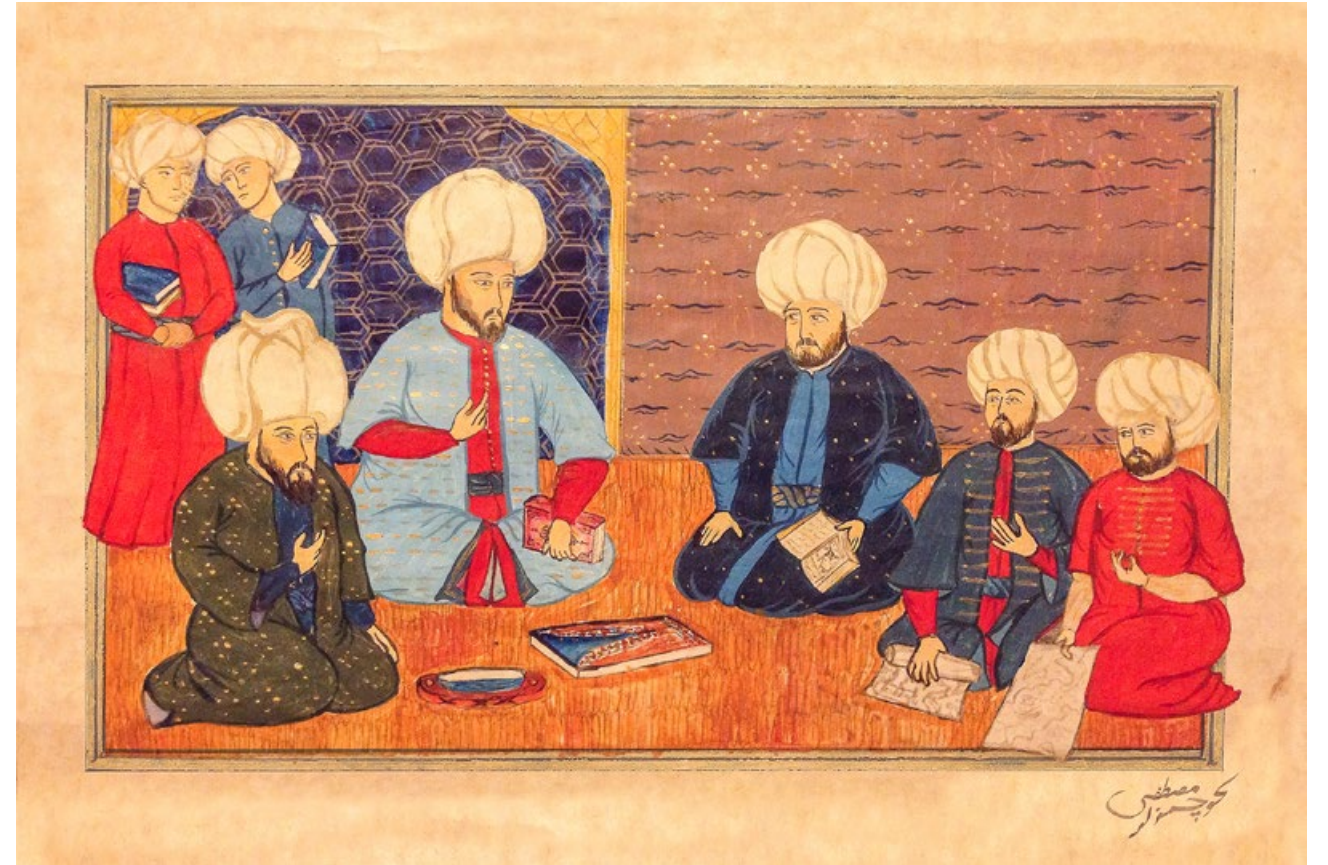
Manayı maddeye indirgemek bir süre sonra materyalist spiritüalizme, maddeyi manaya indirgemek ise yine bir süre sonra spiritüel materyalizme yol açar. Materyalist spiritüalizm yaşamı meşgalelere boğar ve insanı dünyevî olana gömer; spiritüel materyalizm ise edebiyata, sanata, şiire ve müziğe sığır. Kısaca her iki yaklaşım da en nihayetinde insanı uyuşturan, düşünmeden alıkoyan, hatta günlük yaşamı makûl bir şekilde idame ettirecek etkinliklerden mahrum bırakan bir tür mistisizme ulaşır.

modern yaşamın mottosu “geleceği düşünme şimdiyi, anı yaşa” olarak ifade edilmiştir⁸. Hâlbuki var-oluş korkusu ümitsizliği derinleştirir; özgürlüğü yok eder; muhabbet, sevgi ise ümidi besler; özgürlüğü gürleştirir.

Sufî geleneğe ise insan, ‘ol’ emrinin amacı *eşref-i mah-lukât*tır. Mebde ve meâd kavramlarına sahiptir; insanın bu-ara-da olması yani gurbet hâli geçicidir; ayrıca yine insanın bu-ara-da hakikate ilişkin acziyeti de ötede rû’yet

ile aşılacaktır.. Bu nedenle insanın kendi hakkında idrâki dairevî ve totolojik değildir. Bu anlayışta ölüm korkusu bile kişinin varlığını sürdürme arzusunun bir ifadesi olarak yorumlanır. Hatta ölüm, ölmek için tefekkür edilir. Gidilecek bir öte olması; süreklilik duyusu, kavuşulacak bir Hak idraki, ayrılığın verdiği hüznle kişiyi mahzun kılma da kötümser ve dahi ümitsiz kılmaz. İşte bu nedenle ölüm, *şeb-i arûs* yani *düğün gecesi* olarak isimlendirilecek kadar olumludur. Bu hâlde *Hak*, *hakikatin* emanıdır ve teminidir; çünkü Hak ile irtibatı olan bir kişi varlığını ifna edecek kadar yalnızlaşamaz. Bu anlayışta yalnızlık Hak dışındakilerden beri olmaktır. Nitekim tasavvufta kendini yalnız hisseden kişi içindeki O’ya yönelir; içinde muhatap olacağı O’yu bulan kişi veli yani dost olur; dostu olan delirmez; kendini

⁸ Bu nedenledir ki, Quine bir söyleşisinde Magee’nin bu konularla ilgili sorularını ‘anlamsız’ diyerek yanıtlamayı reddetmiştir. Açıkta ki insana ilişkin en derin soruları ‘anlamsız’ diye adlandırmak bir filozof için ancak ve ancak ‘düşünememek’ anlamına gelir, gelmelidir. Bu söyleşiden beni haberdar eden Aslı Kılıçdoğan’a teşekkür ederim.



ifna etmez; bulmayan, bulamayan ise ya deli olur ya da kendini ifna eder.

Şimdiye değin dile getirilenleri bir de tasavvufî kavramlarla özetlemek isterim: Ankaravî ve Bursevî’nin de *Mesnevî Şerhleri*’nde ilk on sekiz beyti yorumlarken dile getirdikleri gibi *Neyistân* adlı bütünden (Hak) koparılan bir ney (hakikat) yani insân-i kâmil uzak düşmenin yani gurbetin verdiği hüzn ve avdet ümidi ile derdini seslendirir. Vuslat bir seyir hâlidir; bu seyir hâlini kişinin edebiyatla kat etmesi seyr ü sulûk terbiyesi ile mümkündür. Başka bir deyişle inîş yayı (kavs-i nüzûlî) içinden çıkıp gelen insan bu-ara-da hâlinin idrâki içre yol almalı (seyr-i şûurî) ve çıkış yayının (kavs-i urûcî) gerekliliklerini edebiyatla yerine getirerek vuslata giden yolun hakkını vermelidir. Şeyh Gâlib, yukarıda Berat Açıl’ın tespitlerine atıfla işaret ettiği üzere *gurbet* kelimesine *acziyet* ile nazire yapar. Bu iki kelime esasen birbirini tamamlar; çünkü bütünden uzak düşme durumu yani gurbet ilkece acziyetin de kaynağıdır. *Hüsn ü Aşk*’daki beyitlerin anlamsal akışını takip edersek Tanrı, rahmeti ile insana bir ruhsat verir; bu ruhsat acziyetin itirafıdır; yani istidlâlî aklın imkânlarını tükettiği yerde başlar. Bu nedenle, “idrâkin acziyetini idrâk, bir tür idraktir” denmiştir [*İdrâk acz el-idrâk, huve el-idrâk*]. Acziyeti idrâk istidlâlî akıl cihetindendir ve bunun itirafı istişhâdî idrâkin başlangıcıdır. Artık insan bu acziyeti dile getirebilir; dilin tüm

imkânlarını kullanarak ifâde edebilir ki, bu şiirdir; acziyeti hem doğrudan hem de şiir eşliğinde seslendirebilir ki bu da mûsikî adını alır... Mevlevî geleneğinde şiir ve mûsikî esasen bu-ara-da istidlâlî akıl ile hakikate ulaşma idealinin yitiminin ikrarı ve avdetteki vuslata, yani ölüme yani şeb-i arûs’a kısaca Hakk’a kavuşuncaya değin insanın kendine tahammül edebilmesinin ve katlanabilmesinin imkânıdır.

Bu uzun ve yorucu konuşmamı iki farklı cümle ile bitirmek istiyorum. Birinci cümle Ludwig Wittgenstein adlı filozofa ait; şöyle diyor:

“Neden bu-ara-dayız bilmiyorum; ama eğlenmek için olmadığı kesin...”

İkinci cümle ise neden bu-ara-da olduğumuzu bilmenin imkânına bir giriştir:

Bir Hak idrakiniz yok ise hem ontolojik hem epistemolojik hem de aksiyolojik seviyede hakikat krizini kendinizi iknâ edecek biçimde nihâî olarak çözmeniz mümkün değildir. Vecizevî bir deyişle, Hakk’ı olmayan hakikati hak etmez... edemez... Hakk’ı hak etmenin yolu ise sahîh ve sarîh bir yaşam eşliğinde ölümdür... Tersî ya hemen ya da yavaşça kendini ifna etmektir; intihara yeltenmektir... maddî ya da manevî...■



Âkif Emre'nin Şehirleri

DR. AYNUR ERDOĞAN COŞKUN

BU YAZIDA AKİF EMRE'NİN ÖZELLİKLE GÖSTERGELER VE 'İZ'LER KİTAPLARINDA TOPLADIĞI ŞEHİR VE MEKÂN YAZILARINDAN HAREKET EDEREK şehir algısını ele almaya çalışacağız. Ancak bu yazı, onun şehir algısının hangi “anlam”lar üzerine inşa edildiğini anlamaya çalışmaktan öteye bir iddia taşımamaktadır. Sadece Emre'nin şehre dair düşüncelerinin çok boyutluluğunu işaret etmek gayesiyle ele alınmıştır ve bu konuda yapılacak disiplinlerarası çalışmaların gerekliliğini hatırlatmayı amaçlamaktadır.

Yazı konularının çeşitliliğine bakıldığında Âkif Emre'nin düşüncesinin merkezine siyasetten uluslararası ilişkilere, mimariden gündelik hayata, şehircilikten estetiğe, sanattan coğrafya ve tarihe kadar çeşitlenen konulardan hangisinin oturduğu konusunda bir kafa karışıklığı yaşanabilir. Bu bağlamda onun düşüncesini de “şehir” ekseninde incelemek indirgemeci bir tavır olarak algılanabilir. Ancak onun bu konu çeşitliliğini ele alırken kullandığı yöntemi ve hareket noktasını açığa kavuşturduğumuzda her bir konunun bu çerçevede onun düşüncesinin ana hatlarının yakalanmasında işlevsel olabileceği görülebilir.

Emre ele aldığı konuları işlerken genel olarak göstergebilimsel (semiyotik) bir yöntem izler. Bu sayede belirli bir olay ya da olguyu herkesin gördüğü sıradanlığın ötesine taşır ve bir anlam çerçevesi içinde o olay/olgunun çok yönlü bir çözümlemesini ortaya koyar. Böylece bir olay/olguyu aşinalık, alışılmışlık, anlamsızlık yığımindan sıyrarak sahip olduğu siyasi, dinî, geleneksel, kültürel kodlarını deşifre eder ve bir anlam bütünlüğünde anlamamızı sağlar. Âkif

Emre bu yöntemi kullanırken Roland Barthes, Umberto Eco gibi çağdaş göstergebilimcileri referans alsa da kendi dünya görüşüne (dinî, ideolojik, geleneksel) dayanarak bütüncül bir anlam çerçevesine oturtur. Bu sayede ele aldığı göstergelerin kodlarını çözüp bir mantık dizgesiyle çözümledikten sonra konuyu yanılmalardan uzaklaştırıp görülmesini istediği anlam bütünlüğünde bize sunar.

Şehirlerin göstergelerinin çözümlemerek anlam dünyasında konumlanma ihtiyacı şüphesiz modern dünyada yaşadıkları anlam kaybıyla ilgilidir. Modernleşme projesi, toplumun dinî ve geleneksel değerlerle irtibatının kopmasına ve toplumsal hafızasının yok olmaya yüz tutmasına sebep olmuştur. Yeniden diriliş hareketi olarak görülebilecek İslamcılık düşüncesi, çoğunlukla modern eğitim almış zihinlerin ürünü olarak kendi içinde geleneksel düşünceyle irtibatlanma noktasında zaaflar yaşasa da Âkif Emre'nin de temsil ettiği düşünsel çizgi, İslam mirasıyla, tarihiyle ve geleneğiyle ilişkinin zorunluluğunun farkındadır. Bu sebeple şehirler dâhil olmak üzere bütün tarihî göstergelerin modernitenin yapıbozumuna uğratılan anlam bütünlüğüyle irtibatlandırılarak hayatta kalabileceği açıktır. Emre şehirlerle ve özellikle İslam şehirleriyle ilgilenirken entelektüel bir bilgi ve estetik kaygısının ötesinde, Müslümanların modern çağda kaybettikleri bütüncül anlam çerçevesi içinde kendilerini yeniden inşa etme gayretiyle hareket eder. Bu gayret bağlamında Âkif Emre'nin şehir ve mekân yazılarında iki boyutun öne çıktığı görülüyor: Göstergeler üzerinden İslam şehirlerinin ait olduğu geleneksel anlamı tasvir etmek ve bugün farklı ulus devletlerin siyasi sınırları içinde kalan bu şehirlerin ait oldukları anlam dünyasına istinaden birliklerini ortaya koymak.

İSLAM ŞEHİRLERİNİN BİRLİĞİ

Balkanlardan Orta Asya'ya, Afrika'dan Ortadoğu'ya kadar geniş bir alanda temayüz eden İslam şehirleri ortak bir anlam dünyasını referans olarak benzer bir mimari yapılanma ve kültürel zenginlik çeşitliliğini barındırır. Bu ortak referans, İslam Birliği tartışmalarının en önemli dayanağıdır. İslam Birliği'nin çağrıştırdığı siyasi gönderme önemli olmakla birlikte, bu kültürel yakınlık 20 ve 21. yüzyılda Batı'nın sömürgeci güç-

leri karşısında savunma pozisyonunda olan Müslüman toplumların manevi dayanışmalarını sağlayıcı zemin olarak da önemlidir. Modernleşme projeleri, toplumları kendi tarihinden kopardığı gibi birbirinden de uzaklaştırdığı için birliği imkân dâhiline sokabilecek bu ortak anlam çerçevesi daha da önem kazanmaktadır.

Bir sohbetimizde “İslam dünyası” kavramlaştırmasının bile küresel iddiaları olan ve “öteki” ile ilişkilerini





düzenleyen hukuki, geleneksel birikime sahip olan medeniyetimize dar geldiğini söylemişti. Bu sebeple “yerli”lik ve “yerel”lik kavramları arasında da ayrım yapacak ve yerli olmanın küresel iddialara sahip olmaya engel olmayacağını belirtecektir. İddialarımızı kaybederek coğrafya algımız küçüldükçe bu denli geniş ufka sahip bir medeniyetin en önde gelen şehirlerinden biri olarak İstanbul hayalimizin de geriye çekildiğini, küçük boyutlara mahkûm edilmeye çalışıldığını vurgulaması (Emre, 1997: 170) İslam şehirlerinin mana ekseninin genişliğini işaret etmektedir.

Bu geniş vizyon ve ufukla seyahat ettiği bütün İslam şehirlerinde birlik bilinciyle ortak “anlam”ın izlerini sürmüştür:

“Gellner’ci bir ifadeyle, Pakistan ulusunu doğuran, ulus devletin kendisi idi. Pakistan ise din unsuru etrafında inşa edilmiş bir ulus devlet... Daha önce Pakistanlılık kimliği diye birşey yoktu; bu, ancak ulus devletin doğması ile birlikte ortaya çıkan bir aidiyet duygusu idi. Bu noktada sorulması gereken soru şu; bunca yıldan sonra Peştunu, Pencabisi, Belucisi ile bu halkın kimliğini belirleyen esas unsur ne?”

Peşaver’de yabancı dilde yayınlar satan bir kitapçıyı gezerken, tanıştığım entel görümlü sahibi, nereli olduğumu öğrenince yakınlık göstererek ‘İkimiz

de RCD¹ üyesi ülkeyiz’ deme tuhaflığını göstermişti” (Emre, 1997: 23)².

Pakistan’da izini sürdüğü anlamı çoğunu gezdiği ve insanıyla irtibat kurmaya çalıştığı İslam şehirlerinde kâh bulacak kâh bulamayacaktır. Bu bağlamda Osmanlı şehirlerinin özel bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Balkanlarda öne çıkan Üsküp, Saraybosna, Kosova, Selanik kendini yakın hissettiği, sokaklarından konaklarına, hanlarından köprülerine kadar her bir tarihî eseri, izini sürdüğü anlamın bir göstergesi olarak okuduğu şehirler olacaktır.

1 Ekonomik İşbirliği Teşkilatı
2 İmlalar kaynaktaki şekliyle bırakılmıştır.

“Tarihi Mostar Köprüsü’nün resmini görüp de beşyüz yıllık bir Osmanlı macerasını hatırlamamanız mümkün mü?” diye sorarken bu köprünün en az bir Süleymaniye kadar bizi biz yapan, bize bağlayan bir köprü olduğunu söyleyecektir (Emre, 1997: 136).

Sadece mimari eserler değil şehirlerin canlı ve geleneksel dokusunu sürdüren kültürel yapısıyla da adeta mest olur, bu şehirlerin Müslümanlarının dertleriyle dertlenir, zaman zaman onların İstanbul’daki sesi olurdu. Üsküp çarşısında gezerken rastgele girdiği bir dükkânda Türkçe konuşulması, milliyetçi duyguları okşayan bir durum değil; bu şehrin İstanbul’un kardeşi olduğunun göstergesidir. Ayrıca bu durumun oradaki Müslümanların varlık savaşında ne anlam ifade ettiğini

de medyada dillendiren neredeyse tek kalem olmuştur. “Arnavut, Türk, Pomak, Çingene çeşitlenmesine rağmen Türkçe burada ortak dildi. Şimdi bunları bir araya getiren Müslümanlık etnik kimliklerle parçalanarak siyasi azınlıklar haline getiriliyorlar (Emre, 2001: 48)” diyerek ilgisinin milliyetçi saikleri aştığını ve söz konusu şehirlerle, bu şehirlerin insanıyla hiyerarşik olmayan eşit ilişki kurmaya çalıştığını göstermiş olur.

Aynı türküler söylediğimiz Kırımlılarla nasıl uzak kalabildiğimizi sorgularken Bahçesaray’ın ismini Puşkin’den öğreniyor oluşumuzdaki tuhaflığı bize gösteren de Âkif Emre olmuştur. Stalinist kültür politikalarına maruz kalan Kırımlılardan daha insafsız koşullara mı tabiydik ki kültür coğrafyamız paramparça olmuştur (Emre, 1997: 145).

Sovyet tarzı kaba modernizmin işgalinin sonucu olarak Bakü’nün İslam kimliğini hatırlatan unsurlarının hayatta kalma mücadelesini de İslam şehirlerinin ortak anlam çerçevesinin izini süren Emre’den öğreniyoruz. Hele bu şehirlerle aramıza örülen yapay duvarlar, onun anlam çerçevesine oturttuğu göstergelerle parçalanır. Bu anlamdan aldığı güçle ismini bile duymadığımız Suakin’de ahşap yalıların İstanbul boğazından sunduğu esintileri hissettirir bize (Emre, 2001: 24-5). Çünkü şehir özellikle İngiliz işgali sonrasında harap olmuş, camileri bile yıkılmış olsa da Osmanlı idaresinde kaldığı yıllardan taşıdığı göstergelerle dipdiri ayakta duruyor Emre’nin anlam dünyasında.

Osmanlı ve İslam izlerinin tamamı silinen Bulgaristan’ın Filibe’sinde tipik





Emre'nin altını çizdiği bu “yerli oryantalist” bakışın oluşmasında, hiç şüphesiz, bugünkü şehircilik anlayışının rotasının Avrupa'ya yönelmiş olması etkilidir. Kendi tarihî birikiminden beslen/e/meyen şehircilik ve imarcılık anlayışı modern şehrin ruhuna da yabancı olduğu için bugün estetik olarak çirkinlik boyutuyla gündemi meşgul eden çarpık şehirleşme olgusuyla karşı karşıyayız. Bu sebeple Emre'ye göre, “Weber'in 'İslam şehrinin hiçbir formülasyonu yoktur' iddiası bugün inşa ettiğimiz şehirler için daha anlamlı görünüyor

Osmanlı mimarisini keşfeden Emre, bölgede yaşayanlardan ise Türklüğün ve İslamlığın mirasını taşıyan çingene-lerle (Emre, 2001: 34) paylaşır anlam dünyasını. Bu insan malzemesinin sahip olduğu kültürel mirasla ne kadar derin ve yüce bir anlam çerçevesine sahip olduğunun farkındadır. O yüzden Nijerya'nın başkenti Abuja'daki zencilerle Harlem'in zencilerini karşılaştırır. Abuja, betondan, demirden ve yapma bitkilerden oluşan yapay bir şehirdir. Batı şehir tarzının kötü bir kopyasıdır. Şehirde gezen insanların renginin siyah olmasının dışında Afrika'ya özgü hiçbir renk de yoktur. Yerleşim yerlerinden uzak inşa edilen devasa cami ve kilise de şehre anlam katamamıştır (Emre, 1997: 134). Ama diğer taraftan Harlem'in asi ve saldırgan zencisine karşın Abuja'nın insanı davranışlarında ölçülü, dingin ve beyaz dişleriyle aydınlık saçmaktadır (Emre, 1997: 154).

Pek tabii ki Âkif Emre'nin şehirleri arasında Kudüs'ün özel bir yeri vardır. “Kudüs ey Kudüs” nidasını yazarlık hayatı boyunca canlı tuttu. Kudüs'te bile İngilizce konuşmak zorunda kalmak ve Kudüs surlarında Kanuni'nin yaptırdığı



kapıların adlarının İngilizce yazıyor olması onu rahatsız etse de İslam şehirlerinin anlam çerçevesine referansı en güçlü olan şehirdir. El-Halil'de el işi kristallerdeki aşinalık bile şehirlerin birliğini imler. Çünkü atölye sahiplerinin dedeleri 300 yıl kadar önce camcılığı İstanbul'da öğrenmiştir (Emre, 2001: 36-9). Kudüs, kültür coğrafyamızın merkezinde bir şehirdir ve algılarımızdaki uzaklık kültürel ayrıntılarda bile paramparça olmaktadır. Âkif Emre'nin burada adı geçen veya geçmeyen bütün şehirleri gibi...

ŞEHİRLERİN RUHU

Şehirlerin de ruhu vardır. Emre'ye göre, şehir toplumun manifestosudur ve siyasal ve dinî boyutu olan göstergeler bütünüdür. Evleriyle, sokaklarıyla, meydanlarıyla, çarşılarıyla, camileriyle, ibadet mekânlarıyla, hanlarıyla, hamamlarıyla ve mimariden giyilen kıyafetlere

kadar bütün maddi kültürüyle şehirler, sakinlerinin dünya görüşünü ve hayat tasavvurlarını gösterir. Bu sebeple kimi şehirler büyük yerleşim birimleri olmaktan öteye anlam yüklenmişlerdir. Bu anlam onların tarihlerini ve kutsallarını ihtiva eder (Emre, 1997: 169). Çünkü İslam toplumlarının dünya tasavvurları ve şehir imarlarının bir yüzü öte dünyaya dönüktür.

İslam şehirlerinin sahip olduğu bu anlama nüfuz edebilmek için Avrupa-merkezci sosyal bilimsel bakışın dışına çıkabilmek gerekmektedir. Çünkü bu bakış oryantalist sanattan ve bilimden beslenmektedir ve buna göre; “Doğu, edilgen bir Doğu'dur ve çoğunlukla feminen bir görüntü sergiler. Bir yanda durağan, edilgen biraz da egzotik bir Doğu anlayışı resmedilirken, diğer tarafta düşman bir Doğu da vardır ve çoğunlukla 'barbaric' özellikler taşır:

Kelle uçuran cellat, gözü dönmüş acımasız savaşçılar... (Emre, 1997: 51).” Bu bakış açısı bizim kendimize ve şehirlerimize dair algımızı da etkilemekte ve biz de kendi tarihimizi oryantalist figür ve imajlarla resmetmeye başlamaktayız: “Gravürlerle başlayan oryantalist imaj, geçmişe yönelmek isteyen çağdaş aydınlar üzerinde de etkisini sürdürmektedir. Artık bizim kafamızda oluşan geçmiş yüzyıllara ait kendi imajımızın altında bir oryantalist ressamın imzası vardır (Emre, 1997: 51).”

Emre'nin altını çizdiği bu “yerli oryantalist” bakışın oluşmasında, hiç şüphesiz, bugünkü şehircilik anlayışının rotasının Avrupa'ya yönelmiş olması etkilidir. Kendi tarihî birikiminden beslen/e/meyen şehircilik ve imarcılık anlayışı modern şehrin ruhuna da yabancı olduğu için bugün estetik olarak çirkinlik boyutuyla gün-

demo meşgul eden çarpık şehirleşme olgusuyla karşı karşıyayız. Bu sebeple Emre'ye göre, “Weber'in ‘İslam şehrinin hiçbir formülasyonu yoktur’ iddiası bugün inşa ettiğimiz şehirler için daha anlamlı görünüyor (Emre, 1997: 131-3).” Geleneğinden kopmuş modern olanı

çelişkiyi haksız bulan Emre kendisi de Zahidan'ı gördüğünde hissedecektir: “Buranın nasıl görüldüğü biraz da benim nereye ait olduğumla alakalı, diyorum kendi kendime. Görünüşte çok şey Doğu'nun durağanlığı tezinin hala geçerli olduğunu gösteriyor...



özümseyememiş bu şehircilik anlayışı, tarihî değerleri ve birikimi, yeni şehir yapılanmasında konumlamakta zorlanırken Müslümanların en önemli değeri olarak Kâbe'ye bile tepeden bakan değer yoksunu ve abartılı mimari örnekler ortaya koyabilmektedir. Bu abartının kendisi de geleneksel şehir anlayışından kopuşun bir tezahürüdür.

Oysa Müslüman toplumların özelliği makul ve ölçülü olmaktır. Sade ve abartıdan uzak bir şehir anlayışı ortaya çıkar bu özelliklerden. Diğer taraftan Müslüman toplumun “bu orta yolu, oryantalist söylemdeki ‘Doğu'nun durağanlığı’ tezinden ayıran nokta, sadelikle içiçe bir canlılığı, diriliği” (Emre, 1997: 41) içerir. İslam şehirlerindeki tevazuu, oryantalist söylemin Doğu'nun durağanlığı olarak nitelemesindeki



Ama biliyorum, bu insan malzemesine dokunmadan içindeki derinliği yakalamanız mümkün değil (Emre, 2001: 16).”

Bugün bir kaos ortamını andıran şehirlerimizde tarihî mirasın nadide eserleri kadar insan malzemesinin anlaşılması da bu şehirlerin gerçek ruhuna dokunmak için elzemdir. Çünkü o zaman Batı tipi meskenlerin abartılı ve “emperial” yapısına karşın İslam dünyasındaki evlerin mütevazı görünümü ve ferahlığı anlam kazanacaktır. Bu ruh anlaşıldığında İslam şehirlerinin fakir ile zenginin yatay düzlemde bir araya gelmesine imkân tanıyan yapılaşmasının (Emre, 1997: 129-130) özgünlüğü de ortaya çıkacaktır.

Okumamı kendisinin tavsiye ettiği Leaman'ın (2010: 181) İslam estetiğine dair önemli kitabında Brookes'e³ atıfla Emre'nin İslam şehirleriyle ilgili bahsettiği bu özelliklerin geleneksel boyutunu okuyabiliyoruz:

“Mimari yapıda dış cepheyi önceleyen Batılı tavrın aksine, geleneksel

3 Brookes, J., *Gardens of Paradise: The History and Design of the Great Islamic Gardens*, New York: New Amsterdam, 1987.



İslami mimaride kaygı mekânın içinde yaratılacak ‘his’te yoğunlaşır. Bunun sonucu ise mekândaki yapıdan ziyade bizatihi mekânın kendisiyle ilgilenen iç mimaridir... Bu yaklaşım ideal insanlık durumuna ayna tutar: Harici olana ait simgelere yöneltilmiş asgari ilgi, içsel ruhun nefes alabilmesi ve gelişmesi için yer... Bunun en uç örneğini dışarıyla arasına duvar örülmüşçesine sınırsız bir mahremiyet sağlayan peçenin ardındaki geleneksel Müslüman kadın teşkil eder.”

Emre'nin İslam şehrinin yüzünün öte dünyaya dönük olduğuna dair ihtarından anlaşılacağı üzere şehirlerdeki tevazuu ve anlamı, kutsal olanı önceleyen yanı şehirlerin sakinlerinin dinî ve tarihî aidiyetleriyle ilgilidir. Bu aidiyet bağlamında estetik yaklaşımları da zevk ve sefa merkezli değildir ve fiziki hazları öncelemez (Leaman, 2010: 177). Modernitenin ve modern şehrin beslendiği Batı geleneğinde ise, Sennett'in

(2011) başarılı bir şekilde gösterdiği gibi beden imgesi ve haz baskındır.

İslam şehirlerinin sahip olduğu ruhu, mimarisi ve insan malzemesi gibi göstergelerle anlamaya çalışan Âkif Emre, sadece siyasi çözümlerle ya da mimari yeniliklerle bu eski ruhu diriltmenin mümkün olmayacağını farkındadır. Bu sebeple şehirlerin ruhunu tasvir ederken bütüncül bir düşünce sistemine ve dünya görüşüne atıf yapmadan edemez. Çağdaş açılımlar da, Turgut Cansever örneğinde olduğu gibi, bu referans çerçevesinde değer kazanır. “Cansever hocaya dair ilk söylenecek söz onun bir mimar olmaktan öte İslam düşüncesi üzerinde gelenekten beslenerek ufuk açıcı perspektif sunmuş olmasıdır” diyerek gelenekten beslenmenin önemine işaret ederken çağdaş açılımlar için de bir yol haritası çizecektir.

Âkif Emre şehir ve mimari üzerine kaleme aldığı onlarca yazının yanı sıra Osmanlı şehirlerine (Saraybosna, Mostar, Üsküp, Selanik 1, Selanik 2, Kudüs 1, Kudüs 2 ve Mimar Sinan -6 Bölüm-) dair çektiği belgesellerle bu alandaki çalışmalar için ihmal edilmemesi gereken bir referans olarak değerini korumaktadır.■

KAYNAKÇA

- Emre, A., *‘İz’ler*, Yöneliş Yayınları, 2001.
- Emre, A., *Göstergeler*, İz Yayınları, 1997.
- Emre, A., *Turgut Cansever ve dini düşünce*, Yeni Şafak Gazetesi, 3 Mart 2012.
- Leaman, O., *İslam Estetiğine Giriş*, Küre Yayınları, 2010.
- Sennett, R., *Ten ve Taş*, Metis Yayınları, 2011.

Kayseri Tarihi Kent Merkezi'nin Mekânsal Değişim Süreci

ÖĞR. GÖR. D. MERVE ÇETİNKAYA
ÖĞR. GÖR. TUĞÇE ÇETİNKAYA KENCER

TARİHİ KENTLER TOPLUMUN SOSYOKÜLTÜREL VE SOSYO EKONOMİK etkileşimleri ile şekillenmiş ve bu etkileşimlerle oluşan mekân organizasyonunu geçmişten bugüne taşıyan mekânlardır. Tarihi kentler değişen yaşam koşullarına adapte olabilmek için mekânsal/yapısal değişimler yaşamaktadır. Bu değişimler tarihi dokular ile çağdaş dokular arasında uyumsuz kentsel gelişimlere sebep olmaktadır. Buna bağlı olarak da kentlerin kimiksizleşmesi sorunu son dönemlerde dikkat çekici boyutlara ulaşmaktadır.

Kayseri M.Ö. 2000 yıllarına kadar dayanan yerleşmeler tarihi ile birçok uygarlığa ev sahipliği yapmış bir kenttir. Tarihi kent merkezinin mekânsal organizasyonu incelendiğinde, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden bugüne ulaşan kültür varlıkları, Cumhuriyet Dönemi ile birlikte uygulanan imar planları ve hazırlanan projeler ile kent merkezinin bugünkü organizasyonu ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada Selçuklu İmparatorluğu Dönemi'nde ortaya çıkan savunma gereksinimleri ile Saltanat Sarayı ve bir kısmı At Meydanı olarak kullanılan, Osmanlı İmparatorluğu Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi'nde kazandığı ticari potansiyel ile bir ticaret merkezine dönüşen Kayseri tarihi kent merkezinin mekânsal değişim süreci irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kayseri, Cumhuriyet Meydanı, Tarihi Kent Merkezi.

GİRİŞ

Kentsel nüfus artışına bağlı olarak, kentleşme baskısı, değişen sosyokültürel sosyoekonomik yapı ve buna bağlı olarak artan; arazi kullanım yoğunluğu, arazi fiyatları, kirlilik ile birlikte yerleşim alanlarının iş alanlarına dönüşmesi süreci kent merkezlerinin kullanım amaçları ve mekân organizasyonlarının değişmesi sürecini ortaya çıkarmıştır.

Bu araştırma ile M.Ö. 2000 yıllarından bugüne kadar yerleşim yeri

olan Kayseri kent merkezinin, kentin kuruluş yılları olan Selçuklu Döneminde, yönetim birimlerinin de (Saltanat Sarayı, İç kale ve At Meydanı) bulunduğu bir merkezden, bugün; Cumhuriyet Döneminde, kapalı çarşı ve birçok ticarethanenin bulunduğu aynı zamanda kentin önemli yol akslarının kesişiminde bir kavşak meydana dönüşmesine kadar geçen süreçteki, işlevsel mekânsal-değişimi, bu değişim sürecinde dönüm noktası olan plan kararları ışığında ortaya konulmuştur. Kent merkezinin korunması ve sürdürülebilirliği için öneriler geliştirilmiştir.

MATERYAL VE YÖNTEM

Araştırmanın ana materyalini, M.Ö. 2000 yıllarından bugüne yerleşim yeri olan Kayseri kent merkezi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda daha önceden kent ile ilgili yapılmış literatür verileri ile plan ve raporlar çalışmada materyal olarak kullanılmış; kent merkezine ilişkin tarihi fotoğraflar, araştırma kapsamında görsel materyal olarak değerlendirilmiştir.

Araştırmada izlenen yöntemde, Kayseri kent merkezinin (şekil 1) kent bütünü içindeki konumu arazi etüt analiz çalışmaları ile analiz edilmiş, bu çalışmalardan elde edilen bulgular sentezlenerek ve bölge halkı ile sözlü görüşmeler yapılarak, bu alanın korunması ve sürdürülebilirliği için öneriler geliştirilmiştir.

KENT MERKEZLERİNİN DEĞİŞİMİ

II. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde savaş sebebi ile oluşan yıkımların yeniden yapılanması sürecinde gerçekleştirilen planlama çalışmaları özellikle geçmişin tarihi değerlerine yönelik yıkımların baskın olduğu bir dönemdir.

Hamer (2000)'a göre; dünyada, tarihi kent merkezlerini etkileyen en önemli olaylar; Modernizm, dünya savaşları, diktatörlerin uygulamaları ve devrim

sonrası yaşanan rejimlerdir. 20. yüzyıl Hausmann geleneği altında herhangi bir tarihi fenomeni kabullenmemiş, bu konu üzerinde çalışmamıştır. Avrupa'da pek çok kent modernizasyonun yok edici etkisini büyük ölçekli yaşamıştır. Anıtsal nitelikli yapıların etrafının boşaltılıp temizlenmesi adına yapılan yıkımlar, yapıların çevresinden soyutlanarak ön plana çıkarılmasının, değerini artıracığına olan inançla gerçekleştirilmiştir (Yılmaz, 2005).

Kent merkezleri, kentin kuruluşundan itibaren her döneme tanıklık etmiş tarihi niteliğe sahip, geleneksel yapılardan oluşan alanlardır. Değişen kentsel yaşam koşulları bu alanlardaki yapıların kullanım amaçlarının ve mekân organizasyonun değişimi üzerinde baskı oluşturmaktadır. Ancak bu baskı sonucunda kent merkezlerindeki geleneksel yapıların işlev değişimleri plansız ve kontrolsüz gelişmektedir. Bu durumda kent merkezlerinin fiziksel/strüktürel yapısı, fonksiyonel yapısı, kimliği ve mekân organizasyonu üzerinde olumsuz etkilere sebep olmaktadır.

Kent merkezlerinin kullanım amaçlarının değişimi, geleneksel dokudaki yapıların yetersizliği ya da kullanım amaçlarının değişimi, nüfus yoğunluğunun ve iş kollarının değişimi, kent merkezlerinin mekânsal değişimine sebep olmaktadır.

KAYSERİ KENT MERKEZİ'NİN TARİHİ

M.Ö. 2000 yıllarından itibaren yerleşim yeri olarak kullanılan Kayseri kent merkezinin tarihi süreç içerisindeki mekânsal oluşumu ve gelişimi incelendiğinde tarihi dokunun Selçuklu Dönemi ve Osmanlı Dönemine ait olduğu, planlı kent oluşumu sürecinin ise Cumhuriyet Dönemi ile birlikte gelişim gösterdiği görülmektedir.

Selçuklu ve Osmanlı Dönemine ait tarihi yapılar tarihi kent merkezine konumlanmış, kente kimlik kazandıran ve kentin silüetini oluşturan

unsurlardır. Kentin, mekânsal gelişimi sanayileşme hareketi ile birlikte önemli ölçüde değişmiştir. Kent merkezi, geniş arterlerin oluşturduğu ınsal yol aksları ile birlikte bu akslar etrafında gelişmiş, ana arterlerin meydana bağlanması kent merkezinde trafiğin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Kayseri tarihi kent merkezindeki mekânların ve yapıların birçoğu, hızlı değişim ve gelişim geçiren kent merkezi içinde kaybolmuş veya tamamen yok olmuştur (Erdoğan ve Atabeyoğlu, 2016).

Mevcut imar planı incelendiğinde, Kayseri Tarihi Kent Merkezi alanında, 865.523 metrekaare alanın açık yeşil alan olarak öngörüldüğü ve 25 türbe ve kümbet, 12 camii, 10 çeşme, 8 medrese, 5 konak, 4 hamam, 4 han, 2 kilise, okul, müze, kale ve saat kulesi bulunduğu tespit edilmiştir (Erdoğan ve Atabeyoğlu, 2016).

Kayseri kent merkezinin Selçuklu Dönemi'ndeki mekân organizasyonuna bakıldığında: Selçuklu kenti genellikle üç kısımdan meydana gelmiştir: İlki eski sarayın, idari birimlerin, bir Cuma camisinin ve askeri birliğin içerisinde olduğu İç Kale (Ahmedek); ikincisi kentin bir bölümünü içerisine alan Şehristan (Sur İçi-Asıl Şehir) ve üçüncüsü de sur dışı, kent mahalleleri ya da varoşlardır. Bu üç bölgeye Kayseri'de bir bölge daha eklemek gereklidir. Bu bölge I. Alaettin Keykubat'ın İç Kale'nin kuzeyinde yaptırdığı kuzey surları ile çevrili alandır. Bu surlarla çevrili alanın içerisinde At Meydanı ve Devlethane (Saltanat Sarayı) yapılmıştır (Demir, Çabuk, 2013). Kayseri tarihi kent merkezinin Selçuklu dönemindeki mekânsal kurgusu şekil 2 ve 4'de görülmektedir.

XV. yy'da kent merkezinin güneybatı yönünde konumlandırılmış Kapalıçarşı inşa edilmiştir. Kapalıçarşı'nın inşası ile kent merkezinin bu döneme kadar devam eden savunma ve koruma kimliği yerini ticari kimliğe bırakmaya başlamıştır. 1800'lü yılların sonlarında, bugünkü saat kulesinin bulunduğu alanda, iç kale



◀ **Şekil 1 Araştırma Alanı (Kayseri Uydur Görüntüsü Üzerinden Düzenlenmiştir, 2018)**



◀ **Şekil 10 Kentsel Sit Alanı ve Tescilli Yapılar (Yılmaz, 2005)**

surlarının kuzeyinde, Kayseri Redif Komutanlığı ve askeri depoları, İç kalenin kuzey doğusunda, Ok Burcu yönünde, tarlalar ve sebze bahçelerinin olduğu bilinmektedir

1882 tarihli Kayseri Yolları'nın Düzeltilmesi Projesi (Şekil 3) ile kent merkezi ve yakın çevresinde, yeni düzenlemeler gündeme gelmiş, bu projede belirtilen mevcut duruma göre, sarayı çevreleyen surlar, büyük oranda yok olmuştur.

1882 tarihli harita sonrası, 1920'li yılların son dönemlerinde Kayseri'deki yol akslarını gösteren bir harita mevcuttur (Şekil 5). Bu haritadan söz konusu dönemde İstasyon Caddesi ile Sivas Caddesi'nin iç kale önünde kesiştiği Cumhuriyet Meydanı'nın, At Meydanı olarak belirtildiği görülmektedir. Mevcut yol asklarını ve kentin durumunu gösteren bu haritalardan sonra Kayseri'de ilk planlı imar hareketleri, yapımı 1933 yılında tamamlanan 1/8000 ölçekli Kayseri Şehrinin Müstakbel Planı-Avan projesi (Şekil 6) ile yapımı 1935 yılında tamamlanan 1/2000 ölçekli kesin projeden ve bu projelerin raporlarından oluşmaktadır.

1933 yılında Burhanettin Çaylak tarafından üst ölçekli olarak hazırlanan avan proje ile Kayseri kent bütünüünün ulaşım aksları iskeleti, ticaret alanları, sanayi alanları, korunması kararlaştırılan mimari eserler, idari tesisler,

eğitim tesisleri, yeşil alanlar ve diğer plan kararları ile mekânsal kurgusu oluşturulmuştur. Ancak daha sonraki süreçte alt ölçekli projeler hazırlanamadığı için uygulama ile ilgili aksaklıklar ortaya çıkmıştır.

1933 Çaylak planının ulaşım kararları uyarınca, mevcut yollardan İstanbul Caddesi (bugünkü adı ile Osman Kavuncu Bulvarı), Sivas Caddesi ve İstasyon Caddesi'nin eksenleri korunarak genişletilmiş, Talas Caddesi (bugünkü adı ile Seyyid Burhanettin Bulvarı) ise Hunat Camii'nden itibaren doğu yönüne kaydırılarak düzenlenmiştir. Plan kararı ile açılan yeni yol ise İstasyon Caddesi'nden başlayıp Düvenönü Meydanı'na kadar uzanan 32 metre genişliğinde ve 1256 metre uzunluğundaki Atatürk Bulvarı'dır (Çabuk, 2012). Bu yolun Düvenönü Meydanı'ndan itibaren devamı niteliğinde olan 1940 yılında tamamlanan İnönü Bulvarı ve İnönü Bulvarı'nın devamı niteliğinde olan 1952 yılında tamamlanan Yoğunburç Caddesi ile Kayseri merkezinin ulaşım sisteminin ana iskeleti oluşturulmuştur. 1933 yılı planındaki bu ulaşım sistemi kararları ile surları çevreleyen bir ring yol sistemi oluşturulması hedeflenmiştir. Bugün Sivas Caddesi, İstasyon Caddesi ve Talas Caddesi halen Cumhuriyet Meydanı'na bağlanan ana ulaşım akslarıdır. Bugünkü imar planlarına bakıldığında, İstanbul Caddesi'nin (bugünkü adı ile Osman Kavuncu Bulvarı) Atatürk Bulvarı ile İstasyon Caddesi arasında kalan kısmı Park Bulvarı ve iç kalenin doğusunda bulunan, fabrikalar ve Hisarcık yönü olarak belirtilen cadde, Millet caddesi olarak adlandırılmıştır (Şekil 7).

1933 Çaylak Planı'nda kentin ana meydanı olarak Cumhuriyet Meydanı (Sarayönü- Hükümet) dışında, beş meydanın (İstasyon, Dörtdukkanoğlu, Kağı Pazarı, Lise ve Araba) daha adı geçmektedir. Ancak şematik plana göre bu meydanlar, önemli yolların kesişim noktalarındaki kavşak meydanlardır.

Bu meydanlar oluşturulurken, tasarım ilkeleri ve estetik kaygılar göz önünde bulundurulmadan, yalnızca önemli aksların kavşak oluşturduğu noktalar ve eski küçük meydanların kavşak haline dönüştürülmesi, büyütülmesi amaçlanmıştır. Planın 1/8000 ölçeği göz önüne alındığında meydan düzenlemek ve estetik gereksinimleri ön planda tutmanın olanaksızlığı anlaşılmaktadır (Çabuk, 2012).

Çaylak planı ile Kayseri kent merkezinde kentin ana ulaşım akslarının kesişim noktasında büyük bir meydan oluşturulmuştur. Bu meydana 1935 yılında Atatürk Anıtı yapılmış, dairesel bir havuz ve havuzu çevreleyen bir yeşil bant oluşturulmuştur. Böylece, kentin tarihi geçmişini ve karakterini yansıtan, Saltanat Sarayı ve At Meydanı yerine modern ama sıradan bir Cumhuriyet Meydanı oluşturulmuştur (Şekil 8).

1942 yılında kent merkezinde Hükümet konağının inşa edilmesi ile Cumhuriyet Meydanı mekânsal olarak Hükümet Konağı binası, İç Kale surları ve Sahabiye Medresesi'nin güneyindeki alan olmak üzere daha tanımlı bir mekâna dönüşmeye başlamıştır. O yıllarda yoğun bir araç trafiği olmadığı için ve Hükümet Konağının da işlevsel etkisi ile Cumhuriyet Meydanı kentin merkezi ve tören alanı olarak ön plana çıkarılmıştır.

1945 yılında hazırlanan 1/1000 ve 1/500 ölçekli planlar üst ölçekte Kayseri kent bütünüünün imarı ve alt ölçekte Cumhuriyet Meydanı'nın imarı için bir dönüm noktası oluşturmaktadır. 1945 planı ile Hükümet Konağı önünde bir tören alanı, bu alanın güneyinde mevcut kumandanlık binası ve Sahabiye Medresesi yönünde, sinema, kulüp ve belediye binaları mevcut ve korunması gerekli yapılar olarak belirlenmiştir (Şekil 9). Bu planda, 1933 Çaylak planı ile genişletilmiş olan İstasyon Caddesi'nin aynı aks ve genişlikle devam ettiği görülmektedir. Cumhuriyet

Meydanı'ndan Düvenönü yönünde Dışkale surlarının dışındaki alan mevcut ve korunacak olarak gösterilmiştir.

1975 yılında hazırlanan, 1/5000 ve 1/1000 ölçekli nazım imar planlarında, kent merkezi için özel bir plan kararı veya tasarımı olmamasının yanı sıra, kentin ana ulaşım aksları trafik kavşağı olarak planlanmıştır. Planda Cumhuriyet Meydanı'ndaki Saat Kulesi bir ada içerisinde korunmuştur. Ancak yaya veya araç trafiği için bir çözüm ya da öneri bulunmamaktadır.

Kayseri kent merkezi Anıtlar Yüksek Kurulu'nun 08.02.1975 tarihi ve 5271 sayılı kararının 13.08.1975 tarihinde onaylanan kararı ile kentsel sit alanı ilan edilmiştir (Şekil, 10). Ancak 27.04.1984 tarih ve 250 sayılı kararı ile mevcut sit alanı sınırları daraltılmıştır.

1986 yılında hazırlanan 1/5000 ölçekli nazım imar planları ve 1/1000 ölçekli planlar 1987 yılında tamamlanmıştır. Ancak üst ölçek ve alt ölçek planları arasında önemli farklar bulunmaktadır. 1/5000 ölçekli planlarda Cumhuriyet Meydanı'nda araç trafiği hemzemin planlanmış, 1/1000 ölçekli planlarda ise yer altına alınmıştır. Aynı imar planına ait iki farklı ölçekli planlar arasındaki bu çelişki, 06.08.1992 tarihinde onaylanan 1/5000'lik planda trafiğin yer altına alınması ve 1/1000'lik planlarla uyumlu hale getirilmesi ile planlar arasındaki uyumsuzluk çözümlenmiştir. Cumhuriyet

► **Şekil 12 Cumhuriyet Meydanı'nda 2007 yılı düzenlemeleri (http://www.resimle.net/) (Erişim Tarihi 14.06.2016)**

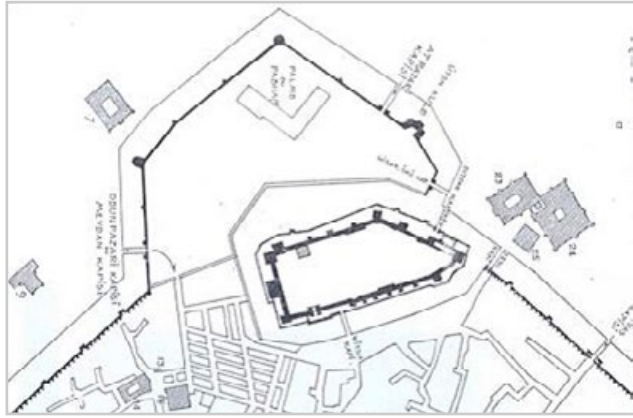


► **Şekil 8 Cumhuriyet Meydanı İlk Düzenlemesi (1935) (Karakaya, 2002)**

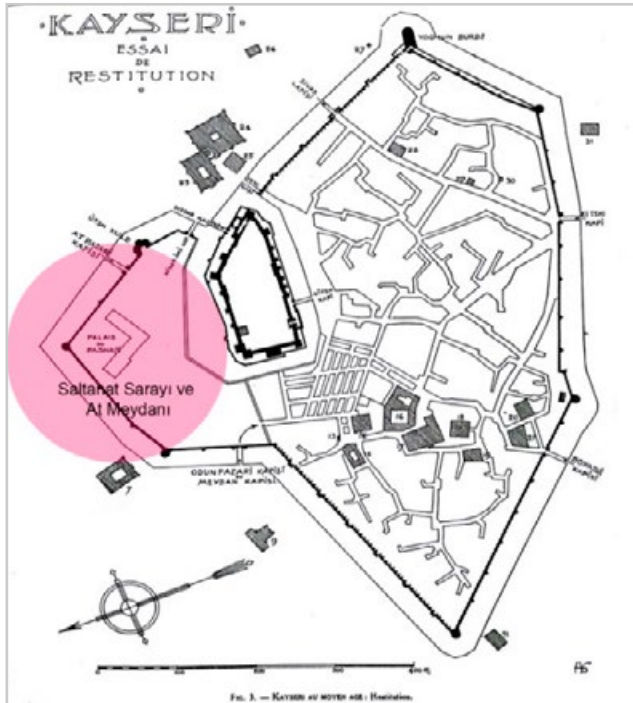


Meydanı'nda araç trafiğinin yer altına alınmasına ilişkin en önemli sorunlardan birisi, bugün halen Cumhuriyet Meydanı'nın altında bulunan 12 Haziran 1969 tarihli meclis kararı ile inşa edilmiş Yeraltı Çarşısı'dır. 1986 tarihli bu imar planlarında trafiğin ne şekilde yer altına alınacağı ile ilgili bir çözüm önerisi bulunmamaktadır.

Bu planda kent merkezine ilişkin değişiklikler kapsamında: Meydan Parkı, Sahabiye Medresesi hizasına kadar uzatılmış bu parktan Hükümet Konağı'na kadar olan tüm alan tören alanı olarak tasarlanmış, saat kulesi mevcut yerinde korunmuştur. 1984 yılında yapılmış büyük bir Atatürk Anıtı (şimdiki mevcut büyük anıt) bulunmasına rağmen bu anıtı da koruyarak, tören alanının diğer ucu olan



◀ Şekil 2 Salтанat Sarayı ve surlar (Gabriel, 1954)



◀ Şekil3 1882 yılı Kayseri Haritası-Solda (Eravşar, 2000)

Sahabiye Medresesi önüne bir Atatürk Anıtı daha yapılmıştır (Tekinsoy, 2011).

1995 yılında yeniden 1/5000 ve 1/1000 ölçekli imar planları hazırlanmıştır. Önceki planlardaki çözümsüzlüğü nedeni ile zaten uygulamada yer altına alınamamış olan araç trafiğinin bu plan ile tekrar yer üstüne alınmasına karar verilmiştir. Ancak 1995 yılı imar planları Kayseri Büyükşehir Belediyesi ve Mimarlar Odası arasındaki mahkeme süreci sonucu iptal edilmiştir.

Mimarlar Odası'nın 1995 yılında hazırlanmış imar planındaki Cumhuriyet Meydanı'na ilişkin kararlar aşağıda ifade edilmiştir (Tekinsoy 2011). Bunlar:

Yeraltında bulunan ana ulaşım arterlerinin yer üstüne alınarak parçalanmamış yaya dokusunun zedelendiği, Çevredeki yoğun tarihi dokunun göz önünde bulundurulmadığı ve Koruma Kurulundan görüş alınmadığı,

Planlama yapılırken imar mevzuatına uyulmadığı yönlerinden itiraz edilmiştir.

Yerel mahkeme iki ayrı bilirkişi heyetinin planlar üzerinde yapmış olduğu incelemeler sonrasında hazırlanan raporlarda (Tekinsoy 2011);

1/1000 ölçekli planların ilçe belediyesi yerine Büyükşehir Belediyesi'nce yapılmasının hukuka aykırı olduğu,

Kentin en büyük merkezi olan kamu alanının, yer üstüne çıkartılan trafik ana arterleri ile parçalanarak, tarihi çevrenin korunması ilkesi yeterince gözetilmediğinden, değişikliğin kent-sel tasarım ilkeleri ve tarihi koruma esaslarına göre kamu yararına uygun olmadığından ve değişiklikle getirilen yeni düzenlemenin meydan ve yakın çevresinde bulunan tarihi dokunun ve tescilli kültür varlıklarının özgün mimari konumları yeterince göz önüne alınmadan uygulamaya geçilmesinin telafisi imkânsız dönüşümlere yol açabileceği gerekçeleri ile Cumhuriyet Meydanı 1995 yılı imar planlarını iptal etmiştir. Haziran 1999 tarihinde verilen karar ile de Danıştay iptal kararını almıştır.

Bu iptal kararı ile birlikte 1986-1987 yıllarında hazırlanmış 1992 yılında onaylanmış olan plana dönülmüş, ancak bu planının Cumhuriyet Meydanı'nda trafiğin yer altına alınması kararının uygulanabilmesi için yeraltı çarşısının buradaki konumu ile ilgili bir çözüm geliştirilmemiştir.

Bu plan değişiklikleri sonunda kent merkezinin bugünkü durumuna bakıldığında; 110.000m²'lik Hunad Külliyesi, Hükümet Konağı ve Sahabiye Medresesi, Zeynel Abidin Türbesi ve Ok Burcu, Kurşunlu Camisi ile sınırlanmış alan olarak tanımlanmaktadır. 110.000m²'lik bu alan içerisinde kent merkezine kimlik kazandıran İçkale (1), Sahabiye Medresesi (2), Kurşunlu Camii (3), Saat Kulesi ve Muvakkithane (4), Atatürk Heykeli (5), Kayseri Hükümet Konağı (6) yapıları bulunmaktadır. (Şekil11 üzerinde numaralandırılmıştır)

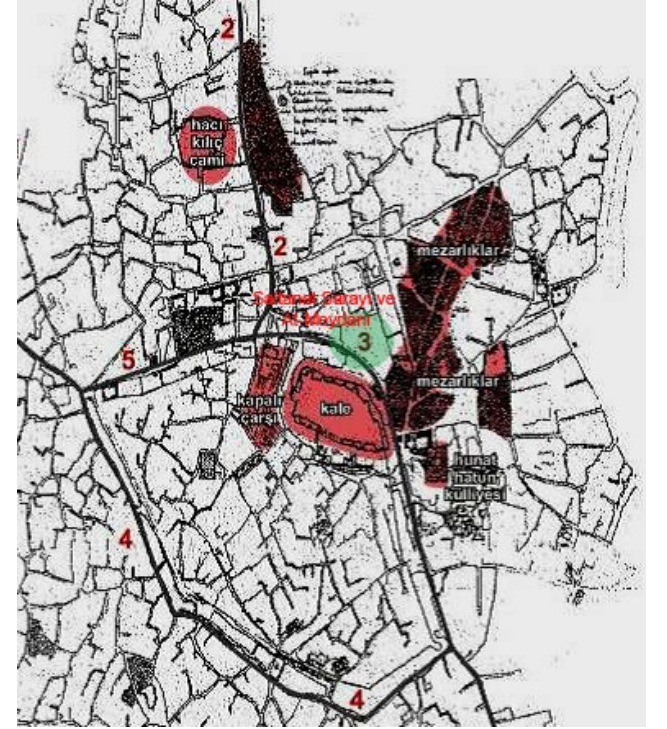
Kayseri kent merkezinde Cumhuriyet Meydanı'nın planlanması için 2004 yılında Kayseri Büyükşehir Belediyesi tarafından sınırlı bir proje yarışması yapılmıştır. Yarışma ve devamında yapılan çalışmalar ile Kayseri kent merkezine bugünkü mekân organizasyonunu kazandıran şekil 11'deki proje hazırlanmış ve 2005 yılında Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından onaylanmıştır.

Bu proje ile Cumhuriyet Meydanı'nın Sahabiye Medresesi önündeki daha önceden otopark olarak kullanılan alan (şekil 11 üzerinde 7 numaralı alan) tören alanına dönüştürülmüştür. 2006 yılında Cumhuriyet Meydanı ve tören alanı düzenlemeleri tamamlanmış, 2007 yılı temmuz ayında tören alanındaki çalışmalar bitmiş ve Cumhuriyet Meydanı bugünkü halini almıştır (şekil 12).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kent merkezleri tarih boyunca toplumun yaşam biçimlerini sosyokültürel ve sosyoekonomik etkileşimlerini bugüne taşıyan mekânlardır. Ancak çağdaş yaşam koşullarına adaptas-

► Şekil4 Gabriel (1954)'in Kayseri İç Kalesi Dış Kalesi ve kuzey dış surlar planı -Sağda (Tekinsoy, 2011)

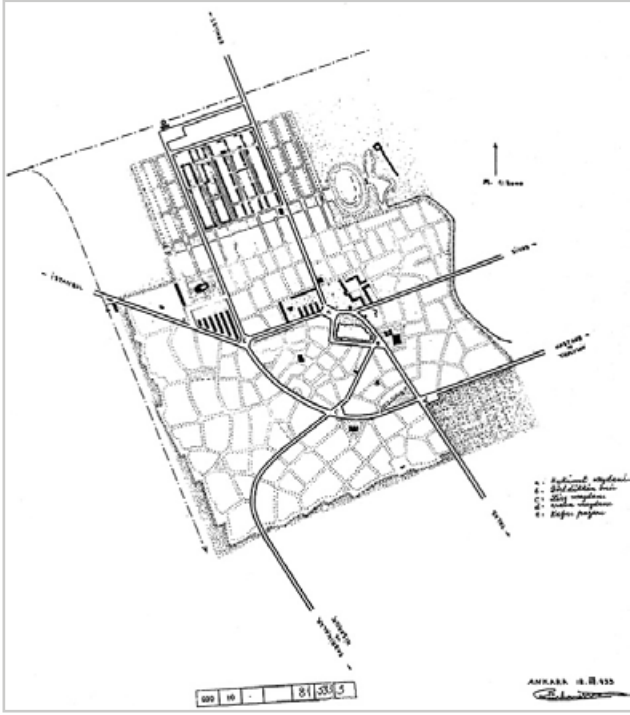


► Şekil 5 Kayseri'deki yol akslarını gösteren 1920'ler sonu haritası (Sönmez ve Alper, 2012)

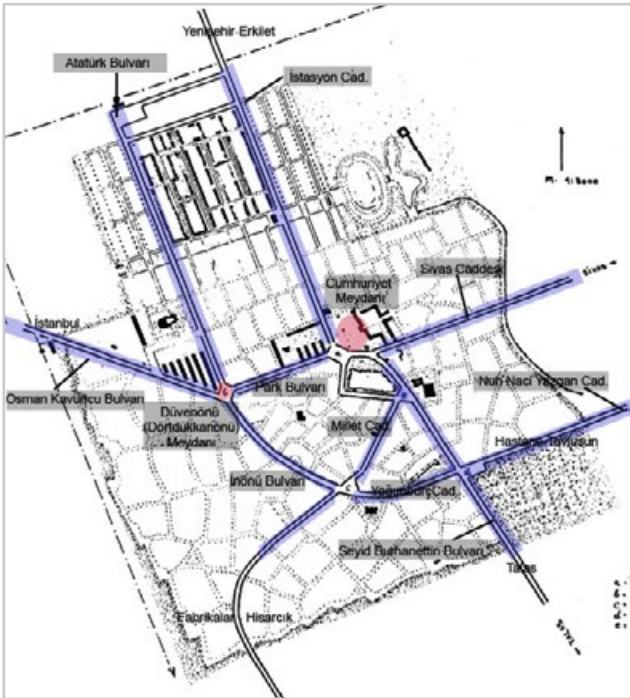


yon ve tarihin izlerinin korunabilmesi ikilemi arasında kimliksizleşme sorunları ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu ikilem ile birlikte koruma statüleri ve yasaları arasındaki gelişmelerde eklenmektedir.

Tarih boyunca dini, idari, ticari, iktisadi olaylara tanıklık etmiş Kayseri tarihi kent merkezi bütün bu olaylara ve dönemlere ait izleri bugün büyük oranda kaybetmiştir. Kayseri kent merkezinin mekânsal oluşumunda etkili olan tarihi dönemler Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemleri ve 1933, 1945, 1975 ve 1986 tarihlerindeki plan kararlarıdır.



◀ **Şekil 6**
1933 Tarihli
Burhanettin
Çaylak'ın
“Kayseri Şehrinin
Müstakbel Planı-
Avan Projesi”
(TCBCA- 1933).
(Çabuk, 2012)



◀ **Şekil 7** 1933
yılı Burhanettin
Çaylak'ın
çalışmasında
açılması
kararlaştırılan
ana caddeleri
gösteren plan
(Sönmez ve
Çabuk, 2012'den
düzenlenmiştir)

Kent merkezi yüzyıllardır kentin sosyal ve mekânsal değişimlerine tanıklık etmiş hareketliliğin yoğun olarak yaşandığı, özellikle son yıllarda parçacıl plan kararları ile kimlik kayıpları yaşayan bir alandır.

Kent merkezinin bugünkü mekân organizasyonu 2004-2007 yılları arasında uygulanan plan kararları ile ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalar sonucunda kent merkezinde Cumhuriyet Meydanı'nın 2/3'lik kısmı yaya kullanımına ayrılmıştır. Bu orana karşın bugünkü kullanım imkânlarına bakıldığında bu alanların kentlilerin kullanımı için uygun tasarlanmadığı, yalnızca yürüyüş yolları ve yeşil bantlar bulunduğu, bununla birlikte yoğun araç trafiğinin etkisi altında kaldığı görülmektedir. Bu durumda kent merkezi bir yaşam alanı değil bir kavşak meydan oluşturmaktadır.

1986 yılında hazırlanan imar planlarından itibaren kent merkezinin araç trafiğine kapatılması ve yaya kullanımına açılması yönünde geliştirilen plan kararlarına yerel yönetimler tarafından çeşitli gerekçelerle karşı çıkmıştır. Bu gerekçelerden birisi, Cumhuriyet Meydanı'nın araç trafiğine kapatılmasının bölgenin ticari ve ekonomik hayatını olumsuz etkileyeceği yönündeki endişelerdir. Bir diğer gerekçe ise; Cumhuriyet Meydanı altında yer alan 1969 yılında inşa edilmiş Yeraltı Çarşısının konumu gereği trafiğin yer altına alınması yönündeki önerilerin çözümsüz kalmasıdır.

Selçuklu Dönemi'nden bugüne kadar kent merkezinin fiziksel- mekânsal oluşum ve değişim süreci izlendiğinde, ilk kurgusunda, Saltanat Sarayı ve At Meydanı olarak kullanılan mekânın, bugün bir yaşam alanı olmaktan uzak kentin ana ulaşım akslarının kesişiminde kaldığı görülmektedir. Bugünkü kent merkezinin ilk mekân kurgusunda, Selçuklu Dönemi'nin şartları ile değerlendirildiğinde bir savunma merkezi özelliği taşımaktadır. Osmanlı Dönemi'nde bir ticaret merkezine dönüşmüştür. Bugün son planı ve kullanım şekli içerisinde, meydanın kullanıcılarına rekreasyonel imkânlar sunmakta yetersiz kalmaktadır.

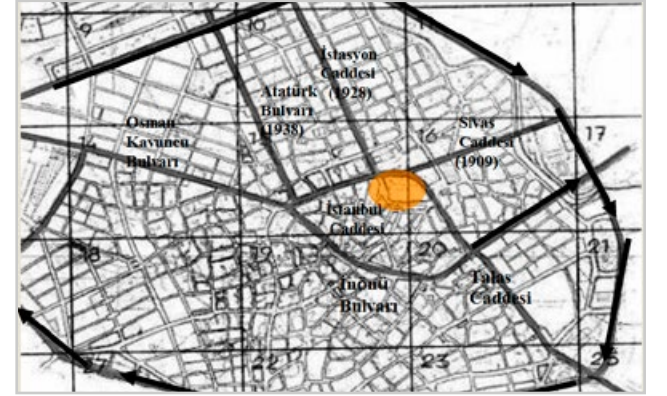
Cumhuriyet Meydanı'nın bugünkü tasarımı kentsel doku içerisinde, yoğun olarak sert zeminden oluşan bir mekân

olması sebebi ile günlük rekreasyonel aktivitelere imkân sunamayan, anma ve kutlama törenleri gibi günlerde kullanılan bir mekândır. Cumhuriyet Meydanı'nın kentliler tarafından kullanılan aktif bir meydana dönüşmesinin birinci koşulu araç trafiğinin buradan kaldırılmasıdır. Bu amaçla daha önceki plan kararlarında önerilen trafiğin yer altına alınması veya alternatif yollar ile yer üstünden çözümlenmesi gereklidir. Cumhuriyet Meydanı için geliştirilecek projede, kentlilerin bu bölgede uzun süreler vakit geçirmesini sağlayacak, yazlık tiyatro, çocuklar için oyun alanları ve oturma alanları, yürüyüş yollarının bulunması gerekmektedir.

Cumhuriyet Meydanı'nın araç trafiğine kapatılması ile bölgenin ticari ve ekonomik hayatının olumsuz yönde etkileneceği görüşünün aksine, bölge araç trafiğine kapatılarak bir yaşam alanına dönüştürülmeli ve bir çekim merkezi haline getirilmelidir. Böylelikle Cumhuriyet Meydanı'nın daha aktif kullanımı ile sosyal ticari ve ekonomik hayatın gelişimine katkı sağlanmalıdır. Kentte yaşayanlarla yapılan sözlü görüşmeler sonucunda elde edilen bilgilere göre; kentte yaşayanların %50'den fazlası bu alanı yalnızca araçla gelip geçmek için yani ulaşım için kullanmaktadır. Bölgedeki işyeri sahipleri ile yapılan sözlü görüşmelerden elde edilen bilgilere göre ise; işyerlerinin %80'den fazlasının 8.00-17.00 mesai saatleri sonrasında bölgedeki sosyal canlılığın kaybolması sebebi ile 18.30-19.30 aralığında işyerlerini kapattıklarını ifade etmişlerdir. Fakat burada kentlilere aktif ve pasif rekreasyonel imkânlar sunan, kentlilerin burada bulunmasını ve vakit geçirmesini sağlayacak bir kent merkezi tasarlanması ile bölgedeki sosyal hayat canlılık kazanacak ve ticaret hacmi de artacaktır.

Bu amaçlar ile daha önceki dönemlerde karşı çıkılanın aksine, Cumhuriyet Meydanı'nı bütününde, yeşil dokunun kullanımı ve peyzaj tasarım elemanlarının kullanılması meydanın bir yaşam alanına dönüştürülmesi gerekmektedir.■

► **Şekil 9** 1945 yılı Aru İmar Planı (Sönmez ve Alper, 2012)



► **Şekil 11**
Cumhuriyet
Meydanı
Düzenleme
Projesi (Tekinsoy
2011'den
düzenlenmiştir)



KAYNAKLAR

- Çabuk, S., 2012. Kayseri'nin Cumhuriyet Dönemindeki İlk Kent Düzenlemesi: 1933 Çaylak Planı. Metu JFA, 2012/2, (29:2) 63-87
- Demir, K., Çabuk, S., 2013. Türk Dönemi Kayseri Kenti ve Mahalleleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 188, ISBN: 9789756478776, Kayseri
- Eravşar, O., 2000. Seyahatnamelerde Kayseri, Kayseri Ticaret Odası, Ticaret Odası Yayınları 30, Kayseri.
- Erdoğan, A., Atabeyoğlu, Ö., 2016. Tarihi Yapıların Kentsel Dokuya Etkisi: Kayseri Kent Merkezi Örneği. Turkish Journal of Forestry, 17(1): 83-92.
- Gabriel, A., (1954). Kayseri Türk Anıtları, Çev. A. A. Tütenk, Güneş Matbaası, Ankara.
- Karakaya, N., Karakaya, N., 2002. Anımsamalar 2002. Erciyes Üniversitesi Yayınları, 199, ISBN: 9758013939, Kayseri.
- Sönmez, F. ve Alper, B. 2012. Transformation of Physical Structure in Kayseri Between 1882 and 1945. Sigma 4 Dergisi Özel Sayı, 111-130.
- TCBCA-Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi- (1933) Kayseri İmar Planına Ait Rapor ve Şehrin Krokisi, Tarih: 7/11/1933, Dosya: 836, Fon Kodu: 30.10.0.0 Yer No: 81.533..6.
- Tekinsoy, K., 2011. Kayseri'nin İmarı ve Mekânsal Gelişimi. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları. ISBN: 9787958046812
- Yılmaz, N., 2005. Kent Merkezlerindeki Kentsel Sit Alanlarında Değişim Sürecinin Değerlendirilmesi. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehir ve Bölge Planlama Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 131 Sayfa, İstanbul.

SİS* SEYAHATNAME'Sİ

SERDAR KOZAN

*Sis, Adana vilayetinde Kozan sancağının merkezi bir kasaba olup, Adana'nın 65 kilometre şimal-i şarkiyyesinde (kuzey doğusunda) bir ovanın ortasında vâki' (olan) münferid (tek başına) bir dağın şimali (kuzeydeki) eteğinde ve hizâ-yı bahrden (deniz seviyesinden) 290 metrelik irtifa'ada vaki'dir (yüksekliktedir). Bkz: Şemseddin Sami, Kâmûsu-l Âlâm, Mihran Matbaası, İstanbul 1306, C. 4, s. 2859

TARİHİN ANA KAYNAKLARI ARASINDA YER ALAN SEYAHATNAMELER, BİZZAT ŞAHİT OLUNAN COĞRAFYAYI, BEŞERİ MÜNASEBETLERİ, VAKALARI VE AHVALI İLK ELDEN ANLATTIKLARI İÇİN BÜYÜK BİR KIYMETE SAHİPTİR. TABİİ Kİ ÖZNEMLİK UNSURLARININ BULUNMASI BU TÜR METİNLERDE KAÇINILMAZDIR ANCAK BU DURUMDA SEYYAHIN YAŞADIĞI DÖNEMİN DEĞER YARGILARINI YANSITMASI AÇISINDAN MÜHİMDİR. GÜNÜMÜZDE TARİHİ BİRİKİME SAHİP OLAN KADİM ŞEHİRLERİN GEÇMİŞİNE DAİR KALEM OYNATMAK İSTİYEN MÜVERRİHLERİN, O DÖNEME AİT BİLGİLERE ULAŞMAK İÇİN BAŞVURACAKLARI ESERLERİN BAŞINDA SEYAHATNAMELER GELMEKTEDİR.

Anadolu'nun kadim şehirlerinden olan Kayseri de kadim zamanlardan itibaren birçok seyyah tarafından ziyaret edilmiş ve seyahatnamelerde yerini almıştır. Strabon'dan Prokopios'a, İbni Battuta'dan Evliya Çelebi'ye, Edmund Naumann'dan Gertrude Bell'e, Franz Taeschner'den Nahid Sırrı Örik'e kadar birçok yazar ve seyyahın yolu bu kadim şehre düşmüş ve izlenimleri eserlerine yansımıştır. Yazılı kültür geleneği en erken oluşan Anadolu şehrinin Kayseri olduğunu ifade etmek asla mesnetsiz değildir. Anadolu'da ilk yazının kullanıldığı ve ilk arşiv – kütüphanenin kurulduğu yer olmanın yanında Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra telif edilen ilk eserin Kayseri'de kaleme alınmış olmasını bu yazılı kültürün bir tezahürü olarak değerlendirmek gerekir.

Ahmet Nazif Efendi, ilk Kayseri tarihçisi ve Kayseri'nin ilk müzecisi olmasının yanında Kayseri'nin ilk seyyahıdır.¹ Ahmet Nazif Efendi'nin Mir'at-ı Kayseriyye isimli eserinin kaleme alınan ilk Türkçe Kayseri tarihi olduğu herkes tarafından kabul edilmekte ve kıymeti takdir edilmektedir. Yine Kayseri Meşahiri isimli eseri de yerel biyografi çalışmalarının öncüsü olan bir eser olması hasebiyle bu alanda çalışan kişilerin ilk başvuru kaynağı olma hüviyetini muhafaza etmektedir. Kayseri Büyükşehir Belediyesinin aylık yayımlanan kültür – sanat dergisi olan “Şehir Dergisi”nde Aralık 2018'de yayımlanan 24. sayısında yeni bir eserinin daha bulunduğunu sizlere müjdelemiştik. Ahmet Nazif Efendi'nin telif ettiği üçüncü eser Sis Seyahatnamesi'dir.

Sis Seyahatnamesi, 12 cm x 18 cm ebadında, ikinci sınıf sarı kâğıttan oluşan 32 sayfalık bir deftere rika türünde el yazısı ile kaleme alınmıştır. Defterin sondan altı sayfası boş olduğu için kapak ve arka kapak dâhil olmak üzere 26 sayfalık küçük bir kitapçık şeklindedir. On yedinci sayfadan itibaren defterde büyük ihtimalle kâğıt üretici firmayı ifade eden Latin harfleriyle H. Y. C. Soğuk damgası yer almaktadır. Her sayfada 9 – 14 satır arasında yazılar yer almaktadır. Siyah mürekkeple kaleme alınan eserde bazı sayfalarda yer alan, kırmızı mürekkep kullanılarak yapılan ve aynı elden çıktığı

açık olan düzeltmelerden anlaşıldığına göre Ahmet Nazif Efendi eseri daha sonra bir kez daha gözden geçirmiştir. Eserin ön sayfasında sadece “Sis Seyahatnamesi” ibaresi yer almaktadır. Arka kapakta ise yine “Sis Seyahatnamesi” levhası ve altında “Acizleri Kayseriyyede” ibaresi bulunmaktadır.

Müellif, ne ön kapağa ne de arka kapağa ismini yazmamıştır. Eserin Ahmet Nazif Efendi'ye ait olduğu iç sayfalardan tespit edilebilmektedir. On dördüncü sayfada ve on yedinci sayfada Kayseri Mutasarrıflığı'ndan “Kayseriyye Meclis-i İdare Başkâtibi Nazif Efendi'ye” hitabıyla başlayan iki telgraf sureti, eserin Ahmet Nazif Efendi'ye ait olduğunu hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Ahmet Nazif Efendi'nin terekesinde eserden bahsedilmemesi ve başka bir yerde kaydına rastlanmaması merhumun sağlığında bu küçük seyahatnameyi başka bir kişiye verdiği ihtimaline akla getirmektedir.

Sis Seyahatnamesi'nde anlatılan olaylar 18 Haziran 1908 – 6 Temmuz 1908 arasının kapsamaktadır ki 23 Temmuz 1908'de ilan edilecek olan II. Meşrutiyet'in arefesine ve Sultan Abdülhamid devrine denk düşmektedir. Ahmet Nazif Efendi'nin güzergâhı Kayseri – Yavaş Ovası – Niğde – Beyoğlu Hanı – Ak Köprü – Ayva Beyi – Tarsus – Mersin – Tarsus – Adana – Misis – Sis – Nalbantoğlu Çiftliği şeklindedir. Yolculuğun büyük kısmı at arabasıyla, Tarsus – Mersin – Tarsus – Adana kısmı ise trenle yapılmıştır.

Seyahatname sizlerle buluşturulurken önce transkripsiyon yapıldı. Yani zaten orijinal dili Türkçe olan Sis Seyahatnamesi'nin metni Arap alfabesinden, Latin alfabesine aktarıldı. Transkripsiyon yapılırken son okuma Sayın Mehmet Çayırdağ ile birlikte gerçekleştirildi. Daha sonra ise okuyucuların daha rahat anlayabilmesi amacıyla günümüz Türkçesine aktarıldı. Günümüz Türkçesine aktarılırken mümkün olduğu kadar müellifin üslubu muhafaza edilmeye çalışıldı. Şayet bir okuma veya günümüz Türkçesine aktarılırken yapılan herhangi bir hata varsa mesuliyet tamamen tarafıma aittir.

Sis Seyahatname'si bir Kayserilinin elinden çıkması hasebiyle tabii ki öncelikle Kayserililer tarafından sahiplenilecektir. Ancak özellikle Adana ve Mersin yöresiyle ilgili ihtiva ettiği bilgilerin de bölge araştırmacıları ve genel olarak Türk tarihçilerinin dikkatini çekeceği aşikârdır. Bir kıtlık ile başlayarak, polisiye bir hikâyeye dönüşen, bölge coğrafyası ile ilgili bilgiler içeren seyahatnamenin okuyucular tarafından sıklıkla okunacağına inanıyorum.

Seyahatnameyi bir hurdacıdan alarak kaybolmasını engelleyen Kitabistan Sahaf'ın işletmecisi Batuhan Yüksel, büyük bir heyecanla bizleri seyahatnamenin yayımlanmasında cesaretlendiren ve görevlendiren Dursun Çiçek ve son okumayı beraber yapma lütfunu gösteren Mehmet Çayırdağ'a sonsuz şükranlarımı bir kez daha ifade etmek istiyorum. Merhum Ahmet Nazif Efendi'nin muazzez ruhlarının bu eserin yayımlanmasıyla bir kez daha şad olmasını niyaz ederim.

1 Serdar Kozan, “Ahmet Nazif Efendi ve Yeni Bulunan Eseri: Sis Seyahatnamesi”, Şehir Kültür Sanat Dergisi, Sayı: 24, Kayseri 2018, s. 24 – 30

SİS SEYAHATNAMESİ SADELEŞTİRİLMİŞ METİN

1

İşte bu 1324¹ malî senesi² Mart ayının başlamasını takip eden bahar ayları, bahar günlerini karşılarcasına güzelliğini yaymaya başlamış ve çiftçiler tarafından yazlık mahsullerin ziraatına süratle başlanmışken, ürd-i behiştin³ başlamasıyla beraber ekinler de feyiz ve bereketi veren ve gösterenin eserlerini göstermeye yüz tutmuş ve mayıs ayının başına kadar feyiz ve bereket verenin güzel eserleri, meşhur şükür sebebi olmakta bulunmuş iken Allah-u Teâlâ’nın hikmeti Mayıs ayının birinden yirmi sekizinci gününe kadar yağmurlar kesilmiş olup ekinler feyiz ve bereket veren ve gösterenin neşesini kaybetmiş ve güzlük mahsuller ise şiddetli kışın, soğuşun etkisini artırmasından ötürü sonunda bozulmuş, mesela bir çaresiz hasta gibi feyiz ve berekete katılacağı zaman kuraklığa rastlayarak yetişme ömrünü tamamlayamamıştır.

Kazanca can atan ve şu halden fırsat kabul eden vur-guncuların hububatlarla ilgili açgözlü hareketleri, ahalinin fikirlerini yanıltmakla herkeste heyecanlı fikirler ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine bir takım aciz kadınlar her gün Hükümet Dairesi’ne müracaat ederek feryat ettikleri ve yardım istedikleri sebebiyle Hükümetçe makul bir tedbir düşünülmesine başlanmış, belediye hesabına hububat alınması için etraftaki livalar ve vilayetler ile yapılan haberleşme sonucunda mahsulü yeni hasat edilen Kozan Sancağı Mutasarrıflığınca her okkası kırk para hesabıyla istenildiği kadar hububat sevki mümkün olabileceği telgrafla bildirilmiş ve bulunduğu yer dolayısıyla oralara nakliye araçları bulunamayacağından yeterli miktarda nakliye develeriyle hububat bedelinin özel memura emanet edilerek gönderilmesi lüzumu ortada olmasından dolayı hükümetçe tedarik edilen iki yüz elli deveye yüklenmesi tahmin edilen hububat bedeli olan üç yüz lira acizleri [Ahmet Nazif Efendi] adına olarak postaya teslim edilmişti.

Köleleri [Ahmet Nazif Efendi] zikredilen hububatın satın alınması ve nakli için özel memur tayin edilmiştim. Develer sekiz atlı ile bir çavuş eşliğinde emanet edilerek Haziran’ın dördüncü çarşamba günü Haçin⁴ yoluyla Kozan Sancağı’nın merkezi bulunan Sis Kasabası’na yönelerek sevk edilip köleleri (ben) de Haziran’ın beşinci günü araba ve bir nefer piyade jandarmasıyla Kayseri’den hareket etmiş

idim. Develeri takip ederek Haçin yoluyla gidilmesi düşünlmüşken Kayseri’den zikredilen yola atları sevk ederek doğuya doğru bir saat yönelerek gidildikten sonra ham ve dağlık mahallerden ibaret olan zikredilen yoldan araba ile gidilmesi mümkün olmayacağını gerçeğinin görülmesinden dolayı ister istemez Niğde ve Adana yolu seçilerek, düzlüğe gidilerek, batı yönüne dönülerek, söylenen günün akşamına yakın saat on bir buçukta Kayseri’ye dokuz saat mesafesi bulunan Yavaş Ovası Hanı’na ulaşıldı.

Orada sabaha kadar istirahat ve güneşin doğmasından sonra hareket edilerek Haziran’ın ikinci Cuma günü saat on buçukta Niğde Kasabası’na ve cumartesi günü sabaha karşı Niğde’den hareketle akşama yakın saat on birde Beyoğlu Hanı’na varılarak ikamet edildi ve ertesi Pazar günü şafak zamanında Beyoğlu Hanı’ndan çıkılarak saat üçte Bozantı Nehri’nin üzerindeki (Ak Köprü’ye) varıldı ve orada bir saat kadar istirahat edildi. Ak Köprü’den geçerken bu seyahat-nameyi yazmamıza sebep olan bir olaya tesadüf ettiğimden dolayı o olayı aşağıda olduğu gibi kısaca arz istedim.

Köprüden geçerek arabadan inmiş ve köprünün üzerinden aşağıya bakmak istemiştim. Bir de baktım ki köprünün bir tarafında çıplak bir adam yıkanmaktaydı. Bu adamın kendisi bir bakışta dikkatimi çekti. Kalbimde bir heyecan oluşarak tekrar son derece tedbirli olarak dikkat ettim. Baktım ki yukarıda bahsedilen kişi Hintli Hacı Salih’tir. Bu adam hakkında üç ay önce aşağıda örneği kayıtlı bulunan şu emir gelmişti.

Resmi Yazının Kopyası

Numara 3

Fotoğrafi alınarak bir daha Memâlik-i Şâhâne⁵’ye gelmemek üzere yurt dışına çıkarılmış ve fotoğrafından yetecek kadar kopyasının vilayetlere gönderilmesiyle kendisinin memlekete gelmesi halinde hemen tutuklanmasının tebliğ edilmesi ve yazı ile bildirilmesi, şerefle çıkarılan Cihan Hükümdarı Hazretleri Padişah’ın yüksek emrinin gereği olarak Hintli Hacı Salih’in fotoğrafı alınmış ve kendisi 10 Kanunuevvel 1323⁶ tarihinde Memâlik-i Şâhâne dışına kovulmuş ve sınır dışı edilmiş edilmiş ve fotoğrafından bir adedi zarf içinde gönderilmiş olmakla adı geçen kişinin oralara gelmesi halinde söylenen Padişah’ın emir ve fermanının gereğinin yerine getirilmesi bâbında 6 Mart 1324⁷

Adı geçen kişiyi derhal teşhis ettim. Yanımda bulunmak üzere arabamın içine almış olduğum Zabtiye Mehmet Onbaşı ile arabacıya hitaben “Arabanın arka tarafında eşyamızı bağladığımızı ipi çabuk çıkarınız suyun kena-

5 Memâlik-i Şahane, Osmanlı Devleti için kullanılan isimlerden birisidir.

6 23 Aralık 1907

7 23 Mart 1908



rında yıkanan şu herifi bağlayalım” diyerek ipi alıp herifin yanına vararak elbisesini giydikten sonra adı geçen kişinin kollarını derhâl bağladım. Pek çok dedikodu etmiş ise de kulak verip dinlemeyerek arabanın yanına kadar getirdim ve hemen arabanın içerisine alıp süratle yola devamla başladım. Çünkü bulunduğum yer hali bir yer olup dört saat ileride Ayva Beyi adıyla diğer Pozantı telgrafhanesi var idi. Oraya kadar götürüp orada üzerini aramak ve bir yakalama tutanağı tutarak durumu telgrafla Kayseri Mutasarrıflığı’na arz etmek istiyordum.

Buna dayanarak adı geçen kişiyi Kayseri’ye ulaştırmak için de çok düşündüm. Fakat bir türlü imkân bulamadım. Çünkü yukarıda arz olunduğu yönüyle yanımda yalnız arabamın içinde bulunan piyade bir jandarmadan başka kimse yoktu. Bulduğum mevki Kayseri’ye dört konak⁸ yani kırk sekiz saat bir yer olup Tarsus Kazası’na on sekiz saatlik bir mesafe olmasına ve Kayseri’ye göndermek için yanımda yeterli kuvvet bulunmamasına ve kendim bizzat avdet etsem zahire nakli için Sis’e sevk edilen devciler ile süvariler orada beni beklemekte olup iki gün gerçekleşecek erteleme /şu mevsimde Sis’in sıcak havasının şiddetine dayanamayacağı açık bulunan develerin dağılmasına, zahire meselesinin güçlükler içine düşecek olmasını icap edeceği açık bulunmasından, mecburen gittiğimiz yola devam edilerek yolumuz üzerinde bulunan ve bir gün sonra ulaşacağımız kesin olan Tarsus Kaymakamlığı’na teslim etmek üzere yola devamla başladım.

Adı geçeni yakaladıktan altı saat sonra Pozantı Telgrafhanesi’ne geldim. Bu telgrafhane Adana yolunun üzerinde Ayva Beyi denilen sık ormanlarla kaplı dağlarla çevrili arasında bir derenin içerisinde olup yalnız bir telgrafhane ile bir iki dükkân ve bir değirmenden ibaret bir mahaldir. Saat sekizde zikredilen telgrafhaneye vararak orada mevcut bulunan telgraf memur ve bekçileri karşısında adı geçenin eşyasını muayene edip ve arama yaparak bir tutanak

8 Konak: İki menzil arasındaki yol, mesafe, bir günlük yol, merhale. Bkz: Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yayınları, s. 1115

düzenledim. Eşyası arasında seksen bin liralık banknot, senetiyle Konya’da ve Ereğli’de iki tüccara emaneten vermiş olduğu otuz beş ve yirmi beş lirayı ihtiva eden iki senet ve Minasın Hacı namıyla bir ufak risale çıktı. Bunlar ile diğer eşyalarını deftere kaydederek kendisinin onayıyla hazır bulunan kişilere gösterdim. Oradan kopyası aşağıda yazılı olan telgrafi yazdım

Kayseri Mutasarrıflığına⁹

Acildir.

Haçin tarafından araba geçemeyeceği belli olduğundan zorunlu olarak Niğde yolu tercih edildi. Padişah’ın emirlerinde yakalanması gerekliliği belirtilen Hintli Hacı Salih’i Ak Köprü civarında ele geçirdim ve muhafaza ederek Pozantı Telgrafhanesi’ne getirdim. Kayseri’ye göndermek üzere yanımda yeterli kuvvet olmadığından Adana Valiliği’ne teslim etmek üzere ve oradan üç güne kadar Sis’e yetişebilmek üzere şimdi hareket ediyorum. Zahire meselesi için Kozan Mutasarrıflığı’na ve Hacı Salih işi için de Adana Vilayeti’ne lazım gelen muamelelerin yazılması ve kölelerine (bana) bir emirleri olması halinde yarına kadar Tarsus’ta bendenize emirlerinizin yazıyla bildirilmesi beni rahatlatacaktır. Emirlerinizi bekliyorum. 8 Haziran 1324¹⁰

Telgrafi çektikten sonra yine adı geçen kişiyi kolları bağlı olduğu halde arabamın içerisine alarak yola devam ettim. O gün yani haziranın sekizinci Pazar günü akşamı saat on birde Gülek Boğazı denilen sık ormanlarla kaplı dağlarla çevrili bir derenin ortasında bir hana ulaştık. Hancıdan birkaç kuruluş karşılığında ödünç aldığım bir bukağı¹¹ demirini adı geçenin ayaklarına bağlayarak sabaha kadar bizzat muhafazasına çalıştım. Sabahleyin yani şafak söker sökmez yine adı geçenin kolları bağlı olduğu halde arabanın içerisine alarak yola devam ettik. Hamdolsun Haziran’ın dokuzuncu pazartesi günü saat yedide salimen Tarsus Kazası’na ulaştım. Adı geçeni doğruca hükümet dairesine ulaştırdım ve durumu kaza kaymakamına haber verip açıkladım. Eşyasını ve evrakını düzenlemiş olduğum tutanak kâğıdını uygulattım. Adı geçen kişinin yanında bulunan yurda giriş belgesine Mersin, Tarsus ve Adana tarafından vize işlemleri yapılmış ve kendisine Tarsus Belediyesi tarafından nakit para yardımı verilmiş olmasından dolayı bu hatayı örtmek için adı geçen kişinin Hintli Hacı Salih olmadığını Tarsus

9 Mutassarrıflık: 1864 Vilayet Nizamnamesiyle kurumsallaşan Osmanlı idari sistemindeki yönetim birimlerinden birisi, sancak, liva. Kayseri, 1914’e kadar Ankara vilayetine bağlı bir mutasarrıflık iken bu tarihten sonra müstakil yani bağımsız bir mutasarrıflık haline gelmiştir. Mutasarrıflık için bkz: ÖRENÇ, Ali Fuat, **Mutasarrıf**, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 31, s. 377-378

10 21 Haziran 1908

11 Bukağı: Köstek, zincir, pranga... Bkz: Şemseddin Sami, Kâmûs-ı Türkî, Çağrı Yayınları, s. 316

polis komiseri açıklamış ve ısrar etmiş ise de hakkındaki emri Tarsus yazı işlerinden buldurup gösterdiğimde bana bu kişinin o emirde bahsedilen Hacı Salih olmadığı yolunda herifin var olan iddiasına polis komiseri yol vermek istemiş ise de resmi yazıda bahsedilen fotoğrafı göstermelerini adı geçen komiser'e açıklayıp uyardığımda fotoğrafın vilayetten Mersin'e gönderilmiş ve Tarsus'a gelmemiş olduğu şeklinde oyalayıcı sözler ettikleri zaman Kayseri Mutasarrıflığı'ndan ileride yazılı telgraf gelmiş ve bunun üzerine artık ısrar edemeyerek hapse atarak ertesi gün Adana'ya göndermek üzere resmi yazı düzenlenmiştir.

Telgraf Kopyası
Tarsus Kaymakamlığı Aracılığıyla Tarsus'ta Kayseri İdare Meclisi Başkâtibi Nazif Efendi'ye
Malî 7 Haziran 1234¹² çalışmalarınızı takdir ederek durum vilayete (Ankara) arz edilmiş ve iyi muhafaza edilmesi kaymakamlığa yazı ile bildirildiği gibi Adana vilayetine de bilgi verildi. Kozan Mutasarıflığı'na da gecikme durumunuz bildirilmiştir efendim 9 Haziran 1324¹³ Kayseri Mutasarıfı Arif
Şu işlemlerin yapılması bir derece te'mîn ve ikmâl edildikten sonra Tarsus kazasında bulunan eski binalar ve cami-i şerifleri ziyaret etmek üzere hükümet dairesinden çıktım. Çarşı içerisinde Danyal Aleyhisselam'a nispet edilip Makam Cami-i Şerîfi adıyla anılan cami-i şerifle Bilal Habeşî Hazretleri'nin mübarek makamlarını ziyaret ettikten sonra Cami-i Kebir'e gittim. Diğerlerinde tarih kitabesine dair bir şey göremediğim cihetle Cami-i Kebir'in kapusu üzerindeki kitabede yazılı şu ibareyi aynen kopya ederek yazdım.

Kad bineyye haze'-l Harame'l-Mübareke'l-Şerife bi-inayet-Allah Melikü'l Latif el-fakîru'l-hakîr İbrahim bin Pirî bin Halil bin Davud bin İbrahim Ramazan Zâde fî evâsıt-ı şehr-i saferü'l-muzaffer min şuhûr sene seb'a ve semânin ve seb'â mie¹⁴

Akşam vakti yaklaştığı ve ertesi gün hareketim önceden kararlaştırılmış bulunduğundan daha fazla gezemeyip Tarsus tüccarından Tahir Ağazazade Salih Efendi'nin hanesine davetli bulunduğumdan oraya döndüm. Ertesi gün yani Haziran'ın onuncu Salı günü¹⁵ Hacı Salih bir nefer jandarmayla birlikte trenle Adana'ya sevk ve gönderilmiş olunduğu gibi Mersin'de bulunması lazım gelen fotoğrafını elde etmek etmek üzere saat iki buçukta hareket eden trenle Mersin'e doğru hareket ettim.

Mersin'de doğruca hükümet dairesine vararak hemşehrim olan Polis Komiseri Ali Efendi'ye meseleyi anlattım. Orada herifin fotoğrafını elde ederek akşama yakın saat sekiz buçukta hareket eden tren ile Adana'ya doğru yola çıktım. Tren Tarsus İstasyonu'na geldiğinde bir jandarma trenin içinde elime bir telgraf verdi ki örneği aşağıdadır.

Tarsus Kaymakamlığı Aracılığıyla Tarsus'ta Kayseri İdare Başkatibi Başkâtibi Nazif Efendi'ye
Hintli Hacı Salih'in gönderilmeyerek koruma altında Kayseri'ye çağrıldığı, oradan da korumalı olarak ve hızla gönderilmesi Ankara Vilayeti'nden yazıyla buyurulmakta olup hemen gereğinin yerine getirilmesi istenmektedir efendim.
Kayseri Mutasarıfı Arif 9 Haziran 1324¹⁶

Şu telgrafı alıp okuduğum sırada tren de Adana'ya doğru hareket etmişti.

Telgrafın başlığıyla tarih ve numarasından bile anlaşıldığına göre Tarsus Kaymakamı bu telgrafı elinde tutmuş ve Hacı Salih Adana'ya gittikten sonra dar bir zaman içinde yani trenin hareketi sırasında bendenize [Ahmet Nazif Efendi] göndermiştir. Bunun üzerinde bu durumda emrin yerine getirilmesi mümkün olamadığından üzüntü içine düştüğüm halde saat on birde trenle Adana İstasyonu'na ulaşarak doğruca Hükümet Dairesi'ne koştum. Hükümet Dairesi'ndeki memurlar gitmiş olduğundan yalnız o sırada araba ile sayfiyesine gitmek üzere bulunan Polis Müdürü Kazım Efendi'yi bulabildim. Herifin Adana'ya geldiğini ve elde bulunan fotoğrafıyla gereken işlemlerin yapıldığını, kendisinin de itiraf ettiğini söyleyerek müjde verdi ve benim başarıımı tebrik etti. Ertesi Çarşamba günü¹⁷ saat altıda Adana Vâlisi Bahri Paşa Hazretlerini ziyaret edip zahire meselesine dair olan memuriyetimi gösteren resmi yazıyı takdim ettikten sonra Hacı Salih'in Kayseri'ye ve oradan Ankara'ya gönderilmesi lüzumuna dair olan telgraftan bahsederek Hacı Salih'in Kayseri'ye gönderilmesi müsaadesini rica ettim. “Bâb-ı Âli¹⁸den ne yapılması gerektiğini sordum. Henüz cevap alamadım. Kayseri'ye gönderilmesi mümkün olamaz. Sen öylece mutasarrıflığa yaz.” diye emir buyurdular Yine üzgün olarak oradan çıktım. Şu telgrafı yazdım.

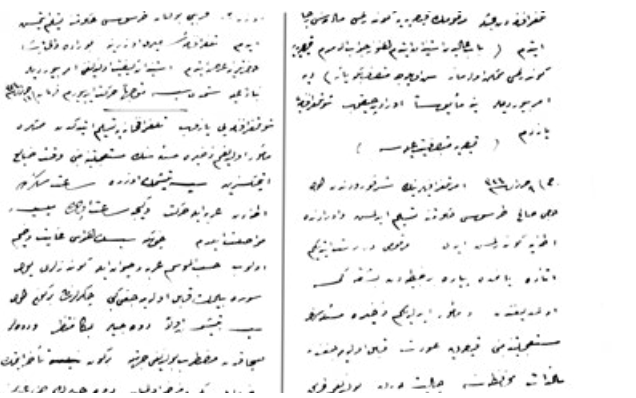
Kayseri Yüksek Mutasarrıflığına
9 Haziran 1324¹⁹
Telgrafla buyrulan emir gelmeden önce Hacı Salih, Hacı Salih Tarsus idaresine teslim edilmiş ve oradan Adana'ya gönderilmişti. Hacı Salih'i yakaladığım sırada yanımda piyade bir zabıtanın başka kimse olmadığından ve memur

16 22 Haziran 1908

17 24 Haziran 1908

18 Bâb-ı Âli: Osmanlı hükümeti, sadrazamlık

19 22 Haziran 1908



edildiğim zahire meselesinin aciliyetinden dolayı Kayseri'ye geri dönmek mümkün olamayacağından bizzat muhafaza-sına çalışılarak bulunduğum yol üzerinde yakınlığı bulunan Tarsus idaresine teslim etmiştim. Telgrafınız üzerine burada Vali Paşa Hazretleri'ne arz ettim. Kendisinin meseleyle ilgilendiğini emir buyurdular

Bunun üzerine şimdi Sis'e doğru hareket ediyorum.
Eerman 11 Haziran 1324²⁰

Şu telgrafı yazıp telgrafhaneye teslim ettikten sonra memur olduğum zahire meselesinin aciliyetinden dolayı hava aydınlanmadan Sis'e yetişmek üzere saat sekizde Adana'dan araba ile hareket ve gece saat üçte Misis'e ulaştım. Çünkü Sis'in havası gayet vahim olup mevsim sebebiyle araba ve hayvan ile gündüzleri yola çıkabilmek mümkün olamayacağı gibi benden [Ahmet Nazif Efendi] bir gün evvel Sis'e gelmiş olan olan deveçiler develer sıcaktan sıkıntılı bulunduğundan bir gün ertelemek rızaları pek de düzenli olmayan deveçilerin dağılabileceği ve zahire nakli meselesinin zorlaşacağı kesin olduğundan daha fazla kalmağa müsait vakit imkânı bulunmadığından Adana'dan ikinci vaktinde hareket ettim.

Gece Misis'te bir parça istirahatten sonra şafak vaktinden evvel saat sekizde hareket ve o sıcak çöllerde bin türlü zorluk ve zahmetle Haziran'ın on ikinci Perşembe günü²¹ akşama yakın saat onda Sis kasabasına ulaşabildim.

Mutasarrıf Kazım Beyefendi'yi ziyaret ve resmi görevlendirme yazımı takdim ettikten ve zahirenin Sis'e dört saat mesafede bulunan Nalbantoğlu Çiftliği'nden satın alınması lüzumuna dair olan emirlerini aldıktan sonra oradan çıkarak gece saat yedide Nalbantoğlu Çiftliği'ne hareket edip iki gün içinde zahireyi tedarik edip satın aldım ve aşağıdaki telgrafı gönderdim.

20 24 Haziran 1908

21 25 Haziran 1908

22

Kayseri Yüksek Mutasarrıflığına

Dün selâmetle Sis'e geldim. Deveciler de o gün gelmişti. Mutasarrıf Bey'in yardımlarıyla buradaki çiftliklerin bazılarına müracaat ederek talep edilen zahire tedarik edildi. İki yüz elli devenin bir yol üzerinde barınamayacakları anlaşılmasına bağlı olarak iki kısma ayrılarak on yedi bin yedi yüz seksen altı kesesi yüz elli bir deveye yüklenerek Adana ve on bir bin dört yüz doksan yedi kesesi yüz beş deveye yüklenerek Haçin tarafından ki toplam yirmi dokuz bin iki yüz seksen üç kese zahirenin bu gün yola çıkarıldığı kullarının [Ahmet Nazif Efendi] da yarın Adana yoluyla hareket etmesinin kararlaştırıldığını arz ederim. ferman 14 Haziran 1324²²

Artık Sis ve havalisinin şu mevsimdeki sıcaklık ve havasının vahametinden bahsetmeği lüzumsuz görürüm. Yalnız şu kadarını söyleyebilirim ki Mayıs ayı zarfında sıcaktan sekiz kişinin hayatını kaybettiğini güvenilir şekilde haber verdiler.

Haziranın on dördüncü Cumartesi günü²³ gece saat sekizde Nalbantoğlu Çiftliği'nden deveçileri yolcu ettikten sonra ertesi Pazar günü²⁴ saat on onda Sis'e ulaşacağı yazılan bulunan postadan parayı alarak zahire sahiplerine ödemek üzere mecburen yine Sis'e geri döndüm.

Saat onda posta geldi. Parayı alıp zahire sahiplerinin hesabını bitirdikten ve paranın teslimine dair olan makbuz kağıtlarını alarak Mutasarrıf Bey'i ziyaret ve veda ettikten sonra akşam vakti saat on ikide Sis'den hareket eyledim

Memur olduğum zahire meselesi bu şekilde sona erdiği gibi tarifi imkânsız olan sıcaktan pek sıkıntılı olduğumdan on günlük mesafeyi bir günde kat edebileceğim gibi hızla harekete can atıyordum. Allah'a şükürler olsun Sis ile Misis'in arasındaki on iki saatlik o vahim ve dehşetli sıcak havayı orayı gece geçerek sabahleyin saat on ikide Misis'e gelebildik ki Haziran'ın on altıncı Pazartesi²⁵ günüydü. Arz ettim ya gündüzleri gitmek mümkün olamadığından o gün ikinci vaktine kadar Misis'te istirahat edip saat onda oradan hareketle gece saat ikide Adana'ya, ertesi Salı günü²⁶ trenle Tarsus'a ve Çarşamba günü²⁷ hareketle Haziran'ın yirmi üçüncü Pazartesi²⁸ günü Allah'a hamd ve minnet olsun selâmetle Kayseri'ye ulaştım

Sis Seyâhatnâmesi

Âcizleri [Ahmet Nazif Efendi] Kayseri'de.■

22 27 Haziran 1908

23 27 Haziran 1908

24 28 Haziran 1908

25 30 Haziran 1908

26 1 Temmuz 1908

27 2 Temmuz 1908

28 6 Temmuz 1908

BİLGİ MANTIK VE VARLIK İLİŞKİSİ

PROF. DR. AHMET AYHAN ÇİTİL

25 Mart 2017 Cumartesi Günü BÜSAM Şehir Akademi’de Yapılan Seminer



BEN MANTIKÇIYIM. BENİM ASIL KONUŞMA KONUM MANTIKLA ilgili. Mantık-bilgi ilişkisini ve mantık-varlık ilişkisini size anlatmaya çalışacağım. Seminerin şöyle bir akışı var. Herkes konuyla ilgili bir fikir edinsin diye öncelikle mantık nedir, mantıksal doğruluk ne demek, ne işe yarar ile ilgili biraz konuşacağım. Bilenler için bu kısım biraz sıkıcı olabilir. Sonra mantık-bilgi ilişkisiyle ilgili bir şeyler söyleyeceğim. “Mantık, bilgi ve bilginin üretilebilmesi, anlaşılabilmesi vb. konularda ne işe yarıyor?” sorusu üzerinde duracağım. Sonra metafizikle ilgili tartışmalara geçeceğim. “Mantık metafizikle, varlık hakkında konuşmayla da diyebilirsiniz, nasıl ilişkilenebilir?” sorusu üzerinde duracağım. Batı felsefesinde özellikle

son iki yüzyılı karakterize eden çok temel bir yönelim var. Bu yönelim “metafiziğin elenmesi” diye de anılıyor. Yani biz bugün akademik söylem içinde bir zamanlar yapıldığı şekliyle metafiziğin artık yapılamaz olduğunu düşünüyoruz. Ne demek bu, nasıl olmuş, niye olmuş, bu konuları anlatmaya çalışacağım. Eğer süre kalırsa, son bir buçuk yüzyıldır fikriyatta “dile dönüş” denilen, dilin felsefenin merkezine yerleştiği bir süreç var; o süreç içinde mantıkta neler oldu ve bu nasıl yeni bir metafizik üretiyor, bu konulardan bahsedeceğim.

Öncelikle, mantığın işi doğrulukla ilgili. Fakat çok özel bir anlamda bu konuyla ilgileniyor. Biçimsel anlamda doğrulukla ilgileniyor. Bunu anlamak

için doğruluğun neye yüklendiği üzerinde durmamız gerekiyor. Doğruluk neye yükleniyor, ondan, yani önermeden kısaca bahsetmeliyiz. Bir önermenin doğru olması ne demek, bir önermenin içeriği itibarıyla doğru olması ne demek, bu itibarla karşılaştığımız sorunlar nelerdir? Bunları anladığımızda bir önermenin içeriği itibarıyla değil, biçimi itibarıyla doğru olması önem kazanacak. O zaman mantık önemli hale gelecek ve mantıkla ilgili konuşmaya başlayacağız.

Biz doğru, eğri diye gibi sıfatları çok farklı şeyler için kullanırız. “Doğru çubuk”, “eğri çubuk” da deriz; “doğru insan”, “eğri insan” da deriz. Ama burada kast ettiğimiz doğru tabii ki doğru ya da yanlış olabilen ifadelerle,

dilsel ifadelerle ilgilidir. Burada da üç tane terim var birbiriyle ilgili. Bir tanesi lafız. Gramerciler ona sözce diyorlar ama ben çok bir şey anlamıyorum sözceden. Lafız daha kullandığımız ve anladığımız bir sözcük. Bundan ayrı cümle ya da tümce dediğimiz bir şey var. Bir de önerme ya da kaziye dediğimiz bir şey var. Bunlar üç farklı düzeyde aslında farklı şeyler ve birbirlerine biraz karışabiliyorlar. Doğruluğu biz bunlara yüklüyoruz. Doğru ya da yanlış olabilen şeyler lafızlardır, cümlelerdir ya da önermelerdir diyoruz. Lafız şu demek: Ben herhangi bir an, doğruluk ya da yanlışlık yüklenebilecek bir şey söyleyebilirim. Mesela “Bu bir saat-tir” diyebilirim. Bu bir lafızdır. Bunu tekrar söylersem bu başka bir lafızdır.

Siz kalkıp “Bu bir saatir” dersiniz bu başka bir lafızdır. Yani faille, söylenildiği yere ve zamana göre lafızlar bir çokluk içerebiliyor. Lafızlar somut şeyler bir anlamda. Yerleri var, zamanları var, failleri var. Diyelim ki bir soyutlama yaptık. Mesela ben buna “bu bir saatir” dediğimde bir sestonum var, vurgularım var, harfleri söyleyiş biçimim var, telaffuzum var vs. ve sizinki benimkinden farklı. Bu farklılıkları attığımızda, failleri de attığımızda, bütün bu farklılıkları soyutladığımızda aynı tümcenin ya da cümlelerin farklı kişilerce sarf edilmesinden ve bu anlamda lafızdan bahsediyoruz. Dolayısıyla özellikle dilbilimcilerin uğraştığı anlamda cümle ya da tümce soyut bir şey. Yani somut ağzımızdan çıktığı anlamda konuştuğumuz şeye

onlar cümle demiyorlar, lafız diyorlar. Bir ileri aşama soyutlama daha var, orada gramer farklılıklarından kaynaklanan farklılaşmaları da atıyorsunuz. Diyelim ki ben kalktım dedim ki “Bu saati buraya koydum.” “Bu saat benim tarafımdan buraya konuldu.” da diyebilirim. Farklı iki cümle var bu sefer. Kelimeleri, kelime sıraları, grameri farklı; fakat ifade edilen aynı. Bu saatle ilgili bir şey, bir olgu ya da durum burada gerçekleşiyor ve ben bunu iki farklı tümceyle ifade ediyorum. Bu farklılıkları da attıktan sonra ifade edilen her neyse ona önerme diyoruz biz mantıkçılar. Bu önermeler doğru ya da yanlış olabiliyorlar. Tabii dil sadece önermelerden oluşmuyor. Bizim söz edimleri dediğimiz daha inşa ifadelerden de oluşuyor. Davetler,

sorular, istekler gibi. Onları bir kenara bırakıyoruz. Gerçi onları ele alırken de diyoruz ki onlarda da işin içinde bir tutum vardır ama her zaman bir önerme de vardır. Biri birine bir emir verdiğinde aslında bir önermenin gerçekleşmesiyle ilgili bir şey söylemiş olur diyoruz. Yani dilin merkezinde bizim için her zaman yine doğru ya da yanlış olabilen önermeler var.

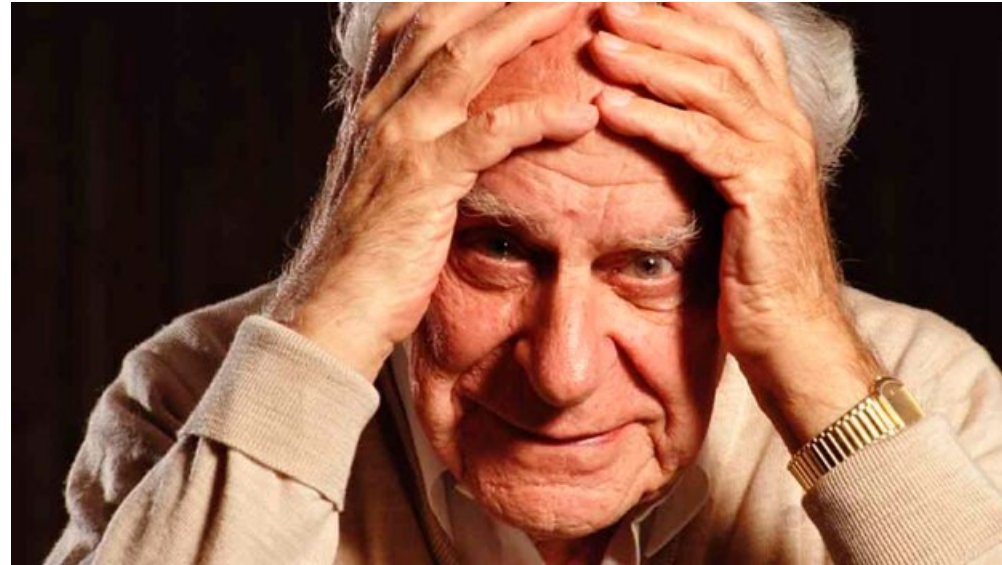
Bir önerme doğrudur demek ne demektir? Dile getirilen, soyutlamayla da düşündüğümüz bir önerme doğrudur demek ne demektir? Bunun belki de bilinen, kabul edilen ilk tanımını Aristoteles vermiş. Tekerleme gibi bir şey söylemiş, demiş ki: *Olan bir şeyin olduğunu, olmayan bir şeyin olmadığını söylemek doğru; olan bir şeyin olmadığını, olmayan bir şeyin olduğunu söylemek yanlıştır.* Ne kadar güzel değil mi? Gayet basit, çok da net geliyor bize. “Bu bir saattir” diyorum. Olan bir şey mi bu? Evet, bu bir saat. Demek ki söylediğim şey doğru. “Bu bir şişedir” deseydim yanlış bir şey söylemiş olacaktım. Aristoteles’in söylediği böyle bir şey, gayet güzel. Dolayısıyla önerme dille ilgili olarak ortaya çıkıyor. Bir ifade var burada, bir lafızla bunu dışarı vuruyoruz. Bir de varlık var, var olan var, hakkında konuştuğumuz bir şey var. Sanki bu tanım şöyle bir şey söylüyor: bunu, dille ifade edileni, bununla, var olanla, kıyaslayabilirsiniz diyor. Yani dilde söylenilen eğer varlığa uyuyorsa söylediğiniz şey doğrudur diyor. Bu tanım çok basit olmakla beraber ve çok kabul görmesine rağmen -ki buna aynı zamanda bir kuram olarak da bakıyoruz, doğruluğun uygunluk, mütekabiliyet, mutabakat kuramı diyoruz- son derece sorunlu. Öyle kolay kolay, evet doğruluk böyle bir şey ve bir şey doğruysa böyledir demek mümkün olmuyor. Şimdi size bu sorunları anlatacağım, iş buradan itibaren biraz ilginçleşecek. Şu ana kadar söylediklerim daha basitti.

Neden problemler çıkıyor, nasıl problemler çıkıyor? Birincisi, tecrübenin

öznelliğinden kaynaklanan problemler çıkıyor. Bununla neyi kastediyoruz? Hepimizin bir tecrübesi var, bir şeylerin farkına varma biçimimiz var. Bizim tecrübemiz içinde bir şeyler ortaya çıkıyor. Bunun öznel olması ne demek? Ben sizin bir şeyi nasıl tecrübe ettiğinizi bilemediğim gibi siz de benim bir şeyi nasıl tecrübe ettiğimi bilemiyorsunuz. Hatta bunu biraz daha zorlarsanız felsefe solipsizm (tekbencilik) dediğimiz probleme kadar gidiyor. Ben şimdi burayı nasıl görüyorum siz bilmiyorsunuz. Siz de burayı görüyorsunuz, ben de sizin tam olarak nasıl gördüğünüzü bilmiyorum. Sanki benim gibi gördüğünüzü varsayıyorum. Bir şey söylediğinizde benim kast ettiğim ya da anladığım şey her ne ise onu herhalde kast ediyorsunuz diye düşünüyorum. Ara sıra yanlış anlamalar da oluyor ama bunları çözebileceğimizi düşünüyorum, böyle bir itimatımız var. Ama bu itimat, hani felsefecilerin özellikle de şüpheli felsefecilerin eline düşünce o kadar da sağlam bir şey olmaktan çıkıyor. Ne demek istediğimi size basit bir örnekle anlatacağım. Tersine çevrilmiş renk tayfı diye bir örnek var felsefede, hiç duydunuz mu bilmiyorum. Renk tayfı demek ne demek? Bugün fizikçilere göre, renkler frekanslarına göre bir bant üzerine yerleştirilebiliyorlar. Mor ötesi, kızıl ötesi frekanslar var, bir de arada bizim daha algılayabildiğimiz frekanslar var. Bunların hepsi bir tayf oluşturuyor, bir çizgi oluşturuyor da diyebilirsiniz. Diyelim ışık bir şeyden yansıdı bana geldi, birazdan bundan gene bahsedeceğiz, bu ışık bende öyle bir izlenim uyandırıyor ki, diyelim o frekansı mavi ışığa denk geldiği için ben de onu mavi olarak görüyorum, kırmızı yansısaydı kırmızı gibi görüyorum. Fakat şöyle bir şey düşünmek mümkün. Bu renk tayfının ortasında bir nokta ya da bir eksen düşünün. Benim fizyolojik yapım ya da zihinsel yapım sizininkinden farklı olsun. Nasıl farklı olsun? Bu ışık ışınları gelsin, benim

beynimde öyle bir şekilde işlensin ki o görme merkezine ulaşmadan önce frekanslar belirlediğimiz o eksene göre yer değiştirsin ve bu sistematik bir şekilde olsun. Yani frekansları düşünün, ekseni düşünün. Mesela belli bir uzaklıktaki sağ taraftaki frekans bu tarafa geçiyor, buradaki frekans o tarafa geçiyor. Buradan yansıyan ışın hemen herkes için mavi renkli ışına denk gelecekken, bende bir şeyler oluyor ve kırmızı tarafa geçiyor. Ben bu nesneyi sizin kırmızıyı gördüğünüz gibi görüyorum ve bu çok sistematik oluyor. Bütün renkler bir eksene göre ve simetrik olarak yer değiştiriyor. Sorun şu: Benim farklı bir tecrübeye sahip olduğumu anlayabilir miyiz? Ne dersiniz? Bana sordunuz diyelim “Nasıl görüyorsun Ayhan şunun kapağını?” Siz nasıl görüyorsunuz bunun kapağını? Mavi. Annem bana, ilk bu rengi öğretirken “Oğlum bak, sana böyle bir şey görünürse buna mavi de” demiş. Ben bunu ne zaman görsem mavi diyorum. Nereden anlayacaksınız benimkinin farklı olduğunu? Sorunun ne olduğunu anladınız mı? Biraz daha üzerinde duralım. Bu nesne bana, size kırmızı görüldüğü gibi görünüyor, açık bir kırmızı gibi görünüyor. Ama zaten bütün renkleri farklı görüyorum ben sizden. Bakıyoruz buna, siz diyorsunuz ki bu mavi, ben de mavi diyorum. Ama bana size kırmızı görüldüğü gibi görünüyor. Çünkü bana böyle görünen bir renk sistematik olarak hep böyle olduğu için ne zaman böyle görünürse görünsün, bana hep böyle öğretmişler, böyle görünen şeye mavi demişler. Belki de ben sizden çok farklı bir şekilde her şeyi görüyorum. Bunu sorgulayarak fark etmek belki de imkânsız. Kim acaba öyle görüyor kim böyle görüyor ayırt etmek mümkün değil. Belki de siz öyle görüyorsunuz veya herkes farklı görüyor. Belki de iş düşündüğümüzden daha da karışık. Çok başka farklılıklar var. Deneyimin öznelliği, tecrübenin öznelliği demek bu demek. Sorun

nereden kaynaklanıyor? Benim neyi nasıl tecrübe ettiğimi bilmediğiniz için, ben de sizinkini bilmediğim için, konuşarak anlaşıyoruz ama sanki hiçbir sorun yokmuş gibi, tecrübemizde ortaya çıkanın da aynı olduğunu varsayıyoruz. Ancak hiç aynı olmayabilir. O zaman deminki tanımımıza geri dönüyoruz, “var olan bir şeyin var olduğunu söylemek doğru” mudur? Benim için var olan ile sizin için var olan aynı değil ki. Hangi



▲ Popper

uygunluktan bahsediyoruz? Bu tabii uç bir örnek olabilir. Renklerle ilgili ve sistematik bir yanlışlıkla ilgili olabilir. Ama şunu da düşünebiliriz, belki de, pek çok konuda farklı düzeylerde bu tip farklılaşmalar var bizim tecrübelerimiz arasında. Bu farklılaşmaları dili kullanırken bazen yakalıyoruz, bazen de yakalayamıyoruz. Belki o kadar da uğraşmıyoruz yakalamakla. Hangi gerçekliğe hangi önerme uygun düşecek? Hani “Allahu alem” sözü burada çok iyi oturuyor. Öyle bir perspektif lazım ki hepsini bilecek -ki kim ne diyor anlaşılabilirsin. Bu perspektif ise bize göre değil. Biz ne doğru ne yanlış, anlamıyoruz. Bakın doğruluğun uygunluk kuramı demek ki bir problem yaratıyor. En

azından tecrübenin öznelliği açısından bir problem yaratıyor. Başka bir problem var mı? Bir sürü problem var.

İkinci olarak terimlerin muğlaklığından kaynaklanan sorunlar var. Nasıl sorunlar bunlar? Yine renklerden gidebiliriz. Mesela ben diyorum ki “Oğlum bana bir tane kırmızı elma al gel.” O da gidiyor getiriyor. Ancak bir elma ne zaman kırmızı olur, bunun bir ölçütü yok. Her yeri tamamen kırmı-

farklılaşmalar da var. Adam diyelim ki İsveç’te yaşıyor Allah’ın bulutlu ülkesinde, azıcık gökyüzü görüyor “Hava açtı” diyor. Bizde bir tane iki tane bulut olsa “Bulutlandı” diyoruz, değil mi? Hemen hemen tüm genel terimler için böyle bir muğlaklık var. Birisi kalkıp “Hava bulutludur” dediğinde o aslında neye karşılık geliyorsa o önerme doğru olur diyebilmek konusunda çok ciddi sıkıntılar var. Bunlardan bugün bahsetmeyeceğiz ama bulanık puslu mantık gibi dizgelerin çıkış nedeni de bu. Tek doğru, tek yanlış gibi doğruluk değerleriyle böyle konuları belki de konuşamayacağımızı düşünüyoruz. Doğruluğun uygunluk kuramı çok basit, çok netmiş gibi geliyor ama biraz daha zorladığımızda terimlerin muğlaklığı ciddi bir sorun yaratıyor.

Üçüncü olarak gönderimin netleştirilememesi üzerinde duralım. Gönderim derken, ifadelerimizin hakkında konuştuğu her ne ise ondan bahsediyoruz. Gönderimde bulunduğumuz şeye söylediğimiz şeyi doğrulayan anlamında “ma sadak” da diyebiliriz. Şişe dediğimde, bu nesne onun gönderiminde yer alıyor. Bu konuda meşhur bir örnek var, onu anlatacağım size. Willard Van Orman Quine adlı bir felsefeci var, gayet pragmatist bir düşünür. Çeviri problemleriyle, radikal yorumlama problemleriyle de ilgileniyor. Şöyle bir örneği var: Diyelim ki hiç sözlük çalışması yapılmamış bir ülkeye gittiniz ve muhataplarınızla anlaşmaya çalışıyorsunuz. Dünyada hala böyle bir sözlük çalışması yapılmamış topluluklar var, modernlik her yere tamamen girdi diyemiyoruz. Hala kendi kafasına göre yaşayan topluluklar var. O dili konuşan biriyle bir aradayken yanınızdan bir tane bizim “tavşan” dediğimiz canlı sıcrayarak geçse ve o kişi kalkıp “Gavagai!” dese, bundan ne anlarsınız diyor Quine. Hani siz de o dili anlamaya çalışıyorsunuz ya, kendinize göre bir sözlük oluşturmaya çalışırsınız. “Gavagai” derken bu adam ne demek istedi

acaba diye düşünürsünüz. Ben olsam ilk olarak “Herhalde bunlar tavşana gavagai diyorlar” derim mesela. Ama belki de adamlar, kendi dilleri nasılsa, nasıl anlaşıyorlarsa, belki o tavşanın oradan zıplayarak geçişine gavagai diyorlardır. Tavşanın kendisine değil, sürecin kendisine belki öyle diyorlardır. Ya da tavşanın öyle bir parçası var ki o gavagai aynı zamanda tavşanı gösteriyordur, gavagai diyorlardır ama

karmaşıklaşsın tam olarak kast edilenin ne olduğunu anlamak hep teori düzeyinde kalıyor, hep bir belirsizlik var. Sözlüğümüze sürekli yeni şeyler ekleniyor. Herhalde buna bunu diyorlar diyoruz. Soru sorsak bile anladığımız, daha önce sorudan anladığımız söz-cükler her ne ise onlara bağımlı. Hep böyle bir müphem ve gerçekten tam olarak ne hakkında konuştuğumun netleştirilemediği bir düzey kalıyor.



▲ Noam Chomski

tavşanın kendisini kast etmiyorlardır. Neye gönderimde bulunarak gavagai dediklerinin çok farklı versiyonları olabilir. Diyebilirsiniz ki sözlük çalışması ilerledikçe, neyin kastedildiği biraz daha keskinleşmeye başlar. Çünkü bunlar galiba böyle soru soruyorlar diye düşünerek, onların dilinde “Kardeş siz tavşana gavagai mi diyorsunuz?” diye sormayı deneyebilirim. O da “evet” veya “hayır” diyebilir. Fakat burada Quine’nın dikkat çekmek istediği şey şu. Hangi kelimeyi nasıl kullandıklarıyla ilgili teorimiz ne kadar karmaşıklaşırsa

Bunu hissediyor musunuz?Diyebilirsiniz ki “Bize ne, millet gavagai deyince ne diyorsa desin”. Quine’ın asıl söylemek istediği şey başka bir dilin öğrenilmesi ile sınırlı değil. Asıl söylemek istediği şey şu: Herhangi bir bebek dünyaya geldiğinde de bir dili böyle öğreniyor. Annesi yakınlarından geçen bir tavşan görürse “İşte tavşan!” diyor. “Şişeye bak, işte bir şişe” diyor. Bebek de annesinin söylediklerini anlamlandırmaya çalışıyor. Diyor ki “Herhalde şuna şişe deniyor”. “Şişe” diye bir ses çıkarırsa da kendisine “Aferin” diyoruz. “Şişe” yerine başka bir

ses çıkarırsa “Vay salak!” diyoruz. Onları da dinleyerek yolunu bulmaya çalışıyor. Fakat en nihayetinde dili öğrendi dediğimizde, biraz da sorun yaşamadan yoluna devam edebildiğinde, aslında onun kafasında, kullandığı terimlerle ilgili karmaşık bir kuram var. Öte yandan deminki sorun aynen devam ediyor. Kim ne hakkında ne kesinlikle konuşuyor sorusu tartışmalı. Hem farklı diller söz konusu olduğunda hem de bireysel düzeyde bu böyle. Zaten bu durum çok ciddi çeviri sorunlarına da yol açıyor. Hadis ve tefsir alanında da ciddi sorunlarımız var. Peygamberin yaşadığı devirde biri böyle bir sözcük kullandığında aslında tam olarak neyi kast etti veya kast etmedi? Yani bu gönderimin netleştirilememesi de bir problem. Yine doğruluğun uygunluk kuramında ne neye uygun, niye uygun dediğimizde neyi kast ediyoruz?

Bir sonraki sorun daha da enteresan. Burada önermelerin varlıkla değil ancak diğer bazı önermelerle karşılaştılabildiğinden söz ediyoruz. Deminki probleme geri dönelim. Birisi dedi ki “Niye böyle sana göre mi mavi bana göre mi mavi diye uğraşıyoruz, bilim var, bilime başvuralım.” Nasıl yapalım? Şu nesneden yansıyan ışınları alalım, frekansını ölçelim, rengi odur diyelim. Güzel. Ancak bulduğumuz frekans şu frekans bandındaysa mavi diyelim, dersek yine bir sorunla karşılaşıyoruz. Frekans bandının neresine kadar mavi, nereden sonra turkuaz oluyor da tartışmalı. Ben bazı renkleri bugüne kadar hiçbir şekilde anlayamadım mesela. Bej nedir anlayamadım. Bugüne kadar kimse bana beji anlatamadı ya da bende bir problem var. Ben bej nedir bilmiyorum? Var mı burada bej rengi? Ancak şimdiki sorunumuz bu değil. Şimdi diyelim ki birisi sorunu çözmek için bilimsel bir yol önerdi, dedi ki biz bu frekansı ölçeceğiz. Şu soruyu sorabiliriz: Bu frekansı nasıl ölçeceksiniz? Onu ölçmek için bir alet yapacağız, bir deney tasarlayacağız. Peki,

o aleti yapabilmek için neleri doğru var sayacaksınız? Optik kuramını doğru var sayacak mısınız? Evet. Onun dayandığı mekaniği doğru var sayacak mısınız? Tabii ki var sayacağız. Bir bakıyoruz basit bir şeyi gösterebilmek için neredeyse bilimdeki bütün kuramları, önermeleri doğru kabul ediyoruz. Ve o önermelerin doğruluğunun ışığında elde ettiğimiz bir sonucu belli bir şekilde yorumlayıp ona doğru diyoruz. Aslında herhangi bir gerçeklikle bir önermeyi kıyaslamıyoruz. Belirli bir önermeyi, mesela diyelim “Bir şeyin ibresi şuradan şuraya çıktı.” gibi bir önermeyi çok kocaman bir önerme grubuyla kıyaslayarak bir sonuca varmaya çalışıyoruz. Belki de biz bu açıdan bakıldığında dilden bağımsız, önermelerden bağımsız gerçeklikle hiçbir zaman karşı karşıya kalmıyoruz. Belki de bu daha da ciddi bir problem. Meşhur bir bilim felsefecisi vardı biliyorsunuz, Karl Popper. Bu konuyu anlatmaya çalışıyormuş öğrencilerine. Bir türlü başaramıyormuş. Öğrencileri, “Olur mu hocam, varlık orada, görüyoruz” gibi şeyler söylüyorlarmış. Bir gün derse girmiş. “Arkadaşlar, gözlemleyin” demiş. Öğrencilerden bazıları demiş ki “Hocam neyi gözlemleyelim?” “Hah demiş” Popper, “ben de tam onu diyorum.” Yani neyi gözlemleyeceğimizi daha önce kurgulamadan -ki o önermelerin var sayılmasını ve doğru var sayılmasını içeriyor- neyi gözlemleyeceğimize dahi karar veremiyoruz. Dilden bağımsız, önermeler açısından bağımsız, dolaysızca var olan bir gözlem olduğu dahi tartışmalı. Şimdi biz doğruluğun uygunluk kuramı sağlamdır ve bir şeyin var olduğunu söylemek doğrudur demeye nasıl devam edeceğiz? Hala bu kuramı savunmaya devam edebilirsiniz, ben de savunuyorum. Ama yine de sorunun ne olduğunu hissetmiş olduk. Doğruluğun uygunluk kuramı ile ilgili başka sorunlar da anlatılabilir, şimdilik geçelim.

O zaman insanlar şu sorunu soruyorlar: Acaba içeriği itibarıyla bir önermenin

doğruluğunun bu kadar sorunlu olması karşısında, bir önermenin doğru olup olmadığının belirlenmesinin bu kadar sıkıntılı olması karşısında, içeriğe hiç uğramadan bu sorunları çözebilecek ya da aşabilecek bir doğruluk söz konusu olabilir mi? İşte biçimi itibarıyla bir önermenin doğru olmasını söylememizi sağlayacak bir doğruluk var mı? Konuyu şöyle de açabiliriz. Çoğunuz üniversitede okuyorsunuz. Niye üniversitede okuyorsunuz? Çünkü üniversitede belli bir bilgi birikiminin olduğunu düşünüyorsunuz. Biz hocalar okumuşuz, bir şeyleri biliyoruz. Soru şu: Doğruluğun uygunluk kuramıyla ilgili bu kadar sorun varken bu bilgi nasıl bu kadar çok birikti? Bakın aslında o

Acaba içeriği itibarıyla bir önermenin doğruluğunun bu kadar sorunlu olması karşısında, bir önermenin doğru olup olmadığının belirlenmesinin bu kadar sıkıntılı olması karşısında, içeriğe hiç uğramadan bu sorunları çözebilecek ya da aşabilecek bir doğruluk söz konusu olabilir mi? İşte biçimi itibarıyla bir önermenin doğru olmasını söylememizi sağlayacak bir doğruluk var mı?

kadar çok birikmemesi gerekirdi belki de. Nasıl biriktiği meselesinin aslında arka planındaki tartışma mantık ve biçimsel doğrulukla ilgili. Eğer mantık ve biçimsel doğruluk olmasaydı, bu kadar bilgi birikmezdi. Biz de hoca diye ortalıkta gezemezdik, siz de üniversiteye gelip bir diploma alayım diye uğraşmazdınız. Bu konu hakikaten burada bulunuşunuzla son derece alakalı. Peki, gerçekten biçimsel bir doğruluk var mı? Şimdi onu anlamaya çalışacağız.

Şimdi bu asılı perdeden bahsediyorum. Bu perde beyaz mı? Benim anlamadığım da bu. Buradan da bakınca sarı gibi görünüyor. Ne renkmiş? Yani demek istediğim, hakikaten de problemli. Sabaha kadar tartışabiliriz. Deminki söylediklerimi düşünün. “Bu perde yeşildir” desem ne dersiniz? İnsan hakikaten bir tuhaf oluyor. Acaba

yeşil mi diye gözümüz dönüyor. Peki, “Bu perde beyazdır ve bu perde beyaz değildir” desem ne dersiniz. Bu perde yeşil bile olabilir. Hafif yeşili andıran bir tarafı da olabilir. Ancak hem beyazdır hem beyaz değildir diyemezsiniz, diyor insan. Niye diyor? İşte burada aslında o “ve” ve “değildir” terimleri var ya, onlara mantık sabitleri diyoruz, genelde onları önermeler-arası anlamı değişmeyecek şekilde anlamları neredeyse sabitmiş gibi kullanıyoruz. “Ve” demek ne demektir önermeler söz konusu olduğunda? “Ve” demek “bu bir şeydir ve bu bir şeydir” diyen biri, o iki şeyin birlikte doğru olduğunu söylüyordur; biz “ve” terimini böyle anlıyoruz. “Değildir”i ise bir şey doğruysa “değil”i yanlıştır diye

anlıyoruz. Bakın işte o anlamları bizim tarafımızdan sabit kılınan terimler “ve” ve “değildir” gibi “veya”, gibi “ise” gibi, bunlara önerme eklemeleri diyoruz. “Bazı” gibi “tüm” gibi “zorunlu” gibi “olanaklı” gibi “mümkün” gibi vs. terimlere de mantık sabiti diyoruz. Onların anlamları üzerinde uzlaştığımız noktada -ki bunlarla ilgili de tartışmalar var, onlara çok girmeyeceğiz- herhangi bir önermenin biçim itibarıyla doğru olup olmadığından bahsedebilmeye başlıyoruz. Şimdi önermeler mantığında, doğruluk tabloları var ya, o tabloları yapmaya başlamamızın nedeni de bu sabitleri nasıl anlamlandırdığımız. Önermenin içeriğiyle ilgilenmemeye başlıyoruz. Diyoruz ki önermelerde ne deniyorsa deniyor. İster “Perde beyazdır” densin, ister “Marşlılar yeşil gömlek giymeyi severler” densin, bunlar doğru mu yanlış mı, bu bizi ilgilendirmiyor.

Önermeler doğru olduğu kabul edildiği takdirde bir şeye sen “P’dir ve P değildir” diyorsan kardeşim yanlış bir şey söylüyorsundur. Bakın bu düzeyde ortaya çıkan doğruluk, P’nin içeriğiyle ilgili bir şey söylemiyor; bileşik önermenin de bir içeriği yok. “P’dir ve P değildir”ın yanlış olduğunu söylerken önermenin içeriğiyle ilgili hiçbir şey söylemiyoruz. Buna işte biçimsel doğruluk diyoruz. Bici mi veren ne? Mantık sabitleri.

Bir örnek daha yapalım. Mesela “Bu perde beyazdır veya beyaz değildir” deseydim doğru bir şey söylüyor olacaktım. Çünkü “veya” demek -“P veya P değildir” gibi düşünün bunu- “veya ile birleştirilen iki önermeden en az bir tanesi doğruysa bileşik önerme doğrudur” demek. O zaman madem P doğruysa değili yanlış, öyleyse ikisinden en az bir tanesi doğru olduğuna göre, bu bileşik önerme her zaman doğrudur demiş oluyoruz. Şimdi devam ettiğimizde burada “geçerlilik” terimi ile karşılaşyoruz. Mantıkta biz hep geçerliliğin peşindeyiz. Geçerlilik biçimsel doğruluk demek. İçerikle ilgilenmiyoruz ya, öyle biçimleri bulmaya çalışıyoruz ki mantıkta o biçimleri elde ettiğimizde diyoruz ki o P’lerin Q’ların yerine hangi doğruluk değerini taşıyan önermeyi yazarsanız yazın bu biçim içerisinde biz doğru bir önerme elde ederiz. P’yi Q’yu nasıl yorumlarsanız yorumlayın bu biçim doğrudur, diyoruz. Tüm yorumlar altında doğru olan biçime de “geçerli” diyoruz. Mantığın işi geçerli biçimleri bulmak.

Bu sadece önermelerle sınırlı değil, çıkarımlar, örneğin kıyaslar için de söylenebilir. Bu sefer farklı bir tür geçerlilikten bahsediyoruz. Bir kıyasta iki tane öncül, bir tane sonuç var. (Bir çıkarım öyle olmak zorunda da değil, çok daha fazla öncül de olabilir.) Kıyas çok alışık olduğumuz bir çıkarım türü. Aristoteles’in de uğraştığı üç terimli bir tımdengelsel çıkarım türü. Buradaki geçerlilik şu anlama geliyor: Öncüller doğruyken sonuç yanlış olamıyorsa,

bunu sağlayan biçim her ne ise o biçim geçerlidir. Dikkat edin biçim derken bu sefer kast ettiğimiz şey nedir? Buradaki biçimi bize sağlayan terimler neler? Bu sefer önermelerin içinde, “hiçbir” gibi bir sözcük var, “bazı” gibi bir sözcük var, “değildir” gibi bir sözcük var vs. “Hiçbir A, B değildir” gibi ifadeler olduğunu düşünün bunun, o A’ların, B’lerin, C’lerin ne olduğunun önemi yok. A, B, C yerine ne yazarsanız yazın, bu biçim bize geçerli bir kanıtlama veriyor, geçerli bir çıkarım veriyor. Öncüller doğruyken sonucun yanlış olamadığına hükmediyoruz. Mantık nasıl bir şey? Niye önemli? Çünkü eğer gerçekten bu tip biçimleri tespit edebiliyorsak neleri söyleyebiliyoruz, hangi önerme biçimleri geçerlidir, hangi çıkarımlar geçerlidir, onu söyleyebiliyoruz.

Mantıksal doğruluğu nerelerde kullanıyoruz? Öncelikle biz birbirimizi ne zaman ikna etmek istesek aslında bu biçimleri kullanıyoruz. Mesela bizim oğlan diyelim sabah kalktı, kahvaltısını edecek ki servise yetişsin. Diyorum ki “bak oğlum yemeğini hızlıca bitirirsen servise yetişirsin, beni dinle ve bunu yap.” Hiç orali olmuyor. Sonra bir kanıtlama öne sürüyorum: “Eğer servisi kaçırmak istemiyorsan yemeğini yemelisin” diyorum. “Servisi kaçırmak istemiyorsun değil mi” diyorum. O da “Evet” diyor. “Öyleyse yemeğini yemelisin” diyorum. Bakın bu bir *modus ponens*, geçerli bir biçim. Bu tip bir kanıtlamayla ikna edemezsem de kızıp bağıyorum tabii. Bu da çok önemli. Çünkü birbirimizi ikna etme sürecinde eğer mantıkla iş göremiyorsak, mantığı esasa yerleştiremiyorsak, birbirimizi geçerli kanıtlamalarla ikna edemiyorsak işin içine iktidar, şiddet vs. girmeye başlıyor. O yüzden mantık aslında çok önemli. Şimdi hepiniz akademisyen adayısınız inşallah bir de ön loca olarak akademisyen olma ihtimali olduğunu düşündüğüm arkadaşlar var. Diyelim ki bir dergiye bir makale yazdınız. Niye yazıyorsunuz o makaleyi? Daha önce bir

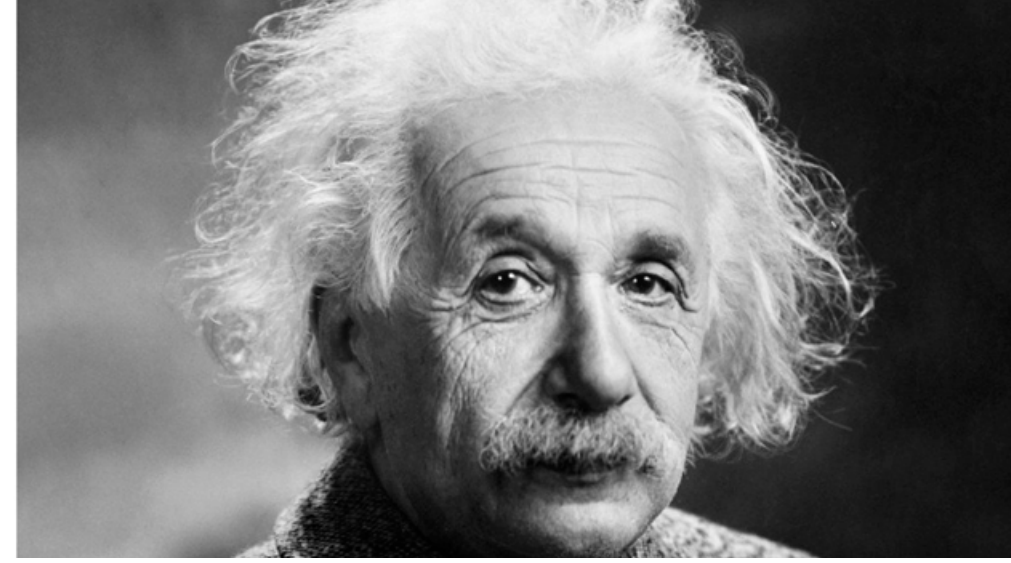
birikim var onu zaten biliyorsunuz, onu kesbetmişsiniz, ona yeni bir taş eklemek istiyorsunuz. Yaptığınız şey özü itibarıyla şu: Belli öncülleri sıralıyorsunuz, bir akıl yürütmeden geçiriyorsunuz ve ulaştığınız sonucu akademi kabul etsin istiyorsunuz. “Ben bunu yaptım, bana göre böyle” diyorsunuz. “Siz de bunu yayımlayın, bu akademik bilgi dağarcığının bir parçası olsun” diyorsunuz. Yaptığınız şey özü itibarıyla geçerli bir çıkarım yapmak ve bunu karşı tarafa kabul ettirmeye çalışmak. Bir dergide bir yazı yayımlanacağında hakemlere bu yazı önceden geliyor. “Bunu yayımlayalım mı yayımlamayalım mı?” diye soruluyor. Biz hakemler, öncelikle yazarın söyledikleri o bilgi dağarcığının bir parçası mı, yani daha önce birileri bunları kanıtlamış mı, ispatlamış mı ona bakıyoruz. Sonra akıl yürütmesi hakikaten geçerli mi ona bakıyoruz. Tabii, o sonuç iyi bir şey mi muteber bir şey mi onu değerlendiriyoruz. Yani burada yayımlansa iyi olur mu, ona da bakıyoruz. Ama eğer akıl yürütmesi geçerliyse, öncülleri de doğruysa geçerli ve sağlam bir şey söylediğini düşündüğümüz için yayımlanması yönünde rapor veriyoruz. Yayımlandığında da orada savunulan görüş bilgi dağarcığının yeni bir parçası oluyor. Bakın eğer, mantıksal doğruluk olmasa, ayağımızı buna basmasak böyle bir birikimden söz edemeyiz. Çünkü içerik itibarıyla neleri doğru kabul edersek aynı zamanda neleri doğru kabul etmemiz gerektiğiyle ilgili o geçişi yapamayız. Mantığın akademinin kalbi olduğunu söylerler, değil mi? Gazali de ilmin kapısı olduğunu söylemiş. Niye öyle dediğini de burada hissediyor olmanız lazım. Mantık olmadan hiçbir şey olmuyor o yüzden, akademide özellikle. Akademiyle sınırlı mı? Hayır. Her yerde aynen geçerli. Mantığı başka nerede kullanıyoruz, devam edelim.

Matematikçiler tamamen bu biçimsel doğrulukla ilgili ilkeleri kullanarak ispatlarını ve türetimlerini yapıyorlar.

Yalnız bunu sadece matematik diye ayrı bir disiplin var orada bu önemliymiş diye düşünmeyin, herhangi bir bilim dalında insanların kullanabilecekleri tüm nesneler ve aletler matematik içinde inşa ediliyor. Yani siz birtakım tanımlar vererek bir nesneyi tanımlar kümesi, aksiyomlar kümesi içinde tutuyorsunuz. O nesneyle ilgili söylenilebilecek her şeyi biçimsel olarak geçerli akıl yürütmelerle teorem olarak ispatlıyorsunuz. Matematiğin tamamı mantığa dayanıyor. Ve matematik olmazsa bilim adamlarının, mühendislerin vs. kullanacakları nesneler olmazdı. Mantık olmasa bütün bu nesne inşa etme, dizge inşa etme, bunun hakkında konuşabilme imkânı olmazdı.

Sonra mesela bir bilim adamı diyor ki ben bir konuyla ilgilendim, bir fenomeni açıklamaya çalışıyorum, şurada geliştirilmiş şu matematiksel dizge, şu cebirsel dizge benim işime yarar. Oradaki, terimleri o fenomenle ilişkilendirebilecek şekilde yorumluyor ve diyor ki işte bu bir kuram olarak söz konusu fenomeni ya da olguyu açıklıyor. Yani bilim adamının yaptığı bilimsel faaliyetin kendisi de bu anlamda o mantık yoluyla inşa edilen nesneye dayanıyor.

Ayrıca biz kuramların doğrulanmasında da mantık kullanıyoruz. Bunu size ünlü bir örnekle anlatacağım. Einstein biliyorsunuz en büyük fizikçilerden biri olarak kabul ediliyor. Genel görelilik kuramı son derece karmaşık bir kuram. On tane denklemi var, yasaları vs. var. Demiş ki Einstein, bu evreni bize resmeden kuram aslında budur. Bakın biçimsel ve matematiksel bir şey. Biz Einstein’ın söylediğini neden kabul edelim? Ancak şu şartla kabul edebiliriz: Eğer biri kalkıp o kuramdan bir öndeyi, bir gözlem önermesi türetebilirse ve o gözlem önermesi bizim gözlemlediğimiz şeyle uyum sağlarsa, “Kuram testi geçti ve hakikaten galiba bu adamın söylediğinde bir hikmet var” deriz. Einstein kuramını yazdığında



▲ Einstein

Genel görelilik kuramı son derece karmaşık bir kuram. On tane denklemi var, yasaları vs. var. Demiş ki Einstein, bu evreni bize resmeden kuram aslında budur. Bakın biçimsel ve matematiksel bir şey. Biz Einstein’ın söylediğini neden kabul edelim? Ancak şu şartla kabul edebiliriz: Eğer biri kalkıp o kuramdan bir öndeyi, bir gözlem önermesi türetebilirse ve o gözlem önermesi bizim gözlemlediğimiz şeyle uyum sağlarsa, “Kuram testi geçti ve hakikaten galiba bu adamın söylediğinde bir hikmet var” deriz. Einstein kuramını yazdığında herkes “Evet bu doğru” dememiş. Ne yapmış Einstein ya da Einstein gibi genel görelilik kuramı üzerinde çalışan insanlar? Hakikaten oturmuşlar, bir gözlem önermesi türetmişler.

herkes “Evet bu doğru” dememiş. Ne yapmış Einstein ya da Einstein gibi genel görelilik kuramı üzerinde çalışan insanlar? Hakikaten oturmuşlar, bir gözlem önermesi türetmişler. Demişler ki bu denklemleri sağlayan evrende uzay-zaman eğri, büyük kütleli cisimler uzay-zamanı eğip büküyor. Dolayısıyla herhangi bir ışık ışını büyük kütleli bir cismin yanından geçerken eğriliyor. Bu eğrilik bu denklemlere göre hesaplanabilir. Oturmuşlar o açının da ne olduğunu hesaplamışlar. Güneş’in tutulduğu bir gün daha önceki yerini bildiğimiz bir yıldızın konumunu tespit

etmişler. Çünkü eğer denilen doğruysa o ışın güneşin yanından geçip dünyaya gelirken eğilecek ve biz yıldızı olduğu yerde değil ama saptığı bir başka yerde göreceğiz, bir alfa açısı ortaya çıkacak. Gerçekten de kuramın öngördüğü alfa açısı gözlemde çıktığı için, genel görelilik kuramı kabul görüyor. Yani bilimsel bilginin ilerlemesi için böyle bir deneye ihtiyaç var. Fakat burada mantık nerede? Mantık şurada: Eğer siz o karmaşık kuramın söz konusu bu gözlem önermesini zorunlu olarak gerektirdiğini onları öncül olarak aldığınızda bu gözlem önermesinin sonuç

olarak zorunlu bir şekilde çıktığını gösteremezseniz bu deney söz konusu kuramı gerçekleyemez. Dolayısıyla herhangi bir kuramın doğrulanmasında elde edilebilecek bir gözlem önermesi içinde mantık olmazsa olmaz. Mantık olmadan biz bunu yapamıyoruz. Dolayısıyla mantık büyük bir şey. Mantık önemli bir şey. Akademinin de gerçekten kalbi ve bu bilgi birikiminin de merkezinde yer alıyor. Fakat bunun ötesinde bir tarafı var mantığın. Bizi bugün ilgilendiren bir başka tarafı var. Şimdi bilgi ile ilişkisini bir kenara bırakacağım. Biraz daha metafizikle varlıkla ilişkisine geçeceğim. Şu ana kadar bir sorusu olan var mı? Evet.

Soru: Hocam bu anlattığınız biçimsel mantığın sabitelerine dayandırarak oradan gündeme getirdik. Ama mantığın sabiteleri de yine sabit kabul ettiğimiz bir şey. Yine kabule dayalı bir kesinlik. Ondan nasıl emin olabiliriz.

Sizin söylediğinizin iki boyutu var. Söz konusu bu sabitler gerçekten dilin bir parçası olarak varlar mı yoklar mı, mesela böyle bir şey sorulabilir. Bugün biz önermeler mantığını anlattığımızda diyoruz ki, hani bu “ve”, “veya”, “ise” gibi terimler var ya, önerme eklemi diyoruz onlara, onları biz doğruluk fonksiyonu olarak yorumluyoruz. Yani bu şu demek: Mesela “P’dir ve Q’dur” demek; her ikisi birden doğruysa önerme doğru, en az biri yanlışsa yanlış demek. Yani doğru ve doğruyu doğruya, doğru-yanlış, yanlış-doğru ve yanlış-yanlış yanlışla götüren bir fonksiyondur diyoruz. Bu şekilde birli ve ikili toplam 20 tane doğruluk fonksiyonu var, başka olamıyor. Sabit yani. Matematiksel olarak başka türlü bir doğruluk fonksiyonu yok. Bazı diller bu doğruluk fonksiyonlarına yer veriyor bazıları vermiyor. 20’sini içeren bir dil yok. Ama bu şekilde anlaşıldığında, biçimsel bir dil içinde hangi doğruluk fonksiyonlarının olması gerektiğini biliyoruz. Bu sorunun bir tarafı ve cevaplanabilir tarafı. Sorunuzun ikinci tarafı bence şununla ilgili: Biz niye bu

sabitler işin içindeyken o söylediğiniz biçimlerin doğru olduğunu kabul edelim. “P veya P değildir”i niye doğru kabul edelim? Güzel bir soru bu. Ben de tam onu anlatacaktım işte. Şimdi tam da böyle bir soruyla karşılaştığımızda niye belli biçimler doğru olsun, zorunlu olsun ki filan denildiğinde insanlar diyorlar ki nasıl içeriği itibarıyla bir önerme bir şeye karşılık geldiğinde doğru oluyor, biçimi itibarıyla bir önerme de mantık ilkelerine uygun olduğunda doğru oluyor diyorlar. Yani bu mantık ilkeleri, mantıksal doğruluğun temelinde, zemininde yer alıyor, demiş oluyoruz.

Nasıl ilkeler bunlar? Mesela aynılık ya da özdeşlik ilkesi var. Bir şeyin kendisiyle aynı olarak düşünülmesi, kendinde olarak düşünülmesi. “A eşittir A’dır”, “A, A ile aynıdır” gibi önermelerle ifade ediyoruz bunu. Ya da çelişmezlik ilkesi: “Bir yüklem bir özneye aynı bakımdan ve aynı biçimde hem aittir hem ait değildir diyemeyiz”. Yani “A, B’dir ve A, B değildir” dediğinizde yanlış bir şey söylemiş oluyoruz. Ya da üçüncü halin olmazlığı ilkesi; Bir önerme doğruysa değil yanlıştır, yanlışsa değil doğrudur.” Bunlardan biraz farklı, üçüncü halin olmazlığı ilkesine çok benzeyen bir ilke daha var. Ona iki değerlilik ilkesi diyoruz. Bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır. Şöyle düşünebiliriz. Mesela ben demin dedim ki “Bu tahta beyazdır veya bu tahta beyaz değildir.” Bu önerme niye doğru? Burada “veya”yı yorumlama biçimimiz önem kazanıyor. Önermelerden en az bir tanesi doğruysa “veya” ile oluşturulan bileşik önerme doğrudur diyoruz. Peki “P” ve “P değildir”in ilişkisini nasıl anlıyoruz? Bir önerme doğruysa değil yanlıştır, yanlışsa değil doğrudur. Bu hangi ilke? Üçüncü halin olmazlığı ilkesi. Demek ki “P veya P değildir” gibi bir önerme üçüncü halin olmazlığı ilkesini doğru kabul ettiğimiz için doğru oluyor. Tüm bu doğrulukların en temelinde mantık ilkeleri yer alıyor. Bu konuda tartışma

var mı? Zaten az önceki soru da biraz bununla ilgili. Evet var.

Eğer birisi kalkıp bu üç mantık ilkesini ve iki değerlilik ilkesini de katarsak doğru ve yanlış olmak üzere iki doğruluk değeri olduğunu öne süren bu dördüncü ilkeyi de kabul edip mantık yaparsa, bu ilkeleri sağlayan biçimsel doğruluklar benim mantık alanıma giriyor derse biz ona klasik mantık yapıyor diyoruz. Biri kalkıp bu ilkelere en az bir tanesine itiraz ederse o zaman klasik olmayan mantık yapıyor diyoruz. Hele bugün pek çok klasik olmayan mantık var. Tek tip de değil. Bir ilkeye tek tip itiraz da yok. Birkaç tür itiraz var. Bu çok önemli bir gelişme. Şu anlamda önemli, eskiden biz hakikaten tek tip bir mantığın olduğunu düşünüyorduk. Bu özellikle bizim ilahiyatçı arkadaşlar için önemli. Bizim geleneğimizde metafiziklerin çoğu bu anlamda klasik mantıkla uyumludur, onu var sayar. Bugün dediğim gibi çok farklı klasik olmayan mantıklar var. Süremiz belki yetmeyecek, onunla ilgili konuşamayacağız ama şimdiden söyleyelim. Söz konusu bu klasik olmayan mantıkların da bir metafizik resim sunduğu ve belki de içinde yaşadığımız gerçekliğin klasik olmayan mantığa uygun bir metafizik içerdiğini iddia eden felsefeciler var. Bu hakikaten çok tartışılması gereken bir şey.

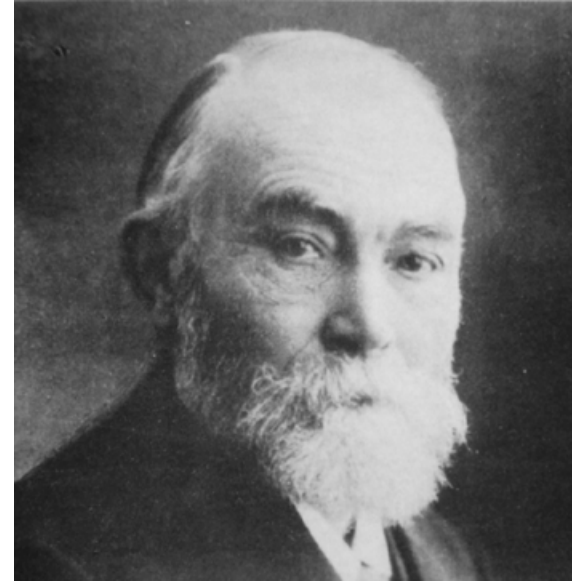
Sonuç olarak asıl tartışma mantık ilkelerinin temeline ilişkin olarak yürütülüyor. Burada iki ismi alacağım. Bir tanesi Aristoteles, klasik mantığın, Aristoteles mantığı dediğimiz mantığın kurucusu. O hakikaten bu mantık ilkelerini en temel aksiyomlar olarak kabul ediyor. En temel mütearifeler olarak kabul ediyor. Bu mantık ilkelerinin aynı zamanda varlık ilkeleri de olduğunu düşünüyor. Birazdan metafizikle ilgili tartışmada bunu konuşacağız. Ama mesela bugünkü mantık açısından önemli bir isim, önemli bir felsefeci Ludwig Wittgens-

tein, 20. yüzyılda öne çıkan bir felsefeci, mantık ilkelerini tamamen dille ilgili ilkeler olarak görüyor. Diyor ki mantık ilkeleri dili mümkün kılan ilkelerdir. Yani bu ilkeleri kaldırırsanız dil ortadan kalkar. Ama kalkıp kendinde bir varlığın bu tip ilkelere tabi olduğunu iddia edemeyiz, diyor. Bu aradaki fark işte metafiziğin elenmesiyle ilgili fark, birazdan üzerinde konuşacağımız fark. Şimdi, şöyle söyleyelim. Konu mantık ilkelerinin tartışılmasına geldiğinde ister istemez ne var ne yok tartışmasıyla ya da bu ilkelerin varlığın da aynı zamanda ilkeleri olup olmadığı tartışmasıyla ilişkileniyor. Tabii Aristoteles metafiziğin meşhur *Metafizik* adlı kitabının dördüncü kitabında çelişmezlik ilkesini nasıl temellendirmiş, nasıl savunmuş, bunlar ayrı tartışma konuları. Biz metafizikle ilgili konuşacağımız için buradan yolumuza devam edeceğiz.

Gelelim metafiziğe. Peki, metafizikten ne anlıyoruz? Çok farklı tanımları da verilebilir ama pek çoklarının söylediği bir şey bu, Aristoteles’in kendi ifadesi: Metafizik deyince varlık olmak bakımından varlığa ilişkin ya da gerçeklik hakkında evrensel, kuşatıcı, (konuşma evrenindeki her şey hakkında geçerli demek bu, evrenselin anlamı o, gözü- nüzde çok fiziksel bir evren canlanmasın diye söylüyorum) ve zorunlu hükümler verebilmeyi anlıyoruz. Metafizik yapmak ya da metafizik önerme derken böyle bir şeyi anlıyoruz. Yani metafizik yapıyoruz dediğimizde varlığın tamamıyla ilgili şeyler söylemeye başlıyoruz. Varlık böyledir, şöyledir; kendinde varlık budur, şudur diyoruz. Neye dayanarak bunu söylediğimiz çok önemli bir sorun tabii. Ayağımızı neye basıyoruz? İnsan sonlu bir varlık, tecrübe edebileceği de sınırlı görünüyor. Bilimle ilgili, demin içeriksel doğrulukla ilgili bir sürü sorundan bahsettik. Nasıl olacak da biz bütün varlık hakkında evrensel ve zorunlu bir şeyler söyleyebileceğiz?

Burada size metafiziğin iki farklı kapısından söz edeceğim. Biz aslında

insanlık olarak o kapılardan geçmişiz, geçiyoruz. Bu kapılardan geçerek varlık hakkında konuşabileceğimizi ya da birtakım hükümler verebileceğimizi düşünmüşüz. Nedir bu kapılar? İlk kapıyı açıyoruz. Kapının arkasından kim çıkıyor bakıyoruz. Şu çıkıyor: Tecrübeye ortaya çıkanların tecrübenin kuruluşunda yetersiz kalması. Bu gayet şifreli bir şey gibi, bunu anlatması da kolay değil. Kast edilen şey şu: Tecrübeye ortaya çıkanla neyi kast ediyoruz? Diyelim ki duyusal alanda benim bir tecrübem var. İşte burada eğer duyu organlarımda da bir sorun yoksa renkler, sesler, dokunduğumda edindiğim birtakım özellikler benim tecrübemde ortaya çıkıyorlar. Gayet güzel. Bu ortaya çıkanlara biraz teorik açıdan da bakabilirim. Mesela bugünkü parçacık fiziği açısından bakabilirim. Diyebilirim ki evrende tecrübeye ortaya çıkan şu kadar sayıda parçacık var. Hadronlar var, leptonlar var... Tecrübeye ortaya çıkanlar derken onu kast ediyoruz. Sorun şu. Hiç bilimle filan da bunun bir ilgisi yok, bilim ne kadar gelişirse gelişsin onunla da bir ilgisi yok. İnsanlar söz konusu bu unsurları nasıl ilişkilendirirse ilişkilendirsinler, nedensellik bağlarını nasıl kurarlarsa kursunlar, tecrübenin kendisi, tecrübe edenin kendisinin kuruluşu açıklanamıyor. Ne demek bu? Diyelim ki, ben demin üzerinden atlayıp geçtim, şu şişenin kapağına bakıyorum mavi diye görüyorum. Ne kadar güzel? Ben desem ki “Bunu nasıl görüyoruz biz?” Lisede, üniversitede bunları bize böyle öğretiyorlar, yanlış da değil. Fizyolojik olarak diyorlar ki ışık ışınları var, geliyor bu nesneye çarpıyor, göz bebeğimize geliyor, gözümüzün arkasında ters görüntü oluşuyor, sonra nöronlar sinapslarla o uyarımları iletiyor, beynin bir görme merkezi var, sinyaller oraya ulaşıyor... Sonra görüyoruz. Genel açıklama bu. Çok yanlış bir açıklama da değil. Çünkü bunun herhangi bir alanında bir şey sekteye uğrasa göremeyiz. Ya



▲ Frege

da bulanık görürüz. Sorun şurada. Bu, görmenin açıklaması olamaz. Demek istediğim şu: Görme varken ve zaten görme açıklanmışken nedensellik zinciri içinde bunun nasıl olduğunu anlatmak başka bir şey, görmenin ya da işitmenin nasıl ortaya çıktığının açıklamasını vermek başka bir şey. Bakın, demin tecrübeye ortaya çıkanlardan, fiziksel parçacıklardan bahsettim. Uzak zamanda bunlar fizikçilerin tasvir ettiği gibi etkileşiyorlar fiziksel olarak. Benim beynim de uzak zamandaki bir fiziksel nesne. Çok karmaşık olabilir ama fiziksel bir nesne. Bir sürü parçacıktan oluşuyor. Bütün bu hikâyeyi biri bana anlatsa ben derim ki fiziksel uzay zamanın belli bir bölgesinde, yani benim beynimin belli bir bölgesinde bu hikâyenin sonuncunda en fazla bir fiziksel hal değişikliği meydana gelir. Bunu hissedebiliyor musunuz? Bakın benim beynimin bir kısmı fiziksel bir halden, A halinden B haline geçer. Kimse kimseyi görmüş olmaz. Eğer öyle bir şeyin görmenin açıklaması olduğunu kabul etseydik kameralar da görüyor derdik. Hani eski kameralar vardı. Film vardı orada. Fotoğrafçı açardı onu, hatta biraz da beklerdi, sonra

kapatırdı. Sonra o filmi banyo ederdi. Niye? Işık ışınları gelirdi ve o filmde bir fiziksel hal değişikliğine yol açardı. O filmin kendisine ya da kameranın kendisine biz bir şeyin bilincine vardı, bir şeyi kendisine temsil etti, algıladı diyor muyuz? Demiyoruz. Beynin çok daha karmaşık olması açıklama açısından hiçbir avantaj sağlamıyor. Çünkü tecrübe edinenin kendisinin, bakın, “Ben”in nasıl ortaya çıktığının bir “Ben”in bir şeyleri kendisine nasıl sunduğunun açıklaması fiziksel olarak verilemez. Bunu hissettiniz mi? Bakın bunu hissetmiyorsanız hiç felsefeye giriş yapamazsınız. İnsanlar bu kadar yüzyıldır neyi konuşuyor, anlamazsınız. Bu kadar bilim var, insanlar niye bununla uğraşıyor? Çünkü açıklanamıyor. Bilimsel bir yöntemle açıklanamıyor. Diyebilirsiniz ki peki nasıl açıklanacak? En eski çağlarda yaşayan kimler varsa onlar da, bu konu üzerine biraz kafa yoran, biraz çatlak birileri bunu düşündüğünde, bu böyle olmuyor demişler. Bunlara felsefeci, ilahiyatçı diyoruz. Asıl bu konulara takılanlar onlar. Neye takılmış bu insanlar? Demeye çalışıyorlar ki eğer bu açıklanacaksa bu açıklamayı yaparkenki dili genişletmemiz lazım. Demek istediğimiz şey şu: Dil sadece tecrübede ortaya çıkanları adlandırdığı ya da onların arasındaki ilişkileri adlandırdığı sürece tecrübenin kendisinin kuruluşu hakkında konuşamıyorsunuz. Ben mesela şu nesne nasıl ortaya çıkıyor, açıklamak istediğimde, aslında bu tecrübenin ortaya çıktığı mekânı soruyorum. Bakın, biraz dili genişletelim. Mekânı sadece fiziksel uzay olarak anlamayın. “Kun” fiilinden türeyen bir sözcük olarak bir şeyin olduğu, varlığa geldiği yeri anlayın. Bunun mekânı nedir diye sorsam ilk başta aklınıza gelen uzay-zamandır olabilir. Doğru uzay-zaman olmasaydı bu burada ortaya çıkmazdı. Ama bu açıklama yetersiz çünkü uzay-zamanda bu ortaya çıkıyorsa, benim bedenimde ortaya çıkıyorsa tecrübe açıklanamaz

hale geliyor. Demek ki bunu ve bunu göreni birlikte ele alacak başka bir mekân ihtiyacı var. İş şimdi enteresan bir hal almaya başlıyor. Hani biz hep şöyle düşünme eğilimindeyiz: Ben uzay-zamandayım. Ben eğer beynim değilsem -ki beynim olmadığımı yavaş yavaş anlıyorum- bunun bazı ilginç sonuçları var. Ben bir ayna sistemi kurup kendi beynime de bakıp muncıklayabilirim. Benim tecrübem içinde beynim ortaya çıkar. Ben beynim değilim. Beynimle bir alakam olduğu muhakkak. Oraya dokunuyorsun, ben bir şeyler hissediyorum. Nasıl bir alakası var ayrı bir konu. İnsanlar metafizik diye bunlarla uğraşıyor işte. Ama asıl soru şurada: Belki de uzay-zaman “Ben”de. Benim tecrübemin içinde uzay-zaman ve bütün bu ilişkiler ortaya çıkıyor. Ben kendimi uzay-zamana koyarak bunu anlayamıyorum. O zaman demişler ki: Peki, biz bu işi nasıl konuşacağız? Mekân nedir yani. Şimdi size soruyorum arkadaşlar. “Ben”in kendisinin de “Ben”in tecrübe ettiğinin de birlikte ortaya çıktığı mekânın adı nedir? Felsefeciler ne demişler ta ilk çağlardan beri? Ruh. Simdi siz bu sevimli hayalet Casper gibi şeyleri seyredip ruhu şeffafımsı, gezen tozan bir şeymiş gibi zannediyor olabiliyorsunuz, yeni nesil. Ruh bütün bu tecrübenin kurulduğu mekânın adıdır. Ve pasif bir mekân da değildir. Melekeleri var, faal bir şeydir. Tecrübenin içine bakıp, sonra geri dönüp ruhun melekeleri ayırt ediliyor. Mesela ben düşünüyorum, ben duyumluyorum, ben algılıyorum, ben hatırlıyorum, ben imgeliyorum dediğimizde aslında tecrübe de kendisi ortaya çıkmayan bir şey ve onun faaliyeti hakkında konuşuyoruz. Bu dilin genişletilmesi anlamına geliyor. Bu metafizik işte. Yani, şöyle bir şey diyorsunuz: Ben bunu duyumluyorum demek, benim öyle bir duyumlama meleğim var ki (hatta ilahiyatçılar burada, onlara da laf atarak söylüyor, melekelerin meleklerle de ilgisi var bence) bu meleke şu duyulurların

tecrübemde ortaya çıkmasına vesile oluyor. Benim böyle bir meleğim olmasa ben kalkıp şu nesnenin maviliğinin farkına varamam. Bu o kadar güçlü bir meleke ki bana bunları sunabiliyor. Şimdi bakın. Demek istediğim şey şu: Siz fiziksel uzay zamanda nelerin olup bittiğini, beyninizde nelerin olup bittiğini tamamen açıklayan bir kuram dahi geliştirseniz tecrübenizde ortaya çıkan şu mavi rengin maviliğinin ya da bir gülü kokladığınızda hissettiğiniz o kokunun nasıl ortaya çıktığının açıklamasıyla ilgili hiçbir şey söylemiş olmazsınız. O nedensellik zinciri aynen orada olabilir ve sizde gülün kokusu ortaya çıkmayabilir. Gülün kokusu yerine sizin karanfil kokusu dediğiniz şey de ortaya çıkmış olabilir. Çünkü o nedensellik hiçbir şekilde o niteliğin ortaya çıkışını açıklamıyor. Onu size sunan meleke o kadar güçlü ve farklı bir meleke ki size onu o şekilde gösteriyor, mavi olarak ya da gülün kokusu olarak size tecrübe ettiriyor. Meleke diye bahsettiğimiz şeyler bunlar.

Daha güçlü bir meleke de var, düşünme melekesi. O daha da enteresan. Aktif, kendiliğinden hareketli. Yargıda bulunarak işliyor bir şekilde. Ben harekete geçip bir yargı verdiğimde bir düşünsel içeriği kendime sunuyorum. Mesela kalkıyorum “Bu şişe mavidir” diyorum, bunu dile getiriyorum ve düşünceimde bunu idrak ediyorum ve yakalıyorum. Bu meleke öyle acayip bir zamana tabi değilmişçesine sunuyorlar. Düşünme fiilleri herhangi bir şeyi düşünüp bana sunduğunda duyuşsal olandan farklı olarak sunuyor. Mesela ben kalkıp “Bu şişe mavidir” dediğimde onun düşünsel içeriği benim için -bu şişe eriyebilir, yok olabilir, zamana tabi olabilir- hiçbir şekilde içerik olarak değişmeden ve kendisiyle aynı olarak durmaya devam ediyor. Bu kadar muazzam bir melekedan bahsediyoruz. O melekemin işleyişinin bana sunduğu düşünülürlerin tabi olduğu ilkelere

Aristoteles mantık ilkeleri diyor işte. Bir şeyin kendisiyle aynı düşünülmesi bu melekemin bir faaliyeti sonucunda ortaya çıkıyor çünkü. Özdeşlik ilkesinin kaynağında bu faaliyet var.

Demek ki mantık ilkeleriyle metafizik arasında çok ciddi bir bağ var. Bir kapıdan geçiyorsunuz, birden kendinizi tecrübenin kuruluşuyla ilgili bir tartışma içinde buluyorsunuz, oradaki melekelerden bir tanesi de size bir şeyleri bu şekilde gösteriyor, var kılıyor, kendisiyle aynıymışçasına size sunuyor. O yüzden mantık ilkesi diye bir şey var. Düşünce dediğimizde aslında neyi kast ettiğimizi metafizik konuşmadan anlayamıyoruz ve anlamlandıramıyoruz.

Bir de ikinci kapı var, onunla ilgili çok kısa bir şey söyleyeyim sonra bir soru soracağım. İkinci kapımız da aynı yere çıkacak olan bir kapı aslında. O da nedir? Biz kalkıyoruz diyoruz ki dil var ve dilin ifade edebildikleri var. Dilin ilkelerinden hareketle biz, varlığın tamamı hakkında hüküm verebiliriz ve konuşabiliriz, diyoruz. Bu sayede de ne hakkında konuşmaya çalışıyoruz metafizik söz konusu olduğunda? Tanrı hakkında konuşmaya çalışıyoruz, ruh hakkında konuşmaya çalışıyoruz. Bilinç dediğimiz ya da onun nasıl kurulduğuyla ilgili şeyler hakkında konuşuyoruz. Özgürlük, tarih, can gibi şeyler, yani belki de bizim için en önemli olabilecek konular hakkında konuşuyoruz. Ve bunun bu şekilde konuşulabilmesi mantık ve mantığı mümkün kılan zeminle iç içe bir konu. Birbirinden bağımsız bir şekilde de ele alınamıyor.

Bu ikinci kapı üzerinde çok fazla konuşmadığım için, dil üzerinde, oradan konuşarak başlayacağım ve nasıl belli bir metafiziğe yol açıyor onu anlatmaya çalışacağım. Dilin bir şekilde anlamlı olması, anlaşılır olması onun nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı problemini de birlikte getiriyor. Dilin içinde malum bazı genel terimler var, özel adlar var, “Bir şey bir şeydir” dediğimizde kul-

landığımız, kopula dediğimiz, koşaç dediğimiz “-dır” var. Bunları nasıl anlamlandırmamız gerekir, bunlar neye karşılık geliyor derken de bir başka kapıdan geçip tekrar varlıkla ilgili konuşmaya ve metafizik yapmaya çalışıyoruz. Biraz mantıkçı olarak söylersem semantik, anlambilimle ilgili düşünmeye başladığımızda o bizi ister istemez yine varlıkla ilgili ve metafizikle ilgili problemlere götürüyor.

İkinci kapıyla ilgili ilk örneğimizi verelim. Bu genel terimlerden, “bardak”, “çanak” gibi, “kırmızı” gibi terimlerden bahsedelim. Somut bireylere işaret etmekle ilgili sorunlara birazdan geleceğim. Bu genel terimler neye işaret ediyor, ne hakkında konuşuyoruz biz burada dediğimizde akla gelen çözümlerden biri işte bu tümeller, küllîler meselesi. Tekil varlıkların dışında, tekil şişelerin dışında, tikel, partiküler, cüzî anlamda var olan şeylerin dışında küllîler, tümeller var mı? Bakın, bu metafizik bir tartışma. Bu düşünülürler var mı?

Bir sonraki örneğe geçelim. Çünkü onu deminki meseleye de bağlamaya çalışacağım. Aristoteles bugün adlandırdığımız anlamda “metafizik” diye bir kitap yazmamış da, fizikten sonra gelen konuları içeren kitaplar yazmış, sonradan onları derleyenler bu kitaba “*meta ta phûsika*” demişler. Aristoteles metafizikle ilgili tartışmalarına gene dilden başlıyor. Diyor ki, ben dildeki terimleri sınıflandırdığımda, işte o meşhur kategoriler hikâyesi, öyle bazı terimleri ayırt ediyorum ki bunlar özel adlar ya da özel ad gibi davranan adıl dediğimiz “bu”, “şu” gibi terimler. Söz konusu bu terimler diğer kategorilerdeki terimlerden farklılar. Neden farklılar? Çünkü o terimler başka terimleri yüklem olarak kabul ediyorlar ama kendileri başka terimlerin yüklemi olamıyorlar. Mesela “bu şişe” diyelim. O da ad gibi davranan bir şey, “mavidir” diyorsun ama “mavi”ye “bu şişe”yi yüklemiyorsun. Bir asimetri var. Dilde öncelikli olan sanki bu şekilde somut varlıkları,

somut bireyleri adlandıran adlar gibi görünüyor. Aristoteles buradan bir geçiş yapıyor ve diyor ki dilde temel olan bu terimlerin adlandırdığı her neyse, o da varlık bakımından temel olmalıdır. İşte cevher ya da töz diye bahsettiğimiz terim buradan çıkıyor. Yani birincil töz, cevher; o adların, o ad gibi davranan terimlerin adlandırdıkları her neyse o. Ve diyor ki varlıkla ilgili bir araştırma yapılacaksa, asıl sorun varlık bakımından bu temel olan cevherlerin, tözlerin, Yunancasıyla *ousia*’ların var olmalarının ilkesi nedir, onları var kılan, birey kılan şeyin ne olduğudur. Asıl bunun araştırılmasıdır. Böyle söyleyince size çok metafizik gibi görünmeyebilir ama Aristoteles’in metafiziğinde yaptığı incelemede vardığı sonuç nedir? Bu somut bireyleri kendisi kılan ilke *eidos*’tur. İşte bizim yüzyıllar boyunca tartıştığımız “suret” terimi, “form” terimi buradan çıkıyor. Bir şeyi kendisi kılan ve değişim içinde de kendisiyle aynı kılan, değişmeden varlığını sürdürmesini sağlayan ve onu bireyselleştiren ilke, *eidos*’tur ya da surettir. Bakın dille ilgili bir tartışmayla başladık, söz konusu özel adların adlandırdığına geçtik, onları kendisi kılanın ne olduğunu söylemeye başladığımızda birden kendimizi suretler ve formlar hakkında konuşur bulduk. Hatta şunu da söylüyor Aristoteles. Diyor ki bir organizma söz konusu olduğunda, organlaşmış bir cisim söz konusu olduğunda o cismin sureti, formu nedir? *Psyche*’dir, ruhtur işte. Bakın bir anda biz kendimizi, başka bir kapıdan girdik bu sefer, yine ruhla karşı karşıya bulduk. Yani bir şeyin bireyselleştirici ilkesi, ona kendindeliğini veren, kendiliğindenliğini veren ilke olarak ruhtan bahsetmeye başlıyoruz. Bu hakikaten beraberinde hepinizin de bildiği, bu ruh nasıl bir şeydir, ölümsüz müdür, madem kendisi zaman içinde kendisiyle aynı kalıyor gibi tartışmaları getiriyor ki bu da metafizik bir tartışma.

Bu tip bir metafizik, birazdan konuşacağız, beraberinde, her şeyin bir

kendindeliğinin olduğu, kendiliğinin olduğu ve kendiliğinden hareketli olduğu bir tabiat anlayışını getiriyor. Bir şeyin kendinde olması demek, kendi hareket ilkesinin kendisinde olması demek diye de düşünmeye başlıyoruz. Yani eğer bir şey dışsal olarak, ilişkiler içinde bağıntısal olarak var oluyorsa, dışsal nedenlere göre hareket ediyorsa bir kendiliği ve kendindeliği yoktur. Kendiliğinden harekete geliyorsa kendisi vardır. Bu beraberinde bizim teleolojik fizik dediğimiz fiziği ve doğa anlayışını getiriyor. Aristotelesçi bir evrende varlık, var olan unsurlar, o hava, su, toprak, ateş kendiliğinden hareketli. Evrendeki hareketin kaynağı cevherin kendisinde. O somut varlıklarda, bireylerde. Her bir somut unsur kendi doğal yerine gitmeye çalışıyor. Ateş, hava yukarı gitmeye çalışıyor; toprak, su aşağı gitmeye çalışıyor. Bu bize teleolojik bir doğa resmi veriyor, teleolojik bir fizik resmi veriyor. Başka bir şekilde yaklaşırsak, diyelim ben somut bir bireyim, bir insanım. Beni ben kılan benim ruhum, benim ruhumun da en asli özelliği akıl sahibi olması. İşte bunları çözümlüyor *Peri Psykhes*'de *Ruh Üzerine*'de. O zaman biz bir insanın tanımını vermek istediğimizde diyoruz ki insan akıl sahibi canlıdır. Onu tanımıyla ortaya koyuyoruz. Ben ne zaman kendim oluyorum? Aklımı kullanabildiğimde. Buradan tam bir etik kuralı çıkıyor, *Nikomakhos'a Etik* gibi etik kitaplarını yazmaya başlıyor o zaman Aristoteles. Yani metafizikle uyumlu bir şekilde bir psikoloji ve ona bağlı olarak bir etik gelişiyor. Bunları özellikle biraz hatırlatmalar gibi söylüyorum. Siz de büyük ihtimalle değişik okullarda bunları okuyorsunuz, buradaki seminerlerde konuşuyorsunuz. Bizim geleneğimiz, Türk-İslam düşüncesi geleneğinin dayandığı metafizik düşünce bu. Bu terminolojiyi almış biz kullanmışız ve hala da kullanıyoruz. Buradaki bütün tartışmalara biz de girmişiz.

Şimdi bu koşaç diye dilbilimciler söylüyor, “-dır”, kopula, yani özne ile yüklemi bağlayan o bağın kendisi. Onu nasıl yorumlayacağız? Az önce söyledim şeyi hatırlayalım. Düşünce melekesi, yani ilk kapıdan girdiğimizde karşılaş-tığımız öyle bir meleke vardır ki dedik, bir şeyi düşündüğümüzde kendisiyle aynı şeyi düşünmemizi, sanki zamana bağlı değilmişçesine düşünmemizi sağlıyor. Bir bakıma “-dır” dediğimiz şey, “Bir şey bir şeydir” dediğimizde kurduğumuz o “-dır” bağıntısı zamana tabi değil, bize görünüyor. Öyle söyleyelim. Kalkıp bunun böyle olduğunu düşündüğünüzde nereye varıyoruz? Ben “Bu şişe mavidir” dedim. Burada, içerilen ve tutulan düşünce kalıcı. Ne anlamda? Zamana dayanıklı anlamında değil. Zamana tabi olmayan anlamında dayanıklı. Öyleyse oluşa, bozuluşa tabi değil. Peki, bu düşünce mümkün bir düşünce olsaydı, doğru olmasaydı? Ben “Bu şişenin kapağı sarıdır” deseydim. Bir düşünce olarak bakın onun da kalıcılığı var. Doğru olması şart değil düşüncenin, var olması ve kalıcı olması için. Düşünceyle varlığı özdeşleştirme eğilimine girdiğinizde bu yavaş yavaş şöyle bir düşünceye yol açıyor: Demek ki asıl varlık düşüncede mevcut ya da biz varlığa düşüncede temas ediyoruz, tüm bu düşüncelerin de kalıcılığı var. Yani ben onları var kılmıyorum. Oluşa ve bozuluşa gelemiyorlar. Geçmişteki, şimdi, gelecekteki ya da mümkün olabilecek tüm düşünceler, var. Bakın nasıl bir metafizikle karşı karşıya kalıyoruz.

Bir de şöyle düşünün. Ayrıntısına girmeyeceğim onun. Bütün bu düşünceleri de -mesela demin “veya”-dan bahsetmiştik- “veya”yla birbirine bağladığımızı düşünün, birbirlerini dışlamadan bir arada bulunsunlar. Karşınıza sonsuz ama tek bir düşünce çıkıyor. Değil mi? Bütün düşünürler, bütün düşünceler biz var ettiğimiz için var değiller; çünkü oluşa bozuluşa tabi değiller. Şöyle düşünebiliriz: Ben şu anda “Bu şişe mavidir”i düşündüğüm

gibi burayla ilgili sonsuz sayıda düşünce üretebilirim. Benim buradan şu kolona mesafem de düşünülebilir bir şey. Bunun içindeki suyun kaç mililitre olduğu da bir düşünce. Bunun sarı olması, beyaz olması, kırmızı olması da bir düşünce. Bu tip düşüncelerin toplamı aslında varlık, öyle düşünün. Düşünceyle varlığı özdeşleştirme eğilimine girmek bu demek. Tüm bu düşüncelerin olmuş, olacak, olabilecek, yani mümkün tüm bu düşüncelerin hepsini “veya”yla birleştirdiğinizde tek bir düşünce çıkıyor? Nedir bu? Batı fikriyatının da, bizim de aslında, Antik Yunan’dan tevarüs edip kullandığımız felsefedeki Tanrı fikri bu işte. Metafizik derken işte bunu kast ediyoruz. Dilden başlıyoruz, onun semantiğiyle başlıyoruz ama öyle bir aşamaya geliyoruz ki varlıkla ilgili bir şey söylüyoruz, ne var ne yokla ilgili bir şey söylüyoruz. İşte orada Tanrıyla ilgili, ruhla ilgili, evrenle ilgili konuşmaya başlıyoruz. İşte metafizik bu şekilde sözünü ettiğimiz kapılardan geçince ortaya çıkıyor. Dediğim gibi yüzyıllar boyunca biz bunları düşünmüşüz ve devam ettirmişiz.

Buraya kadar konuştuklarımızı kafanızda bir kenara koyun. Şimdi başka bir şeyden bahsedeceğim. Modern düşünüş biçimi içerisindeki, bu konuştuğumuz düşünüş biçimine yönelik eleştirilerden bahsetmeye başlayacağım. Şimdi işin rengi değişmeye başlayacak. Tabii niye bize bunu yapıyorsunuz diyebilirsiniz. Madem siz bu akademik işlerle ilgiliniyorsunuz bu sorularla uğraşmak durumundasınız, kaçamazsınız. Modern dönemdeyse tam da böyle tartışmaların ortasındayız. Yapacak bir şey yok. Modern düşüncede metafizik nasıl bir hal alıyor? Bir kere, onlara giremiyoruz tabii burada, yüzyıllar içinde, yani antik çağ düşüncesinden belki 15. - 16. yüzyıla gelene kadar bizim hakikaten doğa anlayışımız, madde anlayışımız, sonsuzluk anlayışımız ciddi dönüşümler geçiriyor. Ve biz zaman içinde doğayı maddi, kendisinde bir özü olan -ki o

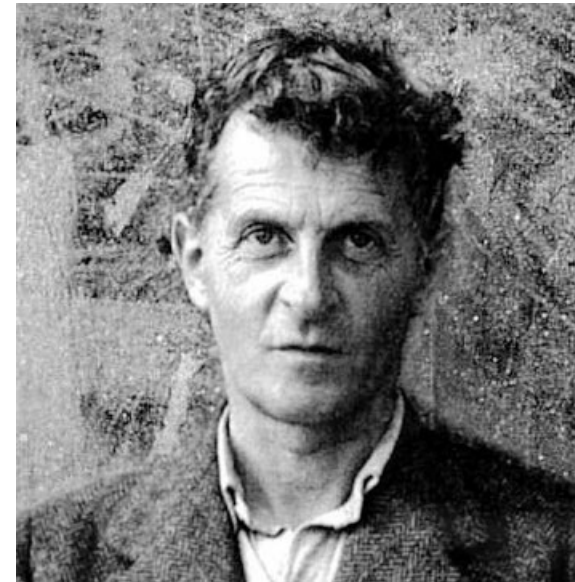
öz uzam (extension)- bir şey olarak düşünmeye başlıyoruz. Ve şöyle bir düşünce ağırlık kazanmaya başlıyor. Biz daha önce doğayı kendiliğinden hareketli, teleolojik belli tanımlarla, tanımı verilebilen bireylerden oluşan bir yer olarak düşünürken, şimdi yavaş yavaş mekanik olarak düşünmeye başlıyoruz. Mekanik, teleolojinin tam karşıtı. Teleolojik aslında kendiliğinden hareketli olanın ifade edilişi, mekanik ise dışsal kuvvetlerle hareket edenin ifade edilişi. Hani mekanik fiziğin ilkeleri var ya atalet yani eylemsizlik gibi. O yüzden bu ilkeler mekaniğin temel ilkeleri. Bir şey mekanikse kendiliğinden hareket edemez, dışsal kuvvetlerle hareket eder. Şimdi biz doğanın bu şekilde düşünülebileceğini böyle bir şekilde düşünülmesinin bize daha başarılı bir bilim yaptırabileceğini düşünmeye başlıyoruz. İşte bu Kartezyen fizik dediğimiz şey ortaya çıkıyor. Newton ve Leibniz bunu formalize ediyorlar ve bu mekanik çok başarılı oluyor. Yani şöyle düşünebilirsiniz. Dilden ya da tecrübenin kuruluşundan hareketle geliştirdiğimiz bir metafizikle uyumlu bir doğa anlayışına sahip olmuştuk. Onunla birlikte bir fizik yapmaya başlamıştık. İşte bu fizik tamamen değişiyor. O fizik gidiyor, bambaşka bir fizik geliyor ve bu fizik çok başarılı oluyor. Ve biz bu sürecin içinde yaşıyoruz. O fiziğin başarısının sonuçlarını yaşıyoruz. Her yerde karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla bu teleolojik doğa anlayışının öncülleri sorgulanmaya başlıyor. Biz niye böyle düşündük ki doğayı demeye başlıyoruz. Niye sanki her şeyin bir kendindeliği var diye düşündük? Niye her şey kendinden hareketli diye düşündük? Niye evrende bireyler var diye düşündük? Bakın mekanik evrende kendinde birey filan olamaz. Her şey mekanik ve mekanik yasalarına tabi olarak var. Bağıntısal olarak var. Belli yasaları sağlayan olarak var. Herhangi bir şeyi belli bir mekanizma olarak alıp bireyselleştirip hakkında konuşabilirsiniz.

Bu onun kendindeliği olduğu anlamına gelmez. Herhangi bir bitki, hayvan ya da insan da kendindeliği olan olarak aslında, doğada olduğu haliyle düşünülemez. Bakın iddianın ciddiyetini hissedin diye söylüyorum. Ne kadar büyük bir dönüşümün gerçekleştiğini düşünün diye söylüyorum. Dolayısıyla bu bir sonraki aşamaya bizi getiriyor. Nereye getiriyor? Metafiziğin imkânının sorgulanmasına getiriyor. İnsanlar bu sefer şunu sormaya başlıyor. Biz belli bir şekilde metafizik yaparak dilin mantığından hareketle belli sonuçlara getirdi, demek ki yanılmışız. Demek ki belki böyle bir metafizik hiç mümkün değildi. Çok acayip bir şey bu, değil mi? Bunlar basit meseleler değil. Şu anlamda. Mesela Müslümanlar diyelim, kendi fikri geleneğimiz dediğimiz gele-neğimize yöneldiğimizde daha önceki o düşünüş biçiminin öncüllerini kullanan metinlerle karşı karşıya geliyoruz. Onlardan ibaret değil ama onu kullanan bir gelenekle karşı karşıya geliyoruz. Birden söz konusu o düşünce geleneği çok ciddi bir eleştiriye uğruyor. Ve artık sanki o şekilde düşünmek ve konuşmak mümkün değilmiş izlenimi doğmaya başlıyor. Ne kadar büyük bir sıkıntıyla karşı karşıya kaldığımızı hissediyor musunuz akademide? İçindeyiz yani şu anda, sonuçlarının yaşıyoruz zaten biz bunun. Siz de bu süreci şu anda bu konuşmayla birlikte parçası haline geliyorsunuz. Sorunu hissetmeniz lazım. Bu işin nasıl külfetli bir şey olduğunu da hissetmeniz lazım.

Peki, burada özellikle bu işin adını koyan; bu metafizik yanılmış, biz hayal görmüşüz, bu bir yanılsamaymış, bundan hatta kurtulmak lazım diyen biri var mı? Evet var. Immanuel Kant. Çok önemli bir isim Batı fikriyatında. Derler ki son iki yüzyılda herkes Kantçıdır Batı akademisinde. Herkes Kant’ın söylediklerini harfiyen kabul ettiği için değil, herkes de bir yerine itiraz etmiş ve değiştirmeye çalışmış adamın ama

bu metafiziği eleme eleştirisi o kadar etkili olmuş ki bir şekilde, bunun etkisinden kurtulabilen yok aslında. Peki, ne yapmış aslında Kant, ne demiş?

Kant’ın kendisi bir fiziksel coğrafyacı; yani Newton mekaniğini kullanarak yerkürenin oluşumu değişimini anlamaya çalışan, bugünün tabiriyle bir



▲ Wittgenstein

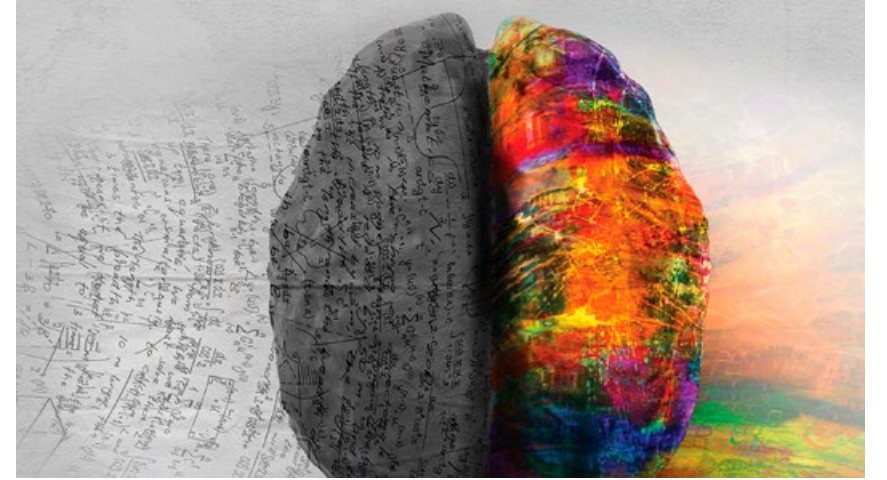
bilim adamı. Kendisi kendisiyle ilgili nedenlerden dolayı tabii, bu Newton mekaniği eğer doğruysa, o eski felsefi çerçeve, ona bağlı olarak metafizik tamamen ortadan kaldırılmalıdır diye düşünen bir adam. Bunun için işte “kritik” diye andığımız, eleştiri diye andığımız üç tane kitap yazıyor. *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* diye. Ve çok kapsamlı bir metafizik eleştirisi sunuyor. Ve bir bakıma, kendi metafiziğini diyelim, Kantçı bir metafizik olarak, o metafiziğin yerine geçirmeye çalışıyor. Bir bakıma yaptığı şeyler neler burada da görüyorsunuz. Temel eleştirisi ilk başta söylediğim şeyin eleştirisi. Diyor ki dille ilgili yasalardan ilkelere bahsedebilirsiniz ya da insan tecrübesinde bir şeylerin düşünülmesiyle ilgili ilkelere bahsedebilirsiniz.

Ben bir şeyleri hakikaten kendisiyle aynıymışçasına kendime sunabilirim. Onlar hakikaten çelişmezlik ilkesini de sağlıyor olabilirler. Ama buradan bir adım daha atıp söz konusu bu dilin ve ilkelerinin varlık hakkında da geçerli olduğunu söylemeye başlarsanız meşru olmayan bir adım atmış olursunuz, diyor. İşte metafiziğin elenmesi demek bu demek. Yani, o geçişi yapamazsınız. Başka bir deyişle herhangi bir şey hakkında konuşulurken sanki kendisiyle aynıymış gibi konuşulabilmesi mümkündür; fakat oradan bir adım daha atıp onun bir kendindeliği ve ruhu vardır ve ruh şöyledir böyledir gibi birtakım akıl yürütmelere geçmek meşru değildir. Tabii bunu burada size ayrıntılı olarak anlatamayacağım, onu yapabilme imkânımız yok zamanımız da yok. Fakat bunun ne kadar ciddi bir eleştiri olduğunu da hissetmenizi istiyorum. Kant özellikle bu Birinci Kriğin, *Saf Akılın Eleştirisi*'nin diyalektik bölümünde, o ana kadar yapıldığı şekliyle Tanrı hakkında, ruh hakkında ve Evren hakkında yapılan tüm metafiziksel tartışmaların bir yanılsama içerdiğini ve olmayacak bir geçiş üzerinden, yani insanın zihniyle diliyle ilgili birtakım tespitlerin haksız yere varlığa teşmil edilmesiyle yapıldığını kendince teşhir etmeye çalışıyor. Ve bu eleştiri çok başarılı oluyor. En azından fikriyatı hakikaten etkisi altına alıyor ve yoluna devam ediyor. Ne diyor peki onun yerine? Diyor ki, dolaysızca varlığı bilmek, akıl yoluyla bilmek vs. böyle şeyler mümkün değildir. Peki, o zaman biz bu nesnelerimiz var işte nesneler bize veriliyor hakkında da konuşuyoruz, demin de söyledik tümeller var, küllîler var diyorduk, bunlar nedir? Benim tecrübemde herhangi bir şey ortaya çıkıyorsa ve ben onun hakkında bir birey olarak konuşuyorsam ya da bir tümel ya da küllî olarak konuşuyorsam bu aslında onun benim tecrübem içerisinde kurulduğu anlamına gelir. Zaten Kant'ın felsefesi, ona transan-

dantal felsefe de diyoruz, söz konusu bu nesnelerin aslında insan tecrübesinde nasıl kurulduğunu anlatan bir felsefe. Şunu söylemek durumundayım. Kant'ı anlamadan ve hatta ciddi anlamda da eleştirmeden bizim kendi adımıza da fikriyatımız adına da gidebileceğimiz bir yer maalesef yok. Yani bu iş çok ciddi tekrar altını çizerek söylüyorum. Dedim ya iki yüzyıl boyunca çok etkili olmuş. Fakat Kantçı metafizik, Kant'ın kendisinde o transandantal felsefesine gömülü bir metafizik var o da reddedilmiş. Yani şöyle düşünebilirsiniz bu metafiziğin elenmesi süreci iki safhalı. Bir tanesinde özellikle Kant belirleyici. Onun bir eleştirisi var. İkinci safha ise tamamen dilin ve dilin mantığının bir başka şekilde merkeze yerleştiği, yani metafizikten arındırılmış diyelim, metafizik hakkında konuşamayan, hüküm veremeyen bir dilin, felsefenin merkezine yerleştiği ikinci bir aşamayı içeriyor. Biz şimdi biraz o ikinci aşamadan bahsedeceğiz. Ama bu, dediğim gibi çok ciddi bir dönüşüm. Bu süreç sonucunda dilin felsefenin odağına yerleşmesinden bahsediyoruz. Özellikle 19. yüzyılın başında matematikte özellikle geometride bazı gelişmeler oluyor. Onlar üzerinde durmayacağım. Bunun da etkisiyle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok ciddi bir dönüşüm yaşanıyor. Şöyle bir yaklaşım hâkim oluyor. Biz bir zamanlar, özellikle daha antik çağ felsefesinden belki modern felsefeye gelene kadar merkezinde varlığın, ne var ne yok sorusunun olduğu şekliyle felsefe yaptık. Sonra modern dönemde (buna Kant da dâhil) biraz daha biz neyi bilebiliriz neyi bilemeyiz, bu yönde bir felsefe yaptık. Aslında ne söylenebilir ne söylenemez sorularının ötesinde yapılabilecek bir felsefe yok gibi bir hava ortaya çıkmaya başlıyor. Buna, çok önemli bir tabir bu: Dile dönüş (*linguistic turn*) ya da dilsel felsefeye sapış, deniyor.

Denilmek istenen şey şu. Benim hakkında konuştuğum hüküm verdiğim, nesnem diye hakkında bahsettiğim her şey bir şekilde dilin imkânları içinde vardır ve kurulmuştur. Dili aşan ve dilin dışından bahseden bir felsefe bu anlamda meşru değildir. Yani felsefe çok ilginç bir dönüşümle dilin sınırları içine çekiliyor. Dile dönmek demek bu demek. Yani bir zamanlar biz dilin bize belli bir varlık alanını gösterdiğini, hani tekrar hatırlayalım, konuşmamın başında söylemiştim, tecrübenin kuruluşundan bahsetmek isterken dilimizi genişlettik demiştim hatırlıyorsanız bu bir metafizik açılamdır. Bu açılımın mümkün olamayacağını düşünme eğilimi içinde yavaş yavaş, ya aslında dil bizi yanıltıyormuş, sanki olmayacak şeyleri biliyormuş gibi konuşmamıza yol açıyormuş, biz dilin sınırları içine çekilmek durumundaymışız, denmeye başlanıyor. İşte buna dile dönüş diyoruz. Bu süreçte önemi bir isim Gottlob Frege. Bu adam modern, niceleme mantığı, sembolik mantık diye andığımız mantığın kurucusu. O projenin geçmişi Alman felsefeci Leibniz'e kadar gidiyor. Leibniz Newton'la beraber Newton mekaniği gibi bir mekaniğin kurucusu, mekaniğin iki kurucusundan biri. Özellikle şöyle bir projeden bahsetmiş. Demiş ki, dili öyle bir şekilde inşa etmek ya da mantığını oluşturmak mümkün ki neredeyse bu işaretlere sayılar atfedip, cebirde yaptığımız gibi herhangi bir anlaşmazlığı hesap yaparak çözmek mümkün olabilir. Yani işaretler arası ilişkiler ve bağıntılar üzerinden her türlü tartışmayı tamamen biçimsellik içinde halledebilmek mümkündür. Tabii kendisi böyle bir mantık geliştirmemiş. Buna en yaklaşan mantık Frege tarafından geliştiriliyor. 19. yüzyılın sonraları 20. yüzyılın başları diye düşünün. Frege bizim bugün niceleme mantığı diye andığımız mantığı geliştiriyor. Bugün kullandığımız bütün akademiye hâkim olan mantık bu. Sembolik mantık diye de andığımız mantık bu. Bu mantık, klasik

mantıktan farklı. Ne anlamda farklı? Klasik olmayan bir mantık mı? Hayır değil. Üç mantık ilkesindeki değeriği de kabul ediyor, mantık ilkesi olarak onları reddetmiyor. Fakat modern bir mantık. O anlamda klasik değil. Neden? Şimdi şöyle düşünebiliriz, biz bir zamanlar evrenin bireylerden oluştuğunu, kendindeliği olan ve kendi hareketli bireylerden oluştuğunu düşünüyorduk. O bireylerin dildeki temsilcileri de adlardı. Dolayısıyla klasik mantık okuyanlar bilir hep terimler, kavramlar mantığıyla başlar. Çünkü adlandırma asıl varlığı dilde temsil edendir. Sonra adla ilişkilendirerek önermelere sonra kıyaslara, çıkarımlara geçersiniz. Ama şimdi çok ciddi bir dönüşümle, özellikle fizikteki dönüşümün de zorlamasıyla biz artık varlığı öyle kendindeliği olan bireylerden oluşan bir alan olarak görmüyoruz, bağıntıların esas olduğu bir alan olarak görüyoruz. Yani gerçekliğin ham malzemesi artık bireyler değil olgular olmaya başlıyor. Dolayısıyla Frege'nin mantığı artık terimler mantığıyla başlamıyor. Terimler anlamlarını ve gönderimlerini önerme içinde buldukları için önerme mantığıyla başlıyor. O önerme mantığı içinde de Frege çok ciddi dönüşümler yapıyor. Temel projesi şu: Ben aritmetiğin, sayılarla yaptığımız bilimin, mantıksal bir şey olduğunu size göstereceğim. Bunu nasıl yapacağım? Aritmetiğin tüm doğru önermelerinin mantık içinde teorem olarak ispatlanabileceğini göstereceğim, diyor. Teorem olarak ispatlamak ne demek? Mantık ilkelerini alıyorsunuz, işaret dizilerinden işaret dizilerine geçirerek bir şeyi son satırda elde ediyorsunuz demek. Fakat Aristoteles mantığı ya da klasik mantık o anlamda yeterli olmadığı için bunu yapabilmek üzere tüm mantığı dönüştürüyor. Bu ayrı bir konuşmanın konusu olabilecek kadar kapsamlı bir şey. Fakat bu mantık dolayısıyla, mantık ilkeleri açısından klasik bir mantık olmakla beraber, bir başka anlamda da klasik değil



modern bir mantık, önermeleri esas alan bir mantık. Ve bu mantık içinde biz matematiksel ifadeleri, bilimin ifadelerini çok net bir şekilde temsil edebilmeye, hemen hemen her türlü akıl yürütmeyi çok kesin bir şekilde geçerlilik bakımından denetlemeye başlıyoruz ve bu son derece başarılı ve etkili oluyor. Daha sonra da zaten, Frege mantığı içinde mantıksal olarak neler teorem olarak ispatlanabilir, bu konuda Bertrand Russell ve Alfred North Whitehead *Principia Mathematica* adlı eserlerini yazıyorlar. Sonra ne oluyor? Bu düşünüş biçimine bağlı olarak mesela hesap kuramı geliyor arka daşlar. Bugün hesap kuramı dediğimiz, sizin bu bilgisayarları ve telefonları da kullanmanızı sağlayan o hesap kuramı modern mantık çalışmaları içinde geliştiriliyor. Onların ayrıntılarına da girmeyeceğim. Bizim biçimsel dizge dediğimiz şeyler tamamen mantıksal dizgeler. Biçimsel dizge içinde ispatlanabilirlik fikriyle hesap edilebilirlik fikri arasında bağıntı kurulduğu için biz hesap kuramı diye bir şey geliştiriyoruz. Yani şöyle düşünebilirsiniz, modern mantık olmasaydı Twitter, Facebook da olmazdı. Bakın ne kadar vahim bir durum olurdu, öyle de düşünebilirsiniz. Bunu şaka diye söylüyorum ama bütün o yazılımlar bütün bu hesap kuramı

fikriyatı modern mantığa dayanıyor. Modern mantık ekseninde gelişen şeyler. Şimdi bu dönüşümden kısaca bahsettikten sonra konuşmamızın son aşamasına geliyoruz, Bunları da ayrıntılı anlatmayacağım. Bunları belki de ilk defa şöyle bir duyun diye de anlatıyorum. Mantığın gelişiminin sonrasında, bir yanıyla dil biliminde -ki çünkü dili de biz artık böyle bir mantığa dayalı olarak anlamaya başlıyoruz- mantıkta pek çok gelişme yaşanıyor. Yani Frege'nin bu 1880'lerden itibaren başlattığı mantık akımının, 130-140 senelik bir geçmişi var. Çok muazzam ilerlememeler elde ediyoruz dilbilimde ve mantıkta. Bunu şunun için söylüyorum: Metafiziğin elenmesi süreci bizi böyle bir yere getirdi ve böyle bir mantığın gelişimiyle nihayetlendi. Fakat öyle bir mantık gelişmiş vaziyette ki bugün, son 20-30 yılda sizin şu an akademiye girdiğiniz dönemde, kendisine has bir metafizik üretiyor. Bu söylediğim size tuhaf gelebilir. "Hocam deminden beri metafiziğin elenmesinden bahsediyorsunuz, şimdi bu mantık belli bir metafiziği üretiyor diyorsunuz" diyebilirsiniz. Hakikaten de diyorum, arkasındayım. Çünkü bu yeni bir metafizik... Eskisi gibi değil. Bunu özellikle bir uyarı olarak da herkese söylüyorum. Hani madem öyle metafizikle konuşma da bitti işte

herkes inandığına da inanır kardeşim gibi bir havada, artık akademide biz yolumuza da devam edemiyoruz. Bu mantık bir tür gözlük gibi bir şey, eski bir gözlüğü çıkardık yeni bir gözlüğü taktık, bize yeni bir gerçeklik resmi vermeye başlıyor. Ve bu gerçeklik resmi bizim o geleneğimizden hareketle aşına olduğumuz gerçeklik anlayışıyla uyumlu değil. Bu söylediğimin ne kadar büyük bir risk içerdiğini inşallah hissediyorsunuzdur. Bu çok ciddi bir mevzu... Bu mevzularla da işte onun içinde gençlere, size bunu anlatıyorum, bu mevzuları fark etmeden, bu tartışmaları bilmeden mantıkta, dilbilimde, matematikte neler oluyor, bunlar nasıl felsefeye ve metafiziğe yansıyor bilmeden bunlarla uğraşabilme imkânınız da yok. Bunlar ayrıca, akademide kitaplarda durduğu gibi de durmuyor. Dönüp dolaşıp o akademiye de hayata da şekil veriyor. Sudaki balık gibi de onun öyle bir şey olduğunu fark etmemeye başlıyoruz. Dolayısıyla bu meselelerle uğraşmanın çok ciddi bir tarafı var ve sizin de bir yükümlülüğünüz var.

Birkaç şeyden bahsedeceğim. Dedim ya, mantıkla birlikte bir hesap kuramı geliyor. Biz dili bir hesap kuramsal mantık içerisinde, kuralları, algoritması belirlenmiş bir program tarafından sentaktik, sözdizimsel olarak üretilebilir bir şey gibi görmeye başlıyoruz. Dille ilgili anlayışımız çok radikal bir şekilde dönüşüyor. 1950’lerin başında, Noam Chomsky’yi herkes biliyordur, (Gerçi, daha siyasi tarafıyla biliyorlar. Chomsky’yi Chomsky yapan aslında dilbilimci olması.) üretici gramer (generative grammar) diye bir proje geliştiriyor, bu proje günümüzde de hala devam ediyor. Bu proje, birazdan sonuçlarından da bahsedeceğim, kendine has bir metafizik ve tartışma üretiyor.

Burada da bir iki satır daha açmamız gerekecek. Bunları tabii ayrıntılı anlatamayacağım dediğim gibi. Semantikte anlam bilimde, yine dilbilimin bir başka alt alanında, Saul Kripke ve David

Kaplan ikisi ünlü felsefeciler, adların olanaklı mümkün dünyalarda farklı durumlarda nesnelerini sabit bir şekilde tuttuklarını savundukları bir semantik kuramı geliştiriyorlar. Diyeceksiniz ki hocam bu ne ile ilgilidir? Kast ettikleri şey şöyle bir şey: Herhangi bir kimseyi bir adla adlandırdığımızda onunla ilgili mesela karşı olgusal (*counter-factual*) önermeler öne sürebiliyoruz. Mesela diyebiliyoruz ki Aristoteles metafiziği yazmasaydı ya da felsefeci olmasaydı da ünlü bir bilim adamı olurdu diyoruz. Bakın, Aristoteles’e yaşadığımız dünyadaki durumundan farklı bir durumda ya da mümkün dünyada atfedilebilecek bir yüklemi atfediyoruz ve aynı Aristoteles’ten bahsetmeye devam ediyoruz. Fark ediyor musunuz bunu? İşte bu özelliği adların katı gösterici, sabit gönderime sahip olmaları anlamına gelir, diyorlar. Adların semantiği bu tip bir modal mantıkla nihayetlenir. Şimdilik bu kadarını söyleyeceğim. Yani adlarla, ilgili tartışmamız semantikle ilgili tartışmamız böyle bir kuramla nihayetleniyor.

Bir ileri aşamaya geçelim. Küme kuramı dediğimiz kuram son derece önemli bir hale geliyor. Hani hepinize de matematikte biraz öğretiyorlar ya, Venn diyagramları oluyor; kesişim kümesi, birleşim kümesi, onun üzerine bağıntılar fonksiyonlar filan. Neden küme kuramı önemli arkadaşlar? Çünkü biz Frege’nin bahsettiği gibi bir mantık içerisinde dilimizi kurduğumuzda -onlar birer işaret dizisi bakın öyle düşünün- anlamlarını nasıl kazanıyorlar. Mesela orada bir F yüklemi var diyelim. O yüklem şişeye karşılık gelsin. “Fx” gibi bir şey “x şişedir” anlamına gelsin. F’nin anlamı nedir diye sordüğümüzda o F yüklemine sağlayan nesnelerin kümesini kast ediyoruz. Yani hani kavramsal olarak bir kavramın altına düşen nesneler deriz ya, onu kast ediyoruz. Bu açıdan bakıldığında ne var ne yok sorusunun cevabı küme dünyasıyla veriliyor. Ne var ne yok? Kümeler var işte, küme

dünyası var. Fakat eskisi gibi kendisi orada, hani bizim bir Porphyrios ağacıyla tasvir ettiğimiz gibi kendindeliği olan bir dünya olarak yok, peki nasıl var? Dilin içerisinde ifade ettiğimiz bir şeyin küme olmasını tanımlayan aksiyomları sağlayan her ne ise o küme diyoruz. Şöyle bir resim gözünüzde canlansın: Yeni bir dil anlayışımız var ve biz o dilin içerisinde istediğimiz gibi işaret dizilerini de kullanarak kuramlar geliştiriyoruz. Bu kuramların hakkında konuştuğu gerçeklik de kümeler, kümelerden oluşuyor. Peki, o kümeler kendi başlarına varlar mı? Hayır. Bu dil iki kollu bir canavar gibi bir şey. Bir yandan kuramlar geliştirip bir gerçeklik hakkında konuşmak isterken, o gerçekçiliği de yine dilin imkânları içerisinde aksiyomlar olarak kurup kendisine sunuyor. Wittgenstein’in meşhur bir lafı: “Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır” diyor, bu o demek. Dilin sınırlarının dışına, dilin bize resmettiğinin ve kurabildiğinin dışına aslında hiçbir zaman çıkamıyoruz demek. Bu beraberinde son derece kapsamlı bir “model kuramı” getiriyor. Model demek herhangi bir işaret dizisinin ya da kuramın doğrulayıcı yorumu demek. Bu modellerin kuramıyla insanlar uğraşıyorlar bu arada çok enteresan birtakım sonuçlar elde ediyorlar.

Bir de gene aynı Kripke, klasik olmayan mantıkların tam olduğuna dair bir teorem ispatlıyor. Bu şu demek. Hani diyelim ki birileri klasik olmayan mantıklar da var desin. Diyebiliriz ki “İsteddiğiniz kadar oyun gibi oynayın bunlarla, bu mantıkların bir gerçekliğe karşılık geldiğinden, bir modeli olduğundan bahsedemezsiniz ki.” Çelişmezlik ilkesini ihlal eden mantıklar var diyor birileri. Siz de diyorsunuz ki “Öyle şey mi olur, varlık nasıl çelişmezliği ihlal eder?” Kripke öyle bir teorem ispatlıyor ki, az önce bahsettiğimiz mantık ilkelelerini ihlal eden modellerin olabileceğini fark ediyoruz. Bakın bu çok muazzam bir gelişme. “Siz ne saçmalyorsunuz?”

derken, “Sizinki de bizim savunduğumuz mantık kadar meşruymuş, demek sizinkinin de modeli olabiliyormuş.” demeye başlıyoruz. Neden bu önemli? Çünkü bir sonraki aşamada biri kalkıp şunu da demeye başlayabiliyor: “Aslında siz klasik mantığa inanıyorsunuz, onunla uyumlu bir gözlük takmış gerçekliğe bakıyorsunuz. Gerçeklik sizin zannettiğiniz gibi değil, mantık da hiç klasik değil.” diyebiliyor, artık diyebiliyor. Bakın yeni metafizikle ilgili, neler oluyor olabileceğini hissettiniz mi? Hani bir zamanlar belli bir mantığımız vardı onun resmettiği gibi bir kendinelik ya da varlık var gibi düşünüyorduk. Şimdi ne kadar farklı mantık varsa onunla uyumlu olabilecek farklı varlık anlayışları söz konusu olabilir demeye başlıyoruz.

Dört tane isimden bahsedeceğim. Hepsisi çok yakın zamanda eserler vermişler aslında. Chomsky’yle ilgili verdiğim örnek, yani dilbilimin biçim değiştirmesi ve hesap-kuramsallaşması şöyle bir projeye nihayetleniyor: Dil insan dışı bir ortamda yeniden üretilebilir mi? Bu beraberinde hepimizin duyduğu yapay zekâ projesini de getiriyor. Yapay zekâ ne demek? İnsan olup olmadığını soru-cevap yöntemiyle anlayamayacağın bir program yazılabilir demek. Bu problemi ortaya atan adamın adı da Alan Turing, o meşhur İkinci Dünya Savaşı’nda Almanların enigma şifresini çözen makineyi inşa eden kişi. O teste de o yüzden Turing testi diyorlar. Turing diyor ki böyle bir testi geçen bir makine ya da program yapabilirseniz ona insan gibi bir zekâ atfetmek durumundasınız. Hatta bugün akademi, insandan daha zeki, dili eğer hesap kabiliyeti olarak anlarsanız, onun yapabileceğinin çok ötesinde hesap yapabilen bir program ya da makine yapabilir mi diye uğraşıyor. Hatta yapabilirse de onu yapabildiği anda söz konusu o makinenin ya da programın insanı aşan yeni bir tür olabilmesinden bahsediyor. Buradaki metafiziksel vurguyu

görebiliyor musunuz? Bakın, diyelim ki böyle bir şey başarılı. Adamların söylemeye çalıştığı şey şu, isterse de başarılmasın, tartışmanın ufku şu; öyle bir program veya makine inşa edilebilir ki onun zekâ düzeyinin insanla ilişkisi insanın kara böcekle ilişkisi gibidir. Hani biz kendimizin eşref-i mahlûkat olduğunu düşünüyoruz ya hiç öyle bir resim yok bakın burada. Bu metafizik ve ilahiyatla son derece ilgili bir şey ve çok riskli bir şey... Bakın yeni metafizik dediğim şeyler bunlar. Eski metafiziğe hiç benzemiyor.

İkinci örnek Timothy Williamson, ünlü bir epistemolog. Williamson bir makale yazdı, 2002 yılında yazdı, çok yeni şeyler, yeni tartışılıyor. Özetle şunu söylüyor: Hani az önce bahsettim, şu adların sabit gönderime sahip olması durumu var ya, “ben” terimi gibi terimler de böyle sabit gönderime sahip. Modal mantıksal açıdan bakarsak diyor, bütün var olanların, bir adla ya da ben gibi terimlerle anılabilecek her var olanın varlığının zorunlu olduğundan söz edebiliriz diyor. Zorunlu varolan (*necessary existence*) o demek. Kozmolojik delil hiçbir şekilde ayağa kalkamaz eğer böyle bir şey düşünülürse, çünkü her var olanın var olmasının zorunluluğundan bahsetmeye başlıyorsunuz. Çok başka bir metafizik yapmaya başlıyorsunuz yani.

Üçüncü örnek Alain Badiou. Fransız felsefeci, Türkiye’ye de gidip geliyor. Eski Marksist Maoist bir adam. Gayet pragmatist. Badiou diyor ki, küme kuramı, demin anlattığım model kuramı, birilerinin nasıl yeni bir terim, yeni bir ad, yeni bir küllî ortaya koyabileceğini açıklamakta bize imkân sağlıyor. Birilerinin nasıl bir özne olabildiğinden ve bu anlamda tarihsel olarak mesela yeni bir aşamaya insanlığın geçmesini nasıl sağlayabildiğinden küme kuramı bağlamında söz edebiliriz diyor. Bir sürü örnekleri var ama örnek verdiği kişilerden birisi kim biliyor musunuz, Aziz Pavlus. Aziz Pavlus bir peygamber değil. “Hıristiyan” terimini öyle bir

şekilde adlandırmış ve tanımlamış ki o andan itibaren evrensel bir siyasi sistem ya da düşünüş biçimi ortaya çıkmış. Bakın, açıklamaya çalıştıkları şey sadece tarihsellik kalmayıp dinlerin ortaya çıkışı sürecine de girmeye başlıyor. Öyle bir tür metafizikle karşı karşıyayız ki nasıl olup da, hiç bakın burada vahyin lafı yok, nasıl olup da biri böyle bir şey bir *nomos* koyucu evrensel bir hakikati ortaya koyarak özne olabilir tartışmasını yapıyorlar. Küme kuramının imkânları bağlamında böyle bir şey nasıl olabilir sorusunu tartışıyorlar.

Son örnek Graham Priest, bir mantıkçı. Priest asıl dilin mantığı dialektiktir diyor. Dialektik çift doğrulu demek. Çelişmezliğe izin veren, birtakım çelişmeleri içeren demek... Tezi şu: Gerçeklikte gerçek çelişkiler vardır ve asıl doğal dilin mantığı da çelişiktir. Hatta şöyle bir iddiası var. Bana göre diyor eğer gerçekten mantık doğal seyrini izlerse ve bu mantığa bağlı da bir metafizik ortaya çıkarsa bu mantık ve bu fikriyat Hint metafiziğine, Budist metafiziğe yakınsar diyor. Nagarjuna diye bir adam var onun metafiziğine yakınsar diyor. Bunlarla ilgili on tane daha örnek verebilirim. Son on beş ya da yirmi senede yapılmış ve yazılmış.

Demek istediğim şey şu. Mantık metafizik ilişkisi son derece hayati ve önemli bir ilişki. Biz bu ilişkinin belirli bir versiyonunu kullanarak yüzyıllar boyunca kendi geleneğimiz içerisinde bir fikriyat ürettik. Oysa bugün mantık çok radikal bir dönüşüm geçirmiş vaziyette ve şu anda onunla kalmıyor, kendine has bir metafizik üretiyor. Bunun çok ciddi riskleri var. Biz bunun neresindeyiz? Biz bunu nasıl anlayacağız? Eleştireceksek nasıl eleştireceğiz, neresinden tutacağız? Bu projelerin biz bir parçası mıyız? Neresindeyiz? Bu açıdan biz akademinin neresindeyiz? Bütün bunlar hakikaten oturulup çok ciddi düşünülmesi ve konuşulması gereken meseleler.■

Osman Hamdi Bey Üzerinden Oryantalizme Bir Bakış

Onlar kendilerini temsil edemezler temsil edilmeleri gerekir.
(Karl Marx)

OĞUZHAN YALÇIN

Şehir Akademi Görsel Düşünme Atölyesi'nde Öğrenci

BATININ GÖZÜYLE DOĞU DİYEBİLECEĞİMİZ BU KISA TANIMIYLA ORYANTALİZM (ŞARKİYATÇILIK) HER NE KADAR GÜNÜMÜZDE RESMİ OLARAK kullanılsa da ortaya çıkışından günümüze kadar ideolojik bir düşünce ekseninde faaliyetlerine hâlâ devam etmektedir. Başlangıcından itibaren Batı her zaman, icat ettiği bu düşünce ile görsel malzemeleri yoğun bir biçimde kullanarak, Doğu'yu nasıl görmek ve göstermek istiyorsa o şekilde anlatmanın çabası içerisinde. Oryantalist ressamlarla başlayan bu yöntem, dijital çağını yaşayan günümüzün -Modern Dünyasında- farklılaşan materyallerle bu düşünceye sahip kişiler tarafından etkin bir biçimde sürdürülmeye devam etmektedir.

Oryantalizmin daha geniş anlamıyla Batı'nın Doğu hakkındaki imajları ya da Doğu'ya ilişkin Batılı kolektif muhayyilesidir, denilebilir. En eski manasıyla Doğu'ya merak sarma, Doğu'yu inceleme; sanatta Doğu'ya has temaları işlemektir. Doğu'yu Batı'dan özde farklı, aşağı, değişmez, zaman içinde donmuş gören ideolojidir. Edebiyat eserlerinden gazete yazılarına, teolojik tartışmalardan bilimsel çalışmalara, batılı siyaset adamlarından popüler karalamalara varıncaya kadar Batılı zihin dünyasının her noktasında izini sürebileceğimiz bir alandır. Batı dünyasının düşünce sisteminde, Doğu sadece coğrafi bir bölgeyi belirten yer olarak izah edilemez. Kavram olarak çok daha karmaşık algıların yansıması

olarak Doğu (Şark) geniş bir çalışma sahası olmasının yanında, aynı zamanda bir meslektir.

Öncelikle Batı ve Doğu'yu iki farklı düşünce dünyası olarak ele alırsak coğrafi açıdan komşu olmaları; sosyal, kültürel, siyasal, toplumsal vb. konularda birbirlerini yoğun bir biçimde etkilemelerine sebep olmuştur. Şark yani Batının dışındaki doğu coğrafyası, Avrupa'nın yani Batı'nın sadece komşusu değil, en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen "Öteki" imgelerinden birisi olmuştur. Burada Doğu'nun Batı için ne ifade ettiği tarihsel süreç içinde değişikliklere uğrasa da özellikle son iki yüz yılda Batı'nın var olmasının karşısında birbirini tamamlayan iki olgudan biri şeklindedir. Şarkiyat bu bağlamda Şark ile Garp arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimidir. Şarkiyatçılık kavramının iyi anlaşılması için Batı'nın (Avrupa'nın) Doğu'ya (Şark'a) yüklediği anlamın bütün yönleriyle tam olarak bilinmesi gerekir çünkü bu manada Doğu olmasaydı Batı da olmazdı demek yanlış olmayacaktır. Batı Doğu'yu ötekileştirmek suretiyle kendisinin tamamen zıddı olan bir Doğu icat ederek, Doğu'yu kavram olarak doğulaştırarak kendini de tanımlamıştır bu manada. Batı'nın gözünde Doğu'nun mistik ve egzotik bir yer olduğu imajını oluşturan ve bu şekilde yansıtan oryantalistlerin muhayyilesi Doğu'yla kendine zemin bulmuştur. Batılı bilinç "öteki" olarak Doğu'ya bakarken





▲ (Resim I) Köle Pazarından Görüntüler (Otto Pilny)



▲ (Resim II) İstanbul'da Köle Pazarı (William Allan)



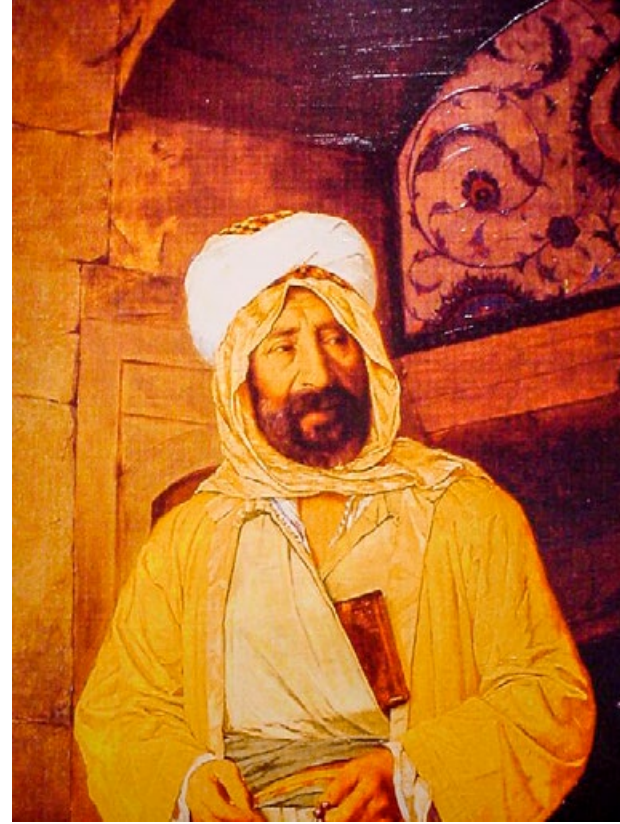
▲ (Resim III) Ortaköy (Fausto Zonaro)

aslında tersinden kendine bakmakta, bilinçli ya da bilinçsiz kendini ifade etmektedir.

Oryantalist düşüncedeki Batı'nın gözünde genel bir anlamı ifade eden Doğu coğrafyasındaki herhangi bir yer bu genel tanımın içerisinde birbirinden farklı özelliklere de sahip değildir. İmaj olarak Doğu doğudur. Bu düşüncenin bizim incelediğimiz resim sanatına yansması da nicelik olarak, çoğu zaman genelleştirilmiş mimari öğeler, Batı'ya göre kaba, çirkin, barbar doğulu erkekler, kaderine boyun eğmiş çaresiz kadınlar nihayetinde “Doğu'nun kadim zenginliğinin üzerine oturmuş fakat bunun farkında ol (a) mayan insanlar” şeklinde hayal edilmiştir. (Resim I) Bunun temel sebeplerinden biri de ön yargılarla gelişen XVIII.y.y'dan itibaren yaygınlaşan bilimsel araştırmaların dışında ikincil bir bilgi düzeyi olarak, masalsı bir edebiyatın geliştirilmiş olması kabul edilir. Burada yalnız ideolojik fikirlere saplanmamış objektif olarak Doğu'yu bilimsel açıdan inceleyen, araştıran ve Doğu hakkında değerli eserler veren Batılı oryantalistleri bu kategorinin dışında tutmak gerekir.



▲ (Resim IV) Yeşil Cami Önü Tablosu (Osman Hamdi)



▲ (Resim V) Osman Hamdi'nin Yağlı Boya Resmi (detay)

Köklerini XVII. y.y.'a kadar götürebileceğimiz oryantalist düşüncesinin sanata etkileri 1798'deki Napolyon'un Mısır seferinden sonra yoğunlaşmıştır. Yanına birçok bilim adamı ve “aydın” olarak Mısır'a sefer düzenleyen Napoleon Mısır'ın işgali ile Batının sömürge faaliyetlerini meşrulaştırma çabasını yeni bir safhaya taşımıştır. Avrupalılar bu tarihten sonra artık kendilerini “vaktiyle saygın bir rakip durumda iken şimdi ise zayıf ve bitap düşmüş, kendini bile idare edemeyen, muhtaç durumdaki” Doğu'ya “ışık ve özgürlük” götürme misyonu ile donatmışlardır. Bu işgal girişiminin sonrasında ise sanata yansımaları da bu düşüncenin paralelinde gelişmiş Doğu'nun Batı'daki imajı bu tarihten sonra genellikle bu coğrafyaya has mistik, egzotik ve masalsı bir dünya tasavvuru şeklinde olmuştur. (Resim II)

Bundan sonra oryantalist ressam diyebileceğimiz sanatçıların bir kısmı tablo yaparken Doğu coğrafyasını hiç görmeden, bu bölgeye yolculuk yapan seyyahların ve edebiyatçıların anlatımından yola çıkarak çoğu zaman kendi atölyelerinde, modellerinin bile Batılı olduğu insanları kullanarak, abartılı hayali sahneler kurgulamaya başlamıştır. Doğu tasavvuru genellikle bu bilincin hayal ettiği kendi dünyasının yansımaları şekline dönüşmüş, bilinç neyi hayal ediyorsa artık onu Doğu üzerinden betimlemiştir. Bu

anlayıştaki bilinen belli başlı birkaç Oryantalist ressamı belirtmek gerekirse bunlar; Jean Baptiste Vanmour, David Roberts, John Frederick Lewis, Jean-Leon Gerome, Alberto Pasini, Jean-Joseph Benjamin-Constant, Eugène Alexis Girardet, Rudolph Ernst, Frederick Arthur Bridgman ve Giulio Rosati'dir. Doğu'yu ideolojik fikirlerle kendi düşünce dünyalarına göre kurgulayan bu tür ressamların yanında, Doğu coğrafyasında belli bir dönem yaşayan, bulunduğu yerin insanını tanıyan ve onlarla etkileşim içinde olan farklı ikincil bir anlayışta oryantalist resamlardan da bahsetmek gerekir. Buna en iyi örnekler saray ve çevresini resmeden payitahtta yaşayan ve bir dönem saray ressamı da olan Fausto Zonaro (1854-1929) ile İstanbul ve Boğaz manzaraları ile tanınan Ivan Konstantinovich Aivazovsky'dir (1817-1900). Bu oryantalist ressamların konuları çoğunlukla İstanbul manzaraları ve insanlarıdır. O döneme ait yaşantıları ve mekânları realist bir bakış açısıyla resmetmişlerdir. (Resim III)

Oryantalist ressamların düşüncelerinden ve çalışmalarından etkilenen bu türde resimler üreten her şekilde Doğulu yani Osmanlı Coğrafyasında doğup büyümüş, şark kültürünü, inancını ve sosyal hayatını bilen ressam da bulunmaktadır. Üzerinde önemle durmamız gereken bu bağlamda ideolojik kalıplarla, önyargılı, oryantalist düşüncüyü benimsemiş Batılı gibi, kavramı içselleştirmiş “Doğulu oryantalist aydın ya da sanatçı” diyeceğimiz bu kişilere en iyi örnek olarak ünlü Osman Hamdi Bey gösterilebilir.

XIX. y.y da özellikle Tanzimat'ın (1839) ilanından sonra yoğunlaşan Batıya doğru eğilim her alanda olduğu gibi resimde de etkisini göstermiş, Osmanlı Devleti tarafından Avrupa'ya çoğunlukla o dönemde sanat ve kültürün merkezi kabul edilen Paris'e eğitim almak üzere öğrenci gönderilmeye başlanmıştır. Eğitim almaya giden öğrencilerin nedendir bilinmez, o dönemde hızlı bir dönüşüm yaşayan toplumsal ve kültürel olaylara ve travmalara karşı refleks gösteren sanatçıların yanında değil de çağının gerisinde kalmış ideolojik fikirlerin içine saplanmış, vasat kabul edilecek sanatçıların atölyelerinde kendilerine yer bulmuşlardır. Oryantalist ressam Jean-Leon Gerome'nin öğrencisi olan Osman Hamdi de (1942-1910) bu genç sanatçılardan birisidir.

Arkeolog, müzeci, ressam olan ve ayrıca bir süre belediye başkanlığı da yapmış olan Osman Hamdi Bey, sakız adasından ufak yaşta evlatlık olarak gelen Rum asıllı Osmanlı sadrazamlarından İbrahim Ethem Paşanın oğludur. Kaynaklarda belirtilen şekliyle Müslüman kesim içerisinde Rum asıllı bir paşanın oğlu olması etnik köken olarak çok ön plana çıkarılmamış, bunun yanında yüzü Batı'ya dönük iyi bir eğitim alması da sağlanmıştır. 1910'da ölen Osman Hamdi ömrünün yaklaşık on yılını Paris'te geçirmiş, buradan babasıyla mektuplaşmalarını Fransızca yürütmüş, iki evliliğini de Fransız kadınlarla yapmıştır. İslam öncesi arkeolojiyle



▲ (Resim VI) Yaradılış (Tekvin) 1901 (Osman Hamdi)

nam salmış, tam anlamıyla Batı kültürüyle yoğrulmuş ve sanatsal kişiliğinin de bu doğrultuda şekillenmiştir. Batılı tarzda figürlü resim anlayışının öncülerinden olan Osman Hamdi sanat eğitiminin büyük bir bölümünü Paris'te ünlü bir oryantalist olan Jean-Leon Gerome'nin atölyesinde geçirmiş, daha sonrada görüleceği üzere bunun etkilerini sanat hayatı boyunca sürdürmüştür.

Son yıllarda Türk resim sanatıyla ilgilenen koleksiyoncular tarafından oldukça fazla rağbet gören Osman Hamdi Beyin *Kaplumbağa Terbiyecisi* (1907), *Mimozalı Kadın* (1906) ve



▲ (Resim VII) Yaradılış Tablosu Detay

Camii Önü (1882) (Resim IV) tabloları onun resimle ilgilenen herkes tarafından tanınmasını sağlamıştır. Bunlarla beraber diğer bilinen belli başlı tablolarının üslup özelliklerine de bakıldığında; Doğu'ya has mimari mekânlar ve detaylar, mistik bir atmosfer, doğu insanı olduğunu vurgulayan kıyafetli figürler, doğu kültürüne ait eşyalar ön plandadır. Oryantalist esintiler barındıran bu eserlerin birçoğu bu manada Batı'da üretilen resimlerin tam anlamıyla devamı niteliğindedir. Batı resim anlayışı açısından, Türk resim sanatının figürlü resmin öncülerinden olan Osman Hamdi sanat yaşantısında, Türk insanına ve Türk sanatına yer vermiş, resimlerinde büyük boy figürlü kompozisyonları tercih etmiştir. (Resim V) Bu kompozisyonlarda cami, türbe gibi Osmanlı mimarisinin şaheserlerini bütün ayrıntılarıyla ele alarak ön plana çıkartmıştır. Şekil yönünden bu temel özelliklere sahip üslubunun dışında içerik bakımından incelendiğinde ise bugün üzerinde düşünmemiz gereken bir anlayış karşımıza çıkmaktadır. Ünlü “*Kaplumbağa Terbiyecisi*” (1907) adıyla bilinen tablosunu bir dergide gördüğü gravürden esinlenerek, o dönem hantal Osmanlı bürokrasisini, eğitilemeyen insanları kaplumbağa alegoriyle güçlü bir oryantalist anlayışla resmetmiştir. Bunun yanında “*Okuyan Genç Emir*” (1905) tablosunda çok rahat tavırla yüzüstü uzanmış bir biçimde Kuran okuyan bir figürü resmetmiştir. Bütün bilinen eserlerinde rastladığımız oryantalist unsurların belki de özetini görebileceğimiz Mihrap olarak da bilinen *Yaradılış (Tekvin)* (1901) isimli tablosu bu açıdan ilginç bir örnektir. Şu anda nerede olduğu bilinmeyen tabloyu Osman Hamdi üslup özelliklerine uygun gayet süslü bir mihrabın önünde büyük bir rahleye oturmuş sarı elbiseli bir kadını önünde tüten bir buhurdan ve yere savrulmuş kitaplarla resmetmiştir. (Resim VI) Figürün arkasında yer alan mihrap tablonun yapıldığı tarihte Müze-i Hümayun'da sergilenen

İbrahim Bey İmareti'nin mihrabıdır. Mavi çinilerle bezeli mihrap figürün arkasında bütün kompozisyona hâkim bir şekilde figürün sarı elbisesiyle zıtlık oluşturarak derinliği arttırmaktadır. Ayrıca figürün sol tarafında bazı tablolarında obje olarak kullandığı büyük bir mihrap mumu bulunur. Tabloya içerik olarak biraz daha detaylı baktığımızda kadın figürün gerçekte kim olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte duruşuyla alegorik olarak neyi ifade ettiğidir. Yaşadığı döneme göre “modern” sayılabilecek, Batılı bir kadının görünümü veren figür, mihraba sırtını dönerek bir rahlenin üzerinde oturmaktadır. İslam inanç ve düşünce dünyasındaki mana âlemine açılan kapı, geçiş, eşik kabul edilen bununla beraber İslam Âlemi'nin kiblesinin yönünü gösteren bu mekâna karşı tavır ve duruş Doğu düşüncesinin ve inancının sembolik olarak reddi-mirasıdır bir bakıma. E. Eldem, tablonun adının Yaradılış olmasının sebebini tesadüfi olmadığını, figüre dikkatlice bakılınca hamile olduğunu, bu durumda tablonun analığın ve hayat vermenin bir alegoris, hayatın bir methiyesi olduğu söylemektedir. Burada anne olacak kadın, bir tapınağın sunağının önünde bir kaideye yerleştirilmiş bir tür tanrıça heykeli gibi durmaktadır. Osman Hamdi'nin bu alegoriyi resmine konu edinirken hocası Jean-Leon Gerome'nin *Tanagra* (1890) isimli heykelinden esinlendiği düşünülmektedir.

Belki de tabloda en dikkat çekici detaylar figürün ayaklarının altında yer alan kitaplardır. Evrensel olarak bir düşüncenin ve inancın kaynağı kabul edilen kitaplara yapılan bu davranış en basit anlamıyla tarihi geçmişi ve değerleri reddetmek bununla beraber yok saymaktır. Ayaklar altına alınmış gelişi güzel dağıtılmış kitaplar dikkatlice incelendiğinde açık olanların bir kaçının *Kuran-ı Kerim* olduğu şüphesizdir. Kadının sol elbise kolunun altındaki parçalanmış kitapta hizip güllerinin yanı sıra bir sure başı tezhibiyle besmele de seçilmektedir. Bunun altında, tablonun en sağındaki açık kitabın da keza Kuran'dan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Kuran'ın dışında Zend-i Avesta, (Avesta Şerhi) olduğu anlaşılan kutsal kitapların da resmedildiği görülmektedir. Ayaklar altına alınan kutsal kitaplar alegorisinden oryantalist bakış açısının sadece İslam coğrafyasıyla sınırlı olmadığını, Uzak Doğu'yu da kapsadığını düşünmek yanlış olmayacaktır. En mukaddes değerlerin bu anlayışla küçük görülmesi aşağılanması konusunda Sezer Tansuğ'un sözleri ilginçtir: “Avrupa'da hiçbir oryantalist ressam cami mihrabı önündeki rahleye, model Ermeni kızını oturtup ayaklarının altına Kur'an-ı Kerim sayfalarını yayacak kadar ileri gidememiştir.” Burada oryantalizmin geldiği nokta Doğu'yu çok iyi bilen, Doğu'da yaşayan bir ressamın yüzünü Batı'ya dönme çabaları sonucu kendini Batı'ya ispat etmeye çalışan oryantalizmi içselleştirmiş, doğulu aydın profili örneğidir. Self Oryantalizm diyebileceğimiz

bu anlayışın tezahüründe, düşünce benimsenerek sanata dair bütün argümanlar en iyi şekilde kullanılmış, yöntem olarak Batı'nın yabancı olmadığı bir sistemin içerisinde kendisini inşa etmiştir.

Tablonun 1903 yılında İngiltere'de sergilenmesi sonucunda eserden anlaşılan oldukça manidardır. “Limon sarısı renginde bir Şark elbisesi giymiş bir kadın, set üzerindeki X şeklindeki bir iskemlede oturmaktadır. Arkasında mavi çinili Kahire usulü bir duvar yer almakta, ayaklarında ise Arapça kitaplar dağılmış durumdadır” şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorumdan anlaşılabileceği üzere zihinlerde var olan genel bir Doğu algısı yine kendisini göstermiş, niceliğine dair özellikleri ön plana çıkarılmış, lakin verilmeye çalışılan mesaj da anlaşılamamış, eser çok ciddiye de alınmayarak sıradan ve vasat kabul edilmiştir. Bu sanat anlayışı ile yaşadığı dönemin sanat dünyasının baş döndürücü hızının oldukça gerisinde kaldığı anlaşılan Osman Hamdi Bey her ne kadar yüzünü Batı'ya dönmüş olsa da doğulu olmaktan asla kurtulamamıştır. Ressam günümüzde oldukça rağbet gören, müzayedelerde rekor fiyatlarla yeni sahiplerini bulan eserleri ile yine Doğu yani bizler tarafından sahiplenildiği görülmektedir. Burada dikkat çekici olan aynı döneme ait birçok sanatçımız olmasına rağmen Osman Hamdi Bey kadar neden ilgi görmediğidir.

Sonuç olarak Batı'nın icat etmiş olduğu bu düşünce biçimi günümüze gelene kadar teknolojik gelişmelerle beraber zaman içerisinde farklı görsel malzemeler kullanılarak (fotoğraf, sinema, animasyon, vb.) etkisini hala sürdürmektedir. Dijital çağı yaşadığımız bu dönemde Doğu'ya karşı bu ön yargılı tutumun uzantıları Doğu Dünyası'nın azımsanmayacak bir kısmı tarafından da bilinçsizce canlı tutulmaktadır. Bu tür unsurları benimseyerek Osman Hamdi Bey örneğinde olduğu gibi oryantalizmi içselleştirme düşüncesinin varlığı bir bakıma Batı'nın bu mirasına sahip çıkıldığının göstergesidir. ■

KAYNAKÇA

- Bulut Yücel, **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, İstanbul, Küre Yayınları, 2016, s. VII
- Eldem, Ethem, (Bir Biyografi Üzerine Düşünceler) **İbrahim Ethem Paşa Rum muydu?**, Toplumsal Tarih 202. 2010
- Eldem. Ethem, **Osman Hamdi Bey ve Oryantalizm**, Dipnot Sanat Ve Tasarım Yazıları 39,67.
- Eldem Ethem, **Osman Hamdi Bey Sözlüğü**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Nebi Bozkurt, **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı, cilt 38, s 329
- Said Edward W., **Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları**, (çev. Berna Yıldırım), İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s.11
- Osma, Kıvanç, **Doğulu Bir Ressam, Osman Hamdi Beyin Gözüyle Doğu**, s.2269, Türkiye.

Yorgunluk Toplumu

MUSTAFA İBAKORKMAZ



BİR YAZAR KEŞFETMEK

Byung-Chul Han Güney Koreli bir yazar ve kültür kuramcısı. 80'li yıllardan itibaren Almanya'da yaşamaya ve çalışmalarını burada yürütmeye başlamış. Daha çok son iki yüzyılın felsefesi, kültür kuramı, estetik, fenomenoloji, din ve kültürler arası felsefe gibi konularda çalışmalar yapmış. *Yorgunluk Toplumu* yazarın Türkçeye çevrilen birkaç kitabından biri. Selim Karlıtekin tarafından çevrilen kitap Açılım Kitap tarafından yayımlanmış.

Byung-Chul Han'ı okurken her ne kadar ele aldığı konular Batı dünyasının problemleri olsa da bakış açısından süzülüp gelen bir Doğulu ruhunu sezmek mümkün. Bu yönüyle yazarla bir ruh akrabalığı hissetmek de şaşırtıcı olmuyor.

Hacim bakımından oldukça dar bir çerçeve sunuyor gibi görünse de

kitap okunduğunda bu küçük hacimde düşüncelerin olabildiğince konsantre edildiği rahatça görülebiliyor. Ufuk açıcı tespitler ve bakış açısının yanında asıl şaşırtıcı olan sanırım bu yönü. Demek ki bazı kitaplar cüssesini rahatlıkla aşabiliyor. Byung-Chul Han, tuğla gibi hantal kitaplarla kıyaslandığında, adeta çevik bir savaş sanatçısı gibi seri ve etkili biçimde okurunu nakavt ediyor.

NEYE BENZİYOR?

İnsanın, varlık başta olmak üzere karşılaştığı bilinmezlikleri aşmak, öğrenmek, bilmek ve anlamak için zorunlu olarak başvurduğu yöntemlerden biri teşbihtir. Mağaradaki gölgelerden başlayarak insanın hayvanla benzerliklerinden hareketle tanımlanmasına kadar birçok felsefi düşünce, benzetmelerden ve benzerliklerden hareket edilerek anlaşılmaya çalışılmıştır.



▲ Byung-Chul Han

Zamanın içinde oluşan kültürler, medeniyetler, şehirler, insan ürünü olarak dünyada ne varsa, hatta sadece düşüncede cereyan eden olaylarda bile teşbihin ne denli önemli olduğunu görmek mümkündür. Çünkü her teşbih bir örnektir. İmkân dâhilinde olanı, mümkün olanı örneklerde görebiliriz. Böylece zihinde kurulanı, tasarlanana gerçekleştirmek için harekete geçmek de kolaylaşır. Anlatmaya çalıştığımız

Artık Foucault’nun bahsettiği hastaneler, hapishaneler, kıslalar ve fabrikalardan oluşan bir disiplin toplumu olmanın dışına çıktığıdır. “Bunların yerini çoktan beridir fitness salonları, bürolardan oluşan gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri ve gen laboratuvarları aldı. 21. yüzyıl toplumu artık bir disiplin toplumu değil, performans toplumdur.”

birçok şeyde olduğu gibi bu sözleri de açıklamak için örnek vermek gerekiyor. Mesela, insan kan dolaşımı hakkında

fikir sahibi olduktan sonra, şehirlerle beden arasında benzerlik kurarak yaşadığı şehri yeniden düzenliyor.

(Richard Sennett, Tarih Boyunca Kent) Ya da dilbilim, soy bilim, toplumbilim gibi bilim dalları için ağaç benzetmesi uzun süredir belirleyici bir metafor olarak kullanılıyor.

Son okuduğum birkaç kitapta, Batı düşüncesinde teşbihin (metafor ve benzetmenin) meseleleri kavramak ve aydınlatmak için bir yöntem olarak kullanıldığını görmek hem şaşırtıcı hem ufuk açıcı oldu. Şunu da hemen

belirteyim: Modern dünyanın bugününü ve yakın geleceğini okumak için hangi metaforun merkeze alındığını veya yürürlükte olduğunu görebilmek gerekiyor.

Byung-Chul Han’ın *Yorgunluk Toplumu* adlı eserini okurken fark ettiğim en önemli konu buydu. Chul’a göre günümüzü belirleyen en önemli metaforlardan biri hastalık-sağlık üzerinden üretiliyor. Ama hangi hastalık? Chul şöyle diyor: “Hastalık veçhesinden bakılacak olursa başlamakta olan 21. yüzyıl ne bakteriyel ne de viral; bilakis sinirsel [neural] olarak belirlenmiştir.” (s. 7) Nitekim sinirbilim çalışmalarının çoktan laboratuvarlardan çıkıp popüler bilim kitapları olarak hızla Gutenberg galaksi-sine dâhil olduklarını görüyoruz. Bu ise asla tesadüf olmayacak bir gelişme. Üstelik çağın ön plana çıkan hastalıkları da başta depresyon olmak üzere kesinlikle sinirsel hastalıklar.

Geriye dönüp baktığınızda, eskiden büyük yıkımlara yol açan salgın hastalıklar vardı. O yüzden bağışıklık önemliydi. Hastalık üzerinden oluşan teşbih ve zihniyet açısından baktığımızda “Geçtiğimiz yüzyıl bağışıklık çağıdır.” (s. 8) Kapitalizm veya komünizm birer mikroptu ve toplumların bu mikroplara bağışıklığı olmalıydı.

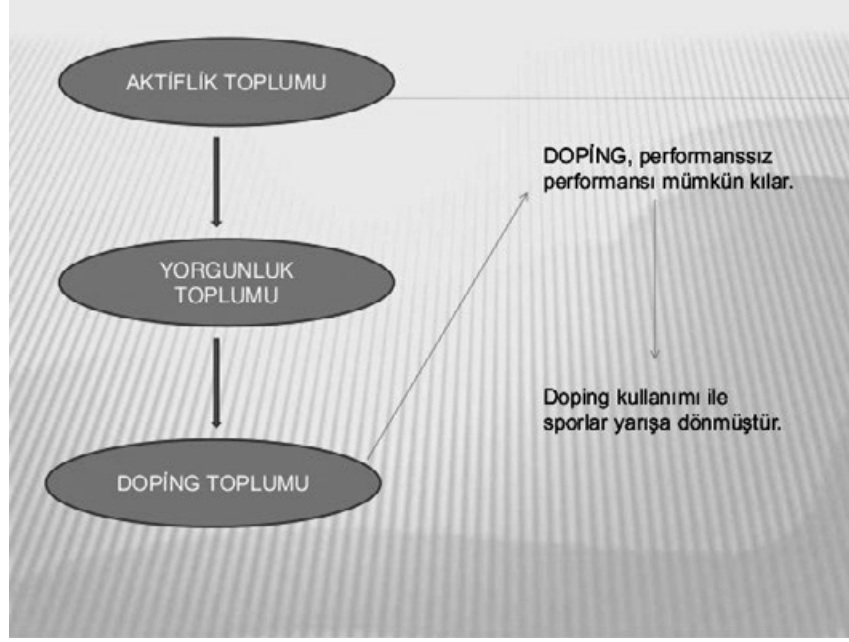
Bu metafor ve oluşturduğu zihniyet üzerinden uzunca bir Soğuk Savaş dönemi yaşadı dünya. Sovyetler Birliği dağıldı, Berlin Duvarı yıkıldı, Soğuk Savaş bitti. Yerine ne geldi? Tek kutuplu bir dünyaya tahammül edemeyen, sırf bu nedenle

Toplunun ve bireyin itaat etmek zorunda olduğu, bir disipline zorunlu olarak tabi olduğu bir toplum yerine, kişinin performansına, dolayısıyla toplum içinde var olabilmesi için sürekli bir kendini ispat çabasına evrilen bir hayat tarzı ortaya çıktı. Bu durum bir yandan depresyona yol açarken, diğer yandan kişinin kendi kendini sömürdüğü bir sistem çalışmaya başlıyor. “Böylelikle sömürü egemensiz de mümkün” hale geliyor.

varlığı anlamsızlaşan ve tehlikeye düşen Amerika kendine her bakımdan uygun bir düşman buldu. Bir düşman kurguladı ve oluşturdu demek daha doğru. El Kaide ve türevi İslamcı terör örgütleri ve zaten var olan yerel yönetimler... Peki, şimdi dünya neye benziyor?

GÖNÜLLÜ KULLARIN PERFORMANSI: YENİ BİR İBADET TEORİSİ

Yazarın önemli tespitlerinden biri günümüzde toplumun artık Foucault’nun bahsettiği hastaneler, hapishaneler, kıslalar ve fabrikalardan oluşan bir disiplin toplumu olmanın dışına çıktığıdır. “Bunların yerini çoktan beridir fitness salonları, bürolardan oluşan gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri ve gen laboratuvarları aldı. 21. yüzyıl toplumu artık bir disiplin toplumu değil, performans toplumdur.” (s. 17) “Disiplin Toplumu’nun Ötesinde” başlığını taşıyan bu bölümde yazarın söyledikleri günümüzü ve yaşayışını anlamak bakımından anahtar vazifesi görüyor. Toplumu ve bireyin itaat etmek zorunda olduğu, bir disipline zorunlu olarak tabi olduğu bir toplum yerine, kişinin performansına, dolayısıyla toplum içinde var olabilmesi için sürekli bir kendini ispat çabasına evrilen bir hayat tarzı ortaya çıktı. Bu durum bir yandan depresyona yol açarken, diğer yandan kişinin kendi kendini sömürdüğü bir sistem çalışmaya



Kişinin gönüllü ve bilinçli bir şekilde kendini sömürüye açtığı, her şeyin güllük gülistanlık görüldüğü performans toplumunda, madalyonun öbür yüzünde “aşırı yorgunluğu ve takatsizliği” görürüz.

başlıyor. “Böylelikle sömürü egemensiz de mümkün” (s. 34) hale geliyor. Böyle bir tempo ile hayatı sürdürürken çıkabilecek her tür problemle karşılaşarak, bizzat yaşayarak ömrümüzü tüketiyoruz. Bazen ayak uydurmakta zorlanarak ve tükenmişlik sendromu yaşayarak...

Özgürlük irade ile mümkündür. İnsanın iradesi vardır. Dolayısıyla özgürlük de imkân dâhilindedir. Tanrı ile ilişkileri bakımından insan melek değildir. Tanrı karşısında bile iradesini kullanarak özgürce davranabilir. Oysa kapitalizmle ilişkileri bakımından iradesini tamamen yitirmiş bir durumdadır. “Köleleştirildiği andan itibaren halk özgürlüğünü öyle çabuk ve kesin bir şekilde unuttur ki, onu tekrar alabilmek için uyanması çok mümkün olmaz, öyle özgürce ve gönüllüce kulluk eder ki, ona baktığımızda, sanki özgürlüğünü kaybettiğini değil de, köleliğini kazandığını sanırız. Başlangıçta mecbur bırakılmış ve güce karşı yenilmiş olarak hizmet

edildiği doğrudur; fakat sonradan gelenler, öncekilerin zoraki yaptıklarını pişmanlık duymadan ve gönüllüce yaparlar.”¹ Burada akla gelen şeylerden biri de Beydaba’nın Kelile ve Dimne’de anlattığı dolap beygiri hikâyesidir. Dünyaca ünlü bir kahve zincirinin yüksek yöneticisinin de bir performans toplumu bireyi olarak, nasıl “her bir bardak kahveyi ilk kez hazırlıyormuş gibi”² heyecanla çalıştığını kitabında uzun uzun anlattığına bakarak bir nebze daha fikir sahibi olmak mümkün. Bu tarz bir hayata kendini kaptıran ve gönüllü olarak boyun eğen insan kapitalizmin tanrıları karşısında iradesi olmayan bir melek gibidir. Bu nedenle özgürlüğünden söz edilemeyecek bir haldedir. Açıkça bu şekilde tanımlamasa bile yazar, toplama

1 Etienne De la Boetie, Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, Alfa Yayınları, s. 101.
2 Howard Schultz, Dori Jones Yang, Starbucks, Gönüllü İşe Vermek.

kamplarında şiddetli depresyon neticesinde bütünüyle hissizleşen esirleri tanımlamak için üretilen “Müslüman” kavramına gönderme yapar, Viktor E. Frankl kamplarda Müslüman olarak adlandırılan esiri şöyle tarif ediyor; “‘Müslüman’ tabiriyle neyi söz konusu ettiğimizi biliyor musunuz? Perişan, kendini bırakmış, hasta, bir deri bir kemik görünen ve fiziksel olarak daha fazla çalışamayan... İşte böyle birisine ‘Müslüman’ deriz. Er ya da geç genellikle kısa bir süre içinde, her ‘Müslüman’ gaz odasını boylar.”³ Han ise, Müslüman kavramı ile “Müslümanın aksine çok iyi beslenen ve ekseriyetle obez” (s. 34) olan animal laborans arasındaki benzerliklere de dikkat çeker.

Kişinin gönüllü ve bilinçli bir şekilde kendini sömürüye açtığı, her şeyin güllük gülistanlık görüldüğü performans toplumunda, madalyonun öbür yüzünde “aşırı yorgunluğu ve takatsizliği” görürüz. (s. 52) Yorgunluğun çaresi olan dinlenme ise günümüzde daha farklı anlamlar kazanıyor. Yazar burada Yahudilerin sebt gününü, yapmama-et-meme bakımından ele alıyor. Kutsalı ve ibadeti “kullanılamazı kullanmayı mümkün kılan -meme’nin günüdür” (s. 56) diyerek yukarıda vurgulanan irade açısından çalışmaya, gündelik hayatın ritmine karşı duran bir reddediş olarak değerlendirmemize imkân veriyor. Böylelikle çalışma aralarında kalan zamanlarımızı işgal eden sosyal medya, spor salonları, kafeler ve benzeri oyalayıcı etkinlikler karşısından dinlenmek için ibadetin bir imkân oluşuna işaret ediyor.■

3 Viktor E. Frankl, İnsanın Anlam Arayışı, Okuyan Us Yayınları, s. 34.

*Marifetli ellerden
geleneksel lezzetler...*



www.kaytur.com.tr

   [kayturkayseri](https://www.instagram.com/kayturkayseri)